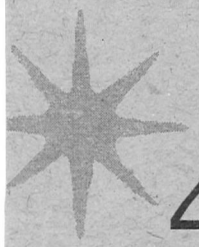
svoboda

SALVE

REVUE PRO TEOLOGII A DUCHOVNÍ ŽIVOT

S.T. Pinckaers OP - Svoboda zformovaná hodnotami
Mistr Eckhart OP - Traktát „O odloučenosti"
Irenej z Lyonu - Křesťanská svoboda
R. Hernández OP - F. de Vitoria OP
F. de Vitoria OP - Lidská práva
D. Duka OP - F. de Vitoria OP

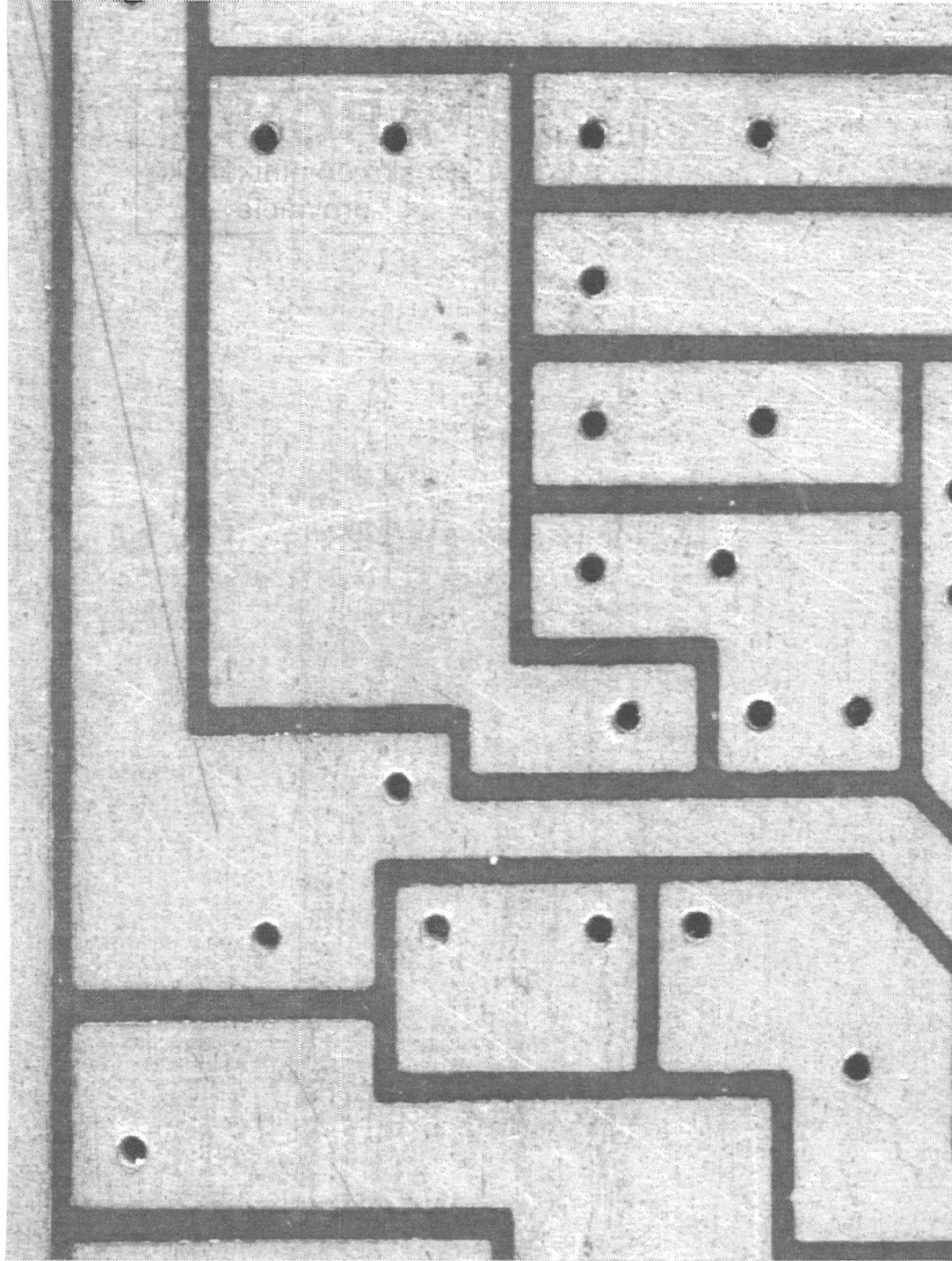






4'01

ARCHIV
Česká dominikánská
provincie



OBSAH

ARCHIV
Česká dominikánská provincie

Editorial ...3

Servais Théodor Pinckaers OP
Svoboda zformovaná hodnotami ...5

Irenej z Lyonu
Křesťanská svoboda v „Adversus haereses" ...26

Mistr Eckhart
Traktát „O odloučenosti" ...33

Dominik Duka OP
F. de Vitoria OP,
obhájce lidských práv a zakladatel mezinárodního práva ...47

Ramón Hernández OP
Mezinárodní a amerikanistická nauka F. de Vitoria OP ...52

Francisco de Vitoria OP
Nástin individuálních a společenských lidských práv ...59

Recenze ...65

Rejstřík článků ročníku 2001 ...76

počítačové grafiky:

Jaroslava Severová – bez názvu (1999) .. 1
Petra Zemanová – bez názvu (2001) ...32
Francisco de Vitoria OP ...46
Tereza Severová – Světlo (2001) .. 75

Vážení čtenáři, s tímto čtvrtým číslem roku 2001 bychom Vám rádi poděkovali za Vaši přízeň a mnohdy štědré sponzorství celého minulého ročníku. Pokud si chcete předplatit revue SALVE pro rok 2002, můžete tak učinit **přiloženou složenkou** či poslat předplatné přímo na číslo **konta České dominikánské provincie: 68739004/0400, var. symbol: 60971** s vyznačením Vašeho **specifického symbolu** (který najdete na složence), případně s uvedením Vaší adresy. Noví odběratelé se mohou informovat v sídle distribuce: SALVE, Hradec Králové, Velké nám. 35, tel.: 049/5513329, e-mail: dominika @diecezehk.cz. Vše dobré Vám spolu s celou redakcí přeji Dominika Bohušová OP a Norbert Schmidt.

Editorial

Vážení čtenáři,

čtvrté číslo revue Salve nese podtitul *Svoboda*. Mnohé články či recenze však hovoří více o útlaku než o svobodě. To znamená, že v životě není nic zadarmo, ani svoboda. Tak chápu i naši svobodu, která byla vybojována ne se zbraní v ruce, ale těmi, kteří žili svůj život důstojně a odpovědně v ponižování, ústrcích, okrádání, utlačování, vyhánění či věznění. V současné době často slyšíme, že svoboda je nebezpečná. Mnozí se domnívají, že krádeže, vraždy a všechny možné lumpárny, se kterými se setkáváme a o kterých tak rádi informují sdělovací prostředky, jsou důsledky svobody. Mnozí zvedají prst a říkají: „Vidíte, nebylo předtím lépe? Nechte si svou svobodu a my si necháme své jistoty."

Nerouhejte se, vážení, kteří takto chcete hovořit. Koho se bojíte? „Bůh je svoboda a svoboda je Bůh." To jsou slova velkého kazatele otce Dominika Henriho Lacordaira OP, která řekl po Francouzské revoluci, kdy se řád ocitl v troskách a nejen ve Francii, ale v i ostatních zemích. Církev hledala své místo ve společnosti a tehdy přišel Lacordaire s heslem: „Svobodná církev ve svobodném státě." Teprve II. vatikánský koncil plně přijal tuto výzvu za svou.

Být svobodný, znamená být zodpovědný. Být svobodný, znamená přát svobodu také druhým, respektovat druhého, jeho důstojnost i jeho čest, jeho práva i jeho majetek. Být svobodný, to znamená být pokorný.

Francouzští biskupové ve svém jubilejním pastýřském listě k roku 2000 hovoří v tomto lacordairovském duchu. Snad tedy i naše čtvrté číslo Salve bude jedním hlasem této symfonie. Vedle profesora fribourgské katolické univerzity otce Pinckaerse OP píše o křesťanské svobodě svatý Irenej z Lyonu, který může být považován za zakladatele teologie v západní církvi. Mistr Eckhart hovoří O odloučenosti a tím nám připomíná vnitřní dimenzi svobody, kterou musí vybojovat každý z nás sám v sobě. Osvobodit se od sobectví, nezřízených vášní a závislostí. Francisco de Vitoria, velký salamanský teolog španělského zlatého století (16. st.) zápasí o svobodu v perspektivě lidských práv a mezinárodního práva pět století před tím, než se zrodila Charta Spojených národů v roce 1945.

Cesta ke svobodě vede přes osvobození. I my jsme svobodní. Ten, který nás osvobodil, je Ježíš Kristus. Spása, kterou nám přinesl Kristus a naše spolupráce na našem vykoupení, to je cesta k absolutní svobodě, kterou je Bůh.

Přeji Vám všem, kteří si přečtete recenze, abyste neodolali a vzali do rukou recenzované knihy a prožili dobrodružství, do kterého jsme vstoupili i my, kteří se chceme s Vámi podělit a pozvat Vás k četbě, která nejenom informuje, ale i formuje, potěší, dodá naději a vede ke svobodě.

✠ fra Dominik Duka OP

Servais Théodor Pinckaers OP

Svoboda zformovaná hodnotami

Zvykli jsme si představovat si svobodu jako schopnost volit mezi opaky tolik, že je nám zatěžko si dokonce i představit, že je možné ji chápat jinak. Musíme tedy doopravdy znovu objevit, co je svoboda, abychom se osvobodili z vlivu svobody lhostejné vůči hodnotám.

Za východisko našeho hledání vezmeme konkrétní zkušenost, jak na nás doléhá určitá vnější činnost, v níž se formuje a projevuje naše svoboda. Tyto příklady nám umožní rozeznat hnutí naší svobody ve vnitřnějších skutcích, které bezprostředně patří k morálnímu řádu. Shromáždíme tak všechny charakteristické rysy, jež nám ukáží svobodu zcela jinou, než je svoboda lhostejná vůči hodnotám. Nakonec se pokusíme dokázat shodu takto vyjádřené koncepce svobody s naukou sv. Tomáše.

I. Příklady

Nejprve uveďme dva příklady z oblasti široce chápaného umění, jak je brali lidé ve starověku, to znamená z učení hudby a cizích jazyků. Činnost tohoto druhu angažuje osobu dostatečně silně, aby se projevily četné analogie s morálním jednáním a sloužily tak jako úvod k úvahám o lidské svobodě.

Všichni víme, jak se dítě učí hudbu, např. hrát na klavír. Dítě musí mít především určité predispozice k hudbě. Pokud se mu vůbec nelíbí, anebo pokud nemá sluch, učení je ztráta času. Pokud však vykazuje schopnosti, je dobré mu sehnat učitele hudby, jenž je uvede do zásad svého umění a vštípí mu je pomocí mnoha a pravidelných cvičení. Na počátku navzdory své chuti se učit bude hodiny i cvičení často brát jako imperativ vnucený jeho svobodě a chvilkovému zájmu. Mnohokrát ho bude třeba nutit, aby si sedlo ke klavíru. Avšak když se nadané dítě ukáže jako pilné a vytrvalé, zakrátko udělá značný pokrok, naučí se hrát čistě a rytmicky, s určitou volností, dokonce obtížné pasáže, jež se mu uloží. Rozvine se v něm vkus a talent. Brzo se nespokojí s uloženými cvičeními, ale začne projevovat vlastní iniciativu a s požitkem bude improvizovat. Jeho hra pak dostane osobnější charakter. Má-li dostatečné schopnosti a bude-li pokračovat v učení, může se z něho stát umělec a mistrovsky hrát k radosti posluchačů jakékoli skladby věrně a přitom

originálně. Vytvoří tak nová díla, jejich hodnota prokáže rozvoj jeho talentu a odhalí jeho hudební osobnost.

Na tomto velmi prostém příkladu jasně vidíme novou podobu svobody. Samozřejmě, každý z nás je svobodný a může uhodit na jakoukoli klávesu klavíru. Je to však svoboda základní, prvotní; skrývá v sobě, že člověk neumí správně hrát ani lehké skladby a ani bez chyb. Naproti tomu ten, kdo se naučil hrát na klavír, opravdu získal novou svobodu: umí správně hrát jakékoli skladby a skládat nové. V hudební oblasti lze jeho svobodu definovat jako postupně přivlastněnou dovednost dobře se zhostit skladeb, které si sám vybral. Tato svoboda se opírá o vrozené predispozice, o talent, jenž se ustálil a zesílil díky pravidelnému a stále obtížnějšímu cvičení, čili právě osvědčováním.

