Revue pro teologii a duchovní život

SVATÝ

ROČNÍK IX
1999
25 Kč
ČÍSLO 2

M. INTROVIGNE
CO JE TO MILENARISMUS

R. PALOUŠ
STÁT A PRÁVA

J. - M. KARD. LUSTIGER
EVROPSKÝ DŮM A TVÁŘ OTCOVA

E. SOUKUP OP
DAR ROZUMU

S. M. BRAITO OP
UMĚNÍ A MOUDROST
PŘÁTEL BOŽÍCH

ARCHIV
Česká dominikánská
provincie

OBSAH

Editorial 1
M. Introvigne – Co je to milenarismus 2
R. Palouš – Stát a práva 15
J.-M. kard. Lustiger – Evropský dům a tvář Otcova 30
E. Soukup OP – Dar rozumu 40
S. Braito OP – Umění a moudrost přátel Božích 42
Recenze 46

ARCHIV
Česká dominikánská
provincie

Editorial

Vážení čtenáři,
v druhém čísle, které leží před vámi, se vyprofilovala takřka všechna základní témata letošního ročníku SALVE. Pevně věřím, že je co číst a nad čím přemýšlet.

Rok 2000 leží před mnoha lidmi jako rok magického zlomu, který s sebou přinese přírodní a technické pohromy a zkázu světa. V této souvislosti se italský odborník na sekty M. Introvigni vyslovuje k otázce milenarismu. Filosof Radim Palouš se ve své přednášce zamýšlí nad postavením lidských práv ve společnosti a státě. Bůh Otec – to je téma letošního roku přípravy na Velké jubileum 2000. Pařížský arcibiskup kardinál Jean-Marie Lustiger ve svém článku ukazuje právě na několika konkrétních příkladech z dějin, jak se lidé sebevědomě stavěli na místo Otce a jak tím byl Jeho obraz pokřiven a znetvořen. Pokračujeme i v cyklu Přátelství s Bohem a na závěr nás recenze od P. Dominika Duky OP seznámí s aktuálními a zajímavými novinkami.

Radim T. Černušák OP
šéfredaktor

Co je to milenarismus

Massimo Introvigne

Pojem milenarismus

Už zběžný pohled do literatury o milenarismu ihned ukáže, že tento termín se používá v několika různých významech. Omezím se zde na dva příklady, jeden už klasický, druhý novější. V r. 1969 připravil Henri Desroche k vydání *Dictionnaire des Messianismes et Millénarismes de l'Ere Chrétienne* a jako úvod k němu napsal esej *Dieux d'hommes*. V tomto eseji mluví o úzkém spojení mezi milenarismem a mesianismem a milenarismus definuje jako „společensko-náboženské *hnutí*", jehož podstatou je „náboženská víra v příchod Vykupitele, který bude buď pro celý svět, nebo pro určitou vymezenou skupinu znamenat konec současného stavu věcí a jímž bude nastolen nový řád, řád spravedlnosti a štěstí". Desroche si přirozeně uvědomuje, že existují i milenaristická hnutí bez mesiáše, „milenaristické kontexty, které zůstávají mimo mesianismus", zároveň však upozorňuje na to, že „na druhé straně vystoupení nějaké osobnosti může touze po příchodu tisícileté říše *předcházet*" nebo ji i – úmyslně či neúmyslně – přímo vyvolat. Na závěr uvádí, že „vztahy mezi osobností a tisíciletou říší nejsou logicky přímočaré: jsou to vztahy velmi složité, proměnlivé a většinou i vztahy vzájemného ovlivňování".[1] Na druhé straně Theodore Olson ve svém díle z r. 1982 *Millennialism, utopianism, and progress* předkládá propracovanou definici milenarismu, která ustavuje tři jeho charakteristické rysy:

„1. Vykládá dějiny z jednoho jediného zorného úhlu, soustředí se na události jedněch určitých dějin, které chápe jako významné pro celé lidstvo a všechny druhy dějin.

2. V dějinách rozlišuje různá období, v nichž probíhá vývoj (nemusí jít vždy o vývoj vzestupný) od počátku až do závěrečného, krizového stavu. Dějiny chápe jako drama.

3. Toto drama pohání kupředu konflikt dialekticky protikladných sil. Dějiny nemají povahu procesu, který se vyvíjí stále k lepšímu. Konflikt dosahuje maximální intenzity i rozsahu už v období zrodu. O konečném výsledku však nemůže být sporu, protože celé minulé dějiny – pojímané

[1] *l'Attente*, úvod HENRI DESROCHE, *Dieux d'hommes. Contribution une sociologie de* k *Dieux d'hommes. Dictionnaire des Messianismes et Millénarismes de l'Ere Chrétienne*, Mouton, Paříž – L'Aja 1969, s. 1–41 (s. 7 a 19).

zcela lineárně – nám neomylně odhalují vítěze, který je zároveň i autorem celého dramatu, jeho vlastnosti a také to, jaké záměry s námi má."[2]

V angličtině se později uplatnilo rozlišení na *millenarism, millennialism* a *millenarianism*, to však k vyjasnění pojmů příliš nepřispělo, protože v používání těchto termínů nepanuje mezi badateli shoda. Rovněž je užitečné v souladu s postupy lingvistické analýzy prozkoumat, jaká hnutí označují za „milenaristická" ti badatelé v oboru církevních dějin, kteří se definováním tohoto pojmu sami nezabývají. Někdy je slovo „milenarismus" používáno přísně etymologicky, tedy vždy v přímé návaznosti na představu o tisíciletém panování svatých spolu s Kristem po prvním zmrtvýchvstání zmiňovaném v Apokalypse 20, 2–7. Jindy se badatelé zaměřují spíše na „sociologii očekávání", o níž mluví Desroche. Ten považuje za milenaristy (nebo za „chiliasty", což je ekvivalent tohoto slova převzatý z řečtiny) všechny, kdo s úzkostí očekávají konec tohoto světa a domnívají se, že nastane zanedlouho. Právě proto – jak upozornil Robin Bruce Barnes v důležité studii o vztazích mezi milenarismem a raným protestantismem z r. 1988 – bývá Luther někdy řazen mezi milenaristy a jindy zas mezi antimilenaristy. Luther totiž každou minutou očekával „poslední soud", ale zároveň „nečekal, že nastane ráj na zemi".[3] Dva pojmy, které je při všech úvahách o milenarismu třeba brát v úvahu, jsou pojmy *blízkost (iminence)* a *imanence*. Oba se vztahují ke konci tohoto světa a k novému Božímu království, které má být oproti dnešnímu stavu věcí lepší, má se od něj kvalitativně lišit. Kategorii imanence lze chápat dvěma různými způsoby: buď jako *historickou nutnost* brzkého příchodu tohoto království, která je do (vývojově pojímaného) řádu věcí už přímo vepsána, nebo jako příchod tohoto království *na zemi*, a to v čase kvalitativně odlišném, ale nikoli mimo čas (ne pouze „nová nebesa", ale i „nová země"). Dialektika iminence a imanence v používání termínu „milenarismus" bývá zmiňována často, pozornosti však dosud unikala jiná dialektika: dialektika myšlení a vědění. Pro *myšlení o iminenci* je typické ohlašování konce tohoto světa a přesvědčení, že k němu dojde už zanedlouho, ale o přesných okolnostech této události ani o tom, co po ní bude následovat, myšlení o iminenci buď nic neví, nebo nemá zájem to nějak blíže specifikovat. Naproti tomu *vědění o imanenci* směšuje dějiny světské s posvátnými a nezdráhá se popisovat (často až do

[2] THEODORE OLSON, *Millenialism, utopianism, and progress*, University of Toronto Press, Toronto – Buffalo – Londýn 1982, s. 15.

[3] ROBIN BRUCE BARNES, *Prophecy and Gnosis. Apocalypticism in the Wake of the Lutheran Reformation*, Stanford University Press, Stanford (Kalifornie) 1988, s. 31.

těch nejmenších podrobností), co všechno se odnynějška až do příchodu Božího království stane (a v mnoha případech – ne však vždycky – i *kdy* se to vše stane; tím se pak stává zároveň i věděním o iminenci). Tyto úvahy nám umožňují popsat důležitý rozdíl mezi *apokalyptickým diskursem*, v němž nachází své vyjádření víra a naděje v blízkost Božího království, ale který žádnými znalostmi o tom, kdy a (především) *jak* se toto království uskuteční, nedisponuje, a – na druhé straně – *milenaristickým věděním*, které uvádí přesná data a tvrdí, že ví o imanenci Božího království a všech jeho detailech. V úzkém smyslu slova – a výhradně s tímto smyslem zde chceme pracovat – lze za milenaristická označit pouze ta hnutí, pro něž je typický postoj popsaný zde jako druhý. Z širšího pole apokalyptických diskursů lze ještě vydělit vědění o tom, *jaká* tisíciletá říše bude (s nímž se setkáváme častěji než s věděním o tom, *kdy* k ní dojde), jako zvláštní kategorii.

Výběr termínů je vždy úzce spjat s otázkou volby vhodné metody. Domnívám se nicméně, že kategorie milenarismu nabude zřetelných obrysů, jež umožní popsat jednotlivé typy milenarismu a zabývat se jeho dějinami, pouze tehdy, když bude pojem milenarismu tak či onak jasně vymezen; v opačném případě se totiž „milenarismus" stává pouhým synonymem pro „očekávání blízkého konce tohoto světa", což je postoj, který je – až na nepatrné výjimky – pro všechny náboženské tradice společný. Pokud „milenarismus" vymezíme tak, jak jsem to právě navrhl, plynou z toho následující významné důsledky:

a) Různí badatelé, kteří se tímto tématem v poslední době zabývají,[4] dospívají shodně k závěru, že **milenarismus je fenomén výlučně židovsko-křesťanský**. Zrodil se z „normativní historie", pro Bibli tak typické: Bůh si volí svůj lid a svěřuje mu v dějinách určité poslání. Mimo židovsko-křesťanské prostředí (kde se zrodil) lze mluvit o „milenarismu" jen analogicky. Nejbližší analogii k milenarismu nacházíme v islámu, a to ortodoxním i heterodoxním (jde o hnutí, která očekávají či uznávají Mahdího). Biblický základ je zde však natolik průkazný, že se o islámském „milenarismu" mluví jako o „oddělené větvi židovsko-křesťanského mesianismu"[5]. Další analogii nacházíme v očekávání příštího Buddhy Maitrey, v tomto případě však – alespoň co se týče nejstarších tradic – chybí onen výslovný nárok na *vědění*, který jsme označili za rys pro milenarismus typický. K novým východním náboženským hnutím, která si činí nárok na milenaristické vědění, je třeba přistupovat obezřele: velice často v nich totiž odhalíme témata a hlediska, která ve skutečnosti pocházejí

[4] Srov. T. OLSON, *op. cit.*, s. 16–17 (přehled).
[5] H. DESROCHE, *op. cit.*, s. 13.

z milenarismu židovsko-křesťanského původu a byla pouze převedena do orientálního náboženského jazyka. V některých z těchto „milenarismů" (nazývejme je tak), které jsou součástí nových náboženství Východu, najdeme jednoznačné stopy kontaktu s křesťanstvím; jiné z nich čerpají ze západní filozofie (např. Aurobindo) či z okultismu (jím je ovlivněno několik nových japonských nebuddhistických náboženství). Z těchto zdrojů se do nových východních náboženství dostávají témata, v nichž jsou i přes jejich pozměněnou podobu dosud jasně patrné jejich křesťanské kořeny. Není přirozeně vyloučeno, že najdeme i takový výrazně apokalyptický diskurs, který s židovsko-křesťanským prostředím nebude mít opravdu vůbec nic společného. Zde stačí připomenout naše rozlišení mezi apokalyptickým diskursem a milenaristickým věděním.

b) **Milenarismus není totéž co mesianismus.** Středem milenarismu je předmět jeho vědění, budoucí tisíciletá říše; středem mesianismu je postava mesiáše. Milenarismus bývá spojen spíše s *prorokováním* než s mesianismem. Podle rozlišení, s nímž souhlasí převážná většina badatelů, pouto, které spojuje proroka s božstvem, je pouto *vyvolenosti* (Bůh si ho vybral, aby splnil určitý úkol), zatímco mesiáš je s božstvem spojen poutem *přirozeným* (je tak či onak členem Boží „rodiny": může být Božím Synem, novým vtělením Boha, *avatarem* atd.).[6] Z tohoto rozlišení vyplývá, že jádrem prorockého poselství je hlásání (vztahující se k současnosti nebo – častěji – k budoucnosti: vztah k milenarismu je ve druhém zmíněném případě zřejmý), zatímco jádrem mesiášského poselství je sama osoba mesiáše: kdo chce dosáhnout spásy, musí ho za mesiáše uznat a jako mesiáše přijmout. To samozřejmě neznamená, že nemohou existovat i různé formy *mesianistického milenarismu*, kde je vystoupení mesiáše chápáno jako „znamení časů" par excellence, potvrzující, že tisíciletá říše je blízko, a kde se skrze vztah k mesiáši nabývá nezbytného a dostatečného vědění o budoucím zlatém věku. Tyto typy mesianismu jsou v poslední době stále četnější, a to především v různých mesianistických kultech vznikajících ve třetím světě, nikterak to však neznamená, že by vědění o tisícileté říši muselo být *nutně* spjato s očekáváním mesiáše.

c) **Milenarismus nemusí být nutně gnostický**: toto upřesnění je potřebné především proto, že literatura z poslední doby, zvláště anglická a americká, často spojení těchto dvou fenoménů zdůrazňuje. Gnosticismus ve vlastním smyslu slova považuje náš svět, svět, tak jak ho známe, za špatný, za dílo jakéhosi demiurga, který je buď zlovolný nebo neschop-

[6]Tyto pojmy rozvádím ve svých knihách: *Le nuove religioni*, Sugar-Co, Milán 1989, s. 139–144, a *Le sette cristiane. Dai Testimoni di Geova al reverendo Moon*, Mondadori, Milán 1989, s. 97–101 a 117–121.

ný. Je pravda, že gnosticismus žije „v očekávání konce“[7]: tento „konec“ má však rozhodně výraznější metafyzické zakotvení než „konec“ v pojetí ne tak výlučného milenarismu. Gnosticismus neočekává přetvoření či proměnu *tohoto* světa (ten je považován za nenapravitelně zkažený a zavržený od samého počátku), ale *zničení* světa, tak jak ho známe, a jeho nahrazení zcela jinou metafyzickou skutečností. Je ovšem pravda, že v „sociologii očekávání“ obou těchto proudů najdeme mnohé styčné body. Pravý *gnostický milenarismus* se zrodil ze setkání milenaristických témat v pravém smyslu slova s gnosticismem přítomným v okultismu a esoterismu několika posledních staletí. Je to jev jistě zajímavý, ovšem vůči hlavní linii milenarismu, již jsme popsali výše, poněkud okrajový.

d) **Milenarismus se snadno dostává do konfliktu s katolickým pravověřím.** Vědění o tom, co je pro osud člověka i lidstva zásadně důležité, které svým stoupencům slibuje, jim totiž zprostředkovává jinak, než jak to dělá – už vžitým, ustáleným způsobem a po hierarchické linii – katolická církev. V posledních letech se především ve Francii rozproudila živá polemika o údajném „katolickém milenarismu“, který se prý od milenarismu vzniklého mimo církev ničím podstatným neliší. Tvrdilo se, že je přítomen v učení různých duchovních škol a ve spisech i těch autorů a mystiků, které církev kanonizovala, např. v díle sv. Ludvíka Marii z Montfortu[8]. I zde se jedná o problém především terminologický. Používá-li se slova „milenarismus“ ve významu tak širokém, že zahrne všechny podoby apokalyptického diskursu o blížícím se konci tohoto světa (nebo o blízkosti nějaké veliké události, jakou může být např. konec jedné epochy), snadno se dospěje k tomu, že se tohoto slova začne používat i v případě témat a textů, které do katolického diskursu patří

[7] Srov. GIOVANNI FILORAMO, *L'attesa della fine. Storia della gnosi*, Laterza, Bari 1983.

