S A L V E

REVUE PRO TEOLOGII A DUCHOVNÍ ŽIVOT

Kulisz, Baliszewska - Ježíš dějin a Kristus víry
Guerra - Kulturní dialog z pohledu mystiky
Seidl - K přirozenému egoismu
Braito - Vyjdi ze své země
Duka - Y. Congar OP
Soukup - Nerozluční

1'00

OBSAH

Editorial ... 1

J. Kulisz SJ, A. M. Baliszewska
Ježíš dějin a Kristus víry (1. část) ... 2

S. Guerra
Kulturní dialog z pohledu karmelitánské mystiky ... 11

D. Duka OP
Y. Congar OP, papežský poradce na II. vat. koncilu, spoluzakladatel Nové teologie ... 23

H. Seidl
K přirozenému egoismu
v utilitaristické hospodářské etice ... 30

S. Braito OP
Vyjdi ze své země ... 38

E. Soukup OP
Nerozluční... 42

Recenze ... 45

Editorial

Vážení čtenáři a příznivci,

jak jste si již jistě všimli, naše revue vstupuje do desátého roku své existence v novém hávu. Rádi bychom také tímto způsobem opět trochu zlepšili úroveň časopisu. Věřím, že se vám nová obálka líbí a že bude lahodit oku stejně, jako její náplň rozumu a duši.

V prvním čísle, které leží před vámi, se profilují všechna hlavní témata, která jsme vybrali jako nosná pro ročník 2000.

Ježíš Kristus je středem víry a života každého křesťana. Pohledy na jeho osobu a činnost se však v průběhu dějin značně lišily a často způsobily mnoho zmatků. Se složitou cestou pojímání identity Krista seznamuje první část studie J. Kulisze a A. Baliszewské.

Mystika – to nejsou jenom extáze a mimořádné projevy Boží milosti. Mystika jako životní směr intenzivního kontaktu s Bohem může být pro svět kolem nás skutečným znamením Boží lásky. K tématu obrací svou pozornost S. Guera.

Yves Congar OP, který zemřel před několika lety, již natrvalo zůstane zapsán mezi nejvýznamnějšími **teology 20. století**, a to nejen **dominikánské**. Jeho život a dílo představuje Dominik Duka OP.

Příspěvek Horsta Seidla se pak dotýká otázky etiky ve vztahu k hospodářské teorii A. Smithe. I letos pokračujeme v cyklu starších článků S. Braita OP a E. Soukupa OP. Závěrem neschází recenze.

Radim T. Černušák OP
šéfredaktor

Józef Kulisz SJ / Aleksandra Mostowska Baliszewska

Ježíš dějin a Kristus víry (1. část)

V šedesátých letech našeho století připomněl Leszek Kolakowski Evropě a hlavně zemím ovládaným marxistickou ideologií, že „osobu a učení Ježíše Krista nelze vymazat z naší kultury, má-li tato kultura stále trvat a ještě se vytvářet. Osobnost tohoto člověka, který po dlouhé věky byl nejenom prostým učitelem dogmat, nýbrž i vzorem nejzářivějších lidských hodnot, se nemůže najednou stát bezvýznamnou, aniž by se definitivně narušila kontinuita duchovního života“[1]. Ježíš Kristus podle tohoto polského filozofa nezůstává v naší kultuře pouze pro ty, kdo věří v jeho božství. Je přítomen především hodnotami, kterým dal průchod. Tyto hodnoty byly zcela nové a takové zůstávají neustále v naší kultuře[2]. Nikdy to nebyly pravdy abstraktní, naopak, od počátku byly živé a zůstávaly pevně spojené s Jeho životem, jak nám odkázala tradice. Ježíš uskutečnil tyto hodnoty nejdříve ve svém životě a až do konce je upřímně obhajoval. „Ježíš tedy byl“ – pokračuje Kolakowski – „vzorem té radikální autentičnosti, jedině v níž může každý jednotlivec opravdu zasvětit život jeho vlastním hodnotám“[3].

Krátce před Kolakowskim Jean Guitton, velký francouzský myslitel, také ukázal místo a smysl Ježíše v lidských dějinách[4]. Podle tohoto francouzského filozofa nelze Ježíše odlučovat od dějin a ukazovat ho jako nějaký bod existující kdesi v minulosti. Také se vůbec nepodobá jiným osobnostem, které zanechaly stopu v dějinách. Studium dějin ukazuje, že byl jejich původcem a měl vliv na jejich rozvoj. Dějiny jsou přece procesem zrání, hledání a tvoření hodnot, jsou velkou „konstrukcí“ duchovního života, v níž lidstvo pečlivě tvoří to, co je lidské. Na této velké cestě lidského vývoje můžeme objevit Ježíšovo výsadní místo. On je Energií, „která láme trvání na dvě části kolem sebe. Směrem zpět od sebe vytváří absolutní minulost, směrem před sebe dosud neurčenou budoucnost, a toto lidské trvání zaujímá tak mocně, že je možné o něm pochybovat a dokonce ho uvést v nicotu, ovšem bylo by pošetilé očekávat nebo jen si představit nějakého Nad-Ježíše nebo nového Ježíše“[5].

Ježíš nejdříve otřásl neotřesitelnými hodnotami a spálil je římským a židovským náboženstvím. Obojí se zdálo neotřesitelné, a proto věčné. To římské, ochraňované státem, židovské, založené v čase Stvořitelem vesmíru. Římské náboženství se rozkládalo odspodu a zmizelo, judaismus „ochro-

mený ve svém elánu, zůstává dále jako svědek utrpení a očekávání“[6]. Mezi mnohými hodnotami, jejichž zdrojem je Ježíš, a které dodnes utvářejí lidské svědomí, stačí uvést dvě: pojem lidské lásky a pojem dějin, abychom pochopili, že jsou intelektuální silou a světlem v hmotě lidských dějin[7].

Také Jan Pavel II.[8] mluví o nutnosti nové a prohloubené interpretace tajemství Ježíše Krista, interpretace na míru potřeb XX. století, které vidíme chýlit se ke konci. „Fakt, že Věčné Slovo přijalo v plnosti času stav tvora, vtiskuje události v Betlémě před dvěma tisíci lety jedinečnou kosmickou hodnotu. Díky Slovu se svět tvorů jeví jako kosmos, jako uspořádaný vesmír“[9]. Dnes musíme znovu objevit Krista Spasitele a Evangelizátora, znovu objevit základní smysl a hodnotu učení apoštolů o Ježíši Kristu a o jeho tajemství spásy. V Ježíši Kristu se Nebeský Otec v lásce s námi totiž setkává a rozmlouvá s lidstvem všech dob, a tak v Něm projevuje svůj spásný záměr – shromáždit lidstvo ve zjevené a sjednocující lásce[10].

Cestami k poznání tajemství Ježíše Krista byly po celá staletí katecheze a liturgie, v nichž církev odevzdávala a stále odevzdává základní smysl a hodnoty, totiž zkušenost apoštolů. Papež, vyzývající znovu objevit smysl Ježíše Krista, vybízí k důkladnému studiu *Katechismu katolické církve*, který věrně a soustavně podává učení Písma svatého, živé tradice v církvi i autentického Učitelského úřadu, jako i duchovní dědictví Otců, světců a světic církve. „S ohledem na danou skutečnost nezanedbejme poučit věřící o omylech týkajících se Kristovy osoby a osvětlujme přesně a správně názory, které se staví proti Němu a proti církvi“[11].

Hledání historického Ježíše jinde než ve vědě a tradici církve

Mylné představy týkající se osoby Kristovy vždy provázely učení církve. Stačí, když se zde zmíníme v křesťanském starověku alespoň o učení dokétů, ebionitů, o učení Ariovu, Nestoriovu, Eutychovu, Pelagiovu a jiných. Jejich představy převzalo s větší silou a výrazněji století osvícenství.

Kořeny myšlení osvícenského století musíme hledat v renesančním humanismu, v socinianismu a v deismu. V tomto novém období filozofie začíná vítězit určitá autonomie; filozofie už není „služkou teologie“. Tehdy se rodí nový pohled na svět a na vědu, kterým se zkušenost stává kriteriem pravdy. Všechno, čím člověk žije, náboženství, morálka, právo, společnost, se podrobuje kritice a novému hodnocení rozumu, do kterého se vložila bezmezná důvěra. Kant definoval osvícenské století jako konec dětství lidstva,

které v něm žilo vlastním zaviněním. Období dětství podle Kanta záleží v neschopnosti člověka řídit se svým vlastním rozumem. Sapere aude – měj odvahu myslet – to je zásada osvícenského století. Jedině přemýšlení může člověka osvobodit od iluze, zbavit ho pošetilosti a přivést k pravé zralosti – rozumové úvaze[12].

Proces zrodu osvícenského století se projevil zvláštním způsobem v Anglii, jeho rozkvět a úpadek nastal ve Francii. Síla nově zrozeného racionalismu se však plně projevila v Německu, kde se z něho zrodila a potom plně rozvinula protestantská liberální teologie. Jak napsal D. Strauss, právě v Německu byly ideje osvícenského století poprvé a zcela důsledně použity při studiích o náboženství, hlavně o křesťanství, a to H. S. Reimarusem (1693–1768)[13]. Po Wolffovi se právě Reimarus stal dalším článkem řetězu při formování racionalismu a konečně liberální teologie, jejíž kolébkou bylo Německo[14].

H.S. Reimarus byl stoupencem filozofického myšlení Ch. Wolffa (+1754) a nejpůsobivějším učitelem myšlení osvícenského století v Německu. Vyučoval na univerzitách v Halle a v Marburgu. Úlohou filozofie, podle něho, je pomalé vyučování a vzdělávání ducha i srdce a tím budování porozumění mezi lidmi. Dále pak filozofie, podle něj, osvobodí lidstvo od domněnek, jejichž zdrojem je Zjevení, protože zdroj pravého náboženství je v lidském rozumu, který dospívá k poznání Boha na základě krásy a uspořádání vesmíru. Poznáváním rozšiřuje člověk také svou svobodu[15]. Úlohou vědy a především společenských věd není ukazovat to, co je, ale to, co by mělo být, a tak probouzet naději, že díky poznání se dá žít jinak a lépe. Wolff byl nazván „mistrem německé školy“[16].

Přijetí mistrova myšlení způsobilo, že Reimarus už jako mladík ztratil víru v Boha Zjevení. Když ukončil svá studia (filozofie a východních jazyků), vyučoval filozofii na univerzitě ve Wittenbergu, potom na vyšší škole ve Wismaru a konečně se usadil ve svém rodném městě Hamburgu, kde byl až do své smrti profesorem východních jazyků. Vydal několik knih, kde se projevil jako horlivý obránce přirozeného náboženství[17]. V jeho pojetí není přirozené náboženství alternativou zjeveného náboženství, ale je to počátek cesty, kde nacházíme náboženské pravdy přijatelné všemi lidmi, protože je lidé sami objevují. Podle něj je lidský rozum schopen dedukovat existenci Boha, ať už ho nazýváme jakkoliv, z krásy stvořeného světa a z uspořádání kosmu. Člověk je potom povinen vzdávat Bohu čest mnohým způsobem, tomuto Bohu poznanému rozumem. Hlavními dogmaty náboženství rozumu zvaného přirozeným byla ctnost, tj. život v souladu s rozumem, potom ro-

zumná zbožnost, trestání spáchaných chyb, a tím náprava narušeného řádu, existence nesmrtelné duše a víra ve spravedlivý soud po smrti. Ideu přirozeného náboženství převzal Reimarus od svého přítele z Hamburku, B.H. Brockese, hlavně však od anglických deistů: R. Hookera, H. de Cherburyho, J. Tolanda, M. Tindala a A. Collinse[18]. Podle deistů vychází z rozumového poznání, a proto by měla být kritériem každé náboženské pravdy. Na základě tohoto principu posbíral Reimarus všechny pochybnosti, které měly dokázat, že Starý ani Nový zákon nejsou knihami Zjevení. Proto ani křesťanství není náboženstvím zjeveným.

Ve své kritice knih Starého a Nového zákona měl už Reimarus předchůdce. Už luteránský hermeneut M. Flacius Illyricus vyhlásil principy nové exegeticko-filologické metodologie. Podle této metody se všechny výpovědi Bible musí vykládat v duchu celého Písma svatého. Bůh sám je autorem biblických knih a jejich vnější rozdílnost pochází z toho, že k jejich napsání použil lidi. J.L. Schmidt později učil, že stejnou výzkumnou metodu, hermeneutiku , která se užívá při analýze literárních a filozofických prací, je třeba použít i na Písmo svaté. Její používání umožní objevit obecnou náboženskou pravdu, přístupnou každému lidskému duchu. Reimarus použil tyto principy a tento druh hermeneutiky ve svém díle věnovaném přirozenému náboženství. Dokud žil, neodvážil se autor tuto práci uveřejnit kvůli způsobu, kterým potíral zjevené náboženství. Udělal to až G.E. Lessing v letech 1774–1778[19].

Vycházeje z principů racionalismu osvícenského století zpochybnil Reimarus obraz Ježíše, jaký předpokládalo učení církve. Podle autora Apologie každé ze čtyř evangelií, která církev považuje za pravá, nám podává jiný obraz Ježíše. Tento rozdíl se dá zjistit, zvláště když srovnáváme starší evangelium připisované svatému Marku s evangeliem svatého Jana, napsaným ke konci I. století. Ještě jiný obraz nám nabízejí apokryfní evangelia. Reimarus konstatuje, že evangelista Jan neměl žádný historický základ, aby mohl Ježíše nazývat Vtěleným Slovem nebo Božím Synem. Tajemství objevil později. Společenství věřících, které zastupuje svatý Jan, nazvalo Ježíše Bohem pod vlivem události, která nám není známa. Ve světle této trochu nejasné události nazvali Ježíše Cestou, Životem, Světlem a nakonec Božím Synem. Podle Reimaruse a celého osvícenského století je evangelium podle svatého Jana duchovní evangelium, které ukazuje význam Ježíše v duchovním životě společenství ke konci I. století[20].

Reimarusův Ježíš

Kdo tedy byl podle Reimaruse historický Ježíš? Ježíš byl potulný učitel a mistr učící morálku, jaká vyplývá z rozumné přirozenosti člověka. Považoval se za Mesiáše, ale za mesiáše v politickém smyslu, který chtěl svůj národ osvobodit od římské nadvlády. Tuto naději sdíleli jeho učedníci, kteří už viděli svá místa v budoucím pozemském království. Považovali ho za dokonalého člověka, ale jedině v mezích toho, co je lidské. Ani neměl v úmyslu založit nové náboženství, chtěl pouze obnovit víru Izraele a dát jí racionálnější rozměr. Svým důsledným jednáním a za pomoci lidu chtěl zvrátit tehdejší vládu v Izraeli a vyhlásit se za politického Mesiáše. Velerada prohlédla Ježíšovy záměry a odsoudila ho na smrt jako politického provinilce. Nějakou dobu po Ježíšově smrti ukradli jeho učedníci jeho tělo a začali hlásat, že byl Spasitelem v duchovním smyslu. Vymysleli rovněž příběh jeho vzkříšení a nanebevstoupení a ohlašovali jeho budoucí příchod jako Soudce na konci dějin. Základy křesťanství obsahují tedy lež Ježíšových učedníků. Z přirozeného náboženství, které hlásal a vyznával sám Ježíš, vytvořili jeho učedníci nové náboženství a odvolávali se na tajemné zjevení, které nikdy nebylo. Dnes už nemůžeme pochybovat, že Reimarus, když se pokoušel rekonstruovat „pravý" obraz dějinného Ježíše a počátků křesťanství, čerpal z výsledků myšlení anglických deistů. Ti sice podezírali apoštoly, že ukradli Ježíše z hrobu a pak vyhlašovali jeho vzkříšení, ale nikdy v Ježíši neviděli lháře a politického provinilce. Taková domněnka nebyla v jejich pohledu na historické a filozofické výzkumy. První to udělal Reimarus. Nevíme ovšem, zdali tuto domněnku vytvořil sám, nebo ji čerpal z pramene, který neznáme a který v té době existoval[21].