Vezměme příklad z výuky cizích jazyků. Nejlepší metoda je určitě začít od systematického vyučování slovíček a gramatických pravidel, přes pobyt v zemi nebo v prostředí, kde se hovoří výlučně tímto jazykem. Takže i zde je na počátku třeba minimum predispozice, vytrvalé úsilí a užívání pravidel, jež v daném jazyce platí. Postupně začínáme správně vyslovovat a lépe rozumět tomu, co slyšíme a čteme. Za krátko se objeví volnost, potom požitek z mluvení, a nakonec ovládneme jazyk, a to nám umožní snadno a přesně chápat a vyjádřit všechno, co chceme říci.

Znovu se tu objeví úplně odlišná podoba svobody než je schopnost volit mezi opaky, díky které jsme mohli jakoby dobrovolně rozmístit slova ve větě. Nepochybně tato svoboda spočívá v nutnosti pravidel, ale je mnohem skutečnější a opírá se na těchže pravidlech, aby se mohla rozvíjet. Je odlišná od svobody dělat chyby, která tkví ve volbě mezi opaky; spíše spočívá na dovednosti dokonce neuvědoměle se jim vyhýbat. Je to právě svoboda zformovaná hodnotami: díky ní můžeme výborně rozumět i mluvit.

příklad statečnosti

Podívejme se teď na příklad, jenž náleží do oblasti morálky, jako je formace ctnosti, kterou je statečnost.

Bez ohledu na temperament má každý z nás určitou představu statečnosti a určitou úctu k ní. Avšak u dítěte zůstává statečnost obvykle více v rovině fantazie než skutečnosti. Dítě spontánně přenáší svou představu statečnosti na postavy, které promluvily k jeho fantazii, na dospělé, na hrdiny pohádkových vyprávění; ne-

sneslo by, kdyby se dokonce za nejstrašnějších okolností projevili jako zbabělci. Samo dítě se však může vyděsit snadno, uteče z dohledu stínu a bojí se usnout v temném pokoji.

Statečnost se utváří postupně. Je mnohem snadnější ji získat drobnými vítězstvími nad sebou, den ze dne, než vytouženými velkými činy. Například každodenní úsilí spojené s učením, s plněním úkolů, konáním služby, s překonáváním lenosti nebo nějaké vady. Budou to také sváděné bitvy, těžké zkoušky, drobná i velká trápení tváří v tvář smrti, v nemoci či v životě blízkých lidí.

Neexistují kurzy, na nichž by se učila statečnost, jako jsou kurzy hudby nebo jiných oblastí umění; zvláštní školou statečnosti však musí být rodina, díky příkladu rodičů, díky prozíravé disciplíně, díky povzbuzení k osobní snaze a vytrvalosti. Statečnost jako každá ctnost, vyžaduje více vychovatele než učitele.

Statečnost, považovaná Římany za ctnost par excellence, je znakem morálně zralé osobnosti. Nutně ji potřebujeme k dosažení plné morální svobody. Statečnost, postupně v nás utvářená životní kázní, nejprve přijímanou zvnějšku, a potom přisvojenou, nás uschopňuje účinněji spět k cílům, jež mají kvalitu a hodnotu pro nás i pro druhé, přes vnější i vnitřní odpor, překážky a potíže, takže pak konáme kdy a jak chceme a přímo využíváme své těžké zkoušky, jež by mohly porazit naši vůli a zničit naše plány. Člověk s malou statečností se samozřejmě může dožadovat svobody dělat to, co se mu líbí a hledat potvrzení pro svou osobu také tím, že odmítá zásady a zákony. Ve skutečnosti, i když o tom hodně mluví, má jen nedostatečnou svobodu, blízkou otroctví, neboť nedokáže rozhodnout a mít trvalou vůli, dostatečně silnou, aby se osvobodil od tlaku okolností či citů a odpovídajícím způsobem je ovládl.

Statečnost od nás vyžaduje zformovanou osobnost, vychovanou obtížemi a těžkými zkouškami, schopnou účinně se pustit do hodnotných činů, jež jsou jako plody jeho života, a dotáhnout je do konce. Odvážná svoboda se nám tedy znovu jeví ve zcela jiném světle než svoboda lhostejná vůči hodnotám.

Mezi ctnostmi bychom mohli najít mnoho jiných příkladů: umírněnost, čili trpělivě dosahovat vlády nad tělem, žádostmi a instinkty, spravedlnost, čili trvale dávat každému to, co mu náleží, velkodušnost, která se obětuje až do konce, prozíravé rozlišování, plod rozmanitých zkušeností, atd. Všechny tyto příklady spolu souvisejí tím více, protože ctnosti jsou mezi sebou spojeny: skutečná statečnost jde ruku v ruce s rozumným rozlišováním, co je třeba dělat, s vládou nad žádostmi

a zároveň s připraveností k spravedlnosti a velkodušnosti. Příklady, jež jsme uvedli, však stačí rozlišit hlavní rysy a v prvním plánu popsat svobodu formovanou hodnotami. Nyní se podíváme blíž na původ této svobody a potom popíšeme její rozvoj.

II. Zárodek svobody

Jak jsme viděli, svoboda lhostejná vůči hodnotám, se staví proti přirozeným sklonům, aby nad nimi vládla. Naproti tomu my zde objevujeme svobodu, která vyžaduje přirozené dispozice a zakořenění v nich, abychom z nich čerpali sílu, která bude řídit rozvoj svobody.

Zárodek morální svobody je specifická spontaneita, pocházející z duchovní povahy člověka a snadno porovnatelná se schopnostmi, nutnými k pěstování různých oblastí umění či řemesla. Avšak s jedním rozdílem, že každý člověk má od přirozenosti základní morální sklony, prvotní morální smysl, jenž žádné narušení spojené s hříchem nemůže úplně zničit, zatímco umělecké talenty jsou nerovnoměrně rozdělené mezi lidi; na příklad v hudbě někdo vidí jen „hluk, který hodně stojí", jak říká známý výrok.

Přirozený zárodek svobody je v nás utvořen hlavně smyslem pro pravdu a dobro, čestnost a lásku, touhou po poznání a štěstí. Jinými slovy tím, co starověcí lidé nazývali semina virtutum, semena ctností, v nichž vyrostou ony přirozené dispozice, smysl pro spravedlnost, statečnost, pravdu, přátelství, velkodušnost, atd., jež způsobují, že spontánně chválíme odpovídající skutky a haníme pochybení, alespoň ve všeobecném chápání. Tyto dispozice před nás staví určitý životní ideál, který dává směr našim touhám a úmyslům a řídí naše morální úsudky.

Tyto dispozice nejenže neomezují naši svobodu, ale vlastně ji tvoří. Jsme svobodni nikoli mimo ně, ale právě díky jim. Čím plněji je rozvíjíme, tím více se stáváme svobodní. Tak nacházíme skutečný, přesný morální význam slavné starověké filozofické zásady - sequi naturam - otevřeně přijaté a pokřtěné Otci. Ona „přirozenost" nepoutá svobodu v člověku; spíš je svou povahou osvobozující. Tvoří spontaneitu, která patří do zcela jiného duchovního řádu ve svém vztahu ke svobodě než spontaneita vlastní smyslům či vnější přirozenosti. Proto sv. Tomáš mohl hovořit o instinctus rationis pro definici našeho přirozeného morálního smyslu, spojeného s rozumem, a užívat se zřetelnou zálibou výrazu instinctus Spiritus Sancti

pro definici působení Ducha svatého prostřednictvím jeho darů v srdci křesťanského života (I-II q.68). Tento instinkt samozřejmě není žádná slepota ani neomezuje svobodu; naopak nachází se u pramene světla a spontaneity, jež vytvářejí svobodu.

Svobodu takto postavenou na přirozeném smyslu pro pravdu a dobro nebude už možné hodnotit ve vztahu k lhostejnosti, ale k zálibě a zaujetí, jaké spontánně pociťuje vůči tomu, co má hodnotu pravdy a dobra, aspoň takové se jí to jeví. Z takové svobody se vyvozuje morálnost, postavená na přitažlivosti, už nikoli na povinnosti.

Podobně jako v rozmanitých oblastech umění a řemesla nám však zkušenost rychle ukazuje, že od našich dobrých záměrů ke schopnosti, od úmyslu k uskutečnění je dlouhá cesta. Na prahu morálního života jsme podobni dětem: silní touhami a plány, ale se slabou vůlí, snadno utíkáme do světa fantazie. V této rozpolcenosti mezi ideálem a skutečným jednáním zakoušíme, jak velmi je naše svoboda spoutaná našimi slabostmi a hříchy, jak je ještě malá tváří v tvář životu a jeho požadavkům.

Zkušenost dokazuje také potřebu výchovy na morální rovině, podobně jako je třeba se učit v oblasti umění. Musíme se naučit povolání člověka výchovou ke svobodě. Zatímco když svoboda, lhostejná vůči hodnotám, se od samého počátku morálního života jeví v celku, přinejmenším jako zásada (ona totiž neuznává postupnost; v každé chvíli je nebo není), svoboda utvářená hodnotou vyžaduje dlouhotrvající a trpělivou morální výchovnou práci, aby se mohla rozvinout. Podstatné etapy hned načrtneme.

III. Disciplína, první etapa morální výchovy

Výchova ke svobodě zahrnuje tři základní etapy. Můžeme je přirovnat ke třem obdobím lidského života. Dětství odpovídá to, co nazveme etapou disciplíny; ekvivalent dospívání je etapa růstu, dospělý věk se kryje s etapou zralosti nebo také zdokonalením svobody.

Učit se povolání začíná svou povahou tím, že se člověk učí používat zásady vlastní danému umění pod vedením učitele. Výchova ke svobodě také vyžaduje především prakticky se učit základní principy morálního života pomocí tomu odpovídajících vychovatelů, počínaje rodiči. Morální výchova začíná přijetím toho,

co nazýváme životní disciplínou, která stojí na zásadách, jimiž jsou morální zákony.

Na úvod upřesníme povahu této disciplíny, neboť význam tohoto pojmu se stal během novověku nepřirozený díky spojování se svobodou lhostejnou vůči hodnotám. Disciplína v prvotním významu je vztah žáka k mistrovi, jenž mu vštěpuje zásady a pravidla dané vědy či umění, a zejména toho umění života, jímž je morálnost, čili moudrost. Disciplína zahrnuje to, jak předávat vědomosti a formovat rozum, tak utvářet vůli při rostoucí harmonii mezi žákem a mistrem, která je podřízena kritériu kvality. Disciplína se tedy neomezuje na vztah dvou vůlí ve vedeném, na sílu autority, která používá imperativ. Zásadní rozdíl mezi těmito dvěma koncepcemi pochází odtud, že opravdová autorita se odvolává na přirozené sklony, ke spontánnímu vnímání pravdy a dobra, ke svědomí dítěte nebo žáka, a slouží jeho rozvoji pomocí pravidel hluboce shodných s jeho nitrem. A naopak, ve světle svobody lhostejné k hodnotám disciplína spolu se svými zákony se vždy jeví jako dílo nějak cizí, restriktivní, téměř nepřátelské vůle. Teorie svobody lhostejné vůči hodnotám odnímá disciplíně a výchově hluboké, osobní zakořenění, jehož je třeba. Výchova se stává bojem; už to nemůže být služba ani spolupráce.

Avšak nicméně tak jako v případě dítěte nuceného k dlouhotrvajícímu cvičení, v této první etapě výchovy morální disciplína bývá často pociťována jako nepříjemné omezení volnosti jednání kvůli zákazům, jež vytvářejí zápornou stránku zákona, zpočátku zažívanou nejcitelněji. Po prvním období snadné poslušnosti mezi dítětem a jeho vychovateli, mezi žákem a mistrem, se navazuje určitá dialektická debata mezi osobní svobodou a zákonem, která je klíčovým bodem výchovné práce. Umění vychovatele spočívá v tom, aby pomohl dítěti pochopit, (aby porozumělo nejprve samo sobě), že cílem disciplíny, zákona a zásad přinejmenším není soužit jeho svobodu, tím méně ji drtit či zotročovat, ale spíš pomoci růst k hodnotné činnosti prostřednictvím odstraňování nebezpečných nádorů, které se v nás mohou bujně rozrůstat jako plevel, jenž obroste dobré klasy, a prostřednictvím ochrany před zhoubnými chybami, které svedou na scestí vnitřní svobodu a zpustoší ji. Takový vztah mezi svobodou a morálním zákonem může být v podstatě jedině osobní dílo, které spočívá v určitém obrácení rovnováhy ve svědomí, kde se vítězí nad zakoušeným rozporem mezi svobodou a některými příkazy a zákazy. Tento zásadní krok, tuto vnitřní koordinaci svobody s morálním zákonem za účelem růstu k jednání podle hodnot za nás nikdo neudělá.