[8] Toto obvinění vůbec není nové; bylo totiž vzneseno – a vyvráceno – už při kanonizačním procesu sv. Ludvíka Marii: srov. S. RITUUM CONGREG., *Lucionen. Beatificationis et canonizationis Ven. Servi Dei Ludovici Mariae Grignion de Montfort... Positio super scriptis, II*, Řím 1853, s. 4 a 16–17. Epigoni z řad současných katolíků, jejichž teze jsou občas opravdu zarážející, toto obvinění přejímají především z: JEAN SÉGUY, *Millénarisme et „Ordres Adventistes“: Grignion de Montfort et les „apôtres des Derniers Temps“*, in: *Archives des Sciences sociales des Religions*, 53 (1982), s. 23–38. Na tento esej, který podle mého názoru nepatří mezi díly tohoto francouzského badatele zdaleka k těm nejzdařilejším – odpověděl René Laurentin, který přítomnost milenaristických prvků v díle sv. Ludvíka Marii rozhodně odmítá: RENÉ LAURENTIN, *Dieu seul est ma tendresse*, O.E.I.L., Paříž 1984. Zdá se mi, že Séguyho tezi až příliš podléhá i STEFANO DE FIORES, *Le Saint Esprit et Marie dans les derniers temps selon Grignion de Montfort*, in: *Etudes Mariales. Bulletin de la Société Française d'Etudes Mariales*, 43 (1986), s. 131–171. Zde také najdeme nejobsáhlejší přehled celého tohoto problému.

bez jakýchkoliv pochyb. V těchto textech se jedná nanejvýš o „slabý milenarismus", o „milenarismu" by se mělo v souvislosti s nimi mluvit pouze analogicky, a i tak vzniká nejedna pochyba, zda by to bylo namístě. „Apokalyptické" očekávání je v dílech autorů, jako je sv. Ludvík Maria, bezpochyby přítomno, s nárokem na přesné, ucelené vědění o budoucím království, který je pro pravý milenarismus typický, se však u nich nesetkáváme. Ze sociologického hlediska je pak patrný výrazný rozdíl mezi výsadním postavením charismatického vědění (mimocírkevního původu) o tisícileté říši u milenaristy (má-li milenarista volit mezi poslušností církevní autoritě a svým „novým věděním", dá vždy přednost tomu druhému, byť by to mělo vést k jeho vyloučení z církve či k rozkolu), a „poslušností víry", která je vždy ochotna nechat charisma prozkoumat církevní autoritou: to je postoj sv. Ludvíka Marii a mnoha dalších katolických světců a mystiků. Na ještě jiné rovině se pohybují ti, kdo jako křesťanství cizí odmítají nejen milenarismus (tento kritický postoj je typický pro určité proudy současného liberálního protestantismu v USA, které takto reagují na záplavu milenaristických témat ve fundamentalismu), ale i jakýkoliv apokalyptický diskurs, ba i každou teologickou interpretaci dějin. S tím souvisí i zdůrazňování rozdílu mezi *profetickým* a *apokalyptickým* diskursem: za vpravdě křesťanský se považuje pouze diskurs profetický, zatímco diskurs apokalyptický je hodnocen výhradně záporně. Ať už si o radikálním oddělování profetického a apokalyptického jakožto předmětu teologické polemiky myslíme cokoliv, z historického hlediska bylo přesvědčivě dokázáno, že autoři Starého zákona ani první křesťané žádné takovéto dělení neznali.[9] To, že poukazovat na nebezpečí milenarismu vůbec neznamená zříci se teologie dějin, dokazuje příklad sv. Augustina, autora, v němž současná milenaristická literatura vidí zakladatele „amilenarismu" a jemuž milenaristé vytýkají, že se snažil slova Daniela z Apokalypsy zneškodnit tím, že je vztáhne k minulosti a současnosti, ale nikoliv k budoucnosti. My však považujeme za nutné zdůraznit, že ani vědomí všech rizik a nebezpečí milenarismu sv. Augustina od vypracování teologie dějin neodvrátilo...

e) **Ačkoliv u otců reformace milenarismus nenajdeme, je přítomen v celých dějinách protestantismu.** Milenaristé se často odvolávají na Luthera a vidí v něm svého předchůdce.[10] To je však terminologický omyl obdob-

[9]Přehled s bibliografií srov.: R. B. BARNES, *op. cit.*, s. 13–15. V našem století se snažili postavit proti sobě profetické a apokalyptické především někteří vykladači Luthera počínaje Hansem Preussem.

[10]Srov. např. seznam (pre)milenaristů uveřejněný in: *Christian Workers Magazine*, XIV (prosinec 1913), s. 223–225. Toto číslo *Christian Workers Magazine*, které vydal

né povahy jako ten, o němž jsme právě mluvili v souvislosti s „katolickým milenarismem". Je pravda, že u Luthera najdeme výrazný apokalyptický diskurs (který vykladači dlouho přehlíželi): německý reformátor se domníval, že konec světa je blízko a že ho bude provázet celá řada apokalyptických událostí. Historické bádání před nedávnem prokázalo, že v prostředí, v němž se Luther pohyboval, se vyskytovaly nejrůznější prorocké proudy hlásající často právě konec světa, které se inspirovaly astrologií a eschatologickým diskursem tak radikálním, že ho lze bez většího váhání označit za gnostický.[11] Pesimistický Luther (a vedle něho i Kalvín a Zwingli) však neočekával žádnou tisíciletou říši ani blížící se zlatý věk, a proto ho za „milenaristu" v úzkém smyslu slova považovat nelze. Avšak téměř bezprostřední rozpad protestantského tábora do mnoha různých proudů (v různých oblastech) vystavil tzv. „radikální reformaci" (a také autory a teology hlavního proudu reformace) neustálému pokušení milenarismu. Rovněž zásada svobodného zkoumání Písma vedla k tomu, že jednotliví vykladači dospívali prostřednictvím různých numerologických či alegorických spekulací k vědění o budoucím Božím království, (které považovali za naprosto jisté – tudíž milenaristické) a nezřídka také stanovovali přesné datum jeho příchodu.

Ve velkolepém přehledu milenaristického myšlení od adventistického historika Le Roye Edwina Frooma čtenáře zaujme nejen velká rozmanitost historických forem, jichž – na základě stále týchž biblických textů – toto vědění nabývalo, ale snad ještě více skutečnost, že milenarismus zasahuje všechny hlavní protestantské denominace (zatímco do katolické církve proniká jen velmi zřídka, a i v těchto případech ihned naráží na odpor církevní autority). Spojovat milenarismus s „fenoménem sekt" by byl v minulém i v našem století vážný omyl. Je pravda, že mnohé „sekty" (ale určitě ne všechny), od svědků Jehovových až po církev sjednocení reverenda Moona, lze označit za milenaristické. Milenarismus – hlavně ve Spojených státech – je však živý především uvnitř tradičních protestantských denominací a silně je zastoupen i ve značně rozšířeném evangelikálním a letničním protestantismu. Podle sociologických výzkumů je každý pátý Američan stoupencem některého z milenaristických směrů,[12] tvrdit, že každý pátý Američan je členem nějaké „sekty", by však bylo

Moodyho biblický institut v Chicagu, hrálo v polemice o premilenarismu, která probíhala v amerických protestantských kruzích a k níž se ještě vrátíme, nezanedbatelnou úlohu.

[11] Srov. opět R. B. BARNES, *op. cit., passim.*

[12] Srov. TIMOTHY P. WEBER, *Living in the Shadow of the Second Coming. American Premillennialism, 1875–1982,* 2. rozšířené vyd., The University of Chicago Press, Chicago – Londýn 1987.

bezpochyby přemrštěné. V souvislosti s milenarismem je také třeba zmínit se o „neekumenickém protestantismu" zahrnujícím ty denominace, které z různých důvodů nejsou členy Světové (či Ekumenické – dáme-li přednost francouzskému názvu této organizace) rady církví se sídlem v Ženevě, ale které z hlediska teologického i historického do protestantismu bezpochyby patří. Podle dvou různých studií z r. 1990 tyto denominace už překročily magickou „padesátiprocentní hranici", a tedy dnes už představují více než padesát procent světového protestantismu (vděčí za to především Latinské Americe a Spojeným státům, zatímco v evropském protestantismu stále převažují „ekumenické" denominace).[13] Je pravda, že s milenaristickými tématy přišli nejprve lidoví teologové anglosaského „ekumenického" protestantismu (např. presbyteriánského či metodistického), nejvíce se však milenarismus rozšířil právě v „neekumenických" denominacích (jde o ustálený termín; některé z těchto denominací se dialogu s jinými církvemi vůbec nevyhýbají) a u evangelikálních a letničních skupin má výsadní postavení i na jejich univerzitách i v jejich teologických učebnicích (tyto skupiny nejsou nijak malé, např. k letniční denominaci Boží shromáždění se po celém světě hlásí sedmnáct milionů věřících, z toho sto tisíc v Itálii). V Latinské Americe se pro všechny protestantské skupiny, které získávají věřící mezi katolíky (jsou mezi nimi i takové, které byly přijaty do Světové rady církví, např. „Brazílie pro Krista"), často používá výraz „evangelikální sekty". Specialisté se shodují na tom, že podle historických i doktrinálních kritérií by se mělo mluvit spíše o „neoprotestantismu" (nebo o „neekumenickém protestantismu"), výraz „sekty" jim připadá neoprávněný. Docílit toho, aby se tohoto termínu, široce rozšířeného v tisku i v mnoha katolických kruzích, přestalo používat, však není v Latinské Americe snadné.

Něco podobného platí i o takzvaných „paracírkvích". Tyto struktury, které začaly vznikat na počátku našeho století a které v dnešní společnosti hrají důležitou úlohu, začali odborníci zkoumat teprve před nedávnem. „Paracírkve" nejsou ani nové protestantské denominace ani nové „sekty" (i když často bývají za jedny či druhé zaměňovány), ale specializované „služby", u jejichž zrodu stál nějaký kazatel, nějaká idea či nějaká potřeba a které jsou nabízeny celému „evangelickému" světu. „Paracírkve" organizují různé, často i velkolepé akce (televizní kázání, masová shromáždění, vydávání literatury v ohromných nákladech), po

[13] Srov. DAVID MARTIN, *Tongues of Fire. The Explosion of Protestantism in Latin America*, Basil Blackwell, Oxford 1990; DAVID STOLL, *Is Latin America Turning Protestant? The Politics of Evangelical Growth*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles – Oxford 1990.

nichž nikdo nikoho *ne*vybízí ke vstupu do té či oné denominace, ale pouze k připojení se k nějaké církvi, „kde se vyučuje Bible", kterou má člověk blízko od domova a jejímž pastýřem je někdo důvěryhodný. Proto většina takzvaných „elektronických církví" nejsou „církve" ve vlastním smyslu slova, ale spíše typické „paracírkve": televizní kazatel může diváky požádat o podporu svého díla, ale o to, aby shromáždil své věrné v nějaké „církvi", usilovat nebude, pouze jim poradí, aby se „stali lepšími křesťany" a našli si ve svém okolí církev, která se jim bude líbit. Totéž platí o nadnárodních společnostech vydávajících evangelizační obrázkové seriály, jako je např. Chick Publications (známá svým antikatolickým zaměřením), a pro organizace, které vydávají *testimonials* slavných atletů nebo v mezinárodním měřítku propagují a ve velkých nákladech šíří spisy jako *Power for Living* od Jamie Buckinghama: ve všech těchto případech se jedná o „paracírkve", které nechtějí získat věřící pro určitou denominaci, ale pro evangelní ideál v širším smyslu slova. „Paracírkve" patří do našich úvah plným právem, protože milenaristická témata šíří neustále, a to už od počátku století; ani v jejich případě, jak jsme již poznamenali, by se však nemělo mluvit o „sektách".

Příklad: klasický premilenarismus

Badatelé zabývající se typologií milenarismu obvykle dospívají k rozlišení *postmilenarismu* a *premilenarismu*. Premilenarismus očekává, že Kristus přijde už před tisíciletou říší, že tato říše vznikne teprve Pánovým zásahem. Oproti tomu postmilenarismus se domnívá, že Kristus přijde teprve poté, co církev svým kázáním lidi obrátí a přivede je – s Boží pomocí – až k tisícileté říši. Toto rozlišení je v americkém protestantismu dobře známé, mezi oběma modely jsou nicméně značné rozdíly. Premilenaristický model předpokládá dějinný zvrat (Bůh zasáhne do dějin nečekaně, mimo přirozený sled historických událostí), zatímco postmilenaristický model je založen na důvěře v lineární vývoj dějin směrem k tisícileté říši. Postmilenaristická mentalita důvěřuje v člověka, domnívá se, že lidské úsilí samovolně směřuje k nastolení Božího království: Boží zásah je samozřejmě nutný, ale nastane až poté. Oproti tomu z pohledu premilenaristické mentality člověk dokáže přivodit pouze apokalyptické katastrofy; k tomu, aby dějiny nabraly správný směr, je mimořádný zásah z nebes zcela nezbytný.

Toto dělení však rozhodně není dostačující. Zevrubná typologie by měla zvlášť odlišit milenarismus *mesianistický* a milenarismus *gnostický* (o němž jsme se již zmínili), milenarismus *adventistický* (varianta premilenarismu typického pro některé „sekty") a konečně postmilenarismus.

Jelikož různými formami milenarismu se zabývají další příspěvky v tomto čísle naší revue, považujeme za vhodné uvést zde jen jeden jediný příklad. Podrobněji se budeme zabývat *klasickým premilenarismem*, který má v anglosaském světě ze všech forem milenarismu nejvíce stoupenců.

Clarke Garrett prokázal, že zrod klasického premilenarismu v anglickém (a pak i americkém) protestantismu souvisel s vlnou pesimismu, která byla důsledkem obav vyvolaných Francouzskou revolucí.[14] Velké postavy amerického protestantismu, jako např. Jonathan Edwards ve svých *Dějinách díla vykoupení* (1739), se k milenarismu hlásily už předtím, šlo však o určitou formu optimistického postmilenarismu. U zrodu moderního premilenarismu stáli John Nelson Darby (1800 – 1882), jehož kázání položilo základy fundamentalistického proudu, a Edward Irving (1792 – 1834), skotský presbyteriánský pastor, který charismatické jevy a prorokování prosazoval tak silně, že za to byl málem vyloučen ze skotské církve. Irving stál (spolu s dalšími; proto by nebylo na místě mluvit o něm jako o „zakladateli") u zrodu nového náboženského hnutí, katolické apoštolské církve, která existuje (jako poměrně malá a nepříliš důležitá skupina) až dosud. Větší úspěch měla církev, která se od ní odtrhla: v Německu vzniklá novoapoštolská církev, k níž se dodnes hlásí několik milionů osob. Tato církev se domnívá, že Kristův příchod je blízko, avšak že Kristus „se nezjeví komukoliv, ale pouze svým věrným", kteří budou v jediném okamžiku „uchváceni do nebe" (devátý „článek víry" novoapoštolské církve). Názory na to, jak k tomuto „uchvácení do nebe" (*rapture*) dojde, se liší, a právě na základě těchto odlišností bývá anglosaský premilenarismus členěn do tří proudů:

a) *pretribulacionistický* proud se domnívá, že církev bude uchvácena do nebe ještě před „velkým soužením" a vládou Antikrista;

b) *intertribulacionistický* (midtribulationist) proud má za to, že svatí budou uchváceni ze země, aby se v oblacích setkali s Kristem, teprve poté, co se vlády zmocní Antikrist, ale zároveň předtím, než nastanou apokalyptické události, které budou předcházet Kristovu návratu na zemi;

c) a konečně *posttribulacionistický* proud soudí, že církev zůstane na zemi po celou dobu „velkého soužení" a do nebe bude uchvácena teprve po Pánově druhém příchodu.

Je třeba upozornit na to, že v posloupnosti budoucích událostí se všechny tři proudy shodují: v blíže neupřesněné, ale rozhodně ne příliš

[14] CLARKE GARRETT, *Respectable Folly. Millenarians and the French Revolution in France and England*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore – Londýn 1975.

vzdálené době postihnou svět velké katastrofy, po nichž bude následovat vláda Antikrista a doba hrůzy („velké soužení"). Na konci tohoto soužení se odehraje armageddonská bitva (tento motiv nenajdeme pouze u svědků Jehovových, ale i v mnoha protestantských denominacích) a po ní se na zemi triumfálně vrátí Kristus a nastane tisíciletá říše. Ta bude trvat přesně tisíc let, přičemž po celou tuto dobu bude satan „spoután"; po jejím uplynutí bude satan nakrátko pout zbaven, vzbouří se a část lidstva strhne s sebou. Nakonec vstanou mrtví a dojde k poslednímu soudu.

Většina amerických evangelikálů a letničních se hlásí k pretribulacionismu; už několikrát bylo prokázáno, že pojmy „milenarismus" a „pretribulacionistický premilenarismus" jsou v americkém protestantismu používány jako synonyma.

Až do 30. let 19. století byl šířící se premilenarismus totožný s posttribulacionismem: z doslovného výkladu 1 Te 4, 16–17 se vyvozovala přímá návaznost mezi druhým příchodem Páně, „uchvácením" církve do oblak a *koncem* soužení. Svým tvrzením, že Pán *pro* své svaté (aby je „uchvátil" do oblak) přijde už před soužením, zatímco při svém druhém příchodu přijde (vrátí se) *se* svými svatými soudit svět, Darby tuto návaznost porušil. Podle jeho názoru bude „velkého soužení" a vlády Antikrista mezi oběma příchody pravá církev ušetřena. Pozadí tohoto scénáře (u Darbyho a u četných dalších autorů, které Darby ovlivnil) tvoří dispensacionalistická teorie dějin, podle níž je Božím lidem jak Izrael, tak i církev, ale zároveň je mezi nimi zásadní rozdíl. Bůh má s lidstvem dva odlišné plány, takže se jeho dějiny odehrávají na dvou odlišných rovinách. „Velkým soužením" má projít pouze Izrael, křesťanská církev nikoliv. Dříve než dojde k velkému soužení, má být církev „uchvácena", pozvednuta ze země, vyproštěna z času, který pro ni přestane platit, ale bude to opět čas lidu Izraele. Dispensacionalismus se opírá o 7.–9. kapitolu Knihy Daniel a sedmdesát týdnů, o nichž Daniel mluví (9, 24–27), je vykládáno jako „týdny let": jako 490 let od Artaxerxova dekretu, který dovolil Hebrejcům znovu zbudovat zdi Jeruzaléma, až po Pánův návrat a nastolení jeho království. Na konci šedesátého devátého „týdne let" (483 let po vydání Artaxerxova dekretu podle propočtů Darbyho a jeho okruhu) byl Ježíš ukřižován. Sedm let nato, tedy na konci posledního ze sedmdesáti „týdnů", měl Ježíš přijít znova a nastolit tisíciletou říši. K tomu však nedošlo, a Darby a další zastánci dispensacionalismu se domnívají, že Bůh pro izraelský národ, který na konci šedesátého devátého týdne Mesiáše odmítl, další události „odložil" a začal se věnovat pohanům, z nichž si vyvolil svůj nový lid, církev. Církev tedy vlastně žije v jakési „velké závorce", jakoby mimo čas, a až Pán uzná za vhodné,

bude tajně „uchvácena do nebe" (přičemž mnohá znamení svědčí o tom, že k tomu dojde už zanedlouho). Čas, o němž mluvil Daniel a který se po uplynutí devětašedesátého „týdne" zastavil, znovu začne plynout *poté*, co bude církev „uchvácena do nebe": pak nastane sedmdesátý týden, v němž bude vládnout Antikrist a kdy dojde k armageddonské bitvě. V ní by Izrael zahynul, avšak Kristus (spolu se svatými, které předtím uchvátil do nebe) do ní zasáhne, rozpráší vojska ohrožující Jeruzalém a nastolí tisíciletou říši.