Ježíš – výmysl prostředí

Reimarusovy názory převzali a rozvinuli stoupenci protestantské liberální teologie. „Hiát" vytvořený mezi dějinným Ježíšem a Kristem víry se v protestantské teologii stále zvětšoval v důsledku tendenčního používání historické a morfologické metody – metody literárních forem (Formgeschichte)[22] – při exegetickém výzkumu evangelia. Iniciátoři těchto výzkumů, užívající dějiny forem (tak se musí chápat výraz Formgeschichte) kvůli větší účinnosti výzkumů, těžili též z ideje XIX. století o evolučním vývoji a z posledních znalostí dějin náboženství. Podle jejich zásady nová metoda historických forem umožňuje nově číst a sledovat zrod kanonických evangelií v prvokřesťan-

ském prostředí během čtyřiceti let, která předcházela jejich redakci a sepsání. V ústním hlásání vzhledem k potřebám a etapám náboženského vzdělávání posluchačů se objevily rozličné formy vyučování – podobenství Ježíšova logia. Vědci tvrdili, že metoda literárních forem[23] umožňuje sledovat jejich vývoj i pochopení. Ústní odevzdávání trvalo samozřejmě dlouhé roky a jeho postup určovaný historickými zákony vývoje byl závislý na daném prostředí, na kultovních potřebách nebo náboženských zájmech. Máme-li poznat potřeby určující typ a formu kázání, musíme dobře poznat okolí první církevní komunity. Okolí a jeho podmínky nazvali autoři Formgeschichte, podle H. Günkela – Sitz im Leben. Prostředí, kde žila první církevní komunita, tvoří podle nich prehistorii evangelia. Obraz Ježíše vyznávaného jako Kristus byl vytvořen komunitou, jejíž tvořivá síla přivedla na svět náboženského génia a ten, podněcován potřebami okamžiku, počal ideje uspokojující náboženské potřeby komunity.

Domněnky o Ježíši ve výzkumech Alberta Schweitzera

Během dvou století po Reimarusově smrti byly napsány desítky Ježíšových životopisů a jiných prací o jeho historicitě, kde se při používání metody literárních forem různým způsobem rozvíjely zásady filozofie osvícenského století. S jejich obsahem, který se někdy podobá detektivce[24], se můžeme seznámit díky úctyhodnému dílu Alberta Schweitzera (1875–1965)[25]. Schweitzer, teolog, lékař, varhaník a velký humanista naší doby, nositel Nobelovy ceny míru (1952), se namáhal hledáním nové, pravé tváře historického Ježíše. Když tento teolog ze Strasbourgu zpracovával a systemizoval množství různých domněnek o Ježíšovi a hledal Ježíšův pravý obraz, prožíval své vlastní drama. Napsal: „Já jsem trpěl, protože jsem musel přiložit ruku na zbourání Ježíšova obrazu, na který se odvolávalo liberální křesťanství“ [26]. Uvědomoval si to, že „mnozí nepřijmou tezi, že historického Ježíše musíme považovat za omylného, když nepřišlo Boží království, jehož velice brzký příchod ohlašoval“[27].

Podle Schweitzera hledalo osvícenské století v evangeliích takový Ježíšův obraz, jaký mu nemohla poskytnout. V duchu svých ideálů viděla filozofie osvícenského století v Ježíši náboženského génia lidstva, přítele chudých plného romantismu, stoupence sociálních ideálů, proroka, který předpovídal brzký konec světa. Ježíš ztotožňoval příchod konce s příchodem Božího království, které hlásal. Deismus, podle Schweitzera, když odmítl Ježíšův

obraz odevzdávaný evangeliem, připisoval mu sociofilozofické touhy a ideály své vlastní doby[28].

Schweitzer sám začal svůj výzkum opravdového Ježíše dějin objasňováním problému Poslední večeře. Byl přesvědčen, že „nevidíme problém víry Ježíšovy a víry prvních křesťanů v jejich pravé podobě, protože je nezkoumáme z hlediska problému Poslední večeře a křtu"[29]. Přiznával, že jedině poznání světa idejí Ježíšových a idejí prvních křesťanů dovolí rozřešit problém Ježíšova tajemství. Studiem toho, k čemu dospěla vědecká teologie až do XIX. století, a také studiem světa idejí Ježíšových a prvních křesťanů, dospívá Schweitzer k tvrzení, že alegorická Ježíšova slova nad chlebem a vínem nebyla slovy, která ustanovila svátost jeho Těla a Krve. Bylo to pouhé díkučinění nad chlebem a vínem. Tato slova byla pouze znamením očekávání mesiánské hostiny, a to jak při Poslední večeři, tak i při všech slavnostních jídlech prvních křesťanů. Doba jídla na úsvitu každé neděle byla dobou očekávání jeho nového příchodu.

Ježíš žil v době pozdního judaismu, kdy očekávali Mesiáše. Vize Mesiáše vycházely v tomto období z proroctví Knihy Danielovy, z Knihy Henochovy, z Žalmů Šalamounových, z Baruchovy apokalypsy. Po vzoru svých současníků ztotožňoval Ježíš Mesiáše se Synem člověka z Knihy Danielovy. Ten měl přijít v oblacích a s ním mělo začít Boží království. Jeho velice blízký příchod měl být spojen se soudem světa a lidí. Jedni měli dosáhnout štěstí Království, ti ostatní měli být zavrženi. Ježíš sdílel tato očekávání a nepokoušel se je měnit ani zduchovňovat. Pouze je naplnil svým velice silným etickým duchem. Učil, že lidé svými skutky projevují etiku lásky, která jediná dokazuje, že patří Bohu a je znamením, že jsou vyvoleni chudí, chudí v duchu, kdo působí pokoj, lidé čistého srdce a pro Království pronásledovaní. Ti jsou vyvoleni k budoucímu štěstí. Ježíš sám očekával blízký konec světa a Mesiášovo Království. Byl přesvědčen, že teprve po příchodu Mesiášova Království se projeví jako Mesiáš. V určitých okamžicích svého života byl Ježíš přesvědčen, že hodina Božího Království už přišla. V tom se však mýlil. Aby uspíšil příchod Božího Království, rozhodl se obětovat svůj život na vykoupení hříchů věřících. Opíral se přitom o proroctví Knihy Izajášovy o Božím služebníku, trpícím pro hříchy jiných. Poslední večeře pak byla díkučiněním a očekáváním příchodu Božího Království. Tehdy učedníkům ohlásil, že se s nimi setká u společného stolu v Království, které přijde. Svou smrt považoval za rozhodující čin v příchodu Božího Království, které hlásal. Při své smrti asi pochopil, že se zmýlil. Učedníci, kteří čekali, že se

jejich mistr zjeví, ho po sobotě viděli ve viděních jako vzkříšeného. To je přesvědčilo, že Ježíš je u Boha a že nebude otálet se svým příchodem jako Mesiáš[30].

Podle Schweitzera nás u historického Ježíše dojímá „jeho podřízení se Bohu. V tomto smyslu přesahuje Ježíš dogmatickou osobnost, vynalezenou pod vlivem řecké metafyziky, která vyžaduje, aby byl vševědoucí a neomylný"[31].

Dnes od nás Ježíš žádá jedinou věc, píše Schweitzer, totiž přijmout a projevovat tu jeho lásku, které dal vstoupit do okruhu mesiášského očekávání pozdního judaismu[32].

Kdo tedy byl Ježíš a kým je pro Schweitzera? Vyslovuje to tímto způsobem: „Přichází k nám anonymně, jako ve chvíli, kdy se na břehu moře přiblížil k těm mužům, kteří nevěděli, kdo to je. Říká táž slova: ‚Následuj mě! – a ukazuje nám úlohy, které má vykonat v naší době. Poroučí. A těm, kdo ho poslechnou, moudrým a maličkým, se zjeví tím, že jim bude dáno žít ve spojení s ním pro mír, činnost, boj a utrpení. Tehdy poznají nevyslovitelné tajemství, kterým je"[33].

Poznámky:

1 L. Kolakowski, *Jezus Chrystus Prorok i Reformator*, Argumenty , č.51/52 (1965),7.
2 Autor uvádí tyto hodnoty: zrušení zákona ve prospěch lásky; výhled na vyloučení násilí z lidských vztahů; člověk nežije pouze chlebem; zrušení představy vyvoleného národa; přirozenou nicotnost pozemského života. Autor píše, že je možno říci, že „to existovalo už" před Ježíšem, např. v asijských náboženstvích. Je to pravda, ale ve středomořské kultuře, kam patříme, jsou tyto hodnoty spojeny s Ježíšem a jeho životem. Ibid., 7.
3 Ibid., 7.
4 J. Guitton, *Le problème de Jésus et les fondements du temoignage chrétien*, sv.1, Paris 1950; tentýž, *Le problčme de Jesus, Divinité et résurrection*, sv.2, Paris 1953; tentýž, *Jésus*, Paris 1956 – polský překlad *Jezus*, Warszawa 1956.
5 J. Guitton, *Jésus*, cit. práce 381–382.
6 Ibid., 381.
7 Ibid., 381.
8 Apoštolský list *Tertio millenio adveniente* papeže Jana Pavla II. biskupům, kněžím a věřícím o přípravě Jubilea r. 2000, Vatikán 1994.
9 Ibid., č. 3
10 Ibid., č. 40; 42.
11 Ibid., č. 42.
12 J.L. Dumas, *Histoire de la pensée, Renaissance et siècle des Lumières*, sv. , Paris 1990, 301–302.

13 D.T. Strauss, *Der alte und neue Glaube*, Leipzig 1872; (polský překlad *Stara i nowa wiara*, Kraków 1911, 28).
14 Ibid., 30.
15 Viz A. Grabner – Haider, *Kritische Religionsphilosophie, Europäische und außereuropäische Kulturen*, Graz, Wien, Köln 1993, 157.
16 J.L. Dumas, cit. d. 304.
17 Např. *Nejvznešenější pravdy přirozeného náboženství v deseti pojednáních srozumitelně vysvětlitelné a zachráněné*. Hamburg 1754. Dva svazky této práce vyšly v Göttingen 1985.
18 A. Grabner – Haider, cit. d. 143, 157.
19 Dílo mělo titul: *Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes*. Po Reimarusově smrti dostal Lessing asi kopii díla od autorovy dcery Elisy. Jako knihovník ve Wolfenbüttel vydával Lessing časopis *Beiträge zur Geschichte und Literatur, aus den Schätzen der herzöglichen Bibliothek in Wolfenbüttel*. V tomto časopise uveřejnil úryvek z díla v sedmi částech – *Wolfenbüttler Fragmente, soit Fragmente eines ungenannten*. Viz též L.Cl. Fillion, *Les étapes du rationalisme dans ses attaques contre Les Évangiles et la vie de Notre – Seigneur Jésus – Christ*, Paris 1911, 11–13;H. Graf Rewelentov, *Sullo scopo di Gesù e dei suoi discepoli il contributo di Hermann Samuel Reimarus all-indagine del Nuovo Testamento, dans: Il Gesù storico, problema della modernità* (kolektivní práce), Piemme 1988, 100–101.
20 Dnes víme, že teze osvícenského století a teze Reimarusovy byly nesprávné. Viz F. Dreyfus OP, *Czy Jezus wiedzial, że jest Bogiem?* (překl. z franc.) Poznaň 1995.
21 W. Gericke , Hermann Samuel Reimarus et la letteratura underground del suo tempo, v *Il Gesù storico*, cit. d. 114.
22 Autory této metody byli tři protestanští teologové – liberální exegeté: M. Dibelius, K.L. Schmidt a R. Bultmann. Dobrou studii této metody a komentář k pracem těchto teologů lze najít v knize G. Magnaniho SJ, *Introduzione alla cristologia fondamentale*, Roma 1976, 182–272.
23 Rozlišovaly se tři druhy katecheze – literární druhy: paradigmata – vyučování za účelem výuky věřících; příběhy (výraz od R. Bultmanna) – ukazující Ježíše jako divotvůrce; parenéze – opakování slov – Ježíšova logia.
24 W. Gericke, cit. d. 113
25 A. Schweitzer, *Geschichte der Leben – Jesu – Forschung*, sv. 1–2, München – Hamburg 1966. Toto vydání je desáté; první vyšlo: München 1906. Dobrý a solidní výbor z myšlení liberální protestantské teologie máme též v díle L. Cl. Filliona, *Les étapes*, cit. dílo.
26 A. Schweitzer, *Z mojego życia* (překl. z němčiny), Warszawa 1981, 49.
27 Ibid., 48
28 Ibid., 40–42; viz též R. Latourelle, *L'accès à Jésus par les Évangiles, histoire et herméneutique*, Tournai – Montréal 1978, 33.
29 A. Schweitzer, *Z mojego życia*, cit. d. 30.
30 Ibid., 32–37. Viz též A. Schweitzer, *Reich Gottes und Christentum*, München 1995.
31 A. Schweitzer, *Z mojego życia*, cit. d. 48.
32 Ibidem, 48.
33 Těmito slovy končí autor *Geschichte der Leben – Jesu – Forschung*, sv. 2. Cit. d. 630. Polský překlad citován podle knihy: *Z mojego życia*, cit. d. 48.

Přeložil P. Juvenál Antonín Valíček OFMCap.

Santiago Guerra

Kulturní dialog z pohledu karmelitánské mystiky

Křesťanství dnes existuje vedle stovek, dokonce tisíců dalších náboženství současně se dvěma moderními, přinejmenším zdánlivě protichůdnými kulturními fenomény: fenoménem sekularizace, která stále více zasahuje všechny roviny života a vyhlašuje nejen „vymizení, zatmění" Boha, ale také jeho „smrt", a fenoménem „nové religiozity", která hledá zkušenost a zjevnost „božského" a s oblibou se nechává inspirovat východními náboženstvími, především jejich meditačními technikami.

Každopádně jak ze strany člověka sekulárního, tak i novo-náboženského dochází ke znepokojivému exodu z křesťanské církve, která s hrůzou a bezmocí přihlíží tomuto dění a snaží se o možné připoutání člověka pomocí apologetického a neokonzervativního postoje a následným zpřísněním doktríny a morálky. Je to velmi kritizovaný model církve, mezi jinými i slavným teologem Karlem Rahnerem jako mylný, neúčinný a dokonce kontraproduktivní.

Křesťanství může mít dnes šanci, jestliže bude vnímat dva výše zmíněné fenomény nikoli jako hrozbu, které je třeba se bránit stavěním barikád, ale především jako „výzvu na souboj", jemuž je třeba vyjít vstříc pokorným a zároveň odvážným dialogem. Takové požadavky kladou dokumenty a duch II. vatikánského koncilu a stejné přání projevují nejosvícenější myslitelé, kteří uznávají naléhavost stržení kulturní a náboženské železné opony (politická se již zbořila), aby se mohl zrodit nový model lidstva a sama náboženství se mohla obohacovat vzájemným předáváním hodnot.

1. Mystická zkušenost

Jako zkušenost a fenomén vědomí je pro Karla Rahnera mystika „vnitřním sjednocujícím setkáním člověka s Boží nekonečností, která je základem jak jeho samotného, tak i celého bytí." Tuto definici lze použít pro veškerou mystiku, ať přírodní, teistickou či specificky křesťanskou. Každá mystická zkušenost s sebou přináší zlom v poznání a běžném empirickém vědomí, které se projevuje ve světě fenoménů a funguje uvnitř schématu dělícího

a izolujícího subjekt od objektu a je ekvivalentní vědomí „já" jako nejdůležitějšího centra a východiska poznání, jednání a života (já znám, já miluji, já žiji atd.) a je základem veškerých „jáství" (individuálních, skupinových, politických, náboženských atd.).

Průlomem tohoto běžného vědomí „já" překračuje člověk svůj habituální stav, překonává veškerý dualismus, prožívá jednotu všeho a cítí se s tímto Celkem sjednocen, neoddělen a nevyčleněn, opouští obvyklou podmíněnost omezené racionality, sjednocuje se se svým nekonečným základem a je ovládnut, podmaněn, naplněn a proměněn setkáním s jádrem, podstatou a tajemstvím Skutečnosti.

Vzhledem k nemožnosti vyjádření své zkušenosti v běžných lingvistických kategoriích, ale s potřebou a nutností ji sdělit, vytváří mystik nový jazyk paradoxů, vyjadřuje se na základě dialektického vztahu protikladných pojmů (např. sv. Jan od Kříže: „mlčící hudba", „zvučící samota"), mystik mluví spíše než o zkušenosti o její neuchopitelnosti a otevírá tak čtenáři cestu ke stejně mystickému počínání a úctyplnému postoji k nevyslovitelnému.

2. Mystické křesťanství

Slovem „mystika" míníme zkušenost Skutečnosti v hloubce a z hloubky bytí, křesťanskou mystikou pak zkušenost v hloubce a z hloubky bytí Boha, jenž nám zjevuje sám sebe a ukazuje svoji pravou tvář v Ježíši z Nazareta.

Dějiny církve doprovázejí velcí mystikové, ale není možné tvrdit, že koncepce a struktura církve, dogmatické a morální teologie (především od raného středověku) a křesťanství byly jako takové živeny a orientovány zkušeností a myšlením mystiků. V průběhu dějin byl vztah mystiků a oficiální autority církve dokonce velmi nešťastný, především od vítězství racionální linie v teologii. Kdo nebyl odsouzen, zůstal v podezření.