Velký význam však má koncepce, v jejichž intencích jsou rovněž vychovatelé vzděláváni svou prací. Tyto koncepce vymezují dialektickou debatu mezi koncepcí příliš liberální (dnes se nazývá permisivní), která klade důraz výlučně na individuální svobodu, a autoritativní koncepcí, která podle vlastního vyjádření tvoří svobodu jako těsto. Otec Laberthonniere velmi trefně popsal tuto debatu v souvislosti s katolickým školstvím; to, co napsal před šedesáti lety, zůstává plně aktuální a jde přesně po linii utváření svobody, postavené na hodnotách, o nichž mluvíme, oné „svobody, kterou není možné dát, ale kterou je třeba dobýt", jejímž prostřednictvím „se osvobozujeme jen tehdy, když se stáváme lepšími".

„Katolický vychovatel by se zpronevěřoval svému názvu a svému poslání, kdyby ztrácel z očí podmínky, v nichž žijeme, vtěloval do života zásadu „leseferismu" a pod jakoukoli záminkou by se vyhýbal zasahovat do života svěřených dětí. Stejně by se zpronevěřoval svému názvu a svému poslání, kdyby ztrácel z očí vrcholný ideál křesťanské spásy a pokoušel by se produkovat roboty, zbavené iniciativy, které by myslely a jednaly jen na rozkaz zvnějšku. Má ještě jinou práci kromě toho, aby respektoval svobodu svědomí nebo také vládl duším myšlenkami a názory, které by jim vnutil silou nebo důvtipem. Jeho úkol je nekonečně jemnější a ušlechtilejší, neboť musí usilovat o to, aby se utvářela svobodná svědomí tak, aby myšlenky a víra, jež on bude inspirovat, v nich vznikala jako plody života, které jsou naprosto jejich."[1]

Tak můžeme lépe pochopit pedagogickou roli morálního zákona. Zpočátku se nám určitě jeví jako něco vnějšího: vychovatelé nám jej nabízejí a prezentují jako projev nadřazené Boží vůle. Jeho „vnějšnost" zakoušíme především tak, že jsou nám jeho prostřednictvím kladeny požadavky a omezení. Avšak věnujeme-li pozornost zákonu, probudí v nás hlubokou ozvěnu a zjeví tajemné a životní spojení s naším vnitřní smyslem pro pravdu a dobro u samotných kořenů naší svobody. A tak nás zákon vede k objevu jiné, hlubší svobody za vnější a povrchní svobodou, jakou disponujeme; umožní nám zaslechnout vnitřní Hlas, jenž osvěcuje a přitahuje, jak to nedokáže nikdo jiný. Výchova, která začíná zvnějšku, musí tímto způsobem vést k určité vnitřní pedagogii, která jediná může navázat skutečnou vazbu mezi morálním zákonem a svobodou, aby tak zajistila svobodě to, co můžeme nazvat uvedením do chodu či rozvojem.

a/ dekalog

Morální zákon nachází podstatně svůj projev v Dekalogu, který je zvláštním způsobem spojen s touto první etapou morálního života, neboť formuluje základní příkazy a zákazy, bez jejichž dodržování není možný žádný morální život, žádný růst ve skutečné svobodě. Už na samém počátku morální výuky je však třeba zdůraznit silněji než dosud přikázání lásky k Bohu a k bližnímu, které jsou jakoby živý zárodek morálního zákona a dodávají ostatním přikázáním inspiraci a pozitivní význam. Dítě tedy musí zakoušet Boží lásku a laskavost vychovatelů, i když jsou nároční a přísní, pokud jeho výchova má být korunována úspěchem a přinést plody.

Morální systémy posledních staletí, stojící na povinnosti, získávaly hodnotu z učení Dekalogu, který si vzaly jako základ a který se pro ně stal fundamentem. Jsou tedy zejména užitečné v první pedagogické etapě, v etapě učení základních morálních principů. Lze jim však vytknout, že brzdily morální výchovu na tomto stadiu a měly za to, že další etapy už nenabízejí morálku určenou pro všechny, ale snahu o nadstandardní dokonalost, která zajímá jen hrstku lidí. Nejhlubší příčiny tohoto omezení je třeba podle našeho mínění hledat ve svobodě lhostejné k hodnotám, která blokuje vztah mezi zákonem a svobodou a vytváří protiklad, jenž je překážkou v rozvoji svobody. Nemáme už co dělat se svobodou rostoucí jako živý organismus, leč se svobodou, která prostřednictvím autority rozhoduje, zda v danou chvíli říci „ano" a „ne".

b/ „začátečníci" v řádu nadpřirozené lásky

U sv. Tomáše tato první etapa morální výchovy odpovídá prvnímu stupni tváření nadpřirozené lásky (II-II q.24 a.9). Je to stadium incipientes, začátečníků, které zaměstnává především snaha vyhnout se hříchům a překonat sklony škodící nadpřirozené lásce. Negativní přikázání Dekalogu mimořádně odpovídají tomuto prvnímu období morálního života, kdy v sobě musíme chránit zárodek lásky k Bohu a k bližnímu, aby mohl v budoucnosti růst. Samozřejmě u počátků utváření nadpřirozené lásky mohou zákazy morálního zákona občas vypadat jakoby byly v rozporu se svobodou a s jistou spontaneitou lásky. Jsou však nezbytné, aby naše city získaly dobro a pravdu a smířily se s hlubokou duchovní spontaneitou.

Tuto první etapu lze také popsat v kategoriích používaných mystiky pro popis rozvoje duchovního života pod působením Ducha svatého. Etapa disciplíny odpovídá očistné cestě, kde duše prochází různými druhy nutného očišťování, aby v ní mohl Bůh působit a zjevit se jí.

IV. Osobní rozvoj a utváření ctnosti, druhá etapa morální výchovy

Druhou etapu utváření svobody a morální osobnosti můžeme přirovnat k dospívání, k přechodu krizí mladého věku. Charakterizuje ho převzetí morálního života do svých rukou, převaha osobní iniciativy a osobní snahy, rozvoj hodnocení a zalíbení v morálních hodnotách, prohloubení činného vnitřního života. Je to etapa pokroku a utváření ctnosti jako trvalé, osobní dispozice pro hodnotnou činnost. Člověk postupně opouští smyslový požitek, přání získat odměnu či strach z trestu, které mohly sloužit jako determinující moment na počátku výchovného procesu, aby dosáhl ctnost milovanou pro ni samu, a také začíná v přátelství milovat druhého člověka pro něho samotného. Tak se učíme pečlivě plnit své úkoly, být spravedliví, poctiví, hledat pravdu, upřímně milovat, dokonce když tyto skutky vyžadují oběť, anebo když je nikdo nevidí. Znamená to také učit se dobře vykonávat svou práci, být statečný ve všednosti, trpělivosti a vytrvalosti, a nakonec odhalit radost zcela jinou než je požitek, takovou, která vyplývá spíš z našich skutků a z nás samotných než z vnějších událostí.

Abychom pochopili, co se děje v této střední etapě morální výchovy, musíme znovu objevit v rozměru zkušenosti a v rozměru pojmů, co je skutečná ctnost, neboť teorie svobody, lhostejné vůči hodnotám, úplně připravila pojem ctnost o jeho substanci a sílu.

Ctnost není zvyk, jenž vznikne opakováním materiálních činů, které v nás vytvářejí určitý psychický mechanismus. Je to osobní schopnost jednat, plod celého sledu činů konaných podle hodnot, je to možnost růstu a zdokonalování se. S Aristotelem je to nazýváno virtus (zdatnost, výtečnost, dokonalost...). Tento termín bohužel téměř nepřešel do našich moderních jazyků, i když představuje v plnosti dispozici jednat zcela lidsky.

Ctnost není ani nudné reprodukování úkonů poslušnosti, zbavené dějin, něco jako kopie nějakého modelu či vykonávání dříve určeného plánu. Naopak, začíná odhalením a jakoby zjevením, které se snad uskutečňuje nejjasněji v době mládí,

že totiž existují skutečnosti a hodnoty přerůstající materiální řád požitku a užitečnosti, jež si zasluhují, aby k nim člověk tíhnul pro ně samotné, a které jsou pramenem vnitřní a trvalé radosti. Ctnost, která je dispozicí jednat shodně s takovými hodnotami, je pravým principem života, schopností dělat stále něco nového. Právě prostřednictvím ctnosti člověk dosahuje úrovně morálního pořádku vlastního osobě, jeho duchovní povaze, jak se říkalo ve starověku. Právě zde se rozehrává a buduje to podstatné v dějinách každého člověka.

Současně se ctnost vpisuje v trvání a určitým způsobem je tvoří. Uvnitř mechanického času, vždy téhož, způsobuje ctnost růst osoby a jejích činů; přetváří čas v trvání. Nakolik svoboda, lhostejná k hodnotám, nás uzavírá do chvíle, pak morální růst od nás vyžaduje vytrvalost v činném úmyslu, jenž řídí náš život k cíli, k nadřazené skutečnosti, která dává tomuto životu jeho plnou hodnotu. Jakýkoli růst není možný bez stále nového trpělivého a odvážného úsilí, které řadí za sebou naše činy stále stejným směrem k vytouženému a nade všechno milovanému cílu, přes nutné překážky a změny. Svoboda, vybudovaná na volbě hodnot, tak jako naše osobnost, potřebuje čas, aby rostla, rozkvétala a vedla člověka až do dospělého věku, kdy vydá nejkrásnější plody skutků. Tak jako strom rodí ovoce, tak v samotném středu a vrcholu trvání člověk silou ctnosti vytváří díla, které mu dají jeho zvláštní hodnotu coby morální osoby.

Současně s ctností znovu objevujeme opravdovou věrnost. Věrnost se neomezuje na materiální konzervaci a zachovávání starých názorů, zvyků, institucí, způsobů hodnocení a života, zahalených úctou, které tvoří nějakou tradici. To je jen vnější slupka věrnosti; pokud zkostnatí, snadno se může udusit. Hlavní předmět opravdové věrnosti je upřímný a dobrý zárodek duchovního života, který by mohl přijmout reálnou podobu a tvář v jakési doktríně a institucích, ale jehož duše je činná ctnostmi. Samozřejmě lze věrnost nazývat konzervativizmem; když se však vztahuje na životní zásady, je ve skutečnosti oživující a dynamická ve shodě s trváním i rozvojem, o nichž jsme před chvílí mluvili. Věrnost je nezbytná k růstu ctnosti a má účast v její schopnosti inovovat. Shrňme, že je to věrnost svobodě vůči ní samotné, vůči pramenu její kvality, jímž je přirozený smysl pro pravdu a dobro.

Věrnost má především duchovní charakter, ale nemůže se obejít bez různých projevů materiální věrnosti. Je tělem i duší, a proto potřebuje ony projevy věrnosti jako oporu v konkrétní materii, v níž můžeme praktikovat rozmanité ctnosti a růst

v nich. Morální věrnost tedy v sobě má a do sebe zapojí materiálnější podoby věrnosti; současně jim stačí ona pružnost v pohybu a v přizpůsobování skutečnosti, jakou dává naše duše orgánům našeho těla.

„pokročilý" v řádu nadpřirozené lásky a horské kázání

Druhá etapa morální výchovy, kterou charakterizuje růst v ctnosti, byla sv. Tomášem nazvána stupněm „pokročilých"; jejím nejdůležitějším cílem je růst a pokrok v praxi rozmanitých ctností, především ctnosti nadpřirozené lásky.

Za text zvlášť vhodný pro tuto fázi můžeme brát horské kázání. Několik rysů Pánova kázání odpovídá naší analýze.

Kázání kritizuje legalistickou morálku farizejů, postavenou na negativních příkazech Dekalogu a vyžaduje přechod k vyšší spravedlnosti, růst v kvalitách „srdce" či ctností, jejichž korunou je činná nadpřirozená láska. Změna je kvalitativní: přecházíme od omezující morálky k morálce růstu, postavené na velkodušnosti, která vždy překračuje požadavky shodně se spontaneitou opravdové lásky.

V interpretaci Otců překračují příkazy kázání vnější skutky, aby se dostaly na rovinu „srdce" v evangelním smyslu slova, tam, kde tkví kořeny našich citů a činů, kde také objevujeme - v tajemství - kvality, jež konají spravedlnost odpovídající Božímu zdroji a jsou v nás jeho dílem.