Jak byly do chronologie a předpovědí pretribulacionistického milenarismu začleněny sionismus, vznik státu Izrael, arabsko-izraelský konflikt a dnes také válka v Perském zálivu (stejně jako obě světové války), zde už zkoumat nebudeme, připojíme jen malé upozornění: neplatí, že by byl pretribulacionistický premilenarismus pro některé denominace typický a pro jiné zase nikoliv; ve skutečnosti zasahuje ne zrovna málo „ekumenických" denominací a rozděluje je vedví. Zatímco u metodistů, v episkopální církvi a u luteránů je premilenaristů velice málo, u baptistů a u presbyteriánů vedly rozdílné názory na (pretribulacionistický) premilenarismus až k rozkolům. Soudí se, že pravé kořeny tohoto rozporu jsou v oblasti politicko-společenské a kulturní: premilenaristé uvnitř těchto denominací jsou totiž zároveň politickými fundamentalisty a konzervativci, zatímco proud „Social Gospel" kritizuje premilenarismus za to, že jeho pojetí dějin odvádí lidi od společenské angažovanosti a od práce ve prospěch chudých.

Tyto soudy se jistě alespoň zčásti zakládají na pravdě, nesmíme však zapomínat na to, že americký protestantismus je značně složitější, než se může zdát na první pohled, a že ani v premilenaristickém táboře nechybí „sociální" proud, který zdůrazňuje, že na „uchvácení" je třeba se připravovat dobrými skutky a společenskou angažovaností. Mezi nejvýznačnější představitele tohoto proudu patří Dwight L. Moody (1837–1899), zakladatel Moodyho biblického institutu v Chicagu, kde studovala nejméně třetina evangelických misionářů působících v současnosti v Latinské Americe. Baštou pretribulacionistického premilenarismu je zase Teologický seminář v Dallasu, který založil Cyrus Ingerson Scofield (1834–1891, autor slavné *Scofield Reference Bible*). Scofield byl presbyteriánským duchovním a s nadšením se hlásil k Darbyho premilenarismu; Teologický seminář v Dallasu – jeden z deseti velkých ústavů, na nichž se ve Spojených státech vzdělávají pastoři – navštěvují převážně stoupenci („neekumenických") evangelikálních denominací, ale studují tam i věřící většinových denominací. Teologický seminář v Dallasu navštěvoval i Hal Lindsey, který v r. 1970 vyložil pretribulacionistický premilenarismus

v knize *The Late Great Planet Earth*, jíž se do roku 1983 prodalo osmnáct milionů výtisků a která získala první místo v žebříčku nejprodávanějších anglicky psaných knih v desetiletí 1970–1980, sestavovaném *New York Times*. Lindsey se tak stal pravděpodobně nejčtenějším autorem prorockých předpovědí v dějinách.[15] Prezident Teologického semináře v Dallasu John F. Walvoord zase v r. 1979 přišel s rozšířeným vydáním své knihy *The Rapture Question* (první vydání vyšlo v r. 1957), kde předkládá „padesát argumentů ve prospěch pretribulacionismu".[16] K různým formám pretribulacionismu se hlásí i většina letničních denominací, a to i přesto, že vylití darů Ducha svatého původní dispensacionalismus pro mezidobí, v němž nyní církev žije, nepředpokládal.[17] Jedna z nejrozšířenějších učebnic ve školách letniční teologie, *Foundations of Pentecostal Theology* autorů Guye P. Duffielda a Nathaniela N. Van Cleava (1983) – která vznikla v církvi Foursquare Gospel založené kazatelkou Aimee Semple McPhersonovou (1890–1944), ale která se používá i mimo tuto denominaci – uvádí, že „souhlasí s pretribulacionistickým pohledem na uchvácení svatých do nebe", ale zároveň uznává, že „zbožní a vážení učitelé zastávají i jiné názory" a doporučuje nepodléhat „radikálnímu dogmatismu".[18]

Pretribulacionismu patří důležité místo i ve většině „paracírkví" a zvláště v „elektronických církvích", které tvoří přívrženci populárních televizních kazatelů. Již výše jsme upozornili na to, že pokusy vést jasnou linii mezi premilenaristickými a postmilenaristickými či pretribulacionistickými a ostatními denominacemi skončí vždy nezdarem: dělící čára, přinejmenším ve Spojených státech (a tudíž i v Latinské Americe, kam je z USA protestantismus importován), vede mnohem častěji *uvnitř* jedné denominace než mezi jednou a druhou denominací.

Z revue SETTE E RELIGIONI, rivista trimestrale di cultura religiosa, ročník I, č. 1, leden – březen 1991, přeložila Markéta Zettlová

[15] Srov. HAL LINDSEY, *The Late Great Planet Earth*, Zondervan, Grand Rapids, 1970; a T. P. WEBER, *op. cit.*, s. 211.

[16] JOHN F. WALVOORD, *The Rapture Question*, nové, rozšířené vyd., Zondervan, Grand Rapids 1979, s. 269–276.

[17] Přehledně je toto téma zpracováno in: *Dictionnary of Pentecostal and Charismatic Movements*, uspořádali Stanley M. Burgess, Gary B. Mc Gee a Patrick H. Alexander, Regency Reference Library, Zondervan, Grand Rapids 1988.

[18] GUY P. DUFFIELD – NATHANIEL N. VAN CLEAVE, *Foundations of Pentecostal Theology*, L.I.F.E. Bible College, Los Angeles 1983, s. 529.

Stát a práva

(přednáška pro Ekumenickou radu církví ze dne 30. 11. 1998)

Radim Palouš

Demokratický stát svobodných občanů byl a je chápán jako volné, neformální a otevřené společenství lidí sice různých přesvědčení, různé víry, různých profesí, nicméně rovných práv v dané zemi. Již dříve nejedni myslitelé a politici upozorňovali na potřebu povýšit právní zajištění občanské plurality na vyšší, než jen státní úroveň: připomínám pouze meziválečnou Společnost národů v Ženevě, ustavenou r. 1919 na pařížské mírové konferenci z podnětu prezidenta USA T. W. Wilsona, působící do r. 1939 (v níž hrál velice významnou roli československý ministr zahraničí Edvard Beneš) a právně zrušenou r. 1946, kdy byla nahrazena Organizací spojených národů. Před padesáti lety, v r. 1948, se světlu světa zjevuje Všeobecná deklarace lidských práv a brzy potom uzavírají v r. 1950 členské státy Rady Evropy regionální úmluvu o ochraně lidských práv a základních svobod. Valné shromáždění OSN přijímá v roce 1966 v New Yorku Mezinárodní pakt o občanských a politických právech a otevírá ho jednotlivým státům k přijetí. Československo ho signovalo 7. října 1968 a ratifikoval ho potom dokonce i náš tenkrát zcela nedemokratický parlament 11. listopadu 1975. Jakkoliv se v paktu zdůrazňuje právo všech národů na svobodné sebeurčení, přece jen signatáři se zavazují respektovat pakt a jednotlivá jeho ustanovení a celý svůj společenský pořádek, především se zavazují právní řád včetně ústavy podřídit paktu. Pakt má mít nadstátní, respektive nadústavní právní, politickou a vůbec společenskou sílu, takže se v mezinárodní politické realitě druhé poloviny 20. stol. objevuje duposud nebývalá skutečnost, překračující právní hermetičnost státních celků.

Zdalipak starořecký nápis „poznej sám sebe", nadepsaný jako základní pokyn pro návštěvníky delfské věštírny, a dále přísný novozákonní nárok „zapři sám sebe", nevyzývají k zamyšlení, co člověk je a čím chce či má být? Není naše aktuální politické změtení též šancí vážně si položit tuto základní otázku? Ptáme-li se „co jsme", pak plurál akcentuje obecnou, společenskou orientaci našeho tázání. To není bezdůvodné: situace naší vlasti, Evropy a lidstva vůbec je na pováženou pro všechny. Dnes žijeme zanořeni do velkých společenských útvarů daleko víc, než žili naši předkové vlastně ještě relativně nedávno. Patočka má na mysli především moderní státy. I ty demokratické jsou mocně pohlcované institucí. Zdá se, že v průmyslovém

rozvinutém světě je proti nim běžný občan slabý. Mocné společenské instituce jsou dnes výrobnou a zásobárnou sil, v níž se všechno stalo prostředkem, technikou, sloužící těm, kdo se s tou či onou institucí identifikovali.

Zároveň však nejen myslitelé vědí, ale i všeobecně se ví, že žádná společnost, byť byla v technickém, prostředečném slova smyslu sebe zdatnější, nemůže existovat a fungovat bez přesvědčení, které neplyne z očekávaných výhod, které tedy není oportunní.

Toto přesvědčení je ovšem jen tehdy tím, na čem společnost stojí, jestliže se nevztahuje k věcem soukromým, nýbrž obecným, tedy k morálce. Morálkou není smýšlení úskočné a příležitostné, morálka nikdy nebyla, není a nemůže být prostředečná, je „čímsi zásadně ne-technickým" (Patočka). „Morálka tu není, aby společnost fungovala, ale aby člověk byl člověkem. Nedefinuje ji člověk, ale ona definuje člověka" (Patočka). Je to tedy instance preordinovaná bytosti, zvané člověk, preordinovaná druhu, zvanému lidstvo: činí je „humánními", sebou samými, „lidskými". Morálka upadla a rozdrobila se do pseudomorálních partikularit. Obnovu a záchranu nepřinesou instituce moci, např. stát, neboť historicky je i on dnes doménou lidského panování a nikoli služby veškerenstvu.

Co znamená v této souvislosti „hájit lidská práva"? Nikoli zabezpečovat své osobní a společenské nároky na podíl při panování, nýbrž jedinec, společenské instituce, tedy i stát, mají respektovat svrchovanost morálky. Jde o vztah mezi mravní oblastí a společností se všemi jednotlivci, kteří společenství ustavují. Jde o snahu „očistit a posílit vědomí, že existuje vyšší autorita, které jsou zavázáni všichni ve svém svědomí" (Patočka). Oč má tedy běžet v našem konkrétním činění? Smysl našeho jednání a jeho motivy nemají jen v žádném případě na prvním místě plynout ze strachu nebo zvýhodnění, ale mají být založeny na věcné svědomitosti, na osobní odpovědnosti k tomu, co je lidem jako takovým uloženo.

Patočkova odpověď však má platnost nadsituační. Skutečně: není lepšího vysvědčení pro filosofa, než když promluví k situaci a když přitom zároveň jeho slovo zůstane slovem filosofa, slovem nedegradovaným na užitek prchavého momentu. Která jednání dnes leží v oblasti „strachu a zvýhodnění", co všechno člověk dělá pro to, že se bojí nebo že chce dosíci jistých výhod, totiž peněz, postavení, popularity, úcty, klidu? Veškeré konání je dnes takto ohroženo!

Žili jsme a žijeme v ohrožované vlasti. Dříve se na tom podílel v nemalé míře vnější nepřítel, dnes to s námi politicky lomcuje zevnitř. Avšak ohrožen je celý svět. Cítíme a víme, že svět je jeden, že každé barbarství kdekoliv na světě je barbarstvím nakonec vždycky nějak se týkajícím i nás, každý teroristický čin je terorizováním všech, každá válka je „světovou" válkou,

„globální", protože je konfliktem na dnes tak přehledném a propojeném glóbu. Tento jeden svět je rván na kusy sobectvím ve velkém i v malém. A tak i naše leckterá domácí společenství, inzerující se jako liberální nebo se všelijak ohánějící občanskou svobodou, nehájí a nezaručují *libertas*, svobodu, nýbrž spíše prostor pro libovůli vychytralých a obratných manipulátorů. Prý blahobyt lidstva je jejich hlavním cílem. Že prý uvolňují cestu neslýchanému rozvoji. Někdejší karikatura totalitní politické humánnosti, kterou kdosi napsal v Praze na Lennonovu zeď nářků, platí však nadále: Ať žije KSČ, moje stará a já!

Žijeme v době, kdy množství občanů jednotlivých útvarů a početnost lidstva vůbec nabobtnaly až do podoby katastrofické záplavy, v níž se jednotlivci a lokality topí: zdá se, že mají zanedbatelnou šanci uplatnit se v tom světovém či lokálním víru. Dříve polis – řecká obec a zároveň relativně velmi přehledný stát, dejme tomu Athény; dnes megapolis – zeměkoule!

Víra v existenci něčeho, co by bylo s to starostlivě pečovat o politiku skutečně „obecní", ba dokonce kosmopolitní? V něco, co stojí mimo konzumní společenská pragmata nebo snad dokonce nad nimi? K smíchu! Co chcete dnes pořídit, vy jednotliví snílkové, třeba s tím vaším nonkonformním uměním? Co s vědou, která není hned na první pohled dostatečně praktická? Co s religiozitou, s tím blouznivým zásvětnictvím? Co se školstvím, které nevychovává šikulky? Všechno se musí učinit služebným, všechno musí být co nejbezprostředněji podřízeno hmatatelně spočitatelnému zisku!

Neukojitelní manažeři manipulují s osudem a nevědí, co činí. Nebo je jim to jedno – nechtějí a asi nemohou vidět, zahlceni vůlí po moci k „blahobytu". Žijí a lidstvo s nimi v planetární éře bez planetárního myšlení. Mizí slušnost jakožto příslušnost, jakožto solidní vzájemnost, respekt, taktní kontakt, a to jak mezi jednotlivci a společenskými institucemi, tak i slušnost člověka k svému „blahému bytu", totiž k přírodě. Ve jménu blahobytu se devastuje duch občanství i tělo Země, půda pod nohama a nebe nad hlavou, rabují se zdroje a ničí vegetace, živočišstvo, voda, vzduch, hromadí se nerezavějící odpad, příroda sténá a chřadne.

„Vyžíváte se tu dobře? Skýtá vám vaše situace plné vyžití?" ptá se reportér dětí na prázdninovém táboře. Vyžít se, užít si, co jen k využití je! Kam zmizel ohled, charakterizující slušnost? Ano, ta pravá slušnost se zviditelňuje – to však zřejmě není přiměřený výklad její malé dnešní viditelnosti. Ono to totiž dnes, v anonymizované společnosti, funguje tak, že co není na televizní obrazovce, jako by nebylo. „Medializovaná" slušnost je dekorovanou slušností, čímž se staví na odiv. Samotné zveřejnění potom zavání demonstrativním pácháním jednoho dobrého skutku denně. Osobní zápor či oběť se stane čímsi výhodným – a jsem znovu v konzumu.

Duchovní atmosféra moderny a postmoderny je dána především vědecko-technickou orientací současné civilizace. Ta je plodem Evropy a jejích pokračovatelů, neboť v základech je antika a křesťanství. Důležitým faktorem proměn oněch základů je kromě jiného demytologizace a sekularizace. Kdysi nepochybně platné mimolidské či nadlidské instance jakoby zmizely z lidské spirituality. Sami si rozhodněme nejen, co je správné a dobré, ale o své vůli určeme kritéria správnosti a dobra! Člověk usiluje převzít vládu nad všemi záležitostmi jen a jen do svých rukou, což se týká jak věcí soukromých, tak veřejných. Dominuje vůle po „seberealizaci", i vůle po zmanipulování dějin, tedy též osudů politických. Suverénní selfmademanství se stalo idolem.

Druzí nejsou druzi, ale v pořadí až po mně a po mých zájmech. To nejsou vztahy těch, kdo jsou si smrtí rovni, to je vztah vychytralého kšeftaře k obětem. Poctivý truhlář nemá být poctivý jen k těm, pro něž vyrábí nábytek, ale i k výrobku samotnému a k materiálu. Nechali jsme se zkorumpovat, stali jsme se nemravnými hospodáři sdary tohoto světa. Licoměrně se jakoby ohleduplně zdůrazňuje, že máme se světem zacházet „hospodárněji", jaksi šikovněji, aby nám byl co nejdéle k dispozici pro další exploataci. Veškerenstvo se stalo pouhým prostředím lidstva – bylo poníženo na cosi prostředečného. Je zapotřebí ne až někdy, až se v naší lokalitě vybabráme z marazmů „transformačního období", ale hned, bez odkladů se pokoušet klást základy k „transformování" občanů, totiž k životnímu obratu těch, kdo by jakožto občané měli držet prioritu obecného před partikulárním.

A zůstanou občany i v poklescích, pokud jednotlivá vybočení z odpovědnosti budou viděna a označována jako pokleslost. Milost pro provinilce se uznává a poskytuje. Emancipace je věc obtížná a vyžaduje setrvalého úsilí a odvahy – tohoto koření nemá člověk nikdy dost. Vždyť jde o konverzi od panovačnosti k úctě, cynismu a skepse k naději a důvěře ve smysluplnost veškerenstva, v němž je nám dáno žít – jinak a lépe řečeno: do něhož jsme byli obdařeni životem jakožto darem a úkolem. Jak patrno, je to politicky nespecifický program, jaksi málo „politický". Neskýtá bázi pro podíl na běžném každodenním všednodenním politickém provozu. Nejde totiž o žádný „podíl" na vládě, jde o obec-svět!

Karel Čapek kdysi napsal, že máme mnoho spolků a že by bylo zapotřebí založit spolek proti spolkům. Bylo by asi stejně směšné, kdyby se proti politikařskému partikularismu měla postavit další partikule stejného typu. To, co může skutečně stát proti, je společenství nemanipulátorů. Není jiné cesty, než kterou mají ti málo-mocní, ti bez-mocní, ti, kteří nesázejí na ovládání a panství a mohou se v osobním nasazení vydat riskantnímu ohrožení těmi mocensky zavedenými. Ovšemže nemohou jinak, než dávat o sobě vědět, sdružovat se a hledat vliv. Nejsou přece bláhovými snílky. Své seskupování

by měli založit na tom, co Patočka označil jako „společenství otřesených", bránící to ohrožované. Jejich poutem by měla být odpovědnost, a to odpovědnost přímá – k věcem, k lidem, k dílu, k vědeckému zkoumání, k vzdělání, k veškerenstvu. Každý je tu sice nezastupitelně sám, nicméně z této samoty podává ruku těm, kdo se jako on snaží brát onu univerzální odpovědnost do svých slabých rukou. Slabých?