To, co se v Novém zákoně a v raných dobách církve objevuje jako „živá zkušenost" Božího tajemství zjeveného v Kristu, je zkušenost z Ducha svatého, čili „Boží lásky vlité do našich srdcí (tj. největší hloubky našeho bytí) Duchem svatým, jehož nám dal" (Řím 5,5), která se později začala vyjadřovat řadou dogmat. /.../ Stejně tak se stalo s morálkou. V Novém zákoně se zrodila jako etická interpretace zkušenosti z Ducha a postupně ztrácela citlivost pro docenění důležitosti osobní a dějinné zkušenosti. Stala se tak podstatně zákonem a normou, jejímž důsledkem byl rostoucí odpor k církvi jako autoritářské instituci.

Eugen Biser, jeden z nejváženějších německých teologů současnosti, říká ve své knize Prognóza víry (s příznačným podtitulem Orientace v postsekularizované době), že „současná krize církve je vysvětlována věrohodnou tezí o fázovém posunu, který vzniká mezi vrcholem a základnou, hypotézou o věrném národě žijícím již s předstihem v mystickém stavu, zatímco učitelstvo ještě setrvává ve své moralistní pozici." Tím Biser přejímá koncept teologa Karla Rahnera, který mluví o budoucí, výrazně mystické podobě církve.

Karel Rahner se stal obhájcem „ofenzivní církve", která by se znovu mohla stát světlem dnešnímu člověku. „Ofenzivní církev", která v jeho podání nemá nic společného s tradiční vítěznou autoprezentací sebe samé, nýbrž s koncentrací na jádro vlastního poslání, přináší s sebou nevyhnutelné a bolestné změny strukturální, teoretické a duchovní. Tato koncentrace na jádro vlastního poslání, tento posun spektra přetíženého dogmaty a morálními příkazy k ústřednímu motivu blízkosti a spásy Boží v Ježíši Nazaretském a jeho „radostné zvěsti" budou nutně doprovázeny, podle Rahnera, mystagogií a pedagogikou, která člověka povede k setkání s pramenem vlastní existence, s tajemstvím Boha, jenž sídlí v nitru duše. „Poslední přesvědčení a rozhodnutí se pro víru", říká teolog, „nepocházejí z vnějšího didaktického ustanovení doktríny církve, ani z pouhé racionální argumentace na čistě teologické úrovni, nýbrž ze zkušenosti Boha, jeho Ducha, svobody tryskající z nejhlubšího nitra lidské existence, kde tato zkušenost může být vnímána i přes nemožnost adekvátního zobrazení a slovního zpředmětnění této zkušenosti." Proto se Karel Rahner připojil k hlasům požadujícím konec „instrukčního modelu" církve, tj. církve předávající doktrínu namísto zkušenosti, a naléhal na provedení změny směřující k vytvoření církve, ve které „by poučení o křesťanství bylo zásadně obeznámením se s mystikou, tj. zkušeností Ducha", a to „skrze noci, o kterých mluví mystici."

V roce 1975 prohlásil katecheta K. Tilmann: „Možná, že za dvacet let s úsměvem řeknou: v roce 1975 se ještě věřilo, že mladí lidé mohou získat náboženské vzdělání, aniž by se otevřeli hluboké dimenzi Boží a živě asimilovali to, co se naučili." Mluvil také o tom, že hluboká meditace „v nás otevírá smysl pro Boha, který je nejhlubší podstatou nás samých." Jen v jádru bytí je člověk opravdu „v Kristově moci" (srv. Fil 3,12). Podle C.G.Junga náboženství nepřináší nic podstatného, pokud je pouze vírou a její vnější formou a funkcí náboženství není zkušenost duše samé. Teolog Paul Tillich zrentgenoval své protestantské náboženství následovně: „Protestantismus, ve kterém meditace, kontemplace a mystická zkušenost už nemají své místo, není více

náboženstvím, nýbrž intelektuálním a morálním systémem vyjadřujícím se v tradičních koncepcích náboženství."

Církev mystické povahy, zbavená veškerého ducha moci nad tímto světem a vnějšího autoritářství nad uzavřeným okruhem vědomí, církev, v níž všechny strukturální a doktrinální prvky směřují k přípravě a podpoře osobní zkušenosti s Ježíšovým Bohem, který je přítomný svou silou, tj. svým Duchem v srdci každého člověka, taková církev může dnes nabídnout spásu svým svědectvím a v duchu upřímného dialogu má být připravena nejen k evangelizaci okolí, ale otevřena i k vlastní evangelizaci zvnějšku, ač to zní sebepodivněji. Takový dialog by pro ni znamenal obohacení v pochopení a prožitku vlastní víry.

V tomto momentu církve, kdy probíhá její vnitřní duchovní obnova a otevírá se kulturnímu a náboženskému dialogu, je naléhavé nutn „oprášit" bohatou zkušenost mystiků, kteří v ní měli dosud pramalý vliv.

Velcí učitelé španělské karmelitánské mystiky, sv. Jan od Kříže a sv. Terezie od Ježíše, září vlastním světlem na nebeské klenbě církve a jsou zvláštním ohniskem přitažlivosti pro ty, kteří na cestě hledání duchovní zkušenosti do církve nepatří ani od ní jako instituce nic neočekávají.

V tomto smyslu je sv. Jan od Kříže hlasem karmelitánské mystiky, vzhledem ke své úloze interpreta doktríny, zatímco úloha sv. Terezie zůstává spíše deskriptivní.

3. Karmelitánská mystika a kultura smrti Boha

Už v roce 1924 se moderní racionalismus v díle Jeana Baruziho s velkým zájmem přiblížil k tzv. *expérince mystique* sv. Jana od Kříže a pokusil se o interpretaci světce z pohledu kantovské filosofie. Výsledkem bylo uznání neobyčejné noetické hodnoty Janovy mystické zkušenosti, která přesahuje kantovský *phainomenon*, tzn. zdání a podoby reality, dotýká se samotného *noumenon*, vlastní podstaty světa, a dospívá tak k pravému vědění. Filosofickou linii J. Baruziho sleduje G. Morel. V jeho obsáhlém díle Le sens de l existence selon Saint Jean de la Croixse pokusil dokázat, že racionální základnou sanjuanistické mystické zkušenosti je hegeliánská dialektika absolutní ideje či absolutního ducha. Nechyběly ani pokusy o materialisticko-marxistický výklad světcova učení, jakým bylo např. dílo M. Ballastera: Jan od Kříže, Od úzkosti k zapomnění (De la nagustia al olvido). To vše je důkazem zájmu, který o sv. Jana projevuje současné mimokatolické myšlení, které v jeho

učení spatřuje univerzální platnost. Karmelitánská mystika, reprezentovaná sv. Janem od Kříže, zaujímá tedy významnou úlohu v dialogu s moderní kulturou.

V roce 1968 napsal kardinál König, tehdy vídeňský arcibiskup a předseda sekretariátu pro nevěřící: „Je mnoho těch, kteří dnes v pojetí víry v díle sv. Jana od Kříže spatřují příležitost k osvětlení hluboké zkušenosti současného člověka, tj. člověka čisté víry, který se vzdává všech svých citových opor, moderního proroka Temné noci se střízlivým, niterným a osobním přesvědčením o Bohu, přesvědčením, které boří všechna psychická podmínění. Není snad proto sv. Jan nejlepší výzvou k výchově ke zralosti a osobitosti naší víry , kterou si tolik žádá její situace v současném světě?" Kardinál Garrone poznamenal téhož roku: „Náročný, ryzí, dychtící po skutečnosti a hledající Boha, to je člověk dnešní doby, který by ve sv. Janovi mohl snadno najít hledaného učitele."

„A nic jsem nevěděl..."

/.../ Vyhlášení kulturní smrti Boha znamená dnes konstatování a všeobecné pociťování jeho absence, dokonce i v mysli věřících. Při četbě evangelia cítíme rozdíl mezi dobrým Otcem, který má podle Písma spočteny všechny vlasy na naší hlavě a vždy naslouchá našim modlitbám, a mezi každodenní zkušeností s Bohem, spícím snad stejně hluboce jako kdysi bůh Baalových proroků. Více než kdy předtím pociťujeme zradu našich očekávání, která jsme vložili v Boha, a zakoušíme jeho dráždivé mlčení. /.../ Sv. Jana od Kříže je třeba počítat mezi radikální kritiky náboženství. Netvrdil sice, jako velcí „mistři podezření" (Feuerbach, Marx, Nietzsche, Freud), že Bůh je iluzí a klamným obrazem. Ale přestože žil v době, kdy Bůh byl kulturní a společenskou samozřejmostí, snažil se o zastření a smrt toho Boha, jímž si byly teologie, morálka a všechna pojednání oné doby tak jisté a jemuž se cítily být tak blízké. Ve dvou ze svých knih, Výstupu na horu Karmel a Temné noci, se systematicky pokouší zbořit všechny představy o Bohu, které jsou v podstatě podnětem ke zrodu moderní kritiky náboženství: „vnějšího" Boha, který má být vysvětlením všech otázek, který zasahuje zvenčí empiricky – stálým způsobem a se svou divotvornou všemohoucností soutěží s kauzalitou světa – pokud ji nevyřadí úplně, k němuž se vztahuje naše zodpovědnost a od něhož očekáváme odpovědi na otázky naší logicko-racionální mysli. Sv. Jan od Kříže by nám pověděl, že mlčení Boží, které dnes zakoušíme, je pouze

znakem toho, že zemřela představa Boha „k našemu obrazu a naší podobě", od které je nutno se radikálně odpoutat vstupem do čisté noci víry, naděje a lásky. Neustále nám připomíná, že „to, co nazýváš Bohem, není Bůh", nebo že „Boží zvěst je neomezitelná", a jak „je zapotřebí zbavovat se veškerých opor", které nacházíme v myšlenkách, názorech a představách o Bohu, a to proto, abychom se setkali s jeho pravou Skutečností. Zbavuje nás každého zákoutí, zátoky a smyslových či duchovních útočišť pro naše myšlenky, úvahy a představy o Bohu. Odevšad je vytrhuje a ponechává prázdnými od Boha: tělesné smysly, rozum, paměť a vůli. Pomocí geniálního rozboru dokázal, že všechny operace těchto mohutností musí být umlčeny, i kdyby jejich předmětem byl Bůh a pravdy víry, protože se nemohou spojit s realitou Boha, s jeho existencí, jinak než skrze formy a podoby.

Hněvivý ateismus „mistrů podezření" dnes na sebe vzal očividně mírnější podobu a postoj, který uznává, že pokud rozum nemůže dokázat existenci Boží (vzhledem k tomu, že se pole jeho působnosti omezuje na pořádání a formování fenoménů, jež jsou zprostředkovány smysly, jak stanovil Kant), nemůže rovněž tak ani dokázat jeho neexistenci. Člověk odmítá hledat východisko a ustává v pohodlném a vyhraněném agnosticismu, s věcností přijímá konečnost a orientuje svůj život k etice výlučně sociálního zaměření, nebo častěji k hledání vytříbeného způsobu života. Vzdává se otázek typu odkud a kam, vymlouvaje se na neschopnost vlastního horizontu myšlení osvětlit jakoukoli odpověď. Na všechny otázky odpoví obratem „nevím", což považuje za nejslušnější z možných odpovědí. /.../

„En la interior bodega..."

Jestliže vzdělanost „moderního rozumu" vedla logicky, nutně a zákonitě k smrti obrazu Boha, Boha tradičního teismu živeného racionálně-metafyzickým diskurzem, znamenalo pak osvícenské vyhlášení „rozumového principu" za jediný princip poznání, jednání a humanizace krok ke skutečnému ateismu (i když u Kanta vystupuje „bůh" ještě jako skutečnost, a to v diskurzu „praktického rozumu" vycházejícího z „kategorického imperativu").

Je nemožné jednoduše přehlížet velký přínos „rozumového principu" tomuto světu. Jeho zásluhou byl odstraněn svět bohů a démonů, bylo překonáno a zahnáno tmářství, křesťanství bylo donuceno opustit předvědecké názory, vědy vykonaly nesmírný pokrok, život člověka se stal více nezávislým na přírodě, sobě samém i na společnosti. Člověk si uvědomil vlastní zodpovědnost

za racionální řízení světa a nedotknutelnost lidských práv. Ale současně dal vzniknout člověku „jednoho rozměru", odsouzeného hledat posilu pouze ve skutečném a předvídatelném světě, což vedlo ke zvýšeným starostem o utilitární a konzumní stránky života. Důsledkem bylo násilné vnitřní rozdělení, osobní i společenská schizofrenie z rozpolcenosti člověka a jeho hodnot. „Homo sapiens" se změnil v „homo technicus". Všechny roviny života jsou neustále více propojovány a orientovány k výrobnímu a konzumnímu systému, ubývá příležitostí k prožitku vlastní identity, podle psychologických průzkumů narůstá „emocionální deficit" a člověk se cítí cizincem ve vlastním světě. Jednorozměrnost života „vtiskla této společnosti čistě materiální charakter, který z ní vytváří opravdové monstrum " (René Guénon).

Ale „princip rozumu" jako jediný možný již přestal být vědeckým dogmatem. Ústředním prvkem našeho současného dějinného poznání je vědomí jisté krize tohoto druhu rozumu (a stejně tak i jisté krize moderní společnosti), který se pro svou jistotu sebou samým ocitl v otevřeném konfliktu s veškerým náboženským vyznáním. Od století osvícenství a mýtu o Prométheovi jsme dospěli do doby, jejímž znamením je stále hrozivější budoucnost. Zdá se, že naše sensibilita svou živou intuicí překračuje hranice moderní racionality a pátrá po její alternativě, která by si byla více vědoma integrity lidského „poznání", zahrnujícího i jeho náboženský rozměr.

Významný muž nukleární fyziky D'Espagnat říká: „Celou svou bytostí věřím, že nás diskurzivní rozum nevede k podstatě věcí." Filosof Petr Wusst konvertoval z ateismu k víře poté, co dospěl k přesvědčení, že skutečností je „nelogický základ", který diskurzivní rozum není schopen obsáhnout a poznat.

Karmelitánská mystika se rodí ve chvíli, kdy dochází ke kulturnímu přerodu středověkého teocentrismu v antropocentrismus moderní doby, tzn. k obratu od Boha jako středu myšlení a života k člověku jako centru všeho. Pojetí světa a člověka v Boží perspektivě se mění podle nadcházejícího principu moderního myšlení. Tím je sebepoznání člověka odhalujícího vlastní dynamismus. Ale je to dynamismus racionálního myšlení. Od Descarta „rozum" i přes filozofovu osobní víru končí u sebe sama („myslím, tedy jsem") a zakládá se na principu pravdy totožné se subjektivní jistotou, neboť ta je definována jako „jasná a zřetelná idea". Osvícenský racionalismus je pouze zralým plodem karteziánské filozofie.

Sv. Jan od Kříže a sv. Terezie, ve shodě s antropologickou orientací své doby (která byla později vlastní i luteránské teologii), odhalují dosud neznámý

prostor subjektivních a antropologických stránek mystické zkušenosti, když úzce propojují zkušenost Boha s podrobnou analýzou psychologických stavů duše. Tento antropocentrismus karmelitánské mystiky, Descartova myšlení (a vlastně celé moderní doby) jde nicméně pokaždé jinou cestou. Zatímco Descartes dospívá metodou racionálního pochybování k absolutní jistotě „myslím, tedy jsem", Jan od Kříže opouští cestu racionálního myšlení, překračuje ji a zároveň dospívá k jinému druhu jistoty, kterou vyjadřuje takto:

> Jsem myšlen a znán, tedy existuji,
> jsem milován, tedy existuji,
> jsem žit, tedy existuji.

A pokud Descartes nachází pravdu a jistotu o Bohu v „jasné a zřetelné myšlence", sv. Jan ji nalézá zkušeností v temnotě nejhlubší sféry člověka, kterou nazývá „středem duše", „vnitřní skrýší", a sv. Terezie „sedmou komnatou vnitřního hradu", skutečnou esencí člověka, v které jsme pravým obrazem Božím. Tento „střed" nebo „jádro" je východiskem projevu člověka v jeho nejexternějších vrstvách: racionálně-volně-smyslových. Stejně tak mají být tyto vrstvy řečištěmi, kterými lze dojít k uvědomění „středu". A střed je zároveň pravou lidskou esencí i samotným Bohem, který je podle Jana v nitru duše nejen jakousi nehybnou substancí, nýbrž samotným středem duše. Jinými slovy bytí člověka neexistuje samo o sobě před jeho Božím udělením člověku, ale samo toto božské sebesdělování je naším bytím, nebo slovy církevních Otců v jejich novozákonních výkladech zjevení: člověk je Bohem účastí. Oproti Descartovu věřícímu racionalismu nás učení sv. Jana uvádí do oblasti, která je pro rozum temná, do středu bytí jako místa poznání Boha. Oproti ateistickému osvícenskému racionalismu pak tvrdí, že pokud metafyzické uvažování nevedlo k Bohu a vytvořilo jen projekci člověka a modlu, není to ukazatelem k ateismu, osvícenskému rozumu, omezenému na pořádání a formování „fenoménů" zprostředkovaných smysly, a tudíž jen k chápání skutečnosti v jejích podobách a formách a nikoli v její pravé podstatě, k rozumu, který není ani jediným, ani hlavním zdrojem poznání, nýbrž podnětem k zjištění, že existuje poznání a láska, které se rodí v nej- a z nejniternější vrstvy člověka, samotné hlubiny Boží.