Podle sv. Tomáše je kázání také text nového Zákona, který nazývá zákonem svobody, mj. proto, že jeho charakteristickým rysem je otevřenost pole svobody, jež se před námi rozléhá a jež je vytčeno radami a darováno naší iniciativě vedené vnuknutím nadpřirozené lásky.

A tak horské kázání zvláštním způsobem odpovídá druhé etapě růstu k morální svobodě tak, jako Dekalog souzněl s první etapou. Mezi oběma zákony současně existuje podstatná /substanciální/ souvislost i hluboký rozdíl, jako mezi dokonalým a nedokonalým, jako mezi zrnem, z něhož se klubají první výhonky a jež je nutno chránit, a bujně se rozrůstající rostlinou.

Tuto druhou etapu můžeme porovnat s osvětnou cestou mystiků, která je pokrokem duše v kontemplativním životě a v praktikování ctností, a která je osvícena a hýbána Duchem svatým. Víra se zde jeví jako světlo zaměřené na Boha, na sebe, na Krista, na svět, na Písmo sv., na církev; vlévá do duše moudrost a sílu, jež stále

lépe zaměřují pozornost mysli i hnutí srdce k Bohu jako prameni Pravdy a Dobra. Zároveň se posiluje náklonnost k bližnímu v účinné a čisté lásce.

V. Dospělý věk a zralost svobody, třetí etapa morální výchovy

Třetí etapa morální výchovy vede svobodu k plnosti rozvoje: je to věk morální a duchovní zralosti.

Toto období charakterizují dva znaky: ovládání činnosti hodnotami a tvůrčí plodnost. Člověk díky postupnému rozvoji svých schopností dokáže sám vzít do rukou svůj život, podřídit své činy nějakému plánu, nadřazenému cíli, pravdivému a dobrému pro něho i pro druhé, a trpělivě, přes překážky i trápení, vést k dobru úmysl svého života, jenž dává existenci smysl, hodnotu a plodnost. Dokonalost morální svobody se projevuje v odpovědi na povolání, v oběti pro velkou věc, třebaže zdánlivě skromné, v plnění důležitého úkolu, ve službě společenství, rodině, vlasti, církvi.

Právě o takové svobodě hovoří sv. Tomáš na počátku Prima Secundae a vidí ve svobodě Boží obraz přítomný v člověku díky tomu, že člověk vládne svým činům. Tato vláda vyžaduje dřívější morální výchovu, pomalé vytváření ctností v nás, jakoby soustřeďování svazečků energie, a to díky vytrvalému úsilí a poslušnosti vůči povolání a milosti. Pak nadchází spojení všech schopností, nápadů, touhy i citů, aby se staly účinné v cestě k nejvyššímu cíli. Tak se naše osobnost integruje a získává autonomii vůči vnějším událostem až po umění podřídit to vše našim úmyslům a využívat dokonce i odpor, jenž nám kladou, a zkoušky, které nám vnucují. Rozvíjí se v nás hluboký vnitřní život, jenž nás neizoluje, ale stává se nezbytným úběžníkem stálé a plodné výměny mezi vnějším světem a námi. Tak se naše skutky mohou pomalu utvářet a dozrávat jako opravdové životní plody, jako vlastní díla naší svobody.

Bylo by třeba zde zdůraznit něco, co můžeme nazvat paradox oné vlády, jaká korunuje rozvoj svobody utvořené hodnotami. Nerozlučně spojuje dva rozměry, které si obvykle odporují: hluboký osobní charakter činnosti, směřující k realizaci hodnot, a velmi širokou otevřenost vůči ostatním lidem. Symbol toho můžeme vidět v ovoci stromů. Evangelium říká, že strom poznáme podle jeho ovoce. Ovoce tolik patří ke stromu, že nezpochybnitelně zjevuje jeho druh i kvalitu. Zároveň strom dává každému své zralé ovoce současně s jeho barvou i chutí, vytvořené

během dlouhé doby výměnou mezi kořeny a životodárnou zemí, listy, ovzduším a sluncem v průběhu ročních dob. Podobně díla naší svobody jsou pro nás tím osobnější, z čím větší morální vlády vyrůstají, a zajišťují nám tak autonomii a vnitřní život. Tak jako všechna hodnotná díla umění a řemesla podobně i naše morální činy dávají pečeť naší osobnosti; často byly dlouho nošeny v samotě a těžkých zkouškách. Pokud vznikly ve víře, budou plynout z onoho „tajemství", v němž trváme sami s Otcem daleko od lidských zraků. Budou však diskrétně zjevovat tento původ těm, kteří se umějí dívat, a způsobí, že se bude hlásat Otcova sláva. Neexistuje nic osobnějšího, skrytějšího a osamocenějšího než morální jednání ve svých základech a u svého pramene.

Avšak právě v tomto skrytém středu svobody se rodí a utváří otevřenost vůči druhým, bez níž neexistují činy, jež míří k realizaci hodnot, a neexistuje ani plodnost. Opravdu, v našem srdci zapouštějí kořeny ctnosti, které slouží ostatním, takové jako spravedlnost, která znamená rozhodnou vůli dávat každému, co mu náleží, jako velkodušnost a přátelství, a mnoho dalších. Ale především je tomu tak s nadpřirozenou láskou, která se díky milosti Ducha svatého uděluje z Božího nitra našemu vnitřnímu životu a stává se pro věřící zárodkem, svorníkem a dokonalostí všech skutečných morálních hodnot. Zralost naší svobody bude spočívat právě v dovednosti zachovat a rozvíjet oba rozměry, jeden pomocí druhého: hlubiny osobnosti i otevřenost vůči druhým, niternost i vnějšek, toho „pro sebe" i onoho „pro druhé". Všimněme si zde, že pouze koncepce svobody vytvořené hodnotou, postavené na přirozeném vědomí pravdy a dobra, dovoluje uvědomit si tuto pro morální jednání životní souvislost, naproti tomu teorie svobody, lhostejné k hodnotám, nejen že to nedokáže vysvětlit, ale dokonce vytváří trhlinu a nesmiřitelný rozpor mezi těmito dvěma rozměry.

Toto spojení osobnosti s postojem otevřenosti vůči druhému člověku nacházíme na rovině vykonaných činů. Skutek utvářený hodnotou, morální čin dokonalý ve svém řádu, má tak osobní charakter, že popisuje nitro toho, kdo jej vykonal: bude to dobrý člověk, spravedlivý, velkodušný, opravdový, milosrdný. Bude možné ho poznat podle jeho skutků podobně jako velkého umělce nalezneme podle jeho děl, dokonce i když nenesou jeho jméno. Právě takové činy plně promlouvají k druhým a nejhlouběji se dotýkají těch, kteří je poznávají, neboť mají chuť a dokonalost zralého ovoce, dávaného každému. Tak se hodnotné morální jednání jeví druhému člověku jako plod, určený pro něho, jako plodné zrno připravené k setí,

jako inspirující vzor a atraktivní příklad k následování. V souvislosti s tím je třeba doplnit aristotelovskou definici ctnosti: čin dělá dobrým nejen toho, kdo jej koná, ale i ty, kteří ze skutku mají prospěch a které může jeho velkodušnost následně udělat plodnými.

a / „dokonalí" v řádu nadpřirozené lásky

Sv. Tomáš nazývá třetí etapu růstu v nadpřirozené lásce obdobím dokonalých, jejichž největší starostí je spojení s Bohem a v něm mají plnost radosti. Vztahují se na ně slova sv. Pavla Filipanům: „Toužím odejít a být s Kristem" (Fil 1,23).

Upřesněme, že popisu „dokonalý" a „dokonalost" tu máme rozumět lidským způsobem, jenž v naší současné kondici je vždy relativní. V tomto významu říkáme, že daný člověk dosáhl dokonalosti podle míry svého věku, vývoje, osobnosti, to znamená že dosáhl zralosti, charakterizující dospělého člověka. Sv. Pavel rozvíjí tuto myšlenku a povzbuzuje křesťany, aby všichni společně dorostli „zralého lidství, měřeno mírou Kristovy plnosti (Ef 4,13). To je dokonalost zcela jiná než ta, se kterou občas spojujeme ctnost, když říkáme, že není nic nudnějšího a více iritujícího než dokonalý člověk, zosobnění všech ctností. Nejde o nějakou dokonalost, vytvořenou opakováním jakéhosi vzorce či použitím nějaké teorie, které ve skutečnosti chybí duše a která by byla umělá. Naopak, je to dynamická dokonalost: plyne ze srdce a charakterizuje osobu, která dosáhla plnosti svých činných schopností.

Sv. Tomáš charakterizuje duchovní zralost jako dokonalou lásku k Bohu a ke Kristu, která tvoří základní rozměr nadpřirozené lásky a také kontemplativního života, jenž tíhne k patření na Boha (II-II q.180 a.4). Tuto charakteristiku křesťanské zralosti je třeba doplnit o další část již citovaného listu Filipanům, kde sv. Pavel říká: „Ale zůstat v tomto těle je zase potřebnější pro vás. Proto pevně spoléhám, že zůstanu" (Fil 1,24n). Dokonalost nadpřirozené lásky zahrnuje dokonce „nutnost" připravenosti pro dobro bližního a dokonce rezignovat na okamžité splnění touhy konečného sjednocení s Kristem. Napětí mezi touhou po Kristu a láskou k bližnímu, které sv. Pavel prezentuje jako dilema, jasně ukazuje sílu života a plodnou moc, které jsou obsaženy v dokonalé lásce.

b / Nový zákon

Tuto nauku o zralém věku křesťana můžeme porovnat s tomistickou definicí nového Zákona, jehož hlavní prvek je milost Ducha svatého, působící v nás skrze víru a lásku, a rovněž s naukou o činnosti Ducha svatého prostřednictvím jeho darů. Sv. Tomáš čerpal inspiraci ze sv. Augustina, jenž spojoval evangelní blahoslavenství s dary Ducha svatého, uvedenými v 11. kapitole proroka Izaiáše, a rozlišuje dvojí naplnění blahoslavenství - skrze dary a skrze ctnosti.[2] Dílem darů, pronikajících ctnosti jako vnuknutí, je to, že díky nim konáme dokonalé skutky, které překračují míru obvyklého rozumu a pouze naší iniciativy shodně s velkodušným hnutím víry a lásky.

Taková je dokonalost vyššího řádu: učí nás ji horské kázání a vede nás, abychom o ni usilovali pod bezprostředním vlivem Ducha svatého, našeho hlavního vychovatele, jenž nás sám může dovést k plnosti zralé nadpřirozené lásky.

Toto dílo Ducha velmi přesně odpovídá rozvoji naší svobody, jak ukazuje sv. Tomáš v nádherném úryvku Sumy proti pohanům, kde popisuje, jak Svatý Duch hýbe člověkem k Bohu přátelským způsobem, či v rámci vztahu, jenž u lidí stojí na naprosté svobodě a předpokládá zralost morální osobnosti, získanou prostřednictvím ctností. Je dobré znovu číst úryvek, který nás zajímá a který se jasně opírá o koncepci svobody, utvářené hodnotami, shodně s přirozeným sklonem k pravdivému dobru.

„Je však třeba uvážit, že Boží synové jsou vedeni Duchem svatým nikoli jako otroci, ale jako svobodní. Protože je svobodný ten, kdo je principem své činnosti" (Aristoteles, Metafyzika), pak svobodně konáme to, co konáme ze sebe samých. To totiž činíme vůlí, avšak to, co děláme proti vůli, neděláme svobodně, ale služebně, když jde o plné donucení, „když příčina je plně vnější, a ten, kdo toto utrpí, nedodává do činnosti nic" (Aristoteles, Etika), na příklad když je někdo silou přinucen, aby se pohnul nebo trpěl to, co se méně protiví jeho vůli, aby se vyhnul tomu, co se jí víc protiví. Když Svatý Duch působí, že milujeme Boha, vede nás k dobrovolnému jednání. Boží synové jsou pohybování Duchem svatým svobodně, z lásky, nikoli otrocky, ze strachu. Proto říká apoštol: „nepřijali jste přece ducha otroctví, abyste opět propadli strachu, nýbrž přijali jste Ducha synovství" (Řím 8,15).