Ještě po první světové válce (zdůrazňuji: první nazvané světová – už v tomto označení se hlásí globalita) se považovalo ústavní právo daného státu (např. nově vznikajícího Československa) za prioritní vůči jakémusi zatím nezakotvenému právu mezinárodnímu. Dnes má pakt o lidských právech vysokou závaznost, má nepochybnou přednost před lokálními zákony a ty mají být upraveny, aby vyšší normě neprotiřečily. Toť obrat zcela zásadní: nikoli již neomezená suverenita, umožňující reprezentaci toho kterého státu zacházet v rámci hranic po vlastní libovůli a svévoli. Jak často totalitní režimy reklamovaly naprostou nezávislost na čemkoli mimo rámec své mocenské libovůle a dovolávaly se toho, že se zasahuje do vnitřních záležitostí! Paktem o lidských právech se univerzálně ukládá právní odpovědnost, totiž neformulovaná jakožto „pouhý" mravní příkaz (i když i jako takový), ale konkretizovaná do relativně velmi pregnantního právního předpisu.

To znamená, že i v politické, případně mezinárodně politické oblasti končí éra enkláv s uzavřenou výlučností a nastupuje úsilí o pluralitní globální soužití různých partnerů. To neplyne pouze z pohybů ryze profesionálně politických, nýbrž z proměn v celém spirituálním klimatu. Jde především o těsnou komunikaci lokálních kultur a civilizací a tím o jejich globální pronikání a proměňování.

Ve filosofické literatuře naší doby se lze dočíst o dichotomii uzavřené společnosti, stojící proti otevřené společnosti. Jednotlivé dějinné lokality žijí nejprve vedle sebe relativně odděleně: mají své pořádky, své ideály a idoly, své mravní preference, svůj právní řád, své zvyky a tradice, své způsoby dorozumění, např. svůj jazyk, svou religiozitu, své pověry,... Tato uzavřená svébytnost se přenáší z generace na generaci jakožto nauka o jakoby samozřejmém životním konceptu.

Raně historické chápání toho, jak se to se světem mým a našim (v rámci daného společenství) vlastně má, bylo původně v takových uzavřených společenstvích chápáno jakožto odhalování tajemství, jako nadlidská událost, jako kosmogonie – ať už máme na mysli animistické, mythologické nebo jiné přístupy. Všechny životně naléhavé situace, včetně zrození, dospívání, práce i umírání a smrti jsou jakoby vyřešeny poselstvím z vyšších sfér, např. poselstvím mýtu. Člověk není vržen do nekonečně zžíravého tázání po sobě, po svých úkolech a po pouti celého svého společenství světem, nýbrž je včleněn

do světa srozumitelně vyloženého. Uzavřený smysluplný svět však během času tu a tam praská ve švech, aby byl znovu a znovu uzavírán.

Nejde zde o jen a jen religiózní struktury, nýbrž o to, co lze označit za uzavřený životní koncept. Ovšemže pro většinu obyvatel uzavřených společenství jakoby neexistoval svět smyslu (nebo alespoň většinou neexistoval), protože pobývají s bezproblémovou samozřejmostí v budově pevně daného světa smyslu. To platí nejen o společnostech dávných, nýbrž i mnohých nedávných a současných. Jako hermeticky uzavřený kontejner působí či snaží se působit zvláště pak moderní společenství totalitního střihu, i když některé neodvozují svůj výklad z nadoblačných sfér, nýbrž se vehementně a vypočítavě odvolávají na vědu a objektivní zákonitosti. Nicméně předpokládají a vnucují uzavřený, hotový návod.

Uzavřeně strukturovaná společnost má stabilizovanou, jakoby historicky nepohyblivou tvář, patřící na uzavřený smysl a význam světa. Nad polem definovaného a tradovaného světa bývalo a někde ještě je mýtické nezbadatelno nebo v sekularizované verzi prostě nic. Uzavřená společnost znamená nadvládu kolektivní (a z větší části neuvědomělé) produkce smyslu nad všemi jednotlivými více či méně výslovnými reprodukcemi smyslu: panuje jakoby „němý" duch tlupy, klanu, hordy, národa, státu, kulturního okruhu.

Uzavřené společnosti se v novověku potkávají, objevují, střetávají, podporují a ničí, inspirují i napodobují: volky nevolky poznávají svou uzavřenost, která přestává být tak relativně hermetická po někdejším způsobu. Svět se v posledním století a zvláště v jeho druhé polovině nápadně globalizuje, a to nejen lidé a lidská společenství, nýbrž všechny bytosti se stávají v jisté míře tak navzájem závislé, jako nikdy dříve. Často se zdůrazňuje protiklad: globalita proti partikularitě. Globalitou se míní veškerenstvo propleteného globu a naproti tomu partikularitou se označuje to částečné, tj. jednotlivé, individuální.

Takto chápaná globalita má pochopitelně zajisté silný vliv na podřízenou partikularitu, a to jednak negativní, protože ji může deformovat a přeformovávat ji, destruovat její originalitu a svébytnost, jednak pozitivní, protože jí klade otázky po sobě samé, takže uvádí do pohybu to, co jaksi nenáležitě zkamenělo. Jestliže v 18. století se začalo hovořit o ústavou zaručených právech člověka, potom důraz byl kladen na občanství: tak r. 1776 vybavila severoamerická Virginie svou novou ústavní listinu „deklarací lidských práv", totiž soustavou svobod a práv občana, na něž státu není dovoleno sáhnout, jako jsou svoboda života a svědomí, rovnost před zákonem, právo na vlastnictví. A francouzská revoluce r. 1792 hlásala občanskou svobodu, rovnost a bratrství (liberté, egalité, fraternité), čímž se rozuměla práva člověka jakožto občana: droits de l homme comme citoyen. Naproti tomu Pakt o lid-

ských právech je mezinárodní nebo trefněji nadstátní, transetatistický. Ruší uzavřenost dané lokality tím, že ochraňuje občana jakožto člověka, takže by bylo možno ono dictum převrátit: droits du citoyen comme l homme.

Jak spirituálně charakterizovat tuto situaci? Jednotlivé lokality se tím stávají jen lokalitami, jejich „životní nauka" – ať zděděná, nebo uměle oktrojovaná – se ukazuje jako jeden z příkladů a tím volky nevolky ztrácí svou jaksi automaticky fungující absolutnost, takže se relativizuje. Lidská tendence po nahlédnutí nezůstává stát na paradoxní pozici „všechno je relativní", nýbrž neutuchá a pokračuje: srovnává stanoviska, řadí je podle různých kritérií, prostě se táže dál. To však přece znamená, že se vytrácí suverénní lidská bohorovnost; tazatelé se ocitají v pokorných nejistotách neutuchajícího hledání, na nekončící pouti za poznáním, a to skrze vnímání druhých a v dialogu s druhými. Do této kategorie patří nejen putování lidí po způsobu badatelů nezaujatě (např. vědecky) orientovaných, ale i ti religiózně zakotvení, kteří svou víru žijí jakožto vždy nedostačiví věřící, takže vždy znovu opravdovost víry hledající partneři smlouvy s preordinovanou absolutní instancí. Podmínkou oné celku odpovědné včleněnosti není název této instance – možno ji nazývat Bůh nebo horizont všech horizontů (Václav Havel) či tantras – nýbrž skutečně poctivý výkon pokorné partnerské orientace.

Prostě: člověk vychází z klauzur a dospívá do společenství, v němž jest mu respektovat druhé, podobné i jiné, a reflektovat jejich i vlastní pozice. To obtížné je setrvat v tomto poutnickém pohybu. Evropská civilizace pamatuje na jeden dávný exodus podobného typu. Mám teď na mysli starořecký synoikosmos, totiž exodus příslušníků rodin, rodů a kmenů do společenství řecké polis, kde v prostoru athénské agory se setkávají svobodní občané, aby pojednali o věcech společného zájmu, čímž se na světlo světa vynořuje zárodek toho, čemu dnes říkáme politika v demokratickém (parlamentním) smyslu slova. Dnes jde o synoikosmos globálních rozměrů.

Slovo synoikosmos má v kmeni OIKOS = dům, obydlí, domov. Týž výraz se ozývá ve slovu eko-logie. Ta reklamuje pozornost k prostředí, v němž člověk žije. Tato reklamace však zůstává zaklety do antropocentrismu, jestliže usiluje o čistotu vod, vzduchu a dostatečné a čisté zdroje energie, o zdraví rostlin, zvířat apod. pouze kvůli člověku, pouze kvůli jeho budoucnosti, kvůli udržení rozvoje společnosti nebo alespoň kvůli zachování lidského rodu. Už samo porozumění výrazu ekologie jakožto nauky o prostředí, v němž jest lidem žít, naznačuje, že svět a bytosti jsou prostředím, totiž prostředkem k lidskému pobytu.

Spolu s proměnou občanských práv v lidská, tedy spolu se vzestupem sebeurčující lokality na úroveň univerzální humanity, se přihlašuje právo světa a bytostí na světě existujících. Je třeba zacházet s věcmi a s přírodou nikoli

pouze jako ti, kdo exploatují, nýbrž jako ti, kteří spoluexistují. Zacházím se stromem nejen jako s tím, kdo mně či nám poskytuje dřevo a stín a krásu a ovoce ..., ale jako s partnerem svého a našeho pobývání v tomto světě. Mělo by tedy jít o práva plynoucí z univerzální ekologie, tedy o práva ještě vyšší dignity, než jsou práva lidská: o práva bytostí vůbec, o práva existenciální, o práva celostní.

Možná, že místo dvojice „globalita – partikularita" by byla vhodnější „globalita – lokalita". Celou minulou éru uzavřených společenství by bylo možno označit za končící dějinný útvar, charakterizovatelný lokalitou či lokalitami – na rozdíl od dnešní éry lokalit prolomených či prolamovaných. Každá éra se jakožto entita prezentuje jako jistý smysluplný celek a nejen jako jakási pouhá hromada shrnutých střípků. Uvažuje se o společném „duchu" toho kterého období (spiritus temporis). Tak duch novověku charakterizuje novověká věda, která na rozdíl od dřívější kontemplace není pouze jakousi spirituální meditací o božském díle, nýbrž aktivním proměňováním daností existujícího světa.

Které změny vyznačují konec novověku, tj. poslední periody evropského věku? Zakladním laděním novověké spirituality byl rozpad všeho, co jest, na res cogitans (subjekt) a res extensa (objekt), a téměř neomezená důvěra v subjekt, který si objekty díky vědecko technickému rozvoji podřizuje. Druhá polovina 20. století nesdílí již onu novověkou důvěru v dějinný pokrok. Existencialistický nihilismus kolem poloviny našeho století vyznačuje kritický zlom spirituality optimisticky laděného subjektu. Člověk (subjekt) je vržen do objektivního světa izolován a je sám: zoufale rozvrhuje své plány do bezesmyslného okolí.

A tu se náhle znovu vynořují modernou pozapomenuté modality lidského poznávání, jako např. vyhlížení bytí skrze naději, v čemž se skrze pokornou lidskou citlivost ohlašuje to, co je lidsky nemyslitelné a nepoznatelné. Člověk není vševědoucí, poznává jen malou část světa, který ho obklopuje. On však toto ví! On ví, že existuje ve veškerenstvu, že je ve vesmíru. Ví, že je omezen, zná svoji klauzuru v horizontu lidských možností. Nicméně vnímá hranici jako takovou, tj. nikoli jako konec, definitivní zeď celého domu s názvem „svět", nýbrž jen jako pohyblivé lidské omezení, hranici, za níž vždy cosi ještě jest. Nevidí TOTUM světa jak vnější pozorovatel, tuší svět jen jako obyvatel všehomíra, v němž – a jen v němž – bydlí společně s ostatními bytostmi – obyvateli.

Právě takto, totiž jako tušení, velmi lehoučce se hlásí k slovu to, co člověka radikálně přesahuje. Místo superiority a pánovitosti exploátora ohlašuje se subordinace člověka, jeho příslušnost ke všemu spolu existujícímu. To lze ovšem postřehnout i na osudech původního reprezentanta lidské suverenity,

totiž v exaktní přírodovědě, která v naší době – ovšemže neustále věrna své věcnosti a přesnosti – proměňuje své někdejší ladění.

Od počátku dějin lidstva se odehrával boj mezi věrností transcendentní instanci a mezi neustálým klesáním do imanentního antropocentrismu. Též bytostný smysl evropských dějin je založen právě transcendencí. Tu představuje jak řecká idea lidské odpovědnosti vůči lidské vlastní ctnosti – ARETÉ, totiž starosti o duši, z níž vznikal nelehký modus občanské svobody jakožto neustálého bytí na cestě, jakož i evropské přijetí starozákonního zjevení naprosto neimanentního, jedinečného, suverénního a do našeho časoprostoru inkarnovaného Boha, s nímž je třeba počítat a jímž počíná evropsky laděný letopočet. Moderna krok za krokem likviduje celý „onen svět" a imanentizace dosahuje vrcholu. Člověku nezbývá nic, podle čeho by se měl řídit, pohybuje se sem a tam bez jakékoli precedence, bez jakékoli preordinace; nekráčí po cestě odněkud někam, nýbrž osciluje na místě svého fatálně bezesmyslného výskytu. To je tedy konec eurověku. Předává světu to, co – byť jím formováno – zradil: vztah k pravé transcendenci (lat. trans – cendence) jakožto možnosti lidsky, totiž celostně žít. V okamžiku, kdy se Evropa tak daleko odchýlila od fundamentálního smyslu, stal se smysl životní otázkou.

V této situaci se Evropa setkává s ostatními kulturami. Jiné kultury také nabyly svého jedinečného tvaru díky svému smyslu, vztahujíce jedinečné dějinné danosti k transcendentnímu úběžníku – v podobě třeba sledu zbožštěných vládců. Přesouvání ontologického fundamentu do ontické reality osob znamená ovšem jakousi zradu bytostného určení transcendence jako takové, protože to, co má být a je TRANS (onde, za, přes), se stane tím, co je zde. Následkem takové descendence ryzí transcendence je i novověká imanentizace hodnot: technověda je potom úzce svázána s ontickým obratem nejprve jen evropské a potom i globální spirituality. Opanování a exploatace světa byly antropocentricky prohlášeny za nejvyšší cíl technověd né civilizace.

Na počátku evropské éry spatřujeme tedy řeckou spiritualitu: totiž duši jakožto otevřenost jednotlivého člověka transcendentnímu nároku; potom přichází křesťanská transcendence, totiž Bůh jakožto žárlivý a milující otec, který se obrací na každého jednotlivce se svou nabídkou smlouvy a se svou otřesnou obětí, slibující vykoupení. Řecká transcendence nalezla v křesťanství svůj niterný prostor, proto přijetí křesťanství je signifikantní událostí evropské spirituality. Křesťanská spiritualita uchvátila Evropu potom jako horečka. Avšak Evropa s ní čím dál tím víc manipulovala a nakonec zradila, jak dokumentují katastrofy 20. století. Evropské kulturní superioritě se tímto způsobem po právu dostává odměny za troufalý eurocentrismus.

Evropa neodevzdala však pouze své dítě, totiž symbiózu techniky s vědou, celému globu, nýbrž pocítila též problematičnost takového v jistém ohle-

du danajského obdarování. Díky tomu se otevřela a otevírá ne-evropským spiritualitám. Tím svět zakusil kulturní otevřenost: otevřely se kultury navzájem. Světověk začíná znovuobjevem starých pravd, protože člověku došlo, že důvody, které vedly k potlačení a znevážení jak cizích, tak oněch vlastních dřívějších pravd, již pro ně dávno neplatí, a že vlastně už dávno nestojí na pozicích, z nichž se mu cizí či někdejší postoje jevily velice bláhové.

Slovem „dávno" míním teď posledních sto – stopadesát let. Respekt k těmto jiným, „nemoderním" postojům vnikal do všeobecného povědomí velmi pomalu. Teprve v druhé polovině 20. století začínají někteří vnímat následky oněch zprvu tichých a málo pozorovatelných proměn, a to jakožto něco osvobozujícího. Světověk se ohlašuje znovuzjevením transcedentního nároku coby epocha, která následuje po smrti eurověku, zemřevšího nebo přinejmenším zmírajícího na svou partikularitu. Smysl světověku je naznačen již v jeho pojmenování. Jde o smysl dějin celého lidstva. Ba jde konec konců o smysl ještě vyššího celku, totiž celku všech celků: celého světa – a v rámci této globální a světové historie opět obráceně o smysl každého individua, ať už člověka, zvířete, květiny nebo této či jiné lokality, rostlin, vody nebo kamene. Pro člověka jakožto ZOON POLITIKON to znamená, že má začlenit to svoje vlastní hřišťátko či dějiště do společného dramatu s názvem „svět", avšak je přitom nijak neopouštět.

Možno extrapolovat dva protikladné celkovostní koncepty: totalismus a holismus. Oba akceptují globalitu. Totalismus se vztahuje ke komplexům a celku světa způsobem nadřazenosti, holismus naproti tomu podřazenosti nebo lépe včleněnosti. Totalismus redukuje přirozenost (onen pohyb „žití"): chce být se vším hotov, chce uchopit všechna „fakta" do své ruky a tím dostat do ruky nástroj s názvem „hotová pravda celku", takže potom disponuje „ideologií". Díky tomuto majetnictví své „učení" indoktrinuje všem těm, kdo „zatím nepochopili". Má v rukou univerzální pravdu a smí a může totálně manipulovat. Holismus sice ví o komplexitě a veškerenstvu světa, má člověka (i lidstvo) však jen a jen za účastníka, stojícího uprostřed ostatních jakožto podílník. Holismus usiluje o respekt k pluralitě a polyformitě, k tajemství a neproniknutelnosti a neprobádatelnosti všehomíra, tedy – ačkoli nepředstavuje v žádném případě ani „suverenitu" relativistického stylu – akceptuje různé způsoby, jimiž lze vyhledávat, vytušovat a vyhlédat pravdu a jimiž k nám pravda proniká.