Hlubinná psychologie souhlasí co do předmětu svého zkoumání s Terezií a sv. Janem od Kříže. C.G.Jung potvrdil po nesčetných zkušenostech se svými pacienty během psychoanalytické praxe: „Největší a nejdůležitější

problémy života jsou v zásadě vesměs racionálně neřešitelné. Nikdy nemohou být vyřešeny, ale pouze překonány, překročeny." Jak? Jungova odpověď zní: prostřednictvím vyššího a hlubšího stavu vědomí než je stav rozumu, „prostřednictvím návratu k posvátnému místu nitra, které je počátkem a cílem duše a obsahuje tuto jednotu života a vědomí existující na počátku, poté ztracenou a jež má být znovu nalezena". Jiný psychoanalytik, James Hillman, odmítl uznat legitimitu a důsledky tzv. „teologie smrti Boha". Pro psychologii není rozhodující fakt „smrti Boha", ale poznání formy, v jaké se znovu v duši objeví tato nezničitelná síla. A dodává: „Čím hlouběji pronikáme do toho, co je esencí člověka samého, tím více pociťujeme, že problémy nabývají univerzálního rozměru. Vzniká dojem, že hlubinná psychoanalýza vede k temnému a podivnému nitru, kde je obtížné rozlišit nevědomí duše a myšlenku Boží. Tato duše je tak prostoupena nevědomím a náboženské otázky se jí zdají tak důležité, že ať chce nebo nechce, stále více se utvrzuje v Bohu jednoduše proto, že během analýzy je svědkem odhalení jeho ohromujícího bytí."

Uvnitř církve se teologie, katecheze, kázání atd. obracejí pouze k vědomé, racionální stránce člověka, a tím se plně podílejí na jeho výchově k jednorozměrnosti, aniž by napomohly překonat jeho krizi. Dnes se lidé ptají více po cestě k pravdě než po pravdě samé, neboť hluboce nedůvěřují koncepcím a dogmatům, které ji formulují. „Pravda je mrtvá bez cesty k pravdě", řekl teolog Paul Tillich. A touto cestou je zřejmě vlastní zkušenost středu bytí, bezprostředně se otevírající nekonečnosti. Ačkoli nevědomí, tak jak jej chápe Jung, Viktor Frankl, atd., není totožné s Bohem, obě zkušenosti, jak nevědomí, tak Boha, setkání se sebou samým, tak i setkání s Bohem, jsou nerozlučně spojeny.

Cesta poznání: temná noc

Tak rozdílní autoři, jakými jsou křesťanský filosof Gabriel Marcel a marxistický filosof Horkheimer, se shodují v konstatování o „upadajícím" poznání dnešní doby. Moudrost se rodí tam, kde člověk rozeznává meze racionalismu.

Pro sv. Jana od Kříže je cestou poznání a moudrosti Boží temná noc. Jako křesťanský mystik vychází ze zjevení, tj. z Božího sebesdělení lidstvu v Ježíši Kristu. Přijmout toto zjevení znamená stát se „věřícím člověkem". Ale Bůh víry, „Slovo Syn Boží", spolu s Otcem a Duchem svatým, jsou esenciálně a existenciálně ukryti v nitru duše (Duchovní píseň 1,6). Jen tam člověk přestane zaměňovat Boha s jeho zpředmětněním s obrazy vlastního

„ega" a setká se s pravou Boží skutečností, která je živým plamenem lásky, očišťujícím a proměňujícím člověka v Boha skrze lásku. Jen tam Bůh přestává být „prostředkem", ale sám se stává životem a poznáním člověka.

Abychom se setkali s touto Boží skutečností, s Bohem jako „substancí víry", je nanejvýš zapotřebí lhostejnosti k smyslovému životu, ne však jeho odmítání. Opakem lhostejnosti by bylo „lpění", které by člověku bránilo v uvolnění nesmírného potenciálu milostné energie Boží, která je v něm ukryta. Je také nutné utišit smršť mentálních vírů, ale i samotný proces racionálně-diskurzivního myšlení, které se rodí z fenomenologického vnímání světa. A jelikož je nemožné se tohoto vnímání zbavit, zůstává s ním člověk odsouzen k nepochopení Boží skutečnosti, neboť ta je esenciální a nenáleží světu fenoménů, není „částí tohoto světa", nýbrž jeho základem a podstatou.

Prázdnota a ztišení přirozených procesů rozumu, paměti a vůle neznamená jejich smrt. V zimě strom neumírá, ale jeho život – projevující se v listech, květech a plodech – se ukryje do jeho kořenů, aby se příštího jara stal novou a živoucí mízou. Rozptýlené mohutnosti se zniterněním stáhnou do kořene a středu duše a tam zůstanou ztišené a sjednocené. Jednotlivá činnost každé z nich je proměněna ve ztišenou receptivitu. Když je umlčena činnost autoritativního „já" přirozených aktivit mohutností, které jinak nedovoluje „živému plameni lásky" vykonat své dílo v nejhlubším středu duše, je mu pak dána příležitost přímo zasáhnout v člověku a postupně jej očišťovat. Jsou zbořeny překážky, a tak Bůh může vniknout do lidských schopností a proměnit je v to, čím opravdu jsou: „řečištěm" poznání vlitého Boha („víry" jako předmětu rozumu), vlité naděje („naděje" jako předmětu paměti) a rovněž vlité lásky („Boží lásky" jako předmětu vůle).

Nyní již činnost nevychází zespodu, ze smyslově-racionálně-volního procesu, ani z nevědomého dynamismu, nýbrž ze samotného Boha, který se podle mystikovy zkušenosti stane „jediným činitelem".

Vstoupili jsme do pasivní noci, do „děsivé noci kontemplace", jak říká sv. Jan, protože v ní přímá činnost Boží „plamen lásky živí", oživený receptivním postojem duše, postupně spaluje všechny zbytky „ega" opravdovým „očistcem" a připravuje duši pro absolutní lásku. Krok za krokem bude vědomí „já žiji", „já miluji", „já znám", proměněno ve zkušenostní přesvědčení „jsem žit", „jsem milován", „jsem znán" skutečností Boží, a proto opravdově žiji, miluji a poznávám. *A toto je zážitek, který je základem vlastní zkušenosti Boha a vposledku jeho poznáním.*

Poté jsou „život", „láska" a „poznání" zakoušeny jako nekonečné, bezbřehé a nepocházející ze světa či člověka, ale zároveň se nepodmíněnost života a lásky, vnímaných jako dar Boží, stávají smyslem naší existence.

Boží „poznání" a „láska" zde nabývají významu, který nemohla postihnout filozofie s východiskem v člověku a logicky tak zůstala z lidského horizontu vyloučena Boží skutečnost. „Znám, protože jsem znán, miluji, protože jsem milován", je „mystickou inverzí", převrácením a překonáním racionální cesty „já myslím, tedy já jsem". Mystik Eckhart to skvěle vyjádřil následujícími slovy: „Oko, kterým mě vidí Bůh, je tím samým okem, kterým já vidím Boha." V „milostném" jazyce se vyjádřil sv. Jan od Kříže o této zkušenosti takto: „Láska, kterou mě miluje Bůh, je tou samou láskou, kterou já miluji Boha." Apoštol Pavel to řekl již dávno slovy: „Neživi já, ale žije ve mně Kristus"(Gal 2, 20). A mohl by dodat: „Proto žiji."

Skutečný ateismus spočívá v tom, že chceme vidět, ale nedovolujeme být viděni, chceme udělat z Boha pojem a objekt intelektuálně zpracovatelný a ovladatelný (potvrdit či vyvrátit jeho existenci) a na druhé straně se nenecháváme proniknout, až do úplného opuštění všech hmotných a duchovních opor, „zářící tmou", či „paprskem temnoty". Tak nazýval a zakoušel Boha sv. Jan, sledující linii Dionýsia Areopagity. Víra v Boha, jeho poznání, spočívají však právě ve vůli nechat se vidět a nikoli chtít vidět, vydat se v zajetí nepodmíněné lásky bez předchozího racionálního poznání, kterého bychom se mohli přidržet a na němž bychom mohli stavět naše odevzdání se v lásce. Vydáváme se s vědomím toho, že jen ten, kdo miluje, zná Boha, protože Bůh je „láska" (1 J 4,8), nikoli „předmět racionálního poznání". Sv. Jan od Kříže vyzývá moderní ateismus k volbě mezi poznáním jako „věděním něčeho" a nepodmíněnou láskou jako „poznáním Boha" a „opravdovým bytím v Bohu". Nietzsche prohlásil: „Nikdy jsem nezneuctil svaté jméno lásky". Proto možná nebyl takovým ateistou, za jakého se považoval, a druzí takovými věřícími, jak si představovali.

Je možné mluvit a mluví se o potřebě a návratu „religiozity", ač se zdá toto slůvko sebevíce nejasným a kalným. Náboženský rozmach, který se bude pravděpodobně zvětšovat, nicméně nepředstavuje návrat k tradičním náboženstvím. Jde o „novou religiozitu", kterou nepředstavují dogmata, obřady a morálka dnešních náboženství, ale která naopak hledá niternou zkušenost, spojující člověka s jedinou a absolutní podstatou univerza. Proto je možno nazvat tuto „novou religiozitu" mystikou a také ji skutečně přitahuje mystický prvek náboženství. /.../

4. „Jen láska se počítá“

Tato věta sv. Terezie od Dítěte Ježíše, francouzské karmelitky čerpající svou spiritualitu ze sv. Pavla a sv. Jana od Kříže, shrnuje podstatu mystické karmelitánské zkušenosti a zkušenosti křesťanské. „Život v lásce“ nemusí být nutně extatickým. Často je spíš Kalvárií a temnou nocí, zkušeností pouhé víry a důvěry, jakou si prožil Kristus v opuštěnosti na kříži a sv. Terezie od Dítěte Ježíše. Boha pociťujeme křesťansky pouze tehdy, žijeme-li s nepodmíněnou a bezvýhradnou láskou. V takové lásce je Ježíš Synem Božím, v existenciálním smyslu, a v této lásce jsme „syny Syna“. „Bůh je láska, a kdo zůstává v lásce, zůstává v Bohu a Bůh v něm“ (1 J 4,6). „Kdo nemiluje, nezná Boha“ (ibd. 4,8). Jakákoli jiná zkušenost je z křesťanského hlediska podezřelá, dokonce mylná a zavádějící. /.../ Bůh jako láska, a tudíž (mimo veškerý antropomorfismus) Bůh osobní, proměna v něj skrze lásku, vztah přátelství a synovství Božího prožívaný v hlubokém soužití s vesmírem a lidstvem, ne z Božího příkazu, ale protože tato milostná hloubka vztahu je ve všem Bohem, to je podstata křesťanské novozákonní mystiky, vyložená především ve čtvrtém evangeliu a svatým Pavlem, který je jejím nejvyšším představitelem v duchovních dějinách křesťanství a rovněž i mystiky Karmelu.

Mystika musí projít temnou nocí, kvůli očištění egocentrického člověka.

/.../ Jen dialog mezi velkými náboženstvími, které budou nuceny setkat se statečně a živě se svými velkými poklady, očistit se od zbytečných příměsí a destruktivních zkreslení, může být semínkem naděje.

Výběr z přednášky, redakčně upraveno a zkráceno; překlad Denisa Červenková.

Dominik Duka OP

P. Yves Congar OP

papežský poradce na II. vatikánském koncilu, spoluzakladatel Nové teologie

Termín **Nová teologie** (Nouvelle theologie) se úzce váže k francouzským teologickým studijním centrům otců dominikánů a jezuitů. Sama dvě střediska označují jistou polaritu náboženského života v oblastech Francie. Pro dominikány je to studijní centrum Le Saulchoir v Paříži a pro otce jezuity studijní středisko Fourviére v Lyonu. Základy těchto dvou řádových škol nemůžeme hledat pouze v poválečném období a není náhodné, že se jedná o centra, která formovala studium teologie od počátku tohoto století. V 19. století po francouzské revoluci dochází nejen ve Francii, ale i ve většině evropských zemí k uzavření teologických fakult, a tak především v románském světě přichází ke slovu klášter jako alternativa středověké univerzity, neboť tam byl domov „generálních studií", z kterých byly univerzity zakládány. Velmi často je Nová teologie chápána jako „pubertální potomek" neoscholastiky, a to snad proto, že docházelo často k ostrým filozofickým sporům, které bychom spíše mohli ve své době nazvat generačními. Obě centra v duchu encykliky Lva XIII. *Aeterni Patris* vedla studenty ke studiu pramenů Božího zjevení, to je k Písmu svatému a Tradici. Pětice světově nejuznávanějších teologů tohoto směru, otcové A. Gardeil OP, D. M. Chenu OP, Y. Congar OP a H. de Lubac SJ, J. Daniélou SJ, se vyznačují znalostí exegeze a jsou význačnými odborníky na patristiku. Každý z nich publikoval studie z dějin teologie, především z období středověku (13. stol.) a „zlatého" španělského věku (16. století). Nelze pochybovat o jejich filozofické průpravě. Otevřeme-li díla těchto autorů, pak nás přímo šokuje poznámkový aparát, kde text poznámek převažuje nad vlastními výpověďmi autora. To vše svědčí o opravdové erudici a vědecké připravenosti zakladatelů této školy. Na první pohled konstatujeme propastný rozdíl mezi publikacemi zmíněných autorů a našimi současnými teologickými díly, kterým velmi často chybí jakýkoli poznámkový aparát nebo vystačí s citacemi beletristie.

Vlastní dobu vzniku Nové teologie je třeba hledat v období II. světové války. Y. Congar se dostává do zajetí, H. de Lubac pracuje v Hnutí odporu a vydává slavný časopis *Temoinage chretienne (Křesťanské svědectví).* Sítí

distributorů tohoto časopisu jsou aktivisté ozbrojeného odporu proti nacistické okupaci Francie. Patřil mezi ně i nejmladší generál gaullistického odboje Chaban Delmais. Setkání s liberály, antiklerikály, socialisty a dokonce i s komunisty přivedla oba teology k poznání, že je možné v určitých životně důležitých momentech najít společnou řeč, spolupracovat a dokonce i riskovat život za „nesmiřitelného protivníka". Tato zkušenost se uplatnila především na II. vatikánském koncilu, ale připravila také vznik Nové teologie.

Nová teologie vyžadovala od počátku znalost pramenů, a proto kladla tak velký důraz na studium Písma a jeho exegezi. Prvním stavebním kamenem se stává Nový překlad Písma, tzv. Jeruzalémská bible, na které pracovala již předchozí generace, v níž stojí za zmínku především O. J. M. Lagrange OP, zakladatel novodobé biblistiky, novozákoník J. M. Vosté OP a další. Lyonští teologové, to jsou H. de Lubac a J. Daniélou, čerpali především z obnovené patristiky. Nová doba a prostředí vzdálené víře vyvolává potřebu nového jazyka. Nejde jen o prolomení určitého terminologického gheta, které vytváří každý obor, ale také o nový výchozí postoj. Teologie je budována v dialogu s filozofií, která je především ve francouzském prostředí zakotvena v humanistickém světě. Avšak v tomto století přírodních věd a techniky se humanistická obec stává mikroskopickou menšinou. To je důvodem, proč Nová teologie musí hledat živější kontakt s novodobou kulturou a současnou filozofií. Neoscholastice se vytýká nedostatek smyslu pro dějinnost, vývoj a subjektivitu ve smyslu orientace k životu. Z filozofů, kteří výrazně ovlivnili Novou teologii, uveďme Henri Bergsona s jeho zdůrazněním intuice a jeho pojetím vývoje (elan vital), a dále Maurice Blondela a jeho dílo Filozofie činu. Také rozvinutí kritického aparátu můžeme chápat jako formu dialogu, jehož tradice zůstala především v dominikánské škole živá, neboť připomínala známé *questiones disputatae*. Diskusi bylo zapotřebí znovu objevit, protože státní školství od základních škol až po univerzitu vytvořilo autoritativně byrokratický systém vzdělávání.