Jakmile není tedy vůle podřízena tomu, co je opravdu dobro, když se člověk - ať už z vášně nebo kvůli špatné závislosti, či ze zvyku odvrací od toho, co je skutečně dobré, koná jakoby pod násilím, neboť ho řídí něco vnějšího, bereme-li v úvahu přirozený řád vůle. Když však chápeme úkon vůle jako tíhnoucí ke zdánlivému dobru, je vůle svobodná, když následuje vášeň nebo závislost, naopak trpí násilí, když se odříká toho, po čem touží, z obavy ze zákazu zákona. Jakmile tedy Svatý Duch naklání vůli k pravému dobru, k němuž je od přirozenosti zaměřena, odstraňuje i to otroctví, jímž člověk jako otrok vášní a v důsledku hříchu jedná proti zaměření vůle, i to, kterým člověk jedná proti hnutí své vůle, sice koná shodně se zákonem, ale nikoli jako jeho přítel, ale otrok. Proto apoštol říká: „Kde je Duch Páně, tam je svoboda" (1 Kor 3,17) a „dáte-li se vést Duchem, nejste už pod zákonem" (Gal 5,18).[3]

Už ve svém komentáři k 44. kapitole proroka Izaiáše, věnovaném pouze Duchu svatému, se Tomáš opírá o citát ze sv. Pavla „kde je Duch Páně, tam je svoboda" (1 Kor 3,17), aby charakterizoval věk dokonalých, kteří dostanou především dobrodiní svobody.

V mystickém jazyce odpovídá věku zralosti či „dokonalých" cesta sjednocení, co vysvětluje touha po spojení s Kristem, o které hovoří sv. Tomáš a vyjadřuje se obrazem duchovních zásnub. Převládat zde bude působení Ducha svatého.

V souvislosti s tím je však třeba připomenout, že jak podle sv. Tomáše, tak podle učení Otců, jsou dary Ducha i horské kázání určeny všem křesťanům jako výzva vstoupit na jedinou společnou cestu, kterou každý půjde tak daleko, jak dokáže, ve shodě se svým povoláním a s pomocí milosti. Tři etapy, které jsme rozlišili, popisují růst a rozkvět svobody, utvářené hodnotami s pomocí všech ctností, jež jsou pro křesťana zahrnuty v nadpřirozené lásce, která je spojuje, oživuje a vede k dokonalosti. Svatý Duch působí od samého počátku křesťanského života skrze povolání k víře a skrze dar nadpřirozené lásky. Toto působení je přítomno v srdci každého člověka jako míza, která zpočátku působí nepozorovaně, ale zjevuje svou sílu v době sklizně, v čase zralosti. Seslání Ducha svatého je svátkem žní jak pro každého křesťana, tak pro celou církev; v našem životě však bylo připraveno už v době setí, často v dětství, kdy zrnko Slova bylo přijato s vírou v prostotě srdce jako ve velmi osobním dni zvěstování.

Interpretace, která vidí v horském kázání a v darech Ducha svatého nějakou výlučnou doktrínu, nedostupnou všem, logicky vychází z koncepce svobody, lhos-

tejné vůči hodnotám, která zablokovala hlavní způsob využití morální svobody na rovině první etapy, etapy konfrontace mezi zákonem a svobodou z povinnosti. Pokud nám byla dána celá svoboda, pak už nemůže růst. Morálnost se soustředí na téže rovině; už nebude třeba všem prezentovat dokonalost, která překračuje právní imperativ.

Naproti tomu podle sv. Tomáše je horské kázání s milostí Svatého Ducha zaměřeno ke každému křesťanovi. Každý tedy může ve svém srdci a v modlitbě chtít splnit hlavní výzvu Pánova kázání: „Buďte dokonalí, jako je dokonalý váš nebeský Otec" (Mt 5,48). Toto přikázání, které se zdá být „nemožné" v očích lidí učených a znajících život, stává se dostupné maličkým a pokorným, (které by nikdo nepovažoval za elitu), protože právě oni jsou si nejvíc vědomi své slabosti a jsou lépe připraveni pro to, aby se nechali vést Duchem svatým ve víře a naději.

VI. Několik postřehů o růstu a utváření morální svobody

a / kontinuita v rozvoji svobody

Tři etapy utváření svobody, postavené na hodnotách, které jsme rozlišili, nejsou ve skutečnosti oddělené. Podobně jako v biologickém růstu první etapa trvá v druhé a ta zase v další díky tomu, co každá z nich vytvořila pozitivního, a občas kvůli udržujícím se slabostem. Podobně nás dětství provází až do smrti určitými rysy, které do nás hluboce vrylo; je přímo vidět, že mnoho lidí na sklonku života cítí potřebu osvěžit vzpomínky z nejmladších let, jakoby se chtěli znovu ponořit do svých pramenů.

Pokud tedy můžeme charakterizovat první etapu morální výchovy přijetím disciplíny a boje s hříchy, vůbec to neznamená, že bychom v dospělém věku, ve věku „dokonalých", kdy iniciativa svobody je větší, už nemuseli bojovat se svými vadami a mohli odmítnout veškerou disciplínu. Potřeba mít životní zásady se udržuje až do konce; avšak v dospělém věku jsou tyto zásady přivlastněny a stavěny už na vnitřním požadavku.

Podobně pokud je pokora, shodně s učení Otců, opravdu první etapou duchovní cesty křesťana, přinejmenším není možné vyvozovat, že ti, kteří dosáhli etapy moudrosti, už nemusejí o tuto ctnost usilovat. Může se spíš stát, že nad ní budou muset víc bdít, neboť pokušení pýchy jim hrozí víc než ostatním. Konec konců

můžeme říci, že čím víc roste pravá moudrost, pocházející od Boha, tím víc se prohlubuje a rozšiřuje pokora v pravdě. Zdůvodňují to tak velcí mistři, jako sv. Augustin a sv. Tomáš. Když dosáhli plné zralosti svého génia, věnovali se s plnou oddaností činné pokory jeden službě svému lidu prostřednictvím kazatelského úkolu a vedení, druhý ve službě začátečníkům v teologii, jimž dedikoval svou Sumu. Tak tedy zralost způsobuje, že morální a intelektuální hodnoty se začínají kruhem vracet: u cíle svého dozrávání je člověk nejlépe připraven, aby se vrátil k těm, kteří začínají, aby je nasměroval, vedl, předal jim to, čeho sám dosáhl. Setkáváme se zde se zcela jinou vládou než je slavná dialektika pána a otroka: tato vláda je plodná a vede k službě nejslabším nikoli proto, aby je zotročila, ale aby je doprovodila ke svobodě a zralosti.

b / růst uskutečňující se protikladnými etapami

Růst, jenž jsme popsali, není lineární, dokonce ani trvá-li nepřetržitě. V podstatně bývají jeho etapy protikladné. Přirozenou spontaneitu brzdí potřeba disciplíny, kterou vynucují vychovatelé. Avšak potom, když se ctnost utvrdí a roste, jde linie růstu zvenčí dovnitř. Ale i zde přicházejí protikladná hnutí, protože není možné nabrat správnou míru ctnosti bez zkušenosti přechodu z jedné krajnosti do druhé, extrémy se pomalu přibližují k onomu charakteristickému „středu", kde se naše snaha dolaďuje přesně do linie morálního růstu. Vypadá tedy opravdu jakoby nepřerušená, ale klikatá nebo jako spirála obtáčející stále větší kruhy. Ten, kdo se cvičí ve statečnosti, bude muset bojovat s úzkostí i s kaskadérstvím, se strachem i s hněvem. Často se mu podaří až příliš se vyhnout jednomu či druhému, než začne dostatečně pravidelně dosahovat onoho bodu dokonalé ctnosti, který se mění podle situace nebo dokonce podle osoby.

c / problematika výchovy

Růst svobody, utvářené hodnotami, který jsme popsali, se rozvíjí ve shodě s určitou dialektikou, jež má své krajnosti i kontrasty, její základní linie je však konstruktivní, což způsobuje zvláštní způsob vidění a formulování problémů souvisejících s výchovou. Bude to metoda spojující, nikoli rozlučující, jako v případě svobody k hodnotám lhostejné. Problém nespočívá ve volbě liberální nebo autori-

tativní výchovy, ale na spojení jak svobody, tak autority ve výchově, a také v rozpoznání těch etap a období, kdy je třeba více zdůraznit autoritu, a těch, kdy je třeba povzbudit iniciativu. Podobně je tomu i s ostatními volbami: není buď voluntarismus nebo intelektualismus, ale rozum i vůle zároveň, a mají si vzájemně pomáhat. Podobným způsobem je třeba se snažit spojovat svobodu s přirozeností, svobodu s milostí, ale také jednotlivce se společenstvím, osoby s komunitou. Díky této různosti perspektivy a metody budou všechny tyto zásadní problémy, spojené se svobodou, brány do hloubky.

d / angažovanost všech schopností

Dlouhodobost a složitost morální výchovy je působena především skutečností, že svoboda utvářená hodnotami vyžaduje spolupráci všech lidských schopností a potřebuje trpělivě je koordinovat cvičením a zkušenostmi. Toto dílo vyžaduje také připravenost přijmout pomoc zvnějšku, od vychovatelů, a rovněž dynamickou otevřenost pro vklad a výměnu ve společenství v souladu se spravedlností a přátelstvím. Takže i zde se jedná o úsilí na dlouhých tratích; má však cenu se do něj pustit, neboť odpovídá svobodě materie i pokrmu nutnému pro růst, posílení a zajištění hodnoty své práce. Tady můžeme na svobodu vztáhnout slova sv. Pavla, že Bůh spolupracuje ve všem s těmi, kteří ho milují (srov. Řím 8,28). Vláda svobody skutečně dovoluje mít zisk ze všeho, co se přihodí zvnějšku i zevnitř, co pochází od Boha, anebo od lidí, i když to je dokonce protivenství a pronásledování.

e / nekončící růst

Nedejme se svést slovy. Poslední etapa morálního růstu v žádném případě neznamená konec, že by se člověk nehýbal a upadl v nečinnost, právě naopak. Nepochybně dospělý věk ukončí růst, ale dodává člověku plnost sil. Na morální rovině v nás rozvíjí zralost svobody energii, která sama v sobě nepohasíná. Dokonalá ctnost je tedy zároveň konec i začátek; končí výchovu, ale dává schopnost vést k šťastnému řešení nejkrásnějších děl. Podobně duchovní dokonalost přinejmenším nedovolí, abychom se přestali snažit; je v nás energií, která neúnavně popohání k činnosti tím nejlepším způsobem.

Krásně to vyjádřil sv. Augustin ve svých úvahách o odpočinku sedmého dne, jenž nemá soumraku, neboť nás uvádí do stvořitelského odpočinku Boha, který je „koncem bez konce": „Po tomto šestém období, jako už sedmý den, Bůh odpočine v tom smyslu, že v sobě jako v Bohu dovolí odpočinout tomu sedmému dni, jímž budeme my. (...) Dost na tom, že tento sedmý den se stane naším sabbatem, že neskončí večerem, ale že bude dnem Páně a jakoby osmý, již věčný den; jako neděle posvěcená zmrtvýchvstáním Krista je prorockým obrazem věčného odpočinku nejen ducha, ale i těla.

Pak tedy budeme odpočívat a patřit, budeme patřit a milovat, budeme milovat a chválit. Hle, co bude na konci, ale bez konce. Neboť jaký jiný je náš cíl, ne-li dojít do království, jež nemá žádného konce?"[4]

Náš jazyk je příliš nedostatečný, aby vyjádřil tyto skutečnosti života ducha. Musíme tedy v souvislosti s nimi užívat vzájemně protikladným pojmů, říkat, že Bůh zároveň odpočívá i pracuje, že naše spočinutí v něm pro nás bude konec bez konce, pokojem, v němž budeme moci v nejvyšším stupni užívat své nejvyšší schopnosti, intelekt v patření a vůli v lásce.

Nástraha, nalíčená na „dokonalé" společně s pýchou, je právě to, že nabudeme dojmu, že jsme „dorazili" na vrchol, kde se můžeme usadit. Avšak je tomu právě naopak, opravdový duchovní růst nás vede, dá-li se to tak říci, od začátku k začátku a prohlubuje naše vědomí jak v otázce našich kořenů, pramenů energie, tak cílů. Čím dále postupujeme na morální rovině, tím silněji moudrost a láska, inspirujíce naši svobodu, nás popohánějí ujímat se hodnotných iniciativ. Tak má naše svoboda účast na stvořitelské svobodě Boha.

Les sources de la morale chrétienne. Sa méthode, son contenu, son histoire.
Polsky vydalo nakladatelství „W drodze", Poznaň 1994, s. 321-337.
Z polštiny přeložila Terezie Eisnerová OP.

Poznámky

1 L. LABERTHONNIERE, Théorie de l'éducation, wyd. 9, Paris 1935, s.64.
2 S. th. I-II q.69 a.3.
3 SW. TOMASZ, Summa contra Gentiles, ks. IV, 22. Przekład W.G.
4 O państwie Bożym, t.II, s.617.

Servais Théodor Pinckaers OP se narodil roku 1925 v Belgii. Ve dvaceti letech vstoupil do dominikánského řádu a v roce 1951 byl vysvěcen na kněze. Působí jako profesor morální teologie na univerzitě ve švýcarském Fribourgu. Je autorem mnoha knih a vědeckých a pastoračních článků. V roce 1992 byl Janem Pavlem II. jmenován členem Mezinárodní teologické komise.