Vy-vádění z klauzury svojství do otevřenosti, a tím do globálního i lokálního společenství, lze nazvat edukací, výchovou. Výchovou zde ovšem nemáme na mysli mentorské poučování, nýbrž vyvádění z omezených názorů a partikulárních zájmů, krátce z uzavřenosti do takové otevřenosti, kde může být člověk či lidstvo skutečně „mezi", kde může skutečně odkrývat

druhé a druhost a jiné a jinakost, vy-tahovat (er-ziehen) z jednostrannosti k mnohostrannosti, od fragmentarity k srozumění s veškerenstvem jsoucího: odpovědná bytost zde a nyní, lokalita, která míří k bytí spolu, holisticky pojímané globalitě.

Článek 18 Paktu o lidských právech zdůrazňuje v části první právo na svobodu myšlení, svědomí a náboženství, totiž právo vyznávat víru podle vlastní volby a svobodu nábožensky se sdružovat. Slovo „vlastní volba", zdůrazněná znovu v části 2, se poněkud míjí zmíněnou lidskou vydaností víře. Sama podstata víry jakožto obdarování nehodným a nedostatečným věřícím a nikoli majetku k suverénní manipulaci představuje vlastně podstatu partnerského společenství hledajících lidí, která konec konců je étosem Paktu.

Skutečnost kolem moderního člověka již není zjevnou přítomností nadpřirozené síly, při nejmenším ne tak zjevnou, jak tomu rozuměli naši předkové. Byl to právě posun v „přirozenosti", který proměňoval a proměnil srozumění lidí se světem: věda systematicky – čím dál, tím víc – odhlížela od ne-přirozeného (božského) působení v realitách a osudech. Pojem „přirozený" dostával postupně nový obsah: nadpřirozený hybatel je uzávorkován a odkazován kamsi do mimopřirozena. Postupně patří stále více ke kázni, slušnosti, exaktnosti, serióznosti, vědeckosti novověkých přírodovědců zkoumat běh světa a řád věcí pouze a jen „přirozeně".

Proti výrazu „racionální" stojí výraz „iracionální". Latinské „ratio" má mnoho významů: počet (rozpočet, účet, součet), přehled (výkaz, seznam), záležitost, vztah, poměry, rozum (rozmysl, rozvaha), důkaz (závěr, vývody), názor, pravidla (řád, soustava), teorie, ... Výraz „racionální" – v dnešním českém jazykovém úzu lze nejspíše přeložit jako „rozumný". „Iracionální" by se potom mohlo mechanicky přeložit jako „nerozumný", popř. „protirozumový", avšak čeština ve skutečnosti tomu slovu rozumí trochu posunutě: vymykající se rozumu, rozumem nepochopitelný, nadsmyslný; v matematice potom jde o číslo, které není možno vyjádřit zlomkem s celým sčitatelem a jmenovatelem, např. odmocnina 2. Soudím, že racionální jakožto rozumný je tím překladem, který nejspíše vyjadřuje to, nač míří titul mé přednášky.

Komunikace je prostě spojení, takže racionální komunikace znamená rozumné spojení, eventuelně srozumitelné spojování, pochopitelné kontaktování, proces především lidského vztahování – dorozumívání (avšak nejen mezilidského – i srozumívání se zvířaty a s přírodou a se světem vůbec).

Nezřídka slýchám a čtu, že slovo „religiózní" jakoby odkazovalo spíše k iracionalitě, totiž k tomu, co je rozumem nepochopitelné, nadsmyslné. S religiózními vztahy souvisí přece víra jakožto prý víra v něco – věření není konsekvencí řetězců rozumových důkazů, nýbrž zázraku, tedy toho, co stojí

„za zrakem" prozíravého a přezíravého rozumu. Víra je pro mne především záležitostí smlouvy, viz výraz „amen", nicméně se v tomto sdělení nehodlám zabývat všemi epifaniemi víry, jak je Boží slovo předvádí a lidská zkušenost zakouší. Zůstanu u racionální komunikace tak, jak ji známe z moderní doby, tedy jak ji reprezentuje především novověká věda. Ta uzávorkovala všechna zásvětí a rozhodla se prosvětlovat realitu jen a jen rozumově přijatelnými a exaktně dokazatelnými postupy. Protože toto rozhodnutí bylo radikální, nemohl žádný dosažený výsledek zůstat dogmaticky neotřesitelný a bylo nutno ho v rámci důsledné věrnosti původním principům vědeckého bádání znovu a znovu podrobovat novému zkoumání a novým otázkám. Při veškeré redukci skutečného světa na jednu jedinou cestu lidského bádání, uvažování a vnímání zbylo díky oné radikální otevřenosti (by – opakuji – jedním jediným směrem) cosi nekonečného, cosi, co každého vědce přesahuje a činí ho pokorným. Bylo při tomto vědeckém putování nalezeno mnoho důležitých a užitečných pravd, kterých se dosáhlo jakoby bez víry v Boha, ba právě s výslovným uzávorkováním religiozity, jak jsme se zmínili.

Nemyslím si sice, že to bylo možné ve všech ohledech bez Boha, avšak ani tímto směrem teď nechci vést svou argumentaci. Ba dokonce jsem přesvědčen, že je-li něco pravda, tedy opravdu pravdoucí pravda, tak to nemůže být bezbožné. Bůh není nerozumný, to jen člověk svým rozumem nedostačuje a je odkázán k stálé pouti, pokud je obyvatelem tohoto slzavého údolí.

Otázka a úkol tedy zní: nedeklasujme a neodmítejme vědu, protože její stálé pokorné hledačství toho nezasluhuje, nýbrž právě naopak: snažme se jí porozumět. (...)

Byla otřesena předsudečná víra v kauzální determinismus dějů probíhajících v tzv. objektivní realitě, a to nikoli proto, že by ten či onen vědec konvertoval od determinismu k teleologii (finalitě), nýbrž i když zůstává věren onomu původnímu rozhodnutí novověké vědy abstrahovat od teleologie, obzvláště pak religiózní. (...)

Když apoštol Pavel odmítá „bláznovství lidské" (1 Kor 1, 18–25), má na mysli právě zbloudilé sebezrazující myšlení. Proto neodmítám, ba ani neuzávorkovávám myšlení. Věření musí obstát před plným vědomím a není rezervováno jen pro trans, mdlobu nebo snění. Řeknu to přímo: není rezervováno pro oblast iracionálna. Český výraz „víra" připomíná latinské slovo „verus" a německé „wahr". Víra sice není nutným výsledkem myšlenkových manipulací typu vyplývání – např. v rámci logického kalkulu či jiných důkazových sekvencí, nicméně je žita uprostřed myšlení. Víra je záležitostí pravosti a pravdy, nikoli ovšem jakožto čehosi, co tu „fakticky" existuje bez mé účasti, nýbrž takové pravosti a pravdy, která na mně záleží, protože pramení z mé lidské svobody přijmout nebo odmítnout nabízenou smlouvu.

Ovšemže nejedno „věření" v Boha či v bohy není spojeno s pochybování, protože pro věřícího prostě Bůh i bohové jsou. Náboženská víra se v křes anské tradici vyjadřovala českým slovesem PISTEUEIN a latinským CREDERE. Býti PISTOS neboli CREDERE v křes anské tradici neznamená nutně, že „na něco věřím" či že „něčemu věřím", např. věřím, že zítra bude hezky nebo že se ve vesmíru vyskytují bytosti podobné pozemským tvorům nebo že existuje cosi, co nese název „Bůh" či „bohové". Takové „věření" latina zpravidla vyjadřovala spíše např. slovesem PUTARE, totiž míti něco na takové či onaké, domnívati se. Věření tak, jak se mu v starozákonní i novozákonní tradici rozumí, je akt oddanosti zcela v duchu zvolání AMEN, znamenajícího stvrzení smluvního partnerství, jeho pevnost, snahu věřícího o spolehlivost vůči smlouvě, i když věřící jakožto pouhý člověk vždy nějak zklamává.

Takové vztahy se přirozeně často obejdou bez výslovného odvolání na „to božské". V pozadí spolehlivé příslušnosti a vydávající se oddanosti stojí to, čemu křes ansko-evropská tradice říká láska. Německý výraz pro víru je GLAUBE, což poukazuje k slovesnému tvaru GELOBEN a ten zase k výrazům LIEBEN, LIEBE. Láska tu neznamená pouze jakýsi druh sentimentu, protikladný od nenávisti, nýbrž znamená ono „spočinutí v náručí Boží", připomínající vztah rodičů k dítěti, oddání se v důvěře. Nicméně tento akt důvěry v druhého, v společenství lidí a bytostí tohoto světa je – by třeba nevýslovně – tím „božským".

Má-li být dialogický LOGOS alespoň do jisté míry sám sebou, neobejde se bez sebereflexního poukazování „nad sebe". Ani u tak dialogu vydaného myslitele, jakým byl Sókratés, není dialogická cesta k pravdě otevřena z lidských sil. I když účastníci dialogu dodržují všechna pravidla věcného vedení řeči, a to přísně a přesně, není nijak samo sebou zaručeno, že dojdou pravdivého náhledu. I zde je zjevení pravdy událostí díky čemusi mocnějšímu, než je lidský um (rozum) a kázeň: jen „bude-li bůh chtít", mohou být na tom účastníci poctivého dialogu lépe (např. Velký Alkibiades 127 E a na řadě dalších míst sokratovských dialogů).

Toto „nahlédnutí pravdy" se ovšem netýká jen a jen dialogického rozvažování! Každé pochopení, srozumění, nápad, každé světlo náhledu je zásvitem nejen díky úsilí o zahlédnutí, jak se tomu s tou či onou věcí či záležitostí má, nýbrž i díky čemusi, co usilující nezvládá. Lze to nazvat „to božské", nebo – řekněme – to neznámé, a to nikoli „zatím ještě neznámé", nýbrž to, co k nám přikvačí z třináctého komnaty jednou provždy nepřístupné, avšak tu a tam propouštějící záblesky poznání.

Jakkoli se myšlení a víra podobají závislostí na „vyšším" zásahu, je přece možno shledávat podstatné odlišnosti. Myšlenkový náhled v poznání posti-

huje věc, zatím co událost víry jakožto uzavření smlouvy postihuje vždy a především životní orientaci. Ono ovšem to rozhodnutí (lze uvěření nazvat jen a především uvěřením? Kde potom je dar?) není majetkem jednou provždy. Je – podobně jako slušné „sekulární" myšlení – stálou péčí o pravost. A protože péčí slabých smrtelníků, tedy péčí vždy nějak nedostatečnou, zklamávající, kulhající.

Nevěřící i leckteří věřící mají uvěření za definitní zajištění. Nevěřící říkávají: Ty to máš dobré, ty víš, že existuje Bůh,.... a že po smrti je jiný, věčný život ... nebo soud ... očistec .... peklo etc. Zdůrazňuji: podle mého soudu uvěřením nekončí bloudění a pochybnosti. Věřící není definitivně zajištěn před pokušením a zpronevěrou. Tedy ani ve víře – a ovšem ani v celku exaktního myšlení – není k dispozici kompletní aparát přesvědčujících výroků, který by přivedl střízlivě uvažujícího k skromnému, avšak neosobně věcnému „závěrečnému" závěru, totiž úplnému závěru bez jakýchkoliv axiomat, přijatých jako startovní pozice pro další reflexi.

Soudím, že víra je nejotevřenějším modem lidského vztahu ke světu ze všech pluralitně se nabízejích možností. Důvod: skutečná víra je pokorou samotnou, je lidskou plasticitou pro vtisky pravosti, je maximálním zapřením sama sebe, aby lidská osobitost byla to „o sobě", „u sebe" – usebraná.

Ti otřesení a nelhostejní se vydávají na pou za nezaručenými cíly. Nejsou nadále apaticky pohrouženi do sebe samých. Setřásá je to do „obecního domu", kam se vejdou všichni občané jakožto lidé a všichni lidé jakožto občané. I kdyby to byli zpočátku – nebo vždy – jen málokteří. A tak vznikají společenství, která tuto obecnou odpovědnost berou na svá bedra, tak vzniklo i společenství Charty 77. Mnozí to v souvislosti s dějinnou chvílí pochopili jako výrok historicky úzce vázaný, totiž jen jako pokus o teoretické založení boje „za lidská práva" v totalitní Československé socialistické republice. Mnozí si mysleli a myslí, že lidská práva jsou jakási samozřejmost. Jakoby šlo o reklamaci, o nárok na to, co mně, resp. nám přece patří a oč jsme více či méně tu a tam šizeni! Avšak ohrožen je celý svět.

Odtud, z úzkostí dvacátého století se světovými válkami, gulagy a nacistickými koncetráky, s rasismem a třídní nenávistí, s teroristickou zběsilostí, měly vyrůstat nevládní či jinak nezávislá občanská hnutí, prostě uskupení lidsky odpovědných, kteří se odspoda, zdola hlásí o práva svá a světa, Helsinské výbory, jejichž spontánním posláním je monitorovat stav lidských práv v konkrétním hic et nunc, a tak uvádět onen shora prýštící absolutní úkol o reálně působícím závazku tam, kde se skutečně odbývají existenciální osudy lidí a bytostí.

Kartesianismus jakožto jeden ze základů moderní „objektivní" vědy rozdělil svět na sféru subjektivní, smysluplnou, a na sféru objektivní, beze-

smyslnou. Svět je však jeden – viz Komenského Lexicon reale panosoficum: uni-versum = in uno verso. Je-li kterákoli část světa bezesmyslná, je bezesmyslné veškerenstvo.

Slavíme jubilea (iubilare = výskati); kdysi pseudovýskot (jubilejno), ta letošní opravdová (50 let od Deklarace lidských práv, 80 let od vzniku samostatného stát ČSR-ČR, 650 let od založení Karlovy univerzity). Karel IV. žil nepochybně v době před moderní vědou. Myslel v jednotě, neroztříštěně: svět má svůj zrod i svůj konec, je velkým příběhem, vstup do nebeského Jeruzaléma budiž Prahou, proto v centru své říše a vlasti shromažďuje ostatky svatých a vytváří založením Nového města dostatečný prostor (o čtyřech částech), centrum světa musí být i centrem vzdělanosti, proto zakládá univerzitu (ad unum vertere) o čtyřech fakultách, proto nechává (r. 1357, a to 9. 7. v 5. 31 hod.) postavit Karlův most, tj. to, co rozdělenost a oddělenost břehů sjednocuje obloukem, který tvoří lichá čísla data založení.

Moje přednáška, týkající se lidských práv, měla být též i poukazem k sjednocení roztržených částí světa. Velmi nerad bych byl patetický, ale též nechci být apatický, takže nezbývá, než být empatický. Nebojím se tedy s přiměřenou emocí říci, že pohyb stupňování práv občanských na práva lidská a ta na práva bytostná se zdá být jedním z nejvážnějších pohybů v dějinách lidstva a světa vůbec.

Poznámka autora: Text byl psán jakožto podklad k uvedené přednášce. Neobsahuje tedy literární odkazy, odkud autor čerpal (až na několik nesystematicky připojených citací), a to pokud se týče jak cizích, tak i vlastních publikací.

redakčně upraveno a zkráceno

Evropský dům a tvář Otcova

Jean-Marie kardinál Lustiger

„Velký Pan" nebyl ještě „mrtev"/1/ a muselo uplynout ještě několik století, než vykřikl Julian Apostata: „Zvítězil jsi, Galilejský!"/2/ Nově zrozená Evropa ještě nevyvinula žádný oidipovský komplex. V onom čase mohl ještě podle lidového umění Chronos spolykat své děti a postavu otce představoval Zeus na vrcholku Olympu.

Evangelizace Evropy zavedla Zjevení nebeského Otce do různých kultur a hlásala národům milost synovství prostřednictvím kříže a daru Ducha. V této době nastal obrat v obrazu Otce. Bylo dosaženo vztahu synovství a obnoveno vnitřním hnutím Ducha a svobody. Tato obnova zformovala chování, zvyky a zákony Západu; vtiskla svět představ a myšlenek do jeho nejhlubších a pro lidský osud rozhodujících aspektů. To dokazuje nám dobře známé úsloví, jímž my stále ještě v křesťanské řeči našich západních kultur označujeme smrt. Mluvíme-li o zemřelém, říkáme totiž , že byl povolán „domů do otcova domu".

Dějiny evropských kultur – byzantských i latinských – nesou pečeť Trojjediného zjevení. Víra v transcendentního Boha, jediného, Stvořitele, změnila představu přírody v jejím vztahu k člověku a proměnila jeho kosmologické vnímání. Mimo to přinesl s sebou rozvoj plánu o tajemství Trojice také názor na člověka, který ovlivnil antropologické myšlení Západu.

Srovnání evropských kultur s antikou a cennými kulturami Dálného východu dnes umožňuje zhodnocení působnosti Zjevení na první doby a také na před krátkou dobou započatý nový dialog. Informace biblického a křesťanského zjevení mají nezměrné působení po dlouhou dobu. Ony proměnily pojetí svobody. Dar milosti důkazem prokázal svou moc a spojil na věky lidské a božské – Božským vtělením a posvěcením člověka.

Takto byl zprostředkován západnímu světu nový názor na důstojnost člověka a společnosti. Ačkoliv mezi tím došlo k sekularizaci, nepřestávají tato světla svítit, i když jejich odlesk zeslábl a naše kultury se smísily. Na tom se zakládá jednota kontinentu, na tom je vybudován kulturní prostor evropského domu.

To však nemění nic na skutečnosti, že mýtus o Chronovi vyjadřuje způsob chování člověka zplozeného v těle. Neboť tento aspekt je symbolická projekce konfliktu generací, tak jak byla představena pohanstvím.

Jiným aspektem je nové přijetí stejného konfliktu v kulturách, které prostřednictvím Zjevení univerzálního bratrství prožily přetvoření své neutišitelné časnosti. Zavraždění otce nebo otcem způsobená vražda se už nedotýká jen lidského světa citů a představ, ale implikuje odmítání živého Boha, který dal postavě pozemského otce nový a průkazný rozměr – podle modlitby svatého Pavla k „Otci, podle jehož jména bylo nazváno každé pokolení na nebi i na zemi" (Ef 3, 15).