Otec Yves Marie Congar OP se narodil 1904 v Sedanu v Ardenách. Základní filozoficko-teologická univerzitní studia absolvoval na katolickém institutu v Paříži v letech 1921–1924. Před jejich ukončením však vstoupil v roce 1925 do dominikánského řádu, aby po roce noviciátu pokračoval ve studiích na fakultě v Le Saulchoir v belgickém Tournai (fakulta se v roce 1939 přestěhovala do Les Etiolles v Paříži). Po třech letech studií končí doktorandskou tezí *O jednotě církve*. V roce 1930 byl vysvěcen na kněze a po roce byl jmenován profesorem fundamentální teologie a ekleziologie na

zmíněné fakultě. V roce 1935 zakládá *Revues des Sciences Philosophiques et Théologiques,* odborný časopis vycházející dodnes, který patří ke světově uznávaným teologickým periodikům a je nejvíce ceněn pro své bulletiny z jednotlivých oborů teologie a recenzní službu z hlavních světových teologických časopisů. Otec Congar řídil tento časopis do roku 1951. V roce 1937 zakládá prestižní ediční řadu *Unam Sanctam,* která se stala pokladnicí eklesiologické literatury a rovněž vychází dodnes.

Útrapy II. světové války prožil Congar na vlastní kůži jako zajatec a vězeň. Po válce odjíždí na dvě léta do Jeruzaléma, aby na Jeruzalémské biblické škole prohloubil svá biblická studia. Během tohoto pobytu se zklidnila kontroverzní nálada, kterou v Římě i ve Francii vyvolalo uveřejnění manifestu s titulem Nová teologie. Poté byl O. Y. Congar vyslán do Strasbourgu, kde vyučoval na katolické teologické fakultě tamní univerzity do roku 1968. V tomto univerzitním období se účastní jako teolog *peritus,* to znamená odborný teologický poradce, na II. vatikánském koncilu. Setkává se s papežem Janem XXIII., ale především s papežem Pavlem VI., za jehož osobního rádce může být považován. Pavel VI. sám prohlašuje, že díky O. Y. Congarovi hlouběji porozuměl současným teologickým otázkám a eklesiologii. Postava dominikána s dýmkou v ústech, s černým baretem na hlavě v koncilních aulách a kuloárech, otce Congara, je charakteristická pro tvůrčí ovzduší II. vatikánského koncilu. Nejaktivněji se účastnil prací na přípravě konstituce *Lumen gentium* a dekretu *Presbyterorum Ordinis.*

V roce 1968 se O. Congar přestěhoval do Paříže, kde pokračoval v univerzitní dráze v konventu svatého Jakuba v centru Paříže, blízko věže historického kostela Jakobínů, kam se přemístila fakulta Le Saulchoir. Poslední léta života žil v domě, který nese název *Dům otce Lacordaira* (obnovitele dominikánského řádu ve Francii po Francouzské revoluci), který slouží jako pečovatelský dům pro starší a těžce nemocné dominikány ve Francii. V roce 1994 ho papež Jan Pavel II. jmenoval kardinálem. Toto jmenování bylo projevem uznání teologické práce a celého díla O. Y. Congara.

V létě 1995 po dlouhé nemoci, která omezovala jeho pohyblivost a poutala jej na lůžko, umírá uprostřed svých bratří, kterým děkuje za společenství. Zdůraznil, že díky pomoci bratří spolupracovníků se mohl po celý svůj život věnovat studiu a své práci. Bratři i studenti si naopak vážili svého učitele a považovali za čest jemu sloužit v nemoci i v posledních dnech života.

Tato připomínka klášterního života není pouhou nostalgií, ale dává nám pochopit jeden z hlavních rysů Nové teologie, která není dílem osamocených,

do pracovny uzavřených jedinců, ale vzniká jako společné dílo z diskusí a spolupráce jednotlivých teologických oborů. Toto dialogické prostředí v obou střediscích vytvářely kláštery. Základní díla, učebnice, jsou kolektivní prací, jak o tom svědčí poválečná *Teologická iniciace,* pětisvazkový manuál, který byl přeložen do všech světových jazyků (existuje i české samizdatové a později skriptové vydání) a užíval se do sedmdesátých let.

Teologické dílo Y. Congaramůžeme sledovat chronologicky, ale vzhledem k velkému množství titulů a článků je vhodnější sledovat je v tématických okruzích. První velké téma, které se stalo také tématem jeho doktorandské teze, je **ekumenismus a církev**. Základ jeho ekumenického postoje byl položen už v dětství, které prožil v době III. francouzské republiky mezi vrstevníky ze židovských i protestantských rodin, ve farnosti, kde katolíci užívali společně jeden kostel s protestanty. Klíčové dílo tohoto tématu vychází v roce 1937: *Rozdělené křesťanství (Principy katolického ekumenismu).* Touto publikací otevřel edici *Unam Sanctam.* Ekumenismus v díle otce Congara nevyrůstá z pouhé nostalgie po jednotě v minulosti, ale hledá cesty porozumění. Z vlastní zkušenosti oceňuje opravdovost postoje nekatolických křesťanů. Ví, že častou příčinou rozdělení byl zápas o pochopení Božího slova a reformu církve. Reformě církve se věnuje ve své studii *Pravá a nepravá reforma.* Není bez zajímavosti, že na stranu nepravé reformy zařadil také husitství (podobně soudí i český protestantský historik prof. Amedeo Molnár). K tomuto tématu se vrací ještě v knize *Tradice a tradice,* která patří do čtyřsvazkového souboru o konstitutivních pramenech teologie. Posledním dílem z této oblasti je studie o doktoru Martinu Lutherovi, kterou uzavírá svou práci v komisi pro dialog s luterskou církví.

Pobyt a práce na strasbourské univerzitě, která má jako jediná ve Francii teologické fakulty, a to jak katolickou, tak evangelickou, upevnil a prohloubil ekumenického ducha O. Y. Congara. Jeho kolegy a partnery z protestantské strany byli Oscar Culmann a Jean Jacques von Almen – lepší konfiguraci pro rozvoj ekumenické spolupráce si nemohl přát; současné stesky o stagnaci ekumenismu působí neznalost prací těchto autorů, povrchnost a nedostatečná informovanost, která nedoceňuje hloubku ekumenického přístupu Nové teologie a strasbourských evangelických autorů. Čistě emocionální prohlášení bez teologického zakotvení v pramenech často rozdrobují ekumenické hnutí v neplodné debatní kroužky bez teologického zázemí a jsou de facto skutečnou brzdou ekumenismu.

V padesátých letech vychází několikasetstránková studie O. Y. Congara *O teologii laikátu.* To je druhé téma teologie, které se stane nosnou osou II. vatikánského koncilu a dává specifickou podobu Congarově eklesiologii. Vrcholem je dogmatická konstituce II. vatikánského koncilu, ve které je církev chápána v ekumenické perspektivě jako Boží lid a v duchu Nové teologie v „dějovém konceptu" dějin spásy. V takto představené církvi ustupuje do pozadí právnicky pojatá hierarchická struktura církve. Congar přirovnává úlohu hierarchie k lešení na stavbě; do popředí vstupuje společenství věřících s Kristem (koinonía communio), v němž Duch svatý dává vzrůst různým charizmatům, aby sloužila společenství církve. Církev je společenstvím stavů, to je hierarchie, zasvěceného stavu a laiků. V tomto pojetí dochází nového uznání všeobecné kněžství Božího lidu. Papež je obnovovatel jednoty a jeho služba je především služba jednotě církve v duchu otcovství, které má i ekumenický ráz. V této souvislosti můžeme pochopit setkání Pavla VI. s ekumenickým patriarchou Athenagorasem v Cařihradě v době II. vatikánského koncilu.

Vedle konstituce *Lumen gentium* můžeme bezpochybně zaznamenat vliv Congarovy teologie v dekretu o ekumenismu *Unitatis redintegratio* a rovněž v prohlášení o náboženské svobodě *Dignitatis humanae.* Teologie laikátu se totiž dotýká radikálním způsobem problému lidské důstojnosti a svobody, jehož řešení se pak stává východiskem pro řešení ekumenických otázek.

Koncem sedmdesátých let se Congar zabývá *teologií Ducha svatého* (pneumatologií), a to ve třísvazkovém díle. Tato velká studie je určitým způsobem i reflexí na charizmatickou obnovu. Duchem svatým se zabývá především z hlediska ekonomie spásy, aniž by věnoval příliš pozornosti dogmatické teologii. Charizmatickou obnovu nevidí zúženě jako hnutí, které se zrodilo v tomto století – Duch svatý vane dějinami církve od jeruzalémských Letnic po naše dny. V této studii vystupuje do popředí problematika dějinné podmíněnosti teologických formulací a dogmatických výpovědí.

Čtvrtým tématem jeho teologie je *vztah víry a teologie*, kterému věnuje čtyřsvazkový soubor studií: *Víra a teologie, Slovo a Duch, Tradice a tradice, Tradice v životě církve.* Celé dílo je věnováno konstitutivním pramenům teologického poznání. Hlásí se tak k salamanské škole a jejím velkým dominikánským učitelům: v první řadě je to Melchior Cano OP a jeho předchůdci Juan de Torquemada OP a Francisco de Vitoria OP, zakladatel této teologické školy na univerzitě v Salamance a zároveň zakladatel mezinárodního práva. V těchto svazcích řeší základní otázky teologického poznání; výrazným znakem je široký ekumenický záběr a pojetí inspirace Písma svatého v duchu

Jeruzalémské biblické školy, tak jak ji známe z pera O. J. Lagrange a O. P. Benoita. V tomto díle můžeme sledovat pokračování tomášovské tradice v existencialistickém pojetí. Vychází z komentářů Jana od svatého Tomáše a připomíná nám, nakolik je Nová teologie blízko filozofii Henri Bergsona, J. Maritaina a nakolik bere inspiraci od Congarova učitele O. Sertillage OP.

II. vatikánskému koncilu Congar věnoval čtyřsvazkový deník s názvem *Koncil ze dne na den*. Toto dílo představuje ve frankofonní oblasti důležitý studijní materiál pro poznání II. vatikánského koncilu z pera bezprostředního účastníka důležitých diskusí v pracovních skupinách.

V díle O. Congara se setkáváme s vlivem jeho učitelů – O. D. M. Chenu OP a O. A. Gardeila OP. Z filozofů, jak již bylo řečeno, je výrazný vliv H. Bergsona a J. Maritaina. Z německé teologické oblasti je nutné připomenout tübigenskou romantickou školu, a to především vliv Möhlerův a z pozdějších autorů Odo Casela OSB. Rovněž tak je čitelný vliv anglického teologa kardinála H. Newmana.

O. Y. Congar OP představuje spolu s kardinálem Charlesem Journetem (autorem čtyřsvazkového díla *Církev vtěleného Slova*) nejznámějšího teologa II. vatikánského koncilu z oboru ekleziologie a ekumenické teologie. Rozsah i ohlas jeho díla přerostl hranice frankofonní oblasti a katolické teologie. Nebyl však pouze uzavřeným univerzitním profesorem či grafomanem teologické literatury. Živě se zajímal o život církve a věřící mládeže. Podnikal dlouhé zahraniční cesty, aby se účastnil různých konferencí a setkání jak s teology, tak i s mládeží. V duchu své studie *(Širý svět, má farnost)* považoval celý svět za svou farnost. V roce 1967 se zúčastnil konference pořádané společností Paulus Geselschaft v Mariánských Lázních na téma *Dialog mezi křesťany a marxismem*. Této konference se účastnil spolu s R. Garaudym, kterému později pomáhal při jeho cestě do katolické církve. Z české strany se této konference účastnil jeho řádový spolubratr O. M. Habáň OP. V sedmdesátých letech, kdy komunistický režim plánoval povolení tří mužských řeholí v ČSSR podle maďarského vzoru, na naši žádost O. Congar intervenoval u papeže Pavla VI., a tak pomohl zabránit neblahému plánovanému řešení.

Závěrem bych chtěl říci, že dílo kardinála Y. Congara představuje novou dimenzi teologického bádání, novou metodiku, která vede teologa k pramenům, k Písmu a Tradici, ale rovněž tak nutí teologa sledovat dějinný rozvoj Tradice s ohledem na interpretaci učitelského úřadu církve. Zde se uplatnil vliv katolického historika dogmatu O. Marin-Sola OP. Pravdivě však musíme konstatovat, že se nepodařilo vytvořit teologický systém ani otci Congarovi,

ani Nové teologii. To je důvodem, proč se i v současné době teologové obracejí k předchozí generaci systematiků. Můžeme však také uvažovat o Nové teologii jako o začátku procesu, který není uzavřen, ale čeká na další pracovníky. Touto výzvou končím malé uvedení do díla a života velkého teologa O. Yves-Marie Congara OP.

Přednáška přednesena na sympoziu o Nové teologii ve Zvolenu v srpnu 1999.

Horst Seidl

K přirozenému egoismu v utilitaristické hospodářské etice

(Filozofické poznámky k obecné etice a antropologii)

V hospodářských teoriích naší doby je často stále ještě zastoupen názor vracející se k Adamu Smithovi, že pro mechanismus trhu je základem „přirozený egoismus", který je jeho hybnou silou. Tento názor se sice zdá, přihlížíme-li pouze k hospodářskému mechanismu, přijatelný a užitečný, ale z etického a antropologického stanoviska je napadnutelný a jistě také pro hospodářství z dlouhodobého pohledu nesprávný, což chce vyložit můj referát. Protože faktor přirozeného egoismu je založen na utilitarismu hospodářské etiky Adama Smitha, musíme vyjít z této teorie.

1. K utilitarismu v utilitaristické hospodářské etice A. Smithe

A) Ujednání, princip utilitarity

Podle utilitaristické etiky je snaha o štěstí člověka určována ve veškerém jednání afekty příjemné rozkoše a afekty vyhýbajícími se bolestem, které jsou uváděny jako následky jednání. To také určuje, jakým způsobem rozum dokazuje užitečnost. Ten musí zvažovat pozitivní a negativní následky jednání podle libosti a nelibosti, aby se tak dosáhlo života ve štěstí nebo v blahobytu jako posledního účelu našeho jednání.

Utilitarismus je zastoupen anglickými empiristy Th. Hobbesem, J. Lockem a D. Humem. Zmiňuji se zde jen o tom posledním[1], který zakládá svou etiku na afektech příjemného a nepříjemného. Rozumové důvody nemotivují vůli k jednání, jestliže nejsou spojeny s afekty a nejsou následkem principu utilitarity, takže měřítko užitečného a škodlivého jsou rozkoš a nelibost, jimiž se nakonec mění štěstí a neštěstí.

Empirismus uznává nutnost norem a zákonů pro jednání člověka a lidské soužití. Nelze je však určit apriori, to znamená pomocí zkušeností, které získáváme v praxi, ale jen zkušenostmi získanými a posteriori, z příjemných nebo nepříjemných následků jednání.

B) Přirozený egoismus

Adam Smith (1723–1790), současník a přítel Humův, převzal jeho utilitarismus cele do své hospodářské etiky.[2] Hnací síly trhu jsou určovány egoisticky pudovým snažením o štěstí a blahobyt a afekty příjemné libosti a nelibosti (jíž se vyhýbáme). Přirozené chování člověka je pudově egoistické. Tomu musí kalkulující rozum v mechanismu nabídky a poptávky skládat účty. Smith to důrazně vyzdvihuje: „Jistě nečekáme na svůj oběd z blahovůle řezníka, sládka nebo pekaře, ale proto, že oni se starají o svůj vlastní zájem. Neobracíme se k jejich lidskosti, ale k jejich egoismu a nikdy s nimi nemluvíme o našich potřebách, ale o jejich prospěchu."[3]

Přirozený egoismus, s nímž každý, jak producent, tak konzument, sleduje své štěstí a blahobyt, je motorem trhu nejen v uspokojení stále nových potřeb a poptávek, nýbrž i ve snaze o profit ze stále nové výroby.

C) Laskavost a sympatie

V protikladu k přirozeně egoistickému chování lidí má podle Smitha rozum pochopení pro spravedlnost, které je podporované pocitem oboustranné laskavosti a sympatie, pomocí nichž je individuální egoismus zároveň brzděn. Smithova hospodářská teorie však učí, že tržní mechanismus s konkurenčním faktorem sám vyrovnává egoistické tendence, takže se aranžují ke zklidňujícímu soužití, založeném na oboustranném užitku. Tím se potom vytváří také vědomí, které přijímá postavení neutrálního pozorovatele. Dá se to shrnout v princip jednání: „Jednej tak, aby nestranný divák mohl s tebou sympatizovat."

Existuje sice protiklad mezi přirozeně egoistickým chováním jedince a rozumem vedeným myšlenkou spravedlnosti pro všechny, ale je vyrovnáván kompromisem jednotlivých egoismů, způsobeným tržním faktorem konkurence a egoismem jedince. Myšlenka a pocit vzájemné dobré vůle nemůže však odstranit individuální egoismus a také to nepotřebuje, neboť, jak bylo shora uvedeno, má také pozitivní význam jako motor tržního mechanismu.