Irenej z Lyonu

Křesťanská svoboda v „Adversus haereses"

Gnostici tvrdili, že lidská svoboda je pouze svoboda zdánlivá. Člověk se totiž domnívá, že je svobodný, že si řídí svůj život. Znovu a znovu se rozhoduje, volí a zdá se mu, že na jeho volbách záleží, někdy dokonce velmi mnoho záleží. V podstatě věci však, říkali gnostici, to, co děláme, co volíme, nemá žádný význam, protože už beztak máme předurčený věčný osud, který závisí na naší povaze a ne na tom, jak žijeme. Řečeno velmi zjednodušeně: oni si mysleli, že existují různé druhy lidí vzhledem ke své povaze: jedni jsou *pneumatikoi* - duchovní a ti se nakonec sjednotí s božstvím; druzí jsou buď *psychikoi (*psychici) nebo *somatikoi* - tělesní. Ti druzí jsou tak či onak předurčeni k zatracení; jedině osud psychiků zůstává neznámý [1].

Irenej, biskup z Lyonu, napsal dílo *"Proti herezím" (Adversus haereses)* jako polemiku s gnostiky. Na konci 2.století byli právě oni snad největším ohrožením pro hlásání evangelia - Radostné zvěsti [2]. Jedním z hlavních sporných bodů byla diskuse kolem problému svobody.

Při četbě Irenejova textu je třeba si povšimnout toho, jak důsledně on rozvíjí pojaté téma: začíná od základu, čili aktu stvoření člověka. Zdůrazňuje, že od počátku, od první chvíle naší existence jsme byli stvořeni jako svobodní. Následně představuje dynamiku možného rozvoje naší svobody: hovoří o tom, jak zůstává zachována a rozmnožena díky stále užšímu sjednocení člověka s Bohem.

Dobrým klíčem k porozumění textu může být Irenejovo tvrzení o velice úzkém poutu lidské a božské svobody. Bůh je sama svoboda, *a není v něm žádná nutnost*, stvořil člověka jako podobného sobě, a tedy i člověk je svobodný - k obrazu Božímu. Samotný fakt udělení člověku a andělům svobody je pro Ireneje velkým svědectvím Boží moci. Bůh je natolik mocný, že může dokonce stvořit rozumné a svobodné substance, takové, které mu mohou odporovat (viz 4. 37. 6).

Jan Słomka

Adversus haereses[3]

4. 37. 1 Ten, který řekl: *„Jak často jsem chtěl shromáždit tvé syny, ale nechtělo jsi"* [4], poukázal těmi slovy na dávné právo lidské svobody. Bůh přece učinil člověka svobodným; od počátku měl svoji vlastní moc a vlastní duši. Člověk byl tak stvořen, aby jednal podle Božích přikázání ze svobodné vůle, a ne z přinucení. Neboť v Bohu není žádná nutnost, ale láska a dobrá rada. Proto on dává lidem dobrá doporučení [5].

Bůh obdařil člověka schopností volby, rovněž jako anděly - jsou to přece bytosti rozumné - aby ti, kteří Boha poslouchají, spravedlivě měli dobro, které vskutku obdrželi od něj a sami ho ochránili. Ti však, kteří neposlouchají, nebudou mít

dobra a po právu obdrží zasloužený trest, když Bůh ve své velké dobrotivosti daroval jim dobro, leč oni se nezachovali s pečlivostí a nepovažovali to za něco cenného, ale vzali na lehkou váhu hojnost Boží dobroty. Když tedy odmítli, či dokonce odvrhli dobro, právem budou podléhat spravedlivému Božímu soudu. Potvrzuje to apoštol Pavel v listě Římanům: *„Jestliže bereš na lehkou váhu bohatství jeho dobroty, trpělivosti, laskavosti, nechápeš, že Boží dobrota tě zve k obrácení? Vedle tvrdosti a zatvrzelosti tvého srdce hromadíš hněv na den hněvu a zjevení spravedlivého Božího soudu. Chvála však a čest pro ty, říká, kteří konají dobro" (Řím 2,4nn).*

Bůh nám tedy daroval dobro, jak potvrzuje apoštol v citovaném listě a ti, kteří jej praktikují, dostanou chválu a čest za to, že činili dobro, ač ho mohli nedělat. Ti však, kteří nekonali dobro, právem budou Bohem odsouzeni za to, že nedělali dobro, které mohli.

4. 37. 2 Kdyby byli někteří přirozeně zlí, druzí by se zase rodili jako dobří. A ani ty druhé bychom nemohli chválit za jejich dobro, protože se takoví narodili. Ale ani ty první bychom nemohli kárat, poněvadž přece oni se takoví narodili. Ovšem, když všichni mají tutéž přirozenost, čili jsou schopni zachovat i konat dobro a jsou schopni jej ztratit a nekonat, po právu lidé ty první chválí, a ještě více Bůh. Proto právem ti druzí jsou odsouzeni a dostanou zasloužený trest za to, že odmítli dobro a spravedlnost.

Proto též proroci napomínali lidi, aby byli spravedliví a konali dobro, což jsme obšírně představili již dříve. Jak to totiž mnoha způsoby ukazujeme, z důvodu naší nedbalosti se nám stává, že se snadno zapomínáme a vzhledem k tomu potřebujeme dobrou radu. Proto aby nám pomohl, dobrý Bůh skrze proroky předával svá napomenutí.

4. 37. 3 A proto říká Pán: *„Tak ať svítí vaše světlo před lidmi, aby viděli vaše dobré skutky a chválili vašeho Otce v nebesích" (Mt 5, 16)* a: *„Mějte se na pozoru, aby vaše srdce nebyla zatížena nestřídmostí, opilstvím a starostmi o živobytí..." (Lk 21, 34)* a: *„Ať jsou vaše bedra přepásána a vaše lampy ať hoří. Buďte jako lidé, kteří čekají na svého pána, až se vrátí ze svatby, aby mu hned otevřeli, až přijde a zatluče na dveře. ...Blaze tomu služebníku, kterého pán při svém příchodu nalezne, že tak činí"(Lk 12, 35nn)*, a dále dodává: *„Ten služebník, který zná vůli svého pána, a přece není hotov podle jeho vůle jednat, bude velmi*

bit." (Lk 12, 47). A zase na jiném místě: *„Proč mne oslovujete „Pane, Pane", a nečiníte, co říkám?" (Lk 6, 46)*; anebo: *„Když si však onen služebník řekne: „Můj pán dlouho nejde" a začne bít sluhy a služky, jíst a pít i opíjet se, tu pán toho služebníka přijde v den, kdy to nečeká, a v hodinu, kterou netuší, vyžene ho a vykáže mu úděl mezi nevěrnými (Lk 12, 45n).*

Všechno to ukazuje, že člověk je svobodný a nezávislý a Pán ho poučuje svými radami. Bůh nás pobízí, abychom se mu podrobili a varuje nás před nevěrností, leč jedno i druhé činí bez donucování.

4. 37. 4 Rovněž ve vztahu k samotnému evangeliu jsme svobodni: jestliže někdo nechce, nemusí podle něho jednat. Jiná věc je, že to není pro něho dobré. Neposlušnost vůči Bohu a ztráta dobra je tudíž v moci člověka, ale takové jednání nese sebou újmu a nemalou škodu. Proto Pavel praví: *„Všechno je mi dovoleno, ale ne vše mi přináší užitek" (1 Kor 6, 12; 10, 23).* Těmi slovy zdůrazňuje lidskou svobodu, které je *všechno dovoleno*, jako že Bůh ho nenutí a současně ukazuje, že *ne vše mi přináší užitek*, upozorňuje, abychom nezneužívali svobody pro zlé věci: protože to nepřináší užitek. Na jiném místě zas píše: *„a mluvte pravdu každý se svým bližním!" (Ef 4, 25)*, a také: *„Z vašich úst ať nevyjde ani jedno špatné slovo, ale vždy jen dobré, které by budovalo, kde je třeba,... Vést sprosté, hloupé a dvojsmyslné řeči se nepatří (Ef 4, 29; 5, 4). Žijme řádně jako ve dne: ne v hýření a opilství, v nemravnosti a bezuzdnostech, ne ve sváru a závisti" (Řím 13, 13). „A to jste někteří byli. Dali jste se však obmýt, byli jste posvěceni, byli jste ospravedlněni ve jménu našeho Pána Ježíše Krista a Duchem našeho Boha" (1 Kor 6, 11).* Kdyby nezáleželo na nás, co děláme, jaký motiv by měl potom apoštol Pavel - a ještě dříve sám Pán - nám radit, abychom jedny věci plnili a druhých se vystříhali? Ale záleží to na nás, když od počátku má člověk svobodnou vůli, jako je svobodný Bůh, k jehož obrazu byl člověk učiněn. Vždy tedy člověk dostává radu, poučení, aby praktikoval dobro. To dobro nalezne v poslušnosti vůči Bohu.

4. 37. 5 Ne pouze v činnostech, ale ve víře Pán udělal člověka svobodného a dal mu nezávislost posouzení. Řekl: *„Podle vaší víry se vám staň" (Mt 9, 29)*, ukazuje těmi slovy, že víra právě tak jako schopnost hodnocení patří k člověku, je v jeho moci. A ještě: *„Všechno je možné tomu, kdo věří" (Mk 9, 23)* a: *„Jdi, a jak jsi uvěřil, tak se ti staň" (Mt 8, 13).* Všechna ta slova poukazují na to, že člověk má moc nad svojí vírou. Proto také *„ten, kdo věří v Syna, má život věčný. Kdo Syna*

odmítá, neuzří život, ale hněv Boží na něm zůstává" (J 3, 36). Podle téže zásady, když ukázal člověku jeho skutečné dobro a současně potvrdil jeho svobodu, řekl Pán Jeruzalému: *„Kolikrát jsem chtěl shromáždit tvé děti, tak jako kvočna shromažďuje kuřátka pod svá křídla, a nechtěli jste! Hle, váš dům se vám ponechává pustý" (Mt 23, 37-38).*

4. 37. 6 Lidé, kteří říkají něco opačného, pokládají Pána za někoho, kdo nemá moc. Myslí si, že buď není schopen dělat to, co chce, anebo rovněž nezná přirozenost těch, kdo žijí na zemi. Jinak by přece věděl, že ze své podstaty nemohou přijmout jim darovanou nesmrtelnost [6]. A proto, říkají, nemusí ani stvořit takové anděly, kteří mohou od něj odejít, ani takové lidi, kteří mohou být zarputile nevděční, třebaže jsou rozumní. Poněvadž však jsou rozumní, jsou schopni zhodnotit a posoudit, nejsou neměnní. Tedy jsou s to stát se jinými podle toho, jakými byli učiněni. To nedovedou bytosti nerozumné a tupé, které nemohou nic dělat z vlastní vůle, ale jsou postrkované nutností a přinucením k dobru. Působí v nich jenom jeden jediný instinkt a pud.

Každý přece ví, že ani ctnost by jim nebyla sladká, ani by nebylo vzácné sjednocení s Bohem, ani by nebylo hodno touhy to vše, čeho by se dosáhlo bez vlastního směřování, angažovanosti a úsilí. Žádná činnost by nebyla cenná, kdyby byla pouze instinktem a spontánním lidským jednáním. A tak by neměli žádnou zásluhu ti, kteří jsou dobří, když by byli takovými díky své přirozenosti, a ne ze své svobodné vůle. Co z toho, že by měli ctnost v sobě, kdyby si ji nezvolili, a tudíž by nevěděli, že je krásná a neuměli by se z ní radovat. Protože jaká radost může být pro toho, kdo vězí v nevědomosti? Jaká chvála pro toho, kdo nevyvíjí úsilí? Jaký věnec pro toho, kdo jej nezískal tak, jak se získává vítězství v závodech?

4. 37. 7 Pán pravil, že království Boží patří násilníkům a *„násilníci se po něm sápou" (Mt 11, 12).* Pavel zas píše Korinťanům: *„Nevíte snad, že ti, kteří běží na závodní dráze, běží sice všichni, ale jen jeden dostane cenu? Běžte tak, abyste ji získali! Každý závodník se podrobuje všestranné kázni. Oni to podstupují pro pomíjitelný věnec, my však pro věnec nepomíjitelný. Já tedy běžím ne jako bez cíle; bojuji ne tak, jako bych dával rány do prázdna. Ranami nutím své tělo ke kázni, abych snad, když kážu jiným, sám neselhal" (1 Kor 9, 24-27).*

Ten věrný bojovník nás tedy pobízí k boji o nesmrtelnost, abychom dosáhli věnce slávy a dovedli docenit tentýž věnec, který jsme získali v zápase, a ne bez

našeho přičinění. O kolik větší je úsilí, abychom ho dosáhli, o tolik cennější je odměna. A čím je cennější, tím více ji milujeme: nemilujeme přece tímtéž způsobem věci, které jsme náhodou našli, a ty, které jsme získali velikým úsilím.