Podle křesťanského obsahu musíme v této souvislosti hned mluvit o zavraždění Syna jeho bratřími: věčný Syn, který se stal tělem, Boží slovo, které se stalo člověkem, není usmrcováno Otcem a tím méně jím pohlcováno. Ježíš oznamuje svým apoštolům, že musí učinit vůli Otce: milovat až k vydání svého života, aby smazal hříchy světa. Toto vysvětlení nemůže být odděleno od neomezené svobody, v níž Ježíš přináší svou obět. Činí to prostřednictvím poslušnosti, jejímž skutečným jménem je láska k Otci a bratřím: „Nikdo mě nezbavuje života, nýbrž já ho dávám svou svobodnou vůlí" (Jn 10, 18). „Nade mnou nemá žádnou moc" (Jn 14, 30). Vražda Otce, tj. zavraždění Boha, předcházela v naší kultuře z debaty o vydání Syna smrti. Kdo je zodpovědný? Genealogie západního ateismu byla vypracována na bázi viny a hněvu. Od renesance byly evropské kultury poznamenány žalobou namířenou proti Otci pro smrt jeho Syna. Zakládá se na úzkém vztahu mezi Božím otcovstvím a synovstvím člověka vytvořeného podle obrazu Jednorozeného, který se stal tělem a byl zabit. Zabití Otce, které je hlásáno v naší civilizaci, je proti světlu v oněch postavách, které, jak poznáváme, jsou odsouzeny lidskou ctižádostivostí k svému osudu. Nejsou ničím jiným než výrazem vztahu dítěte, při němž je Bůh zapírán nebo popírán. Archaický konflikt mezi otcovstvím a synovstvím přijal nečekanou duchovní dimensi, která se vztahuje na celou podmíněnost Božích dětí.

Zapření Boha a jeho existence, odmítání Otce, jeho zákona a jeho vztahu k nám se objevují v různých formách ateistického humanismu: jsou přinášeni sirotci, kteří hledají sami v sobě nástroje všemohoucnosti. Když člověk sám o sobě poznává, že je vytvořen jako obraz věčného Syna, netýká se už konflikt mezi Otcem a Synem jen lidských generací, ale člověka a Boha.

Tím mění zapření nebo odmítání Boha vztah lidí i představu, kterou si sami o sobě vytvořili. Oddělení od těch, kteří nás zplodili, zůstane nutnou podmínkou růstu, ale stalo se také příležitostí k hříchu, jehož nevyhnutelným následkem se nyní zdá vina a obžaloba. Pro pohany je Čas – Chronos – princip, který polyká své děti. Aby mohly dorůst, musí

člověk – jako Oidipos – zabít svého otce. Ale Boží Zjevení ukázalo Boží otcovství a synovství člověka, který skrze Ducha svatého se stal dítětem svého Stvořitele. Nebeský Otec nemusí své děti zabíjet, aby věčně panoval. Člověk, který by se domníval, že musí svého Otce zabít, je trinitárním Zjevením před tímto temným a hrozným pokusem uchráněn: „On obrátí srdce otců k synům a srdce synů k otcům" (Mal 3,24).

Zde se vynořuje tajemství ateismu. Popírat Boha a jeho existenci nebo Boha, jeho zákon, a vazbu zapírat, to se nedá jednoduše vysvětlovat – jak to Freud poněkud příliš rychle udělal – jako prodloužení pohanského mýtu. Ve světle biblického Zjevení se jeví toto popírání jako mnohem hlubší odmítání. Urážejí svatého Ducha (srov. Ef 4, 30) a zraňují lásku. Zůstává však nemožné připravit o život neviditelného Otce. Tedy se násilí zaměří proti Synovi. Když člověk zapře Boha, zničí sám sebe. Všechny formy popření, odmítnutí přes odřeknutí až k vyloučení Boha přivádějí člověka nakonec k tomu, že je sám původcem vlastní porážky.

Nyní bych chtěl tento proces, který je zapsán do evropských dějin názorně vysvětlit na třech charakteristických událostech:

1.Obchod s lidmi, s černochy.

2.První světová válka.

3.Vznik a úspěch ideologií, které vedly k druhé světové válce a jejím následkům.

Přitom se vůbec neodvažuji, abych přistupoval k věci jako historik. Pokusím se, abych rozpracoval význam jedné kulturní situace, a to na základě minulých událostí, které jsou osvětlením pro přítomnost a mají velký dosah pro budoucnost. Přiznání hříchů je přiznáním milosrdenství.

Obchod s černochy

Mnoho milionů černochů bylo prodáno za pomoci muslimů do otroctví! Ale jak bylo možno, že takový zločin byl provozován křesťanskými národy? Všichni víme, že tento obchod byl především dílem zemí Západu. V únoru 1992 cestoval papež na ostrov Gorée před Dakarem, zde je vzpomínka na obchodníky s otroky, kteří sem přicházeli, aby odvezli náklad „černé slonoviny", stále ještě živá. Jan Pavel II. komentoval tento „velký zločin" („magnum scelus") /3/: „Gorée, symbol příchodu evangelia svobody, je bohužel také symbolem hrozného zmatení těch, kteří učinili otroky bratry a sestry, pro něž bylo určeno evangelium svobody (...).Ve vší pokoře a pravdě musí být přiznán tento hřích člověka proti člověku, člověka proti Bohu. Jak dlouhá je však cesta, po níž musela rodina lidstva jít, než se její členové naučili poznávat a ctít černochy jako

skutečné obrazy Boží, aby se konečně milovali jako synové a dcery jediného nebeského Otce? U této africké svatyně bolesti černých úpěnlivě prosíme nebe o odpuštění" (Das 1992, s. 241/243).

V 15. století, kdy se vyvíjel obchod s černochy a začínal kvést, nebyl moderní ateismus v západní kultuře ještě zakořeněn. Přirozeně existují volnomyšlenkáři a agnostikové, ale velké ateistické teorie vystupují až později, dvě století po počátcích obchodu s lidmi.

Lidé , kteří se zúčastnili tohoto vykrvácení jednoho světadílu, odmítali ve skutečnosti svými obchody Otce-Stvořitele nebo jej nepoznávali. Toto odmítání je vyjádřeno ve dvou různých rovinách:

– v první linii násilným přivlastněním nových teritorií. Ačkoliv Země náleží Bohu, činí se Evropan sám králem světa. Za jakou cenu?

– v druhé linii tím, že není černý člověk uznáván člověkem. Jeho odlišnost (v barvě pleti atd.) nebo rozdíly ve zvycích a kulturách sloužily Evropanům za oprávnění odmítnout černým jejich plnou příslušnost k lidskému rodu. Odtržením černošských otroků od sebe samých se bílí vládci – tragickým a Boha urážejícím způsobem – posadili na místo jediného tvůrce člověka. Ale bílý člověk není Bůh; byl jen tyranem. Aby rval zemi pro sebe a lidské bytosti, jimž odmítal stejné lidství, učinil otroky, zaujal místo nebeského Otce a převedl do praxe, co se později stalo teorií při vytvoření lživého ateismu.

Národy Evropy povstaly, aby objevily další svět. Jakmile však opustily hranice evropského domu, usurpovaly si ochranný štít Božího otcovství a staly se jeho hroznou karikaturou. Toto prometheovskému podobné gesto obsahovalo zárodek zotročení a služebnosti lidstva. Obsahovalo hroznou urážku Kristova přikázání: „Udělejte všechny lidi mými učedníky" (Mt 28, 19) – tím, že svět objímající společenství hlásané proroky se změnilo v politický a hospodářský imperialismus. Byla tedy evangelizace nových národů zaměněna za kolonizaci? V žádném případě! Za cenu velkých napětí se od toho lišila a dosáhla opačného výsledku. Z víry v Krista, která byla zprostředkována zotročeným národům, vycházela docela jasně stejná úcta pro všechny národy a tím naléhavý požadavek, aby jim byla vrácena občanská svoboda a jejich základní práva.

Tato hnutí za nezávislost vedla v životě církve k zřízení dílčích církví u všech národů – a to ještě dlouho před pádem kolonialismu. Imperialistická Evropa byla také evangelizující Evropou; to druhé nebylo odvozeno z toho prvního. Evangelizace nebyla jen přestavbou koloniálního imperialismu, jehož zlořády byly nenapravitelné a ještě dodnes nebyly napraveny. Afrika se stále ještě nezotavila z toho vykrvácení, ale dává

příklad křesťanských společenství, která žijí v odpuštění, i když byla násilně roztržena a stále ještě trpí ranami z doby otroctví (rozbití rodin, hospodářská nouze, atd.). Snad je třeba chápat jako protislužbu evangelia skutečnost, že jejich víra a jejich modlitby ještě dnes tak mnoha umělcům a věřícím ze světa jejich bývalého území slouží jako inspirace? Hřích byl nezměrný. Ať je nám nyní poskytnuta milost pravdy, neboť my musíme vésti dále doznání našich chyb a prohloubit naději na záchranu.

První světová válka

K vypuknutí světových válek došlo na evropském kontinentě, zachváceném nepřetržitými konflikty minulých staletí. Velké duchovní a kulturní rozštěpení mezi Byzancí a Západem, a potom v době reformace mezi germánskými a latinskými národy, byly základem konfliktů a snad dokonce světových válek a jejich následků. V Evropě byla francouzská revoluce signálem ke vzniku různých forem nacionalismu, které potřebovaly sto let k jejich realizaci vytvořením německého a italského státu. První světová válka patří k logice antagonismů, které se vyostřily industrializací. Konflikt se mezi tím stal „totální válkou": pro evropského člověka, který věřil, že za cenu odmítnutí nebeského Otce může na sebe strhnout všemohoucnost, to znamená zavraždění nejbližšího bratra. Mimoto zatáhly evropské státy všechny národy světa do svých bitev, ať už to bylo na základě jejich dobrovolného rozhodnutí nebo na základě koloniálních pout, které jim uložily. Totální válka Evropanů se stala světovou válkou. Přežití jednoho národa se stalo možným jen za cenu zničení druhého. Aby dosáhly tohoto zničení, neváhaly se státy obracet s požadavkem na vlastní syny, aby obětovali život na zničení nepřítele. Na místo mučedníka nastoupil mrtvý hrdina – to říká jasně jedna francouzská vojenská píseň, kterou jsem ještě nedávno slyšel: „Zemřít za vlast je nejkrásnější a nejzáviděníhodnější osud." Zemřít pro mrtvé. To je sebevražda lidstva.

Tak došlo k zradě synovství jednoho lidstva, stvořeného podle onoho Syna, který obětoval svůj život z lásky pro bratry. Odmítání Otce vedlo k bratrovraždě vzdor skutečnosti, že postava Ukřižovaného národů Evropy byla všudypřítomná a že většina obyvatel jej uznávala za Božího Syna. V tomto svém krajním neštěstí už nejsou synové a dcery schopni, aby poznali milovaného Syna. Jen odmítání potlačovaného Otce mohlo vést k tomu, že bylo na roveň postaveno vražedné hrdinství a mučednictví. Toto je snad jedna z nejhorších perverzí, které prožily západní národy. Mimo to je čistou finessí stavět na roveň takovou krvavou lázeň

s rytířským ideálem středověku, na což se často odvolávají šlechtici, kteří se účastnili v bojích.

Na konci této války byl zřízen svaz národů, který vyjádřil přání a iluzorní naději na univerzální mír, založený na uznání lidských práv. Západní svědomí, které zapomnělo jak na svůj původ, tak na postavu Mesiáše a jeho soucit, se chtělo jistým způsobem osvobodit od své viny a napravit ji. Ve skutečnosti obsahuje prosazování univerzálních nezcizitelných práv, odmítání práva silnějšího a úctu k slabšímu, který má stejnou hodnotu, úctu k přezíranému, nejchudšímu, zraněnému. Tak vyplynul z těchto krajních zkoušek, které Evropa sama stanovila, požadavek lidskosti.

Potvrzení lidských práv, které bylo založeno v mnoha projevech 18. století hlavně na uznání nejvyšší bytosti, bylo od mnohých požadováno jako jádro ateistického humanismu. O dvě století později se našel – po dlouholeté práci – jeho neúnavný obhájce v učitelském úřadu církve. Ve skutečnosti uvádí církev v platnost Boží otcovství. Na něm je založena důstojnost lidí jako Božích dětí a jejich osobní práva.

Tato prohlášení, vzniklá v Evropě z jejích dějin a kultury, jsou dnes kritizována jako v nějaké hře, protože jsou pokládána za zrcadlení Západu, a proto nevhodná pro jiné kulturní oblasti. Ale univerzalita těchto práv, která byla potvrzena nedávno Svatým otcem v jeho poselství k 1. lednu 1999, se opírá o jednotu lidského pokolení stvořeného Bohem a zaručuje každému člověku respekt, který nesmí být závislý na různosti kultur. Bratři a sestry jsou vyzýváni, aby se na základě svého společného synovství všichni vzájemně uznávali a akceptovali. Církev jako katolická církev navrhuje národům na zemi model univerzálního bratrství, model jednoty v rozmanitosti, který neuznává nesmiřitelnou racionalitu totální války rozšířené na celý svět. Církev nehlásá koalici zájmů nebo zálib, které vedou „k jistému vzájemnému zničení" protivníků. Spíše zve bratry a sestry lidského rodu, aby usilovali o společnost, v níž každý rozdíl vyjadřuje dvojnásobnou velkorysost: druhému nabízet vlastní bohatství a od něho přijímat, co je ochoten dát. Papež Jan Pavel II. vyzval při příležitosti pádu Berlínské zdi k opětnému sblížení obou částí Evropy, též k sblížení církví rozdělených dějinami a v tomto smyslu „k výměně darů". Církev, svátost spasení a skryté znamení v zaminovaných územích našich dějin, vysílá národům znamení bratrské naděje.

Ideologie

Vznikly v téže Evropě hned po první světové válce: ať to byl marxismus-leninismus nebo nacismus nebo scientismem inspirované formy liberalis-

mu, které nyní převládají, ačkoliv nebyly korektně propracovány teoretiky. Komunismus a nacionální socialismus vyložily jednoznačně své imperialistické úmysly. Jiní takové úmysly nepřiznávají, ale ve skutečnosti je provádějí a ukazují je schválně mlčky, i když pod stále se vracejícím heslem globalizace. Tyto ideologie, ať jsou liberální nebo totalitní, chtějí vytvářet nebo obnovit dějiny. Ve skutečnosti se však odvažují k tomu, aby napodobily dar Ducha. Chtějí – jako magická síla – ovládnout milost svěřenou lidské svobodě. Druhá světová válka nebyla jednoduchým opakováním první. Byl to výsledek triumfu ideologií v obou táborech. Na straně Němců a jejich spojenců se nacismus otevřeně přiznal k svému totalitnímu charakteru. Francie a její spojenci, to znamená velké demokratické mocnosti, počítaly pro svou koalici i se Sovětským svazem, kterému daly masku počestnosti; napomohly stalinskému zahalení bolševické ideologie v lidovou demokracii. Nyní, téměř půl století po skončení studené války, se objevily v plném světle tahy vítězné ideologie, ještě dosud nikdy jasně neidentifikované.

Musíme se teď vrátit k tomu, co hrozivě znepřátelené mocnosti za druhé světové války o sobě samých zveřejnily. Nesčetní svědkové to jednoznačně zobrazili: Primo Levi a Elie Wiesel nacismus, Kravčenko a Solženicyn komunistickou totalitu.

Scéna mladíka, který přichází do Osvětimi, vyjadřuje všechno několika slovy. Zatímco on sám odkrývá hrůzu, slyší, jak se ho někdo ptá: „Kde je Bůh?"/4/ Svět koncentračního tábora, tento nevyhnutelný následek nesmyslné opovážlivosti vytvořit nově dějiny, vytrhuje člověka z času a dějin. Tak je doveden do duchovní nicoty, kde může vidět Boha jen jako „nepřítomného", kterého odmítá, a přece volá. Člověk, který popírá Otce a vydání Syna na smrt tragicky napodobuje v sebevražedném konání, si chtěl přivlastnit ducha světa. A zřekl se Ducha Utěšitele.

V tomto krajním bodu vychází najevo prolhanost ideologií, které předstírají, že dají lidem mír a štěstí. Proti tomu způsobují v lidstvu jen radikální rozštěpení a zničení. Boj mezi komunismem a kapitalismem nebo také mezi rasou zvanou arijská a tzv. nižšími rasami jsou toho příkladem. Ale také ideologie svobodného liberalismu se mohou za všeobecně rozšířeného agnosticismu stát příčinou nemilosrdných konfliktů a rozdílů v blahobytu a svobodě, které prožíváme v dnešním světě. Tvrdí lživě, že produkce zboží dostačí k tomu, aby se dosáhlo jejího rovnoměrného rozdělení a redukovaly se skandální nerovnosti. Mnozí pokládají za bezpráví, že nadbytek zboží sprovodí ze světa konfliktní příčiny, ja-

ko by byla svoboda podnikání první a jedinou podmínkou spravedlivého sociálního řádu.

Podle mínění církve je náboženská svoboda základním principem všech ostatních svobod. Náboženská svoboda se projevuje v lidství i v kulturách jako výraz Ducha, který otvírá srdce pro uznání věčného Otce a pro přijetí osvobození darovaného Synem – Vykupitelem.

Současný zmatek mezi hospodářskou a náboženskou perspektivou je pravděpodobně oblastí, kde se momentálně hraje o osud svobody. Rozhodnutí mezi snahou získat majetek a mezi snahou darování a rozdělení může zavinit válku mezi hospodářskými silami a náboženskou svobodou, která nerespektuje oltáře zlatého telete. Konflikt nabývá nyní docela jiné formy než bratrovražedný boj velkých světových válek. Rozhodnutí je ještě radikálnější, když se jedná o duchovní hodnoty a svobody: Bůh nebo mamon.