2. Zaujetí stanoviska

Dále bych chtěl zaujmout stanovisko k hospodářským tezím u A. Smitha, o kterých bylo referováno, nejprve k cíli a užitku ve Smithově hospodářské etice, a pak k přirozenému egoismu a kompromisu dobré vůle.

A) K naturalistickému cíli a užitku ve Smithově hospodářské etice

Je jistě pravda, že lidé usilují o štěstí a blahobyt jako o konečný cíl svého jednání také v hospodářství a vztahuje se na to i praktický užitek, ale k tomuto účelu jako morálnímu je přiřazena duchovní snaha, ne pudově smyslové snažení, které má za svůj vlastní účel tělesný blahobyt: ve výrobě, zachovávání a zdraví tělesně vitálního života člověka. Tento účel není sám o sobě morální, ale dostává svůj morální význam prostřednictvím své integrace do všelidského života a jeho podřízení duchovnímu, morálnímu účelu, který spočívá v dokonalosti, v ctnostech ducha, na což se zaměřují vůle a rozum.

Rozdíl mezi smyslově pudovým a duchovním cílem lidského života byl v klasické morálce vypracován např. v manželské morálce se dvěma cíli: potomstvem a osobní láskou. První z nich musí být formován druhým a personalizován. V utilitaristické etice se omezuje naturalistický účel celého lidského života a jednání na „přirozený" účel pudového snažení o štěstí se sledováním rozkoše a požitku. Protože je tento účel „empirický", to znamená, že se o něm můžeme dovědět jen a posteriori, z následků jednání, uniká také konsekvenciální nebo teleologistické etice vyšší duchovní účel, který apriori je sám z ducha rozumný, to znamená z jeho ctnostných činností, záměrů a rozhodnutí, která jednání předcházejí.

Nyní sice mluví také empirická kritika o intencích rozumu, ale staví je pouze jako ideály proti jednání, proti jimi uskutečněným účelům jako tomu pouze reálnému. Tento protiklad je však nesprávný, neboť rozum sám je dán také jako realita, a tak se jeho záměry v něm stávají reálnou příčinou pro konkrétní jednání.

V utilitaristické hospodářské etice A. Smitha nalézáme jmenované naturalistické omezení na cíl pudové snahy o štěstí, jako by bylo jedinou „přirozenou" snahou člověka, do něhož teprve rozum s ideou spravedlnosti vnáší moment morálky. Pokud při tom vystupuje také „přirozený" pocit dobré vůle nebo sympatie, není ještě sám o sobě morální, ale je jen citovým podkladem pro morálku.

Smyslově pudové dobro a duchovní dobro jsou sice podstatně různé, ale nejsou vzájemně v protikladu, nýbrž v harmonickém seřazení. Užitek je výsledkem spojení obou. Pravý užitek umí využít materiální a tělesná dobra k dobrům duchovním.Toto prožíváme právě v oblasti hospodářské. Zaměstnává se hlavně produkcí materiálních dober, která jsou nutná pro tělesné blaho lidí, ale nejen těchto, nýbrž i kulturních dober, která slouží duchovnímu prospěchu. Mnoho ovšem při produkci obou dober záleží na

tom, abychom dobře zvolili priority, které pouze duch může nastolit ze svého vlastního mravního cíle.

B) K afektům libosti a nelibosti

Co se týče afektů, které jsou samy o sobě reakcemi sil usilujících o představy kognitivního, ukazují se jako tvárné a mohou vystupovat k oběma účelům, ať se o ně usiluje ve smyslových nebo duchovních činnostech. Existují tedy afekty libosti a nelibosti jak ve smyslových, tak v duchovních afektech. Z toho pak vyplývá morální úkol tvořit afekty. Podle klasické etiky (počínaje od Platona a Aristotela) musí výchova myslit na to, aby už mladého člověka vzdělávala tak, aby „miloval to, co poznává rozum jako dobré a nenáviděl to, co poznává jako špatné", to znamená, aby v něm dobro vyvolávalo radost a zlo bolest, a ne naopak. Proto určila klasická etika skutečné štěstí lidí jako moudrost, to znamená jako největší ctnost rozum, který je doprovázena duchovní libostí, tj. radostí.

C) K přirozenému egoismu

Podle toho, co bylo řečeno, ukazuje se také teze o přirozeném egoismu člověka jako chybný naturalistický názor, neboť připisuje chybně egoismus pudové přirozenosti člověka. Vpravdě však nejsou lidské pudy ani egoistické, ani altruistické a ani mravně dobré, nýbrž ve své animální přirozenosti dobré. Tak směřuje např. pud jíst k zachování těla a jeho zdraví, sexuální pud k dalšímu rozvoji lidského rodu. A přece mají pudové snahy a činnosti mravní význam v pozitivním nebo negativním smyslu, protože jsou v duši spojeny duchovním principem a mohou mu sloužit nebo ne. Toto však závisí na duchu, zda je kultivuje a přijímá do služby, což se děje, nebo neděje při výchově a vzdělání. Podle toho se pěstují ctnosti nebo neřesti. Ve ctnostech uskutečňuje duch jemu přiměřené mravní dobro – rozvinutí jeho duchovních darů k plné humanitě – a podřizuje mu pudy; v neřestech proti tomu neplní duch svůj úkol, ale zanedbává duchovní dobro a podřizuje se pudově žádoucím dobrům. Tím se stává duch sám pudovým, to znamená egoistickým, protože je ovládán bezuzdnými pudy a jedná podle nich.

Egoismus tedy není žádnou přirozenou vlastností pudů, ale vyplývá ze zvráceného chování ducha vůči pudům. Abychom se navrátili k příkladu A. Smitha – řezníci, sládkové a pekaři nejsou egoisty, když při výrobě svého zboží myslí na své materiální a tělesné živobytí. Zachování tělesného života jako cíl vitálních pudů nemůže být nahrazen duchovním cílem humanity, (o kterém se Smith zmiňuje jen ironicky, ne jako o vážné alternativě). Pro-

spěch ale smíme od řezníků, sládků a pekařů jako ode všech lidí očekávat, že podřídí vitální životní cíl tělesného dobra duchovnímu cíli lidství, ctnostem, spravedlnosti a poctivosti atd., a ne naopak – že obětují ctnosti pouze vitálnímu účelu života. Jenom pak by se jejich jednání stávalo egoistickým.

Hospodářská etika, která se zabývá produkcí a konzumem materiálních statků, bude sice uvažovat o materiálních a tělesných dobrech stejně jako o vitálním účelu zachování života, ale bude stejně brát ohled na všeobecné duchovní účely. Neboť i když ony také překračují oblast hospodářství, dávají přece orientaci pro hospodářský život. Tak mohou ctnosti – moudrost, spravedlnost, střídmost atd.– být normami pro přiměřeně a smysluplně vybírající produkci a správné konzumní chování.

V oblasti např. ocenění techniky nastupuje otázka po obecně lidských cílech, aby bylo měřítko pro rozumný technický pokrok a inovaci.[4]

Etika ovšem nemůže zabránit, aby lidé špatně nejednali, ale má vše nazvat pravým jménem a nesmí egoismus prohlašovat za něco přirozeného, takřka dobrého, protože je sám o sobě spíše něco špatného, neboť on vyplývá z opačného jednání ducha vůči pudu. Takové vysvětlení může zpřesnit mravní vědomí veřejnosti i těch, kdo se účastní hospodářského procesu a přispívají k zavržení egoismu.

D) Ke kompromisu blahovůle

Stále se vyplatí povšimnout si, že Smith nedeklaruje přirozený egoismus individua jako morální dobro, ale naopak se jej snaží vyrovnat myšlenkou vzájemné blahovůle, která odpovídá vyrovnání jednotlivých egoismů v kompromisu.

Potud je etika u Smitha, stejně jako po něm etika Jeremyho Bethama (1748–1832), ještě lidštější než ta později zastoupená Maxem Stirnerem (1806–1856), který se snaží pozvednout egoismus na morální normu.

Ale přece, podle mého mínění, teorie kompromisu neuspokojuje. Je-li něco špatné, nikdy se to nestane dobrým, ani tehdy ne, když se někteří nebo mnozí na tom sjednotí, avšak špatné zůstává opět špatným. To platí také v uvedeném případě, kdy se mnozí sjednotí na kompromisu svých individuálních egoismů.

Proto se nedá (podle mého názoru) vzájemná morální blahovůle lidí v hospodářském životě – právě jako v politickém soužití vůbec – vysvětlit z kompromisu egoismů či z pocitu sympatie, ale jen z dobré dispozice lidí v jejich duchovní přirozenosti, z jejich přirozené družnosti a z jejich přirozené

laskavosti k sobě. Na to poukázal Aristoteles se svou známou charakteristikou člověka jako „společenské bytosti" (Politica I.). Základem je definice člověka jako „rozumové bytosti". Sám v sobě se nalézá sklon k družnému soužití také u zvěře žijící ve stádech. Ale u lidí je příčina v jejich racionální přirozenosti. Uzavírají se do společenství státu na základě svého rozumu (logos), „aby se dohodli o dobru a zlu". Dále učí Aristoteles (Ethica Nikom. II a VI), že člověk již ve svých duchovních vlohách má „přirozenou ctnost", tzn. přirozenou dispozici získávat ctnosti v kvalifikovaném, osobním smyslu.[5]

E) Ke konfliktu mezi individuálním a obecným zájmem

Pro empirickou hospodářskou etiku, která uznává přirozený egoismus za základ tržního mechanismu, je velmi těžké třídit případy konfliktů zájmů, v nichž se jednotlivé egoistické zájmy nechtějí sjednotit ke kompromisu.

Mladší představy hospodářské etiky[6] předpokládají proto za základ všeobecné poznání (nebo „common sense") základních hodnot (s odpovídajícími všeobecně platnými lidskými právy a povinnostmi), jakými jsou svoboda, důstojnost a nedotknutelnost lidské osobnosti, která nesmí být vážně poškozena ani ve své materiální existenci. M.G. Velasquez uvádí ve své hospodářské etice[7] mimo jiné tato následující „mravní kriteria" pro posouzení hospodářských způsobů chování, rozhodování a jednání.

Nezastupitelné jsou ony způsoby chování, které mají vážné důsledky pro blaho a štěstí lidí, případně člověka mohou vážně poškodit. Aby byly zastupitelné, musí rozhodnutí a jednání prokazovat adekvátní důvody. Jestliže se individuální zájmy dostanou do konfliktu s obecnými zájmy, musí se těmto druhým dát přednost.

Tato kritéria jsou jistě velkou pomocí a mohou být filozoficky, eticky a antropologicky zdůvodněna, což však Velasquezem již nebylo provedeno. Aby byla jistým obecným zájmům, které se vztahují ke společnému prospěchu („bonum commune"), dána přednost před individuálními zájmy, musí být vysvětleno, co je společný prospěch. Jistě to není součet nebo maximum empiricky definovaných subjektivních pocitů štěstí jednotlivce, jak tomu rozumí Bentham[8], ale osobní dobro v ctnostech ducha, především spravedlnosti, jak tomu učí tradiční klasická etika.

Konflikty mezi individuálními a obecnými zájmy se nedají dobře řešit, když jsou viděny v nesprávném protikladu, podle čehož je individuální realita pudově egoistického druhu, a obecné je vzdáleno realitě, pouze ideální. Naproti tomu se lépe dají řešit, když se v individuálním vidí také personál-

ně duchovní dobro a obecné je uznáváno ve své normativní síle, protože se vztahuje na dobro v individuích, tedy není vzdáleno realitě, ale pozoruje se jako individuální dobro s objektivním aspektem platným pro všechny lidi.

Přísně posuzováno, neexistuje žádný konflikt mezi individuálními dobry a obecným dobrem pro všechny lidi, ale harmonické podřízení individuálního dobra obecnému. Konflikty vznikají ze závislosti lidského jednání na mnohých individuálních okolnostech: materiálních a tělesných podmínkách, právě jako na vnějších místních a časových faktorech. Z tradiční normativní etiky personálně-duchovního dobra a sociálních ctností znamená vstup mezi obecně lidské hodnoty nejen omezení individuálních egoismů, ale více méně pozitivní požadování dobra v jednotlivostech, v správném podřízení „obecnému dobru", což je pro všechny členy společnosti žádoucí a dobré.

3. K antropologickým základům hospodářské etiky

Tradiční, mnou vyzdvihovaná etika může svůj požadavek uskutečnit díky svému silnému antropologickému základu, o kterém zde byla ještě v závěru zmínka, protože platí též pro hospodářskou etiku.

Shora uvedený rozdíl mezi účelem vztahujícím se k pudu (dobrem a duchovně zaměřeným účelem), dobrem, z něhož druhé má přednost před prvním, se zakládá na komplexní přirozenosti existence člověka, která zahrnuje duši i tělo, a v duši tři různé principy života: vegetativní, smyslově pudový a duchovní. V protikladu k moderním psychologickým a antropologickým teoriím, které lidskou bytost omezují pouze na přirozenost těla a pudů, poznala klasická psychologie a antropologie, že také – a především – duch patří k bytosti člověka jako nejvyšší životní princip v něm.

Z historického hlediska toto poprvé objevil Platon ve střetnutí s empirismem a naturalismem sofistů.[9]

Moderní empirická etika se opírá o výhradně pudovou přirozenost člověka, ke které duch (s vůlí a rozumem) přistupuje jen jako forma funkcí, které ji regulují. Základem je empirická teorie, která identifikuje realitu s daným smyslovým nazíráním a omezuje rozumové poznání na tuto smyslově danou realitu. Tím je duchu odmítnuta jeho vlastní přítomnost, s nímž je sobě dán v prostém sebeuvědomění jako nemateriální, substanciální reálno, a ví o svém vůdčím postavení v člověku, o jeho ceně a vážnosti, která pro něho je z jedné strany daností, z druhé morálním úkolem, který se má realizovat dobrým životem též v oblasti hospodářství.[10]

Poznámky:

1. Davit Hume, An Inquiry Concerning the Principes of Moral, London 1751.
2. Adam Smith, Theory of Moral Sentiment, 1759. Týž, Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations, 1776.
3. In: Inquiry into the Nature..., New York (The Modern Library), 14.
4. K tomuto tématu práce od G. Ropohla, Die Bedeutung der Naturphilosophie für die Naturwissenschaft im Hinblick auf das aktuelle Realitäts- und Technikproblem, in: Salzburger Jahrb. f. Philosophie 41, 1996, s. 51–70.
5. K tomuto hledisku „přirozené mravnosti" člověka srv. moji práci: Sittengesetz und Freiheit, Bierbronnen, 2. vyd., 1998 (Schriftenreihe der Gustav-Siewerth-Akademie, Bd. 7), s. 195 n.
6. Viz např. Arthur Rich, Wirtschaftsethik, Band I.: Grundlage in theologischer Perspektive, Band II.: Marktwirtschaft, Planwirtschaft, Weltwirtschaft aus sozialethischer Sicht, Gütersloh 1990. – G. Gaburro (vyd.), Etica ed economica. Pensatori cattolici del XX secolo, Rom (Dehoniane) 1993. – St. Zamagni, Economica e etica, Rom (AVE) 1994.
7. Etica economica, Venedig (Caposcarina) 1993, s. 12 n.
8. J. Bentham, Introduction to the Principes of Morals and Legislation (od 1730), 1789.
9. Srv. můj článek: Plato s Doctrine Concerning the Natural Right of Man in Confrontation with the Sophits, in: Anthropotes 4 (1988), s. 201–209.
10. Přesně vzato by se muselo říci, že nikoliv duchu je odmítána jeho vlastní přítomnost, ale že duch sám ji odmítá, protože je to právě duch, který takovou empirickou teorii vymýšlí. Toto ukazuje vlastní odcizení ducha. Srovnej k tomuto tématu sborník – Rationalität und Innerlichkeit, sest. N. Lobkowiczem, H. Seidlem, aj., Hildesheim (Olms, Epimelea, N. F., srov. 1) 1997.

Přednáška byla uvedena autorem na mezinárodním kongresu o etice pořádaném v Hradci Králové v Novém Adalbertinu ve dnech 18.–20. května 1999. Přeložila S. Norberta Koulová OP

Silvestr Braito OP

Vyjdi ze své země

Kdyby jen někdo nahlédl do toho všeho, co se v nás tají a co do nás Bůh vložil, oněměl by překvapením a vděčností!