Že Boží láska má být pro nás něčím důležitým, to hlásal i Pán. Apoštol Pavel však nám předal Jeho nauku o tom, jak Ho máme namáhavě hledat. A ostatně, náš zisk by byl neodůvodněný (či dokonce nepodstatný), kdybychom ho dosáhli bez zkušeností. Taktéž skutečnost, že vidíme, nebyla by pro nás tak drahocenná, kdybychom nevěděli, co znamená být slepý. Rovněž zdraví se doceňuje teprve tehdy, když člověk onemocní. Rovněž i světlo se rozzáří plněji, když je v kontrastu s tmou, a život ve srovnání se smrtí. Také samo nebeské království je cennější pro ty, kteří poznali království pozemské, a tím je cennější, čím více je milujeme, a tím více je milujeme, o kolik více vyvýšeni budeme u Boha.

Pán to všechno ustanovil pro nás: abychom byli ve všem poučeni, ve všem moudří pro budoucnost a vytrvali v jeho milosti, naučeni rozumně milovat Boha, který ukazuje velkodušnost vůči vzpouře člověka. Díky této velkodušnosti všechny zkušenosti slouží poučení člověka. Proto říká prorok: *„Tvá vlastní zloba tě ztrestá" (Jer 2, 19).* Takovým způsobem Bůh řídí všechno za účelem zdokonalení člověka a vyplnění a zjevení svých záměrů. Chce ukázat svoji dobrotu a touží, aby se vyplnila spravedlnost: aby církev přijala *„podobu jeho Syna" (Řím 8, 29).* A konečně aby člověk, zformovaný tak četnými zkušenostmi dospěl k tomu, že uvidí Boha a bude Ho chápat.

Úvod a poznámky byly přeloženy z polského originálu Jan SŁOMKA, Ojcowie dzisiaj czytani, Lódź 1995, kapitola Staré právo lidské svobody, s.68-82. Vlastní text Irenejův byl překládán z latiny podle francouzské edice SCh 100: IRÉNEÉ DE LYON, Contre les hérésies..., Livre IV, Paris 1965, s. 918-945, s přihlédnutím k Słomkovu polskému překladu a k starému českému překladu IRENEJ Z LYONU, Patero kněh proti kacířstvím s některými dodatky, Dědictví sv. Prokopa, Praha 1876. Překládala Edita Mendelová OP.

Poznámky

1 Více o gnosticích a gnostických dílech viz B. ALTANER, A. STUIBER, Patrologia, s. 164 nn. Citace polských publikací o gnostických doktrínách: J.N.D. KELLY, *Początki doktryny chrześcijańskiej,* Warszawa 1988, s. 378-380.

2 Jak všeobecná byla v té době polemika okolo problému lidské svobody, ať dosvědčí aspoň fragment z komentáře Origena k *Listu Římanům: „Pavel v listu Římanům se dotýká mnoha takových otázek, které heretici využívají obvykle jako základu k tvrzení, že motivy lidských aktivit není třeba*

spojovat s ustanovením lidí, ale s jejich různorodou povahou: na základě několika formulací listu chtějí překroutit smysl celého Písma, podle kterého dal Bůh lidem svobodnou vůli." (ORIGENES, *Komentarz do Listu świętego Pawła do Rzymian,* Warszawa 1994, s. 45).

3 Překlad na základě: IRÉNEÉ DE LYON, *Contre les hérésies...,* Livre IV, Paris 1965, s. 918-945.

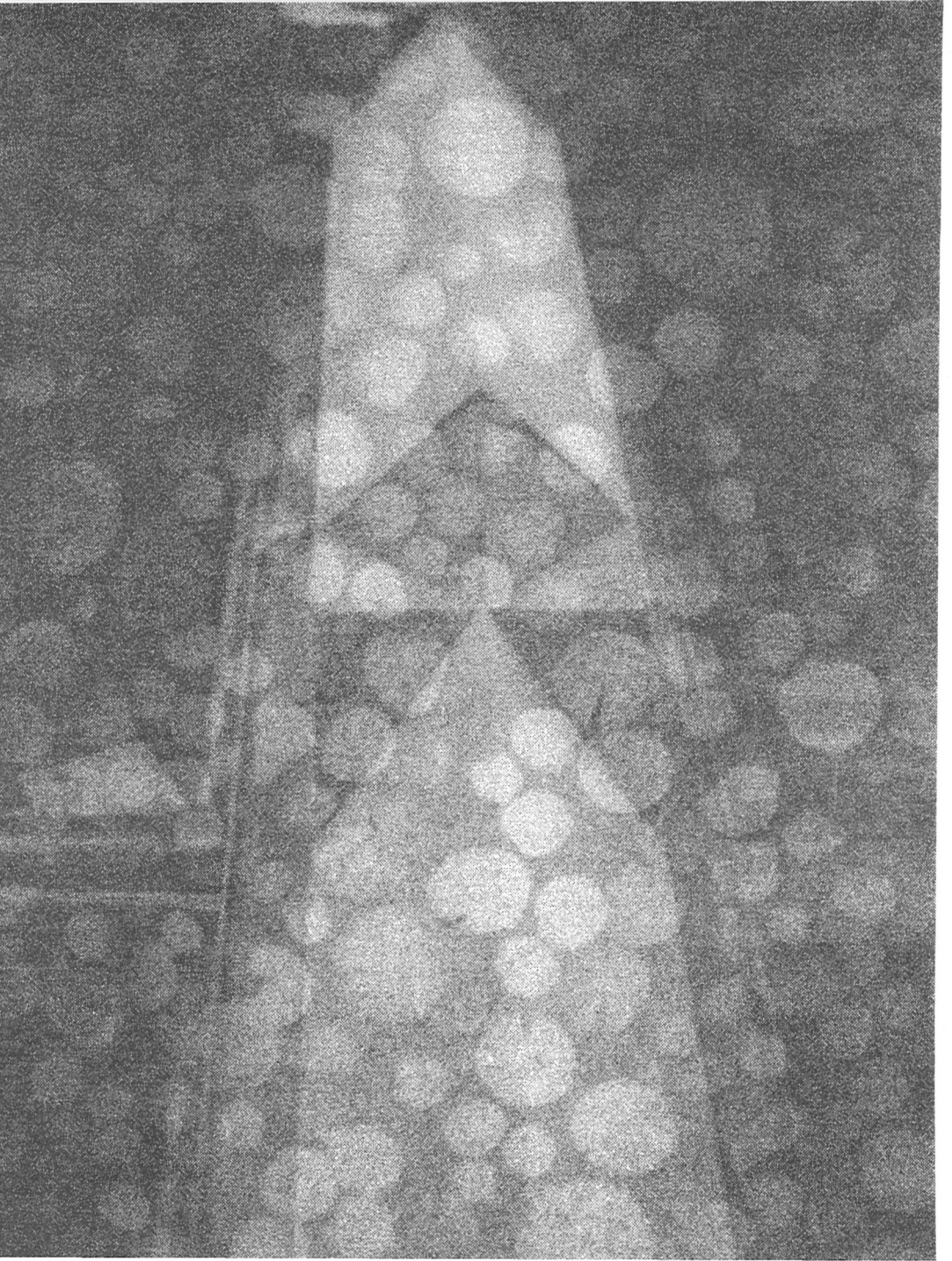
4 Citáty a biblické parafráze jsou překládány podle Českého ekumenického překladu, Praha 1985, a ne podle Ireneje.

5 Latinský text: *„Vis enim a Deo non fit, sed bona sententia adest illi semper. Et propter hoc consilium quidem bonum dat omnibus; posuit autem in hominem potestatem electionis."* Řecký text, zachovaný u sv. Jana Damašského: *„Bía Theó ou prósestin, agathé dé gnómé pántote sympárestin auto."*

V řeckém textu použité slovo *„bía"* označuje sílu, moc, ale rovněž přinucení, vynucení; *„proseimi"* - být při, být u, být vlastností. Starověký překladatel přeložil celý výraz do latiny následovně: *„vis a Deo non fit". „Vis"* znamená moc, sílu, účinnost, ale také násilí, útisk. Avšak celé slovní spojení by podle latinského překladatele znělo: od Boha nepochází útisk. Je však možné přeložit Irenejův text tak, že vztáhneme výraz *„bia"* k samotnému Bohu: že u Boha není nic, co by bylo přinucením, nutností. Oba ty výrazy se vůbec nevylučují, řecký text má prostě dvojí význam: *„V Bohu neexistuje žádné nucení"*, a *„od Boha nepochází žádné nucení".*

6 Irenejův logický postup je následující: kdyby to bylo tak, jak tvrdí gnostici, že někteří lidé jsou ze své přirozenosti předurčeni k zatracení, pak by tedy marné Boží napomínání Jeruzaléma dovodilo buď jeho bezmoc anebo nevědění. Bezmoc, protože chtěl obyvatele Jeruzaléma zachránit, a nebyl schopen; nevědění, poněvadž jeho neúčinné volání k obrácení prozrazuje, že neví, že obyvatelé Jeruzaléma nejsou ze své povahy schopni přijmout nesmrtelnost.

Irenej z Lyonu - nejvýznamnější křesťanský theolog 2. stol.- pocházel z Malé Asie. Byl žákem apoštolského otce Polykarpa, biskupa smyrnenského. R. 177/8 se stal nástupcem lyonského biskupa. Podléhala mu také křesťanská obec ve Vienně a snad i další obce, roztroušené po jižní Gallii. Irenej psal řecky a občas hovořil i v keltském jazyce. Nevíme přesně, kdy zemřel, a zpráva o jeho mučednické smrti je nespolehlivá. Z Irenejových spisů se zachovaly mimo fragmentů dva: „Adversus haereses" o pěti knihách z let 180 -185. Z řeckého originálu se zachovalo dosti zlomků, ale úplný text máme toliko v latinském doslovném překladu. První kniha obsahuje popis valentinské gnóze, druhá vyvrací gnostické názory pomocí rozumových argumentů, třetí kniha taktéž pomocí apoštolského podání, čtvrtá - z níž je naše ukázka - pomocí výroků Páně a starozákonních proroků. Pátá kniha polemizuje s gnostickými eschatologickými názory a zabývá se otázkou vzkříšení těla. Irenej sám je chiliasta jako montanisté. Spis je dodnes hlavním zdrojem poznání dějin křesťanské theologie 2. stol. Druhé dochované dílo „Epideixis tu apostoliku kérygmatos" byl teprve na zač. 20. stol. publikován v arménském znění. V první části se podává obsah evangelia, které šířili apoštolové, v druhé se pak uvádějí starozákonní doklady.



Mistr Eckhart

Traktát „O odloučenosti“

Pročetl jsem mnoho spisů jak pohanských mistrů, tak i proroků Starého a Nového zákona, a se vší vážností a pílí jsem zkoumal, která je ta nejlepší a nejvyšší ctnost, skrze níž by se člověk nejvíce a nejtěsněji spojil s Bohem a mohl se milostí stát tím, čím je Bůh z přirozenosti, a aby se stal co nejpodobnější obrazu, jímž byl v Bohu ještě před stvořením světa, kdy mezi ním a Bohem nebylo žádného rozdílu. A když všechna tato díla důkladně probírám, pokud to můj rozum může posoudit, pak nenalézám nic jiného než vše přesahující čirou *odloučenost,*[1] neboť každá ctnost se ještě nějak ohlíží po stvoření, zatímco odloučenost je všech stvoření prosta. Proto řekl náš Pán Martě: „Jednoho je třeba“ (Luk 10,42), to znamená: kdo chce být nezkalený a čistý, musí mít jedno, totiž odloučenost.