Zkušenost zemí, které byly pod komunistickou nadvládou, je v tomto ohledu velmi významná. Aby se vystoupilo proti krvavému pronásledování, mohly by – i když zeslabené – mravní a intelektuální prostředky národů vystačit. Nyní opět dosáhly tyto země občanské svobody, i když je odtud omezena liberalizace výměny zboží; ale spěchají do nebezpečí, že se pod jhem praktického materialismu zhroutí, a jsou ohroženy vládou mafií a organizovanou kriminalitou.

Tato lekce volá Evropu, aby znovu nalezla zbraně Ducha, neboť spojit svobodu chudých s penězi je nejhorší perverze síly Ducha. Zaslepuje člověka, jehož útok nebo úzkost zarmucuje svatého Ducha a odvrací jej od skutečného dobra. Duch Utěšitel by si přál dotknout se ducha Evropy a spojit se s naším duchem, aby snažně prosil o milost pokory přinášející spásu.

V tomto čase určovaném jubilejním rokem nás Duch svatý pozval ke vzpomínání, abychom pocítili lítost a „byla obnovena tvář země". Kéž nám pomůže, abychom jako závěr těchto nesnesitelných vzpomínek na ducha ateismu a jeho osudu znovu nalezli mír.

Činy nebo zločiny dějin zatemnily vnímání Boha. Kdo se věnuje obchodu s lidmi, světovým válkám nebo lichvářskému kultu mamonu, je bezpochyby v pokušení popřít Boha. Každá z těchto nesmyslných praktik představuje sama o sobě popření živého a pravého Boha. Taková stálá odmítání nebo selhání vedou k tomu, že se spáchané zlo utvrdí. A pak už je blízko od praktického vyloučení Božího otcovství, synovství a lásky k teoretickému ateistickému popření.

Když jsme mluvili o obchodu s černochy, viděli jsme, jak se Evropan posadil na místo Boha Otce. Přivlastnil si nově objevené oblasti, jako by byl pánem vesmíru. Zmocnil se svých bratří a udělal je objekty, otroky, jako by byl jejich tvůrcem.

Od první světové války byl všechen technický a vědecký pokrok, jehož bylo v průběhu staletí v Evropě dosaženo, postaven do služby zničení bratří. Z této skutečnosti vyplynulo sebezničení a sebezahubení dětí a zároveň největší útok člověka proti zemi. Po odmítnutí Boha pracoval evropský člověk touto sebevraždou na zničení svých dětí.

Na konci první světové války ukázaly ideologie svou moc. Oba póly totality – komunismus a potom nacismus – postupují dnes místo jiným pozvolným formám nespravedlnosti. Osobují si právo utvrzovat se dary ducha svobody. Evropan by se chtěl stát pánem a mistrem dějin. Zatímco Boží Duch, který je darován lidské svobodě, lidi z otroctví osvobozuje, mění ducha člověka, který chce být duchem světa, jeho ctižádost v modloslužebné vlastnictví. Vítězství zlatého telete by bylo největším vítězstvím ateismu odpadlých křesťanů: „Kdo chce zachránit svůj život, ztratí jej" (Mt 16, 25).

Zakletí ducha je posledním následkem zapření Otce a usmrcení dětí. Dary Ducha jsou ohroženy bohatstvím této země. Ačkoli evropské národy jsou blízko Kristu, Bohu – Mesiáši, který k nim přišel milostí křtu, a jsou skoro až příliš blízko, rebelovali proti němu a po hlavě se zřítily do otroctví a vražd, které doprovázejí ideály mamonu.

Evropa by si měla vzpomenout na svůj křest, neměla by zůstat bez naděje. Zkroušené srdce nachází cestu jednoduše: prosí za pokání a odpuštění a projevuje je.

Mnohokrát zapřísahal Jan Pavel II. a Svatý stolec státy, aby uskutečnily čin, o kterém uvažují. Tento čin by napravil hříchy lichvářství, byl by znamením bratrství a spravedlnosti vůči národům Afriky a celého světa, které kdysi trpěly obchodem s lidmi a otroctvím (srov. Ecclesia in Africa, 120).

Státy by měly o tom přemýšlet: všechna mezinárodní společenství žádají a vyžadují prominutí dluhů méně vyvinutých zemí. Napravení spáchaných zločinů je povinnost. Aby nepropadly hříchu lichvářství, mají bohaté země – jako např. evropské – jasný závazek, aby nehrály úlohu bezohledného věřitele. Přezkoumání, když ne docela úplné prominutí mezinárodních dluhů, které zatěžují osud mnohých národů (srov. Tertio millennio adveniente, 51), může být jednou z milostí jubilejního roku, milostí odpouštění a míru pro bohaté země. Skrze víru v toho, který je

Pánem a dává život, se mohou osvobodit od Molocha, který polyká jejich bratry.

Krize evropského svědomí a jejich tragické následky se dotkly jádra naší důvěrnosti s tajemstvím Boha a spasení. Evropský odvážný čin a jeho globalizace jsou důkazem rčení: „corruptio optimi pessima", které bych chtěl obrátit v „sanatio pessimi optima".

Kde panoval s převahou hřích, ať je nyní překypující milost.

To je poslání Evropy, která má mít snahu, aby byla znova evangelizována. Toto poslání by nechtělo znamenat nic jiného, než vymyslet nové umění žít v této „nové epoše lidstva" (srov. Gaudium et spes, 54).

Kéž by se Evropanům podařilo svou svobodou, lidskostí a bratrstvím zamítnout Nietzscheho výsměch! Bude-li její vina v ostatní části světa zahlazena, nalezne Evropa opět své oprávnění k existenci. A neodpovídá to snad tomu, co nám navrhuje papež vzhledem k nadcházející evropské synodě?

Z Osservatore Romano, 2.4.1999,č.14/15, přeložila z němčiny Sr. Norberta Koulová OP.

POZNÁMKY:

/1/ Velký Pán je mrtev: Podle Plutarcha (46–120) prý slyšel jeden námořník tato slova jedné noci – několik let po nástupu křesťanství – na moři. Oznamovala prý konec antického světa.

/2/ Julián Apostata (332 – 363) řekl prý při své smrti v r. 363. Srov. Theodoret von Cyrus, Kirchengeschichte III, 25, v Bibliotek der Kirchenväter, Kempten/München 1926, s. 139.

/3/ Tak definoval papež Pius II. tento obchod s lidmi 1462 ve svém dopise biskupovi, který se právě vypravil do Guineie.

/4/ Srov. Elie Wiesel, Die Nacht, München 1962–Original: La Nuit, Paris 1958.

Dar rozumu

Emilián Soukup OP

Přátelství s Bohem XI.

Umírající Lacoirdaire mocně vykřikl své poslední slovo: „Otevři, Pane – otevři!" To byla stálá touha i stálá zkušenost jeho svatého života, v posledním okamžiku vyvrcholená v jediný zájem před tváří věčnosti. Kdo pochopil ono slovo o „strašné zvědavosti lásky", vycítí tajemství toho výkřiku i smysl věty o otvírajícím Příteli.

Lukášovo evangelium (11, 5) zjišťuje skutečnost otvírání Přítelem, zdůrazňujíc Boží ochotu o tolik větší, o kolik je Bůh větší než člověk. Je ovšem dosti daleko do otevření, je třeba cesty nocí a dlouhého volání a tlučení na Přítelův dům. Sledovali jsme toto úsilí duše a nyní se zatajeným dechem slyšíme: Přítel otvírá.

Kdo otvírá? Bůh trojjediný je cílem lidského úsilí o přátelství s Bohem. Kdysi jsme měli sestavený vzorec: Otec (Příčina, Moc, Divotvůrce) – člověk (padlý rozum, slabost, víra); Syn (Obraz, Moudrost, Pán církve) – člověk (padlá paměť, nevědomost, naděje); Duch svatý (Dar, Láska, Posvětitel) – člověk (padlá vůle, žádostivost, láska). Měly být naznačeny Boží léky na rány lidské duše, je zároveň dána odpověď, kdo otvírá, když má duše vstoupit do předsíní domu Přítelova. Otec a Syn pošlou Ducha svatého, aby otevřel a uvedl příchozího, nebot slabý lidský rozum usiluje o štěstí v Moudrosti, aby duše v přátelské lásce nalezla svatost a štěstí z darů přátelství. Posvětiteli náleží svými dary poskytnout slabému člověku síly na život v důvěrnosti svaté lásky přátelství s Bohem.

Dary Ducha svatého otvírají duši cestu dále, když síla Boží milosti přivedla její úsilí až na konec průměrného sblížení s Bohem a učinila ji schopnou volati: Otevři, Pane, dychtím po více!

Učení církve vypočítává dary Ducha svatého: moudrost, rozum, umění, rada, síla, zbožnost, bázeň Boží. Mladý křesťan před svátostí biřmování je poučován, že svátostí křesťanské dospělosti se mu dostává blahoslaveného sedmera. Kdo je si vědom, že touto svátostí je zakončeno duchovní dětství, že dary Ducha svatého jsou duši dány jako podstatná složka duchovní dospělosti? Kdo cítí povolání skrze tyto dary vystupovat stále výše k chápání Boha a ke svatým bojům za Boha v obraně i útoku? Kdo ví, že v darech Ducha svatého je dána duši základna k vystoupení až na vrchol spojení s Bohem, jaké je jen možné na zemi – základna, k níž u těch, kdo tam skutečně dostoupili, napřibylo více nic, než úpl-

né rozvinutí darů svátosti biřmování, tj. svátosti upevnění? Tři smutné otázky, protože mají smutné odpovědi.

Nebudou tak smutné, až budeme rozumět pojmu duchovní dospělost. Nelze nyní rozebírat tento pojem, ostatně ne příliš těžký pro člověka pozorujícího rozdíl dětství a dospělosti života přirozeného. Musíme předpokládat vědomí tohoto rozdílu, protože chceme vidět, jak Přítel otvírá skrze Ducha svatého darem rozumu.

Ve svém křesťanském dětství se duše naplní úsečnými větami Božích pravd, jež jsou tím hlubší, čím jsou stručnější. Dětský věk si prostě tyto pravdy opakuje, ale dospělost neumí opakovat, dospělost chce a musí zpracovávat. Hodí se sem kousek hudebního názvosloví. Dítě v hudbě hraje věty hlubokého obsahu, ale jsou to věty pro ně dětsky upravené. Dospělý v hudbě musí transponovat, překládat do stupnic složitých, obsahujících složité stavy a nálady života. Tak musí dospělý transponovat pravdy víry, aby slyšel harmonii víry a života, Boha a člověka. Snadno a velmi často se tato velebná harmonie chybným transponováním přemění v trýznivé disharmonie, v kočičinu nebo foxtrot! Protože rozum sám na tu práci nestačí.

Prvním úkolem daru rozumu je chránit duši před omyly a bludy v záležitostech náboženského poznání. A být duši pomocí k pronikání do hloubky, aby poznávala dosah Božích pravd vždy více. Sv. Tomáš Akvinský (ST II–II, 7, 1) to praví: „Přirozené světlo našeho rozumu má omezenou sílu, proto může dosáhnout jen určitých mezí. Aby člověk pronikl k poznání pravd, na něž přirozené světlo nestačí, potřebuje nadpřirozeného světla." Otvírá Přítel duši dosud vzdálené, záře světla jeho bytosti, byť jen vzdáleností tlumená, se stává ochranou a posilou rozumu člověka, jenž usiluje o jasnost a soulad, jenž se opravdu snaží zpracovávat Boží pravdy a zrnko Boží do duše vložené přivést do lodyhy, květu a plodu.

Dar rozumu je z důkazů pravdy, že Bůh nezná zastavení na cestě, že každému pohybu poskytuje možnost dojít až na konec k cíli. Začátek pohybu daného darem rozumu je naznačen jako první úkol. Není pak jíž mezery až k onomu vrcholu, jemuž je dáno jméno mystického poznávání Boha, kdy rozum člověka pouze vnímá záplavu jasnosti Boží pravdy. Láska žádá tím větší důvěrnost v poznávání, čím více roste. Duše se dovolává takové pronikavosti poznání svými stavy „ve vzpomínkách". Přítel jí vychází vstříc a otvírá dosud zahalený smysl víry. Myšlení přechází v bystré pronikání. Tajemné světlo plní duši a nejednou, hlavně v začátcích, mívá duše dojem velmi podobný rozdílu mezi popisem a obrázky na zavřených dveřích skvělé zahrady a pohledem do otevřených dveří.

Darem rozumu Přítel vyučuje, uskutečňuje ono nezasvěcenému záhadné slovo zkušeného apoštola Pavla (2. Kor 3, 18): „Na odhalené tváři náš všech se zrcadlí slavná zář Páně, a tak jsme proměňování k jeho obrazu ve stále větší slávě – to vše mocí Ducha Páně." Ovšem až do smrti zůstává všechno světlo jen světlem víry. Ale poklady a obsahy se stávají skutečným majetkem duše; snad bychom mohli říci, že se stávají jakýmsi vědomím přináležení k rodu Boha. Poněkud tak, jako se říká, že členové rodu nejlépe chápou tradici svého rodu, nebo že členové řádu, jemuž patřil sv. Tomáš, nejspíše mohou proniknout do hlubin jeho nauky.

Víra zůstává. Byť se dětské opakování a učňovské hledání proměnilo v nazírání, všechno se děje pouhým zesíleným světlem víry. Proto dar rozumu má třetí úkol – utvrdit, pevně zakotvit víru. Opět píše sv. Tomáš Akvinský (ST II–II, 7, 2): „Daru rozumu náleží dát člověku jasnost, že žádná vnější zdánlivá obtíž jej nemůže odvrátit od přesvědčení víry." I nejpevněji věřící člověk má chvíle, kdy se mu poněkud zatočí hlava nad propastí tajů víry; nebo na první pohled strhující námitky a obtíže jej přivedou do vnitřních rozpaků. Tu Přítel otvírá jeho duši, aby nabyla širšího rozhledu, aby byla zbavena nervozity, jež působí závrať, aby byl člověk s klidem samozřejmosti ochoten bez váhání položit i život za každou pravdu víry. Přestává veškerá (i nevědomá) těkavost ducha, člověk pevně stojí na základech víry, na prahu domu školy Přítele, může jít dále, ničím nerozptylován.

Snadno se pak jde. Rozum takto upravený darem rozumu může snadno povědět srdci obdivuhodné věci, aby se rozehřívalo žárem stále mohutnějším. A Přítel může otvírat stále víc.

Také se proto musíme modlit: „Přijď, Duchu svatý."

Umění a moudrost přátel Božích

Silvestr Braito OP

Přátelství s Bohem XII.

Žitá víra v nás roznítila palčivou, neukojenou touhu vidět Boha, znát vše z něho. Když je člověk nerozlučně spjat s Bohem, když do něho takřka vrostl, všude Boha vidí, všude k němu chce proniknout.

Duše hledá Boha. Má k tomu své nitro, svůj život a celý svět. Tím vším si má klestit cestu k Bohu. Má svou víru, která ji má řídit na této cestě. Ale jak klamou věci pozemské, jak nás odvádějí od Boha,

jak dovedou od něho odvádět i věci o sobě svaté, když je odetneme od vnitřní spojitosti s Bohem. I horlivost ovšem čistě vnější, domu Božího a bližních, může nám dát zbloudit. A má-li víra přivést k Bohu, jak potřebujeme kolikrát vědět, co je a co není pravdou Boží.

Je to umění dobře znát pravdy Boží, třeba umět žít, užívat věcí, jít světem. Proto spěchá na pomoc Duch svatý a vlévá do duše svůj vzácný dar Umění. Má jej každá duše ve stavu posvěcující milosti, jak praví výslovně sv. Tomáš (ST II–II, 9).

Dar Umění vlévá nové, silné světlo, jež nám hned praví, jak brát určité nauky. Odtud ono rozlišování, jež by se zdálo pouze ovocem zdravého smyslu prostých babiček, jež žijí poctivě se svým Bohem.

Umění věřit! Věřit jen to, co je nutno věřit, věřit pevně. Umění spočívá v určité zručnosti, jistotě úkonu. Tak potřebujeme věřit, abychom nekolísali, stále nehledali, co věřit, a nemuseli si to stále zdůvodňovat. Nic tak nezdržuje duchovní život jako víra tápavá. Dar moudrosti sdělí člověku paprsek jistoty Božího vědění. Ten, kdo umí, co je dlužno věřit, je opřen o Boha a může se klidně do něj již zadívat. Protože pohled do Boha si vyžaduje klidu. Dar umění nás uzpůsobuje k umění věřit. Proto nás musí ještě uschopnit, abychom uměli tuto víru žít.

Proto je důležitým úkonem daru Umění pomoci nám správně oceňovat pomůcky, prostředky, cíle našeho života.

Především nám dává základní jistotu víry, že Bůh je posledním cílem všeho tvorstva (ST II–II, 9, 2). Umění nás učí dovést, umět dát vše na své místo. Rozlišuje božské od lidského, cíl pravý od zdánlivého, cíl poslední od cílů podřadných.

Tak dovedeme, umíme užívat všech tvorů, víme, jaký mají smysl. „Vlastním úkonem umění je správně soudit o tvorech" (ST II–II, 9, 3).

Dar umění nás dovede k Bohu světem a stvořením, abychom o ně neklopýtli, abychom v jejich houštinách nezbloudili. Ukazuje nám jejich pravou tvářnost věcí omezených, nedostačujících lidskému nitru. Umění žít vírou je umění jít k Bohu přes všechny překážky, je uměním „zachovat se neposkvrněným od tohoto světa." Proto praví sv. Tomáš (ST II–II, 9, 4), že daru Umění odpovídá blahoslavenství – blahoslavenství lkajících.

Ti, kteří umějí věřit a žít podle víry, jdou vážně životem. Jejich oči jsou plny slz nad blouděním vlastním i bližních daleko od Boha ve věcech stvořených. Vědí, co věří, umějí to ocenit, a proto je jejich srdce těžké bolestí nad omyly a vzdory. Protože vědí, že ve tvorech není pravého štěstí, nevýskají, nekřepčí jako ti, kteří jako by nevěděli, proč žijí, jak vysoký a vznešený mají úkol. Proto jdou vážně životem, neboť vědí, že bojem je život člověka na zemi, že tu není řešení, že tu není absolutní

blaženosti. Jak se může veselit, kdo je vyhnancem, jak můžeme zpívat „zpívat písně v cizí zemi"?