Nesčetné možnosti jsou v nás, v našich schopnostech. V našem bytí to víří a hemží se hodnotami, tím, čím se můžeme stát. Naše srdce je odleskem všeho, co se do něj dívá. Velké krásy, příšerné skutečnosti v nás volají po sdružení s krásami, pro něž jsou naše mohutnosti připraveny. Slast a muka básníků se opíjejí netušenou a nahlédnutou krásou! A přece zase muka, jež každého pravého umělce a hlavně básníka zatěžují bolestí, že to všechno nedrtí naše stále se chvějící srdce, stále nalézají a čím dokonaleji nalézají, tím děsivěji se v nich ozývá strach, že se blíží dnu. Daleko, daleko je ještě to dno, ale je přece tušené, a proto trýzní. Umělec, který si přizná příčinu svého neklidu a hledá zdroj své žízně jinde než ve věčném otáčení okovu kolem vlastní duše a v popukané a žíznivé cisterně stvořených věcí, osvětluje, posvěcuje. Umělec zarývající zoufale okov hloub a hloub, i tehdy, když tuší dno, zkalí jen čistou vodu krásy.

Záhada omrzelosti, vyčerpanosti, duchovní stařeckosti mnohých těch, kteří myslí, že jsou dobří a zbožní, ukazuje tímto směrem na řešení a porozumění.

Bůh musí takové ubohé lidi, točící vřeteno kolem sebe, stihnout kletbou. Stále rychleji, zběsileji se točí kolem sebe jako své osy, hřídel se zadrhuje, táhne, skřípe na všech stranách, až se pomalu zastavuje. Lidský duch živoří, duch, který byl povolán, aby se rozhořel věčným životem, Božím životem.

Tito nešťastní se neslitovali nad touhou svého srdce, jež se zmítalo v poutech, a vedle dravé žádosti v lidském nitru mít vše nechali jen téci kalný pramen jakési degradované touhy, zúžené, okleštěné na to, co se dá hned absorbovat.

Nedovedli milovat. I to je umění, neboť má architektonicky, směle vybudovat jednotu všech myšlenek, činů, hodnot, skutečností a možností, aby tato jednota zajala pravé dobro. Milovat málo, nahodile, naslepo, neboť milovat celý život a vyčerpávajícím způsobem, co vystačí na okamžik, je zločin na právu lidského srdce na čisté a opravdové štěstí.

Křesťan by měl živit své srdce a zapalovat svou mysl sladkým ohněm nejčistší lásky, jedině postačující, lásky k Bohu. Kdyby láskou k Bohu spoustěl křesťan okov své duše do štěstí a dobra, musely by z něho téci zdroje tryskající do věčného života.

Máš takovou živou lásku? Přímo: čerpáš z Boha nebo z kalných vod? Co získáš ve svých vodách, víš. Sebe, malého, slabého. Nepříjemně zadrhující o stěny světa, o kameny obtíží bude tvé čerpání mimo Boha.

Zalkneš se žízní, srdce ti vyschne bez jeho živé vody. Ve svém vlastním zájmu musíš spustit do Boha okov svého srdce. Musíš uznat, že ze sebe máš jen bahno. Víš dobře, kolikrát jsi klesl, když jsi na sebe spoléhal. Zakusil jsi, jak tě brzo vše unaví, jak jsi co nejdříve znuděn sám sebou. A to jsi kolikrát ještě myslil, že miluješ Boha, žes jeho věrným služebníkem, a zatím jsi chodil kolem jako cizinec.

Abys unikl všednosti, musíš uniknout prostřednosti, musíš uniknout vlažnosti. Tvá láska k Bohu se musí vystupňovat, jak jen to je možné. Kdo chce být přetvořen, svléci ze sebe svou ubohost a bídu, musí vyjít ze sebe, musí se povznést nad vlastní slabost, sobě ponechanou přirozenost. Nutno vyjít ze sebe. O extazi, vytržení, vyžití lásky ze sebe mluví při této příležitosti sv. Tomáš. Upřímné žití, hluboké přátelství nám dává zapomínat na sebe a zcela se vrhá do náruče toho, jemuž platí naše láska.

Pro člověka není možné zůstat v sobě. Sv. Tomáš praví o osamocení člověka děsné slovo: „Homo solitarius aut bestia est aut angelus". Osamocený člověk je buď andělem nebo zvířetem. Kdo by chtěl zůstat sám, jen ze sebe čerpat a stále se do sebe zase vracet, kdo by chtěl zaujmout celý svět a soustředit jej kolem sebe, vyčerpal by se, unavil, vyprázdnil, anebo by si nakonec nevěděl rady se vším, co si pozval do duše.

Spojení přátelství zvedne, obohatí, spojení s Životem dá, rozhojní život. Přítel pak, aby byl dokonale spjat s přítelem, musí vyjít ze sebe, musí se takřka ponořit do svého přítele. Jinak půjdou kolem sebe, vedle sebe jako dva, kteří si nerozumí.

Zamilovali jsme si přítele. Našli jsme ve něm velké dobro, vznešenou krásu. Chce nám otevřít své srdce, chce se k nám rozletět svou duší. Je jen třeba vyjít ze sebe, opustit své zažluklé, v začarovaném, uzavřeném kruhu se točící sobectví...

Zamilovali jsme si Boha. Našli jsme v něm největší dobro, krásu samu. Musíme se pak jaksi vzdát sebe, zapomenout na sebe, opakuji: vyjít ze sebe. Musí nás schvátit vytržení lásky. Nemyslím tu extázi, která je darem

zdarma daným některým mystikům jako průvodní jev. Nikdy mě nenapadlo vychovávat „mystiky" a volat lidi tam, kam volá jedině Bůh některé své duše, aby zvláštními dary strhli ostatní a osvítili, vyzdobili církev. Vytržení lásky chápu ve smyslu jeho běžného významu, jak jej podává sv. Tomáš (ST, I–II.q.28,a.3).

Bůh – nejvyšší – vše! Jak k němu nenapnout mysl jako tětivu a vyslat za ním své srdce – ohnivou střelou, šílící láskou k předmětu veškerého milování jedině hodnému. Zvednout za ním svou mysl! Aby se náš duch stále za ním nesl. Musíme si tak zpřítomnit Boha, abychom žili stále pod žárem myšlenky na něho. Nechť nás stále provází Bůh. Denní práce a starosti posvětíme jím. Víme, že vše směřuje k vyplnění jeho plánů, že nic, ani ti, kteří se Bohu rouhají a proti němu pracují, se nemohou vyrvat z této nutnosti plnit Boží vůli pro vše a pro všechno. Boha budeme hledat i ve svém nejprostším konání.

Krásy pořádku, jenž je i ve zdánlivém neladu a rozvratu světa, ctností, nechť se nám jeví jako Boží stopy. Pak se budeme Bohu klanět ve všem stvoření. Kéž nám nestačí „odbýti" ať v pravém či přeneseném smyslu několik obvyklých modliteb! Co se přes den a za celý život namyslíme na sebe. Naše zájmy, práce, povolání, bolesti, radosti, zdraví si vyžaduje tolik času. Myslíme na sebe a své celé dny. Tu je právě třeba přiložit ruku k posvěcení a zdokonalení sebe. Mysleme více na Boha než na sebe, to znamená, vyjděme ze sebe, ze svých zájmů! Přítel myslí často na přítele. Je u vytržení nad jeho dobrými vlastnostmi. A Bůh je přítel nejlepší a dokonalost a svatost sama. Oč plodnější než stálé pitvání sebe a věčné hořekování nad vlastní nedokonalostí bylo by nechat sebe a ponořit se do vlastností, dokonalostí Božích! Není pak mo no jinak, než že nás uchvátí. Svatost Boží bude nám očistnou koupelí. Když jej lépe poznáme, vroucněji si ho zamilujeme.

Bude nám posilou svatost Boží, když procítíme, v jak dobrých rukou jsme!

Bůh je vlastním prostředím křesťana, určeného k patření na Boha. Ostatní poznání jsou marnosti bez poznání Božího, jsou trýzní, berou čas, sílu a schopnosti a dávají tak málo, když neposkrvňují a nestrhují dolů.

Zvolme si po příkladě svatých Boha za své vytoužené místečko, za svůj útulek, kam se budeme stále a stále vracet a uchylovat. Když takto zakotvíme v Bohu, snadno se budeme stále vnitřně s Bohem milovat. Toto přemítání, noření se mysli do Boha je prvním krokem k vyjití ze sebe: Primam extasim pacit amor dispositive per meditationem, nam intensa meditatio unius

abstrahit ab aliis (ST, I–II q.29.art.3): „Láska připravuje počátek vytržení rozjímáním, neb úsilné rozjímání jednoho odvádí od ostatního!"

Když mysl bude okoušet Boha, když na něj bude více myslet než na sebe a jiné věci, potáhne za sebou vůli. Pak to již vůli bude snadnější nehledat v sobě a v jiných věcech pro sebe, když nalezne svého Boha, nad něhož nikde lepšího nemůže najít. Když poznáme, že vše na světě je lejnem, jak praví sv. Pavel, jen po jednom touží, jako týž sv. apoštol: Býti roztržen a být již s Kristem!

Proto snažme se nenávidět přímo vše, co nás vrací a stahuje ke hříchu, k zemi! Chtít něco jiného znamená: vracet se k malichernostem, ke stínům, k věcem, jež nedovedou oblažit.

Abychom vyšli ze sebe, je třeba vyjít ze sebelásky, jež se křečovitě drží své vlastní vůle. Víte, co je nejlepší? Ukřižovat tuto vůli na kříž, jejž ona zasadila na Kalvarii. Křesťan chtějící dojít k Bohu přiková na Kristův kříž lásky k Otci své sobectví. Nebude hledat především sebe, nýbrž vůli Otce, jenž je v nebesích. Je to úporný boj, strašný tím, že pro slabost lidského zraku, jenž je stále pokoušen dívat se na vše přirozeně, nevidíme postupu, že se jedná o houževnatý boj na zdánlivě jednom místě po celý život.

Ale láska vycházející ze sebe nebojuje jen s nepřáteli! Jednou rukou bojuje a druhou staví na svém srdci Chrám Božích ctností. Trpělivě, pomalu, kámen za kamenem! Nadšený učedník Kristův se nespokojí s varováním těžkého hříchu. Ví, že každá i nejmenší urážka Boha je krvavým nevděkem a velkým zločinem. Právě proto, že jsme tak málo pochopili Boha a jeho lásku, proto pijeme hříchy, jež nazýváme lehkými, jako vodu.

Duše milující chce přijít až ke dnu Božích hlubin, chce úplně spočinout na Srdci Božím. Proto se vynasnaž, aby se nemusil tento Bůh s někým dělit o to lidské srdce! Bůh nám dává radosti, zdraví, prostředky, přátele, ale vše proto, aby nás to snáze k němu přivedlo. Proto nesmíme ani k těmto věcem přilnout. Bůh nežádá ode všech, aby se ve skutečnosti zřekli rodiny, vůle a majetku.

Ale jisté je, že kdo se stane otrokem těchto tří darů, že se zvolna ale jistě odcizuje Bohu a že o nějakém hlubším přátelství není řeč.

Ode všech žádá Bůh vnitřní oproštění od všeho. Všichni musí být připraveni vrátit Pánu dary, jež nám svěřil k hospodaření.

Proto si křesťan uvědomí, co je Bůh a co je vše ostatní, a osvobodí svého ducha od onoho ostatního. Ve svém smýšlení a hlavně ve svém jednání. Jen

ten, kdo nic nemá, kdo se všeho zřekl a všechno Bohu dal, je zralý pro něho, u toho pak Bůh neváhá utrhnout květ duše a přesadit do zahrady svého Srdce.

Pane, dej, abychom vyšli ze sebe, dozráli pro Tebe a teprve v Tobě našli sebe a ostatní!

Přetištěno z revue Na hlubinu, 1928, upraveno

Emilián Soukup OP

Nerozluční

Okusit blaha přátelství znamená okusit mučivou obavu o rozloučení. Lidské přátelství je křehká věc, přátelství s Bohem se však zdá věcí mnohem křehčí, která se děsivě snáze rozbije, nežli přátelství lidské. To se jenom nezdá, je to skutečnost; protože přátelství Boží je věc a záležitost nekonečně drahocennější a jemnější, nežli nejhlubší a nejpevnější svazek dvou lidských duší. Proto je třeba si dobře uvědomit správnou nauku o této nerozlučnosti přátelství s Bohem. Čím více známe jeho něžnou křehkost, čím více se o ně bojíme, tím se stává pevnějším.

Duši přemýšlející o nerozlučnosti zajímá s určitým nepokojem trojice otázek: Zajistím si Přátelství tak, aby se nikdy nepřerušilo? Zajistím si jeho růst, aby neochabovalo? Zajistím si setrvání v lásce až do posledního dechu?

Skutečnou nerozlučitelnost Přátelství by nám mohl zajistit buď Boží slib, že nedopustí nikdy trvalé odloučení duší, které s ním jednou byly přátelsky spojeny; nebo by nám to mohly zajistit naše zásluhy, že v Přátelství nabytým zásluhami bychom měli u Boha právo, že by své bývalé přátele musel vynést z propasti hříchu na své srdce. Slib Boží nemáme, naše zásluhy nám nemohou takovou nerozlučnost zajistit. Kdyby toto druhé bylo možné, bylo by možné takto mluvit, vlastně takto se rouhat: „Jsem duše s Tebou, Bože, přátelstvím spojená. Vím, že mi za to dáš věčný život. Ale jestliže se mi jednoho dne zachce zradit tvou lásku a jednat s Tebou jako s nepřítelem, pro mé nynější zásluhy budeš Ty povinen přivést mne zpět a dát mi celé své přátelství.“ Bylo by to rouhání. Ale – což nejsou křesťané, kteří v koutečku srdce tak smýšlejí? Kteří nemohou přijít na chuť úpěnlivé prosbě „Nedopusť, aby se má duše kdy od Tebe odloučila“?

Křehkost jemné drahocennosti má Přátelství. Proto nemůžeme spoléhat, proto můžeme jen celou duší denně prosit „nedopusť", proto musíme usilovně konat skutky Přátelství.

Je-li vůbec záruka zajištění Přátelství, jen tato práce ji svým způsobem dává. Samo přátelství ji ukládá svým nejhlubším zákonem. Ten zákon velí stálý vzrůst, a jakmile přátelství přestane růst, upadá; dokud roste, je zajištěno jeho trvání. Přeneseme tuto myšlenku na poměr člověka k Bohu a vidíme, jaká radostná naděje se tu usmívá. Přátelství s Bohem je jediné přátelství, které může růst doslova bezmezně. Bůh má moc lidské srdce rozšiřovat.

Duch svatý zanítil v našem srdci oheň lásky. Láska nesnese nečinnost, velí skutky, úkony Přátelství. S námi, kteří konáme skutky pracuje Přítel, pomáhá nám výše. Jinými slovy: jako si můžeme zasloužit život věčný, tak si můžeme zasloužit rozmnožování, zvětšování své přátelské lásky k Bohu.

„Zůstávejte v lásce ke mně" – „kdo zůstává ve mně, v tom zůstávám i já". To ujištění samého Přítele je potvrzením nauky, že Přátelství pracující skutky přátelství má v této práci jedinou za obvyklých okolností možnou záruku trvání přátelství, tedy nerozlučnosti.

Tento postup však není jakýmsi samočinným mechanismem. Svatý Tomáš (ST II–II. 114, 8 ad 3) učí: „Každým dobrým skutkem si člověk zasluhuje rozmnožení milosti, jakož i vyvrcholení milosti, totiž věčný život. Ale jako se věčný život nedává hned, nýbrž v určenou dobu, tak také milost se nestává větší hned, nýbrž v určitou dobu, až totiž člověk bude dostatečně připraven na větší milost." Místo „milost" řekněme „láska" a vidíme, jaký význam i jaký účinek mají skutky přátelství, totiž dobré skutky křesťanských ctností. Živí duši, najednou ji posilují tak, aby, nabyla větší síly touto výživou, mohla postupně konat skutky větší lásky, větší skutky přátelství – jež ovšem vyrostly z lásky zatím vyspělé na vyšší stupeň.

Ještě jiný poklad je obsažen v nauce o záruce nerozlučitelnosti Přátelství. Odpověď na nejtěžší a nejpalčivější otázky, proč přes všechnu svou nejlepší vůli žít křesťansky spravedlivě člověk trpí, strádá? Proto, aby rostlo Přátelství. Neboť nejúrodnější vláhou přátelství jsou slzy, nejkratší cestou do nejhlubších intimností přátelství jsou propasti bolesti. Takový je smysl hesla svatých „buď trpěti, nebo umříti"; rozuměli mu tak: „buď milovat, nebo raději nežít".

Čím hojnější a krásnější je taková práce na utužení přátelství s Bohem, tím lépe je zaručena jeho nerozlučnost. A přece to nemůžeme říci bez omezení. Přátelství s Bohem není mechanismus. Je to křehká drahocennost. Přes všechnu zdánlivou bezpečnou jistotu o nerozlučnosti Přátelství, kdy duše

horlivě koná skutky přátelství, zůstává přece otázkou bez odpovědi ona třetí otázka, napsaná na začátku: vytrvám až do posledního dechu, aby poslední dech života byl zvoláním lásky?