Dovedeme, umíme věřit (kéž umíme!), umíme dát věcem jejich pravý význam. A ještě to nestačí! Věci nemají vlastní význam, vlastní hodnotu odmyslně od svého zřídla, od svého Původce. Až v Bohu má všechno svůj smysl. Nám nestačí jen vědět, že věci nejsou Bohem a našim cílem, nestačí vědět, že Bůh je jím. Toužíme tohoto svého Boha, s nímž nám spojila láska, všude vidět, všude poznávat. Umění nás zbavilo nebezpečí, abychom se na této cestě příliš zdrželi u květin vroubících pěšinku k Bohu.

Nyní již jen Boha chceme vidět všude, víc a dokonaleji. Jsme tak spjati s Bohem, že nechceme ani na okamžik od něho být odděleni, chceme jej viděti v jeho stopách ve světě, v přírodě, v našem životě.

Připjali jsme se k Bohu, a tak toužíme spustit se do jeho závratných hlubin, chceme stále dychtivěji pít z jeho pravd, více a lépe jej stále poznávat.

Láska chce vše poznat o svém miláčku, chce všemu rozumět. Naše láska k Bohu chce vědět, jak se Bůh všude jeví, jak je všude poznatelný. Vše si chce sestavit podle Božího plánu, ráda by jej znala podrobněji, chtěla by vědět, proč to a ono, jak je vše sestaveno v absolutní Boží syntéze. Láska k Bohu, k Moudrosti samé, nutně se rozhoří touhou poznat vše podle této Moudrosti, znát nejhlubší smysl všeho, najít poslední vysvětlení celého vesmíru a všeho dění v něm pod zorným úhlem Božím.

Filozofie i teologie jsou částečnými moudrostmi, neboť sestavují svět do stupnic bytí dle nejvyšších příčin, dávají poslední a konečné vysvětlení jistého řádu, ale kam nás mohou přivést filozofie a nadřená teologie?

Jinou moudrost potřebují ti, kteří nemají vlohy, čas, chuť lidsky hledat, hádat se o slovíčka, jinou moudrost potřebují i ti, jejichž mysl je plna teologických závěrů.

Toužíme takřka cítit, chutnat onu nejvyšší příčinu, být s ní v nejdůvěrnějším styku, být jí oživeni, jí takřka žít, v ní vše vidět, neboť v ní vše tušíme.

Duch svatý zmocňuje se i této touhy a zaplavuje lidskou mysl darem ze všech nejvyšším, totiž darem Moudrosti. Pod dotekem tohoto daru se duše rozlévá k novému velkolepému životu. Moudrost vidí v Bohu nejvyšší příčinu, protože právě tím je: „Moudrý musí vše pozorovat podle nejvyšší příčiny, jíž v ostatních věcech usuzuje a podle níž vše musí být uspořádáno" (ST II–II, 45, 1).

Moudrost daru Ducha sv. vede duši světlem této první, naprosté příčiny. V tomto světle vidíme vnitřní logiku všech pravd Božích. Cítíme,

že každá je na svém místě, že každá musí být, že není možné ani jedinou pohnout, nemá-li se zřídit celá výstavba víry. Hmatáme takřka svým rozumem spojitost všech pravd, jak jedna z druhé vyplývá, jejich nutnost je však pro nás zřejmostí. Ze všeho se na nás usmívá Láska Boží a jeho Absolutnost.

Protože vidíme moudrostí Boží, protože jsme jí takřka proniknuti, tušíme dosah Písma svatého, chápeme význam tradice ve svatých Otcích a v církevní nauce.

Nalézáme Prozřetelností Boží výklad, objasnění celých dějin nebes i země i lidstva. Vše se nám vysvětluje. Nyní víme, proč to či ono na nás Bůh dopustil. Nevidíme ve světě slepou náhodu, osud, nýbrž moudrou ruku, která vše řídí, aby vše přivedla k sobě podle svých odvěkých plánů. Tak chápeme pak i přikázání jako projevy velké lásky Boží, která nás chce přivést k sobě cestou bezpečnou, a proto dává příkazy jak jít, abychom šli jistě a vyvarovali se toho, co by nás vzdalovalo, odvádělo od Boha, co by nás zdrželo na této cestě.

Moudrost nás přiblížila k nejlepšímu chápání Boha, první příčině, svou láskou a dobrotou. Nyní věříme, že Bůh je Otec a že je vždy nejlépe tak, jak On to zařídí. Proto se moudrostí ozářený člověk oddává dokonale Božímu vedení. Nechce nic než Boha a jeho vůli. Nechce ani mnoho ani málo, ani utrpení ani radost, ani život ani smrt, jen Boha, jen Boha!

Duše spojená s Bohem totiž v nadpřirozené lásce milostí posvěcující je takřka vpita do Boha, a tak jakousi vnitřní sympatií podobnosti a úzké blízkosti o všem soudí jako on (ST II–II, 45, 4).

Moudrost není jen darem pro poznání, nýbrž i pro naši činnost, čili jak praví sv. Tomáš, „má dát patřit na Boha a radit o něm" (ST II–II, 45, 3).

Moudost vše uspořádá podle Boha, uspořádá vše mimo nás i v nás, co je jejím hlavním úkonem. Všude hledáme Boha, a proto jej všude vidíme. Tak nás nemate ani bolest, ani neštěstí, ani smrt. Nechť přijde cokoli, vše najde své místo u nás v plánu Božím, v lásce Boží. Proto daru Moudrosti odpovídá blahoslavenství pokojných.

V Bohu ve všem a za všech okolností zakotveni, ztišíme se v jeho náručí. Všemu rozumíme, vše objímáme, ve všem jdeme k Bohu. Neboť Moudrostí vše vidíme v řádu; řád pak viděný a cítěný dává uklidnění, mír, pokoj. A v pokoji pak mluví Bůh. Nyní může ztišená duše, ponořená do Boha, vždy a všude poslouchat jeho hlas.

Ano, mluv, Pane, protože tvůj služebník slyší!

Z revue Na hlubinu, 1928, redakčně upraveno.

Recenze

Erich Zenger: První zákon (židovská bible a křesťanství) *Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 1999.*

Český čtenář dostává druhé vydání zmíněné studie v překladu J. Veselého. Tato studie byla zařazena do řady českého katolického biblického díla. Katolický čtenář po II. vatikánském koncilu s radostí uvítá tuto iniciativu a bezesporu bude potěšen, jakým způsobem profesor Starého zákona z Münsteru přibližuje tématiku vztahu židovství a křesťanství ve vztahu ke Starému zákonu současnému čtenáři a odbourává řadu antijudaistických postojů, se kterými se můžeme i v naší církvi setkat. Nejprve nám autor připomíná změnu vztahu mezi křesťany a Židy, ke kterému došlo po druhé světové válce. Není určitě náhodou, že německý autor je mnohem více traumatizován existencí antisemitismu v církvi. V některých případech má sklon uvalit na církev kolektivní vinu za holocaust. Připomněl bych rád čtenáři Salve recensi knihy L. Pinchase *Rom und Juden*, která připomněla iniciativu jak papežů, tak biskupů proti antisemitismu. Jako biblista kritizuje pastorální liturgické tendence, které ze starozákonních textů vypouštějí obtížná místa, např. klatby obsažené v Žalmech. S veškerou vehemencí představuje velikost Starého zákona v jedinečném pojetí milujícího Boha, který je i Bohem Ježíšovým. V tomto rozohnění zazní v několika případech podhodnocení Nového zákona. Bezesporu je nepřijatelné tvrzení o dvojí legitimní interpretaci Starého zákona – jednou je Talmud, druhou Nový zákon. V této perspektivě je snižována mesiánská perspektiva starozákonních proroctví a postava Krista jako jedinečný spásný úkon se ztrácí pod literárním textem. Rovněž tak by nebyl projev ekumenismu, kdyby se církev z těchto falešných ohledů vzdala deuterokanonických knih. Bezesporu je nutný dialog mezi křesťany a Židy, ale četba této knihy vyžaduje pozorného a problému znalého čtenáře.

Ivan Pojavnik: Mysterium koncilu. *Matice cyrilometodějská, Olomouc 1998.*

V českém překladu nás seznamuje s II. vatikánským koncilem slovinský teolog, který ukončil svá studia na jezuitské univerzitě Gregorianum v Římě. Na 400 stránkách nás autor seznamuje s dějinami a prací II. vatikánského koncilu. Je bezesporu zásluhou autora, že připomíná období pontifikátů papežů Pia XI., Pia XII. a Jana XXIII., kteří svou činností a publikováním encyklik připravovali II. vatikánský koncil, reformu církve. Dílo II. vatikánského koncilu nevidí autor v samotných dokumentech, ale především v realizaci tohoto koncilu v období pontifikátu Pavla VI., Jana Pavla I. a Jana Pavla II., protože samotnému koncilu je věnováno pouhých čtyřicet stran textu, v nichž se autorovi podařilo dobře vystihnout skutečnost a vyhnout se určitým jednostranným zkreslením tím, že zdůrazňuje jak pastorační, tak doktrinální ráz II. vatikánského koncilu. Kristocentrický a mariánský rys této reformy je pravdivou charakteristikou, stejně jako tvrzení, že z ekleziologie II. vatikánského koncilu vyrůstá nová evangelizace s připomínkou druhého adventu. Bez zajímavosti není ani zdůraznění postavení člověka v této reformě, jeho práv a důstojnosti. Církev sama se chápe v rámci dějin spásy jako lid nové smlouvy, jako Boží lid, jako mystické tělo Kristovo žijící ve společenství tajemství Nejsvětější

Trojice. Autor nezapomněl připomenout učitelský úřad církve s jeho nárokem na pravdu. Kritika negativních jevů v rámci realizace reformy může někdy vyvolat určitý pocit sklíčenosti, který je dán tím, že autor nevěnoval větší úsek samotnému II. vatikánskému koncilu a málo si všímal některých pozitivních jevů, které vyplynuly z procesu jeho realizace.

Raul Salvucci: Zkušenosti exorcisty *Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 1999*

V překladu P. Jána Ihnáta SDB se můžeme začíst do knihy s aktuálním tématem, který má řadu aspektů: kult Satana, satanistické hnutí, komercializace hororového tématu a nakonec otázka postoje církve, tj. teologický problém posedlosti a exorcismu. V první části autor připomíná realitu existence a působení ducha zla. Dále si všímá, jakým způsobem se satanské nepřátelství projevuje vůči člověku a lidské společnosti. Zdůrazňuje, že ďábel není rovnocenným protivníkem Boha, protože jeho moc je zlomena výkupnou obětí Ježíše Krista. Poté si všímá některých konkrétních forem působení Satana v souvislosti s kouzelnictvím a magií. V předposlední části stručně hovoří o dějinách služby exorcisty a jejích formách. Závěrem zdůrazňuje potřebu přiblížení se k Bohu, neboť to je jediné východisko.

Této navýsost užitečné knize bych chtěl vytknout dvě věci: Za prvé – nerozlišuje formy působení Satana: *circumsessio, obsessio, posessio.* (Zde bych čtenáři doporučoval důležitou knihu O. Rodewicka, jež se touto problematikou zabývá v kontextu jistého případu, který se udál v Bavorsku cca před 15 lety.) Za druhé v této knize chybí rozlišení posedlosti a patologických psychických stavů (démonománie). V mnoha případech, které kniha líčí, mám dojem, že odborník by nepřisuzoval tyto stavy posedlosti. Ve zmíněné knize Dr. Rodewicka se dovídáme, že církev v době tridentské reformy nedovolovala exorcismus provádět jednotlivcům; rozhodnutí leželo v rukou biskupa po zkoumání odborné komise, která se skládala – řečí dneška – z teologa, psychologa, lékaře (psychiatra), zkušeného experta a světecké postavy exorcisty. V této tradiční metodě bych viděl východisko pro dnešní situaci, aby nedocházelo k exorcismům, které nejsou teologicky odůvodněné a vyvolávají v mnoha případech spíše lidská traumata než uzdravení.

Paul Johnson: Dějiny křesťanství *CDK – Barrister & Principal, Brno 1999*

U nás již známý a oblíbený autor řady publikací (*Dějiny židovského národa*, *Dějiny 20. století*, *Intelektuálové*), britský historik a žurnalista, se pokusil napsat dějiny křesťanství, které se neváží na žádnou konkrétní církev a jakoby ekumenickým průřezem popisují křesťanství v dějinách. Přesně podle návodu, který uvádí dr. Jiří Hanuš ve své metodologické monografii Pozvání ke studiu církevních dějin. Autor sleduje dějiny církve v první fázi, kterou nazývá Vznik a záchrana Ježíšovy sekty, dále věnuje pozornost přechodu křesťanství od církve pronásledované ke státní. Kriticky hodnotí podíl církevních knížat na světské moci v raném středověku. Období vrcholného středověku považuje za gheto, které je rozlomeno třetí silou – protestantskou reformou. Svou pozornost zaměřil na období osvícenství, kritickému zkoumání vystavil i nacionální tendence církví, aby uzavřel svou knihu konstatováním pádu triumfalistického křesťanství.

Kniha, jako všechny publikace P. Johnsona, je psána svěžím jazykem se smyslem pro detail a hýří senzačními epizodami, jakož i duchaplnými výroky některých historických postav. Dovolím si však konstatovat, že zde žurnalista zcela zvítězil nad historikem – kniha působí spíše jako kaleidoskop historek. Myslím, že zde v negativním slova smyslu překonal slabiny knihy *Intelektuálové*. Domnívám se však také, že neúspěch knihy spočívá v metodickém zpracování zmiňovaném dr. Hanušem, kdy autor nepopisuje historie institucí, ale jakéhosi sjednoceného křesťanství, které ve skutečnosti neexistuje; středem zájmu autora se pak stávají zmíněné epizodky, či historické figurky.

Teologické texty I/99

První číslo letošního ročníku naší největší teologické revue je věnováno otázce vztahů mezi židovstvím a křesťanstvím. V editorialu O. Mádr připomíná naší věřící veřejnosti šanci vytvořit si autentický postoj k židovství v duchu nauky církve, kterou zprostředkovali v tomto století Pius XI., Pius XII., II. vatikánský koncil a kterou rozvíjejí reformy tohoto koncilu. V první části nazývané *Studie*, se věnují vrcholným bodům Starého zákona autoři J. Hřebík a J. Brož z Teologické fakulty Karlovy univerzity v Praze a ze zahraničních autorů J. Schreiner, G. Lohfink a E. Tov, který si také všímá přínosu kumránské komunity.

V oddílu článků se věnuje české problematice stať doktora S. Sousedíka o židovské filozofii v českých zemích. K pochopení problémů často napjatých vztahů přispívá i článek M. Vogela o antickém judaismu.

Jakoby tečkou k tomuto tématu je článek kardinála J.M. Lustigera *Židé a křesťané*. Poté následují recenze a anotace, jak zahraniční, tak domácí literatury. Osobností, které této číslo věnuje pozornost, je sestra karmelitka bl. Terezie Benedikta Edita Steinová.

Křesťanská revue 1/99

Teologická revue orientovaná na českobratrskou církev evangelickou vydávaná Oikumené – Akademická Ymka, redigovaná Dr. Ladislavem Pokorným, zůstává věrna své orientaci. Úvodní článek doc. M. Prudkého je výkladem textu Deuteronomia (Dt 6,4) „Slyš, Izraeli" při imatrikulaci nových studentů ETF UK Praha. Devizou tohoto výkladu, jak píše autor, není spor teismu s ateismem, ani monoteismu s polyteismem; základní otázka zní: Kdo je tvůj Pán? Podle koho se rozhoduješ? Kdo určuje tvé kroky?

Religionistickému tématu se věnuje prof. J. Heller v pojednání *Nelpění a Tao*, který je rozvinutím článku z Teologické reflexe 2/96 od M. Balabána. Tento text je současně věnován profesoru S. Daňkovi. Téma Evropa se objevuje v Komenského perspektivě ve stati J.M.Lochmana *Evropa, místo křesťanského osvědčení*. Slovenský autor K. Nandrázský rozebírá dílo básníka Milana Rúfusa v článku *V moci nebeských faktorov*. Literární hlídka patří V. Tidlitátové, kde si můžeme přečíst ukázku z připravované knihy *Čas snění*.

Recense zahraničních publikací – Michael L. Lodahl: *Šechina /Duch – Boží přítomnost v židovském a křesťanském náboženství/*, Paulist Press, N. York 92. Meeks D.: *God the Economist*, Fortress Press, 1989.

Dominik Duka OP

SALVE – REVUE PRO TEOLOGII A DUCHOVNÍ ŽIVOT

ROČNÍK 9 (1999)

pro Českou dominikánskou provincii vydává Krystal OP, s.r.o.,
Husova 8, Praha 1; vychází čtyřikrát ročně

šéfredaktor a výkonný redaktor: Mgr. Radim T. Černušák OP
redakční rada: ThLic. Dominik Duka OP, Radim Černušák OP, Štěpán Filip OP, Hieronym Kaczmarek OP, Terezie Eisnerová OP, Edita Mendelová OP, Norberta Koulová, Jan Sotoniak

redakce: Slovenská 14, 772 00 Olomouc
Nevyžádané rukopisy nevracíme. Redakce přijímá příspěvky bez nároku na autorský honorář.

Objednávky na adrese: Salve - distribuce, Husova 8, 110 00 Praha 1
tel. (02) 242 184 41. **Cena jednoho čísla 25 Kč, roční předplatné včetně poštovného 100 Kč**; platí se pošt. poukázkou

sazba: KRYSTAL OP **tisk:** Graphic Praha

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

Podávání nov. zásilek povoleno Řed.pošt
Praha č.j. NP 606/94 ze dne 29.3 1994

ARCHIV
Česká dominikánská
provincie