Sebedelší a sebekrásnější život v přátelství nedává záruku smrti v přátelství. Že smíme být přáteli Boha, je z největších darů Božího čirého zalíbení, jeho čiré vůle. Zdá se nám, jako by tu chtěl Bůh až do konce našeho života požívat největší a nejhlubší radosti přátelství, že se milovaný milovanému i po letech oddává s týmže svobodným vznětem vůle jako v prvním začátku, jenž zůstává u milovaného, jakoby se stále o něj ucházela. Proto nedal záruku smrti v Přátelství.

Snad nás to někdy zaráží. Proč? Protože cítíme svou slabost nebo někdy též sklon k uvolnění Přátelství. A právě tento pocit ukazuje nutnost, aby tato třetí otázka zůstala otázkou. Bůh mezi svými přáteli nechce mít nikoho z donucení, upoutaného jen jakousi nutností. Chce mít vybrané duše, uvědomělé, svobodným vznětem srdce oddané, prosící o lásku a přátelství až na konec pozemského života. A chce, aby na prahu věčnosti stanuly s touto prosbou: Pane, nesu ti lásku a prosím o dovolení milovat tebe na věky. Jen poněkud se vžíti do takového obrazu postačí, abychom děkovali Bohu, že nám nezaručil smrt v přátelství. Tím více si vážíme ceny Přátelství, tím jsme na ně opatrnější, čím je křehčí.

Co je napsáno o nerozlučných, je všechno psáno pod dojmem křehké něžnosti přátelství duše s Bohem a ten dojem chce také způsobit a upevnit. Apoštol Pavel, jenž tak hluboce chápal a cítil tuto křehkou něžnost Přátelství, psal Filipským křesťanům: „A tak, moji milí, (...) s bázní a chv ním uvád jte ve skutek své spasení“ (2,12). Proto jinde o křesťanském životě užil obrazu opatrného nesení křehké nádoby, v níž je drahocenný obsah (2. Kor 4,7). Neboť význačným rysem opravdového křesťana je něžná pozornost, jemná opatrnost, obezřetné pozorování na všechny strany, aby někde neutrpělo škodu Přátelství. A právě ti nějněžněji opatrní jsou nejsilnější a nejsmělejší, neboť jim svítí nebeská moudrost a je jim po ruce nadzemská síla plynoucí z ošetřovaného Přátelství. Něha patří k základním vlastnostem Stvořitele a Pořadatele, něha lidské duše je nejlepší zárukou nerozlučitelnosti Přátelství se Stvořitelem.

Převzato z revue Na hlubinu, 1928, redakčně upraveno.

Recenze

Hans Maier: Revoluce a církev
CDK 1999 Brno

Studie profesora Hanse Maiera sleduje vznik křesťanské demokracie na pozadí francouzské revoluce. Ukazuje nám, jak dlouhá byla cesta, která přivedla katolické věřící ze závislosti na trůnu. Není náhodné, že právě tento proces byl nesmírně živý po celé 19. století ve Francii, kde jednotlivé revoluce byly mezníky, které vyzývaly církev k řešení. Církev ve Francii spoutaná galikanismem musela hledat svou novou společenskou identitu. Mezi vynikající postavy, které se zapsaly do tohoto procesu patří otec Lacordaire, rozhodující slovo patřilo papeži Lvu XIII. Studium této knihy je důležité nejen pro politiky, kteří chtějí porozumět především druhé polovině 20. století, kdy je v západní Evropě politický společenský i ekonomický život formován křesťansko-demokratickými politiky – zakladateli Evropské unie. Četba této knihy je užitečná jak pro teology, tak pro pastoralisty, především v naší zemi. Slova Lva XIII.: *„(...) samotný fakt, že se lid více či méně účastní správy věcí veřejných, nejenže přináší užitek, ale může se stát i občanskou povinností.“* navýsost platí v naší době, která se neosvobodila z politiky v duchu vlády jedné strany.

Manfred Lurker: Slovník biblických obrazů a symbolů
Vyšehrad 1999, Praha, překlad: Růžena Dostálová, J.A.Dus, Hana Friedrichová, Jiří Hoblík, Radoslav Hošek, Jindřich Slabý

Českému čtenáři, především studentům teologie a duchovním v pastoraci, se dostává do rukou Lurkerův slovník, který vyšel poprvé v Mnichově v roce 1973. Po několik let moji studenti na teologické fakultě v Olomouci pracovali s tímto slovníkem. Nyní díky Vyšehradu dostávají do rukou užitečnou pomůcku, která prohlubuje porozumění textům Starého i Nového zákona. Tento slovník by neměl chybět v příručních knihovnách a rovněž tak bych považoval za vhodné, aby našel své místo ve farní knihovně.

Hans Urs von Balthasar: Pravda je symfonická (Aspekty křesťanského pluralismu)
Vyšehrad 1998, Praha

Téměř denně se setkáváme se zdůrazňováním pluralismu v životě církve, v liturgii a především v samotné teologii. Mnozí se v perspektivě postmoderny domnívají, že zmíněný pluralismus znamená pluralitu pravdy, či přesněji řečeno, pravda neexistuje, ale každý může mít svou pravdu. V samotné diskuzi se téměř na každém kroku setkáváme s tím, že „kdo nepřijme mou pravdu nebo pravdu naší skupiny, pak nemá místo na výsluní“. Autor této studie nám připomíná, že pravda není věc ani systém. *„Pravda je Jeden, ne; Jediný, který ve své nekonečné svobodě sám vlastní a sám určuje.“* Uvedeným citátem čtenář poznává, že autorovi jde především o pravdu Božího zjevení, o skutečnost Boží výpovědi, ve které se vyjadřuje Bůh sám. A tím je také dáno či popřeno mínění těch, kteří se domnívají, že právě pojetím postmoderní plurality mohou vlastnit svou pravdu o Jediném. Přístup k Jedinému je však *„symfonický“*. Jako v hudební skladbě se

jednotlivé party doplňují, tak je tomu i s chápáním plurality ve vztahu k pravdě. Hans Urs von Balthasar při své cestě za poznáním pravdy věnoval velkou pozornost teologii řeckých Otců, rovněž tak studoval spisy novověkých autorů, jak filozofů, tak teologů, a ve svém díle se pokusil o teologickou syntézu. Publikovaná studie má být svědectvím a vyznáním o jeho velkém úsilí v hledání plnosti Pravdy.

Pavel Ambros: Kam směřuje česká katolická církev?
Velehrad 1999, Praha

Děkan CMTF UP v Olomouci a absolvent Papežského východního ústavu v Římě (tzv. Russicum), přednášející pastorální teologie, chce po kritickém rozboru vytyčit cestu obnovy místní církve pro třetí tisíciletí. Práce bezesporu potřebná a nadmíru užitečná, ale také nesmírně náročná. V pěti kapitolách se snaží autor vypořádat s nastíněným úkolem. V předmluvě věnuje svoji pozornost cyrilometodějské tradici, její krizi, ale také i možné šanci v budoucnosti. Po pádu „železné opony" a zhroucení komunistického systému vystupuje do popředí vztah mezi Západem a Východem.
V první kapitole provádí autor analýzu 70. a 80. let. Všímá si politického, společenského a kulturního dění a sleduje odraz těchto událostí v životě církve. V druhé kapitole se pokouší o teologicko-spirituální analýzu českého myšlení. Uvědomuje si spojitost mezi kulturou a ideologií. Do středu pozornosti se dostává otázka duchovních principů v demokratické společnosti. Třetí kapitola se zaměřuje na současnost společenského a náboženského života v České republice. Hledá duchovní identitu v české kultuře. Zdůrazňuje, že nutným předpokladem pro kulturu je svoboda. Ve čtvrté kapitole se pak vrací k cyrilometodějské tradici a snaží se ukázat inspirativnost této tradice pro novou evangelizaci. Zde přichází především ke slovu P. Špidlík SJ, zaznamenána byla také práce P. Jiřího Veselého OP. Poslední kapitola pak vytyčuje pastorační obnovu v Čechách i na Moravě.
Bezesporu si musíme položit otázku, zda se autorovi podařilo naplnit jeho předsevzetí. Kniha má široký rozmach, bohatou citaci, rovněž tak i potřebnou bibliografii. Obsahuje mnoho postřehů a může být inspirací pro naše aktivity. Nelze ji však chápat jako recept. I její šíře oslabila řadu analytických rozborů, kterým se nemohl autor dostatečně věnovat a ve zkratce vystihnout význam některých událostí, či hnutí. Není v silách jednotlivce bezezbytku naplnit zadání, které je v úvodu, neboť dané téma požaduje spíše týmovou práci, do které se zapojí řada autorů a pracovišť. Chápejme tento podnět jako výzvu.

Systematická teologie III
uspořádali: Francis S. Fiorenza a John P. Galvin,
CDK Vyšehrad 2000, Brno

Očekávaný svazek uzavírá počin CDK prezentovat na českém trhu standardní manuál systematické teologie z USA. Jak jsem již upozornil při recenzích I. a II. dílu, jedná se o průměrné dílo, které nepatří k reprezentativním pracím americké univerzitní teologie. Tento posudek nepochází ode mne, ale od profesorů teologických fakult ve Spojených státech. Třetí svazek této učebnice je věnován teologii svátostí. Přináší pedagogicky přehledné dílo, snaží se o historickou syntézu ve zkratce. Nevyhýbá se diskutovaným otázkám v teologii svátostí, jako jsou svátostný charakter, křest nemluvňat, vývoj svátosti pokání a smíření. Publikace prozrazuje i její orientaci mimo

teologická učiliště pro formaci kléru, což zřetelně vystupuje v rozsahu pojednání o svátosti kněžství a manželství.
Snad bych mohl charakterizovat teologickou orientaci jako narativní se zaměřením k pastoraci. Vlastní teologie svátostí však postrádá metodický rozbor a největším problémem je pohled autorů, kteří vycházejí z pozice, že současná teologie je vytvářena vlastně jedině dokumenty II. vatikánského koncilu a současnými instrukcemi. Kontinuita interpretace a samotných ekumenických koncilů nenalezla místo ve zpracování jednotlivých svátostí. Tím ovšem nechci říci, že četba vydaného III. dílu není obohacením naší teologické knihovny.

Dariusz A. Dekański: Počátky Dominikánského řádu polsko-české provincie (v polštině), Gdaňská univerzita 1999

Profesor D. A. Dekański věnuje pozornost dějinám cisterciáků a dominikánů. V tomto díle se zabývá prvními desetiletími historie dominikánského řádu na území polského a českého království, přesněji v hranicích dominikánské provincie. Především shromažďuje materiál k založení českých klášterů v Praze a Olomouci. Publikace obohacuje studium středověkých dějin. Především je důležitá pro církevní dějiny a řádové dějiny v našich zemích.

Teologické texty, č. 4, 1999

Poslední číslo 10. ročníku TT se věnuje mezináboženskému dialogu. V editorialu upozorňuje Oto Mádr na úskalí teologů, kteří v rámci mezináboženského dialogu nedokázali rozlišit katolické, někdy i křesťanské hledisko, a to buď ve svých postojích nebo ve svém díle. Jde o známá jména jako jsou R. Panikkar, Beda Griffiths, Antony de Mello, J. Dupuis SJ, P.F. Knitter.
V rubrice *studie* publikuje Luboš Kropáček pojednání *O raném křesťanství a vzniku islámu*. Nejsem si však plně jist, zda H. Küng je opravdu tak významným znalcem islámu. G. Lüling podrobil literární kritice Korán, což je jeden z prvních kroků heuristického přístupu k posvátné knize islámu. V závěru můžeme sledovat i kritiku křesťanství ze strany muslimských autorů. Ve stati Terrence Merrigana *Boží působení z hlediska teologie náboženství* se dozvídáme o trojím přístupu. Jednak je to exkluzivismus, který zdůrazňuje spásu spolu s výslovným vyznáním Ježíše Krista (K.Barth). Dále je to inkluzivismus, který netrvá na výslovné víře v Krista či příslušnosti k církvi a zdůrazňuje, že Kristus je vždy přítomen v dějinách spásy (K.Rahner). Třetí přístup je pluralistický, který toleruje všechny náboženské přístupy (P. Knitter). Hans Waldenfels SJ v pojednání *Pluralita náboženství a misie* nám představje multireligiozní scénu v Evropě, kde se křesťa n setkává s židovstvím, islámem a s asijskými vlivy tj. hinduismem, budhismem, či se zenem. Velkou nesnází a ohrožením křesťanské misie v samotné Evropě je nepoměr otázek a odpovědí, které se kladou v církvích, dále absence ticha, ztráta transcendence. V článku *Asijská chápání a pojetí Boha* se Peter Nemeshegyi snaží jakoby v kostce charakterizovat náboženství Asie. Upozorňuje na zásadně odlišné náboženské světy Indie, Číny a Japonska. Václav Steiner se vrací k dílu *Vladimíra Boublíka o mimokřesťanských náboženstvích*. Není bez zajímavosti, že Boublíkem ještě pozitivně přijímaný inkluzivismus je většinou současných teologů odmítán. Ctirad V. Pospíšil OFM přispěl úvahou *Asie – škola mezináboženského dialogu* a seznamuje nás s institutem mezináboženského dialogu BIRA, který založili v 70. letech asijští biskupové. O úsilí v mezináboženském dialogu fokolarinů píše Tomáš Tatranský v článku *Dialog Hnutí fokoláre s budhisty*. Závěrem představuje C.V.Pospíšil OFM v nakladatelství Krystal OP vydanou

instrukci mezinárodní teologické komise *Křesťanství a ostatní náboženství*. Závěr časopisu se věnuje recenzím. Představovanou osobností je francouzský filosof Maurice Blondel.

Communio, mezinárodní teologická revue, č. 4, 1999

Toto číslo je věnováno tajemství liturgie. Snaží se zachytit jistá napětí v přístupu k liturgii, nostalgii po staré liturgii a touhu po větším zdůraznění mysteria a transcendence v současné liturgii. K poutům mezi židovskou a křesťanskou liturgií patří článek L. Bouyera *Od židovské liturgie ke křesťanské*. Je zde citován známý výrok Pia XI., který říká, že nemůžeme být nadále křesťany, neuznáme-li sebe sama za duchovní semity. Tajemství a přesažnost liturgie podtrhuje úvaha Hans Urs von Balthasara *Důstojnost liturgie*. K dynamice slova patří zamyšlení D.Duky OP *Slovo a liturgie*. Článek *Jezte beránka ve spěchu* od H. B. Gerl-Falkovitz je varováním, ale i konstatováním o tom, že katolická liturgie není extatická a neobrací se prioritně na emoce člověka. J. Ratzinger ve stati *Ke struktuře slavení liturgie* podrobuje kritice některé tendence slavení liturgie v Německu. Především chápání liturgie jako hry. S. van Calster v článku *Svátosti v křesťanském životě* bojuje za sváteční křesťany, kterým se dostává různých pojmenování, např. nepraktikující křesťané, sváteční, sezónní, příležitostní, občasní. Jedno jim je společné: ve větší míře se odlučují od liturgicko-svátostného života církve. Nejsou odpisováni z církve, či prohlašováni za ateisty, jak se tomu děje v našich zemích. Problém svátečních křesťanů tkví ve skutečnosti v tom, že se jim zamlžila souvislost mezi vnímáním víry, liturgie a svátostí. Světově známý hudební skladatel a varhaník O. Messiaen nám přibližuje podstatu duchovní hudby, rozlišuje mezi liturgickou a duchovní hudbou v článku *Co je to sakrální hudba*. Stanislaw Grygiel hovoří neotřelým způsobem o účastnících v liturgii, aniž by popisoval jednotlivé liturgické funkce, ale jeho pozornost je soustředěna na otázku prožívání liturgie na pozadí osobní dimenze ve vztahu muž a žena. To je téma jeho stati *Osoby v liturgii*. Architekt olomouckého arcibiskupství Tomáš Černoušek v pojednání *Liturgický prostor* se zabývá architekturou sakrálního prostoru v proměnách času. F. X. Halas v článku *O nesnázích s adaptací na novou liturgii* poukazuje na některá pochybení Nového kancionálu

Dominik Duka OP

SALVE

revue pro teologii a duchovní život

číslo 1. ročník 10 (2000)

vychází čtyřikrát ročně

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

šéfredaktor a výkonný redaktor:
Mgr. Radim T. Černušák OP

redakční rada:
ThLic. Dominik Duka OP, Radim Černušák OP, Štěpán Filip OP,
Terezie Eisnerová OP, Edita Mendelová OP, Jan Sotoniak

redakce: Radim Černušák OP, Slovenská 14, 772 00 Olomouc

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

Distribuce:
Salve, Husova 8, 110 00 Praha 1,
tel. (02) 242 184 41.

Cena jednoho čísla 25 Kč,
roční předplatné včetně poštovného 100 Kč,
"sponzorské" 130 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.