Učitelé chválí lásku nade vše, jako sv. Pavel, který říká: „Ať konám cokoli, nemám-li lásku, nic nejsem“ (srv. 1 Kor.13,1n). Já však stavím odloučenost nad všechnu lásku. Za prvé proto, že nejlepší na lásce je to, že mne nutí, abych Boha miloval, zatímco odloučenost nutí Boha, aby on miloval mne. Je přece mnohem ušlechtilejší, když k sobě Boha nutím, než abych se mu vnucoval. Bůh se totiž může těsněji přimknout ke mně a lépe se spojit se mnou, nežli já bych se mohl spojit s ním. Že pak odloučenost nutí Boha ke mně, dokazuji tím, že každá věc spočívá ráda na místě, které je jí přirozené a vlastní.[2] A místo přirozené a vlastní Bohu je jednota a čirost; ty však vycházejí z odloučenosti.[3] Proto se musí Bůh nevyhnutelně sám dát odloučenému srdci.[4] Za druhé vyzdvihuji odloučenost nad lásku, protože láska mě nutí, abych všechno snášel pro Boha, kdežto odloučenost mě vede k tomu, abych nebyl otevřený pro nic jiného než pro Boha. Je přece mnohem ušlechtilejší být otevřený pouze pro Boha, než pro něho všecko snášet. Neboť při utrpení má člověk ještě určitý zřetel na to stvoření, které mu působí bolest, kdežto odloučenost je zcela oproštěna od každého stvoření. Že však odloučenost nepřijímá nic kromě Boha, dokazuji následovně: Co má být přijato, musí být přijato někam. Avšak odloučenost je tak blízko *ničemu,*[5] že žádná věc není tak jemná, aby se mohla v odloučenosti udržet - kromě samotného Boha. Jen on je tak jednoduchý a tak subtilní, že může přebývat v odloučeném srdci. Proto odloučenost nemůže přijímat nic jiného než Boha.

Také pokoru chválí mistři[6] nad mnohé jiné ctnosti. Já však kladu odloučenost nad všechnu pokoru; a sice proto, že pokora může být bez odloučenosti, ale nikoli dokonalá odloučenost bez dokonalé pokory. Neboť směřuje-li tato k zničení vlastního já, dotýká se odloučenost *nicoty* tak těsně, že mezi dokonalou odloučeností a *ničím* už nemůže nic být. Proto nemůže být dokonalá odloučenost bez pokory. Dvě ctnosti jsou však vždy lepší než jenom jedna. Druhý důvod, proč stavím odloučenost nad pokoru, je ten, že dokonalá pokora se sklání před všemi tvory, a při tom sklánění vychází člověk ze sebe ke stvořením, kdežto odloučenost zůstává sama v sobě. Žádné vycházení však nemůže být nikdy tak ušlechtilé, aby zůstávání v sobě nebylo ještě ušlechtilejší. Proto říká prorok David: „Veškerá sláva královské dcery pochází zevnitř" (Ž 45,14). Dokonalá odloučenost se nepřiklání k žádnému stvoření; není ani pod tvory ani nad nimi. Nechce být ani dole ani nahoře, chce být sama ze sebe, nikomu k lásce ani k soužení, a nechce ani rovnost ani nerovnost s nějakým tvorem, ani to ani ono: nechce nic jiného než pouze *být*.[7] Že by však chtěla být tím či oním,[8] to nechce; neboť kdo chce být tím či oním, ten chce být něčím, kdežto odloučenost nechce být ničím. Proto zůstává nedotčena všemi věcmi.

Nyní by mohl někdo namítnout: V naší Paní byly přece svrchovaně zastoupeny všechny ctnosti, tedy i dokonalá odloučenost. Je-li však odloučenost vyšší než pokora, proč se tedy naše Paní chlubila svou pokorou a nikoli svou odloučeností, když řekla: „Shlédl na pokoru své služebnice" (Luk 1, 48) - proč tedy neřekla: „Shlédl na odloučenost své služebnice"? Na to odpovídám následovně a říkám, že v Bohu je odloučenost *i* pokora, pokud u Boha můžeme mluvit o ctnostech. Měl bys tedy vědět, že jeho láskyplná pokora ho přiměla k tomu, aby se sklonil k lidské přirozenosti, a že jeho odloučenost prodlévala v sobě samé, i když se stal člověkem, jakož i tehdy, když tvořil nebesa a zemi, jak ti ještě později vysvětlím. A poněvadž náš Pán, když se měl stát člověkem, nepohnutě setrval ve své odloučenosti, naše Paní dobře věděla, že od ní žádá totéž a že přitom hledí na její pokoru a nikoli na její odloučenost. Proto zůstala ve své nepohnuté odloučenosti a chlubila se svou pokorou a ne odloučeností. A kdyby se o ní zmínila jen jediným slovem a kdyby například řekla: „Shlédl na mou odloučenost", pak by tím byla zakalena a už by nebyla úplná ani dokonalá, protože tím by vyšla ze sebe. Žádné vycházení totiž nebývá tak malé, aby odloučenost nezůstala bez poskvrny. A tu vidíš ten důvod, proč se naše Paní chlubila svou pokorou a ne svou odloučeností. Proto říká

prorok: „Audiam quid loquatur in me dominus deus" (Ž 85, 9), to znamená: „Chci mlčet a naslouchat, co můj Pán a můj Bůh ve mně mluví" - jakoby chtěl říci: „Chce-li Bůh ke mně mluvit, ať vejde do mě, já nevyjdu."

Odloučenost vyzdvihuji rovněž nad každé milosrdenství, neboť milosrdenství není nic jiného než to, že člověk vychází ze sebe k nedostatkům svých bližních a jeho srdce tím bývá zarmouceno. Toho je odloučenost prosta a zůstává sama v sobě a nedá se ničím zarmoutit. Neboť pokud člověka může něco zarmoutit, nestojí si moc dobře. Zkrátka, ať se podívám na kteroukoli ctnost, nenacházím žádnou natolik dokonalou a k Bohu se přimykající jako právě odloučenost.

Jeden mistr jménem Avicenna říká: Vznešenost odloučeného ducha je tak velká, že cokoli vidí, je pravdivé, vše, oč žádá, dostane, a vše co poručí, musí být uposlechnuto.[9] A měl bys vskutku vědět: Stojí-li svobodný duch v pravé odloučenosti, pak nutí Boha k svému bytí; a kdyby mohl být bez tvaru a bez všech případků,[10] přijal by vlastní Boží bytí na sebe. To však Bůh nemůže dávat nikomu než sám sobě; proto nemůže s odloučeným duchem činit nic víc, než mu dát sám sebe. A člověk, který takto stojí ve svrchované odloučenosti, je tak vytržen do věčnosti, že s ním žádná pomíjivá věc už nemůže pohnout, aby pociťoval něco tělesného; a je jako mrtvý pro tento svět, protože nic pozemského mu již není po chuti. To měl na mysli sv. Pavel, když řekl: „Žiji, a přece nežiji, žije ve mně Kristus" (Gal 2,20).

Nyní se můžeš zeptat, co je odloučenost, že má v sobě takovou vznešenost. O tom bys měl vědět, že pravá odloučenost není nic jiného než neochvějná stálost ducha ve všem, co se přihodí - v milém i nemilém, ve cti či hanbě a potupě - jako olověná hora nehnutě stojící ve slabém větru. Tato nepohnutá odloučenost činí člověka nejvíce podobným Bohu. Neboť to, že Bůh je Bohem, tkví v jeho nepohnuté odloučenosti; z ní má svou čirost a svou nesloženou jednoduchost a svou nezměnitelnost. A proto, má-li se člověk stát rovným Bohu, pokud nějaké stvoření může mít rovnost s Bohem, pak se to musí stát pomocí odloučenosti. Ta vtahuje člověka do čirosti a z čirosti do nesložené jednoduchosti a z té zase do neproměnnosti, a tyto pak nastolují rovnost mezi Bohem a člověkem; tato rovnost však musí povstat z milosti, neboť ona odvádí člověka od všech časných věcí a očišťuje ho od všeho pomíjivého. A věz: Být prázdný od všeho stvořeného znamená být plný Boha a být plný všeho stvoření znamená být prázdný Boha.

Měl bys tedy vědět, že v této neochvějné odloučenosti stál Bůh od věčnosti a stojí dosud, a věz, že když stvořil nebe a zemi, dotklo se to jeho nepohnuté

odloučenosti tak málo, jako by nikdy nic nestvořil. A tvrdím ještě víc: Všechny modlitby a dobré skutky, které člověk vykoná v časnosti, dotknou se Boží odloučenosti tak málo, jako by se nikdy v čase neudály, a Bůh pro ně nebude k člověku milostivější ani shovívavější, ale zůstane tak, jako kdyby člověk modlitbu či dobrý skutek nikdy nevykonal. A říkám dále: Když se Syn v božství měl stát člověkem, a stal se jím a pak trpěl muka, dotklo se to tak málo nepohnuté Boží odloučenosti, jakoby se člověkem nikdy nestal.

Nyní možná namítneš: „Pokud dobře slyším, pak každá modlitba a všechny dobré skutky přicházejí vniveč, poněvadž Bůh se jich neujme a ani jím nemohou pohnout. A přece se říká, že Bůh chce být o všechno prošen." Nyní dávej dobrý pozor, abys mi, pokud můžeš, správně porozuměl: Bůh svým prvním věčným pohledem - pokud tu můžeme o nějakém prvním pohledu mluvit - nazřel všecky věci, jak se mají stát, a viděl týmž pohledem, kdy a jak stvoří svět a kdy se Syn stane člověkem a kdy má trpět. Spatřil i tu nejmenší modlitbu a dobrý skutek, který kdo vykoná, a nazřel také, kterou modlitbu a kterou pokornou zbožnost vyslyší; viděl, že zítra ho budeš úpěnlivě volat a prosit; a toto volání a modlitbu nevyslyší teprve zítra, neboť je vyslyšel již ve své věčnosti, dříve nežli ses narodil. Není-li však tvá modlitba usilovná a opravdová, neodepře ti Bůh vyslyšení teprve teď, nýbrž to učinil již ve své věčnosti.[11]

A takto Bůh svým prvním věčným pohledem nazřel všechno a nekoná nic z nového [podnětu], neboť vše již učinil na samém počátku. A tak Bůh stojí odevždy ve své nepohnuté odloučenosti, a přece proto nejsou modlitby a dobré skutky lidí ztraceny, ale kdo dobře činí, bude i dobře odměněn, a kdo činí zlé, bude posléze také odměněn. Tuto myšlenku vyjádřil také sv. Augustin v páté knize *O Trojici* v poslední kapitole, kde říká: „Bůh chraň, aby někdo říkal, že Bůh miluje časným způsobem, poněvadž u něho není nic minulé a také nic budoucí. On miloval všechny svaté ještě před stvořením světa, tak jak je již napřed viděl. A když nastane chvíle, že projeví v čase, co viděl už ve věčnosti, tak se lidé domnívají, že Bůh k nim pojal nějakou novou lásku. Takže když se na nás hněvá nebo nám prokazuje něco dobrého, tehdy se měníme my, kdežto on zůstává beze změny, tak jako sluneční světlo působí bolest nemocným očím a zdravým prospívá, samo však změnám nepodléhá."[12] Téže myšlenky se Augustin dotýká také ve dvanácté knize *O Trojici,* ve čtvrté kapitole, kde říká: „Nam deus non ad tempus videt, nec aliquid fit novi in eius visione"- „Bůh se nedívá časným způsobem a ani v něm nepovstává

žádné nové vidění."[13] V tomto smyslu hovoří též Isidor v knize *O nejvyšším dobru*, kde čteme: „Mnozí lidé se ptají, co Bůh činil, než stvořil nebe a zemi, nebo odkud se v něm vzala nová vůle stvořit svět?", a takto odpovídá: „Žádná nová vůle v Bohu nikdy nepovstala, ale i když stvoření nebylo vždy, jako je teď, přesto bylo od věčnosti v Bohu a jeho rozumu."[14] Bůh nestvořil nebe a zemi, tak jako když my v běhu času říkáme: „Ať se stane to nebo tamto!", neboť všechna stvoření jsou již vyslovena ve věčném Slově. K tomu můžeme ještě připojit slova, která řekl náš Pán Mojžíšovi, když se ho Mojžíš otázal: „Pane, když se mě farao zeptá, kdo jsi, jak mu mám odpovědět?" a Hospodin řekl: „Pověz toto: Ten, který jest, mne poslal" (Ex 3, 13n). To znamená: Ten, který je neměnný sám v sobě, ten mě poslal.

Nyní by mohl někdo namítnout: Cožpak Kristus také měl nepohnutou odloučenost, když zvolal: „Má duše je zarmoucena až k smrti" (Mt 26, 38; Mk 14, 34), a Maria, když stála pod křížem, víme přece mnoho o jejím nářku, - jak se to všecko může srovnávat s nepohnutou odloučeností? Věz tedy, že v každém člověku - jak říkají mistři - jsou vlastně dva lidé: jeden se nazývá *vnější člověk* - to jest smyslovost. Tomuto člověku slouží pět smyslů, jinak je však činný silou duše. Ten druhý se nazývá *vnitřní člověk* - to jest jeho niternost.[15] Duchovní člověk, jenž miluje Boha, neužívá mohutností duše[16] ve vnějším člověku víc, než to patero smyslů nezbytně potřebuje; a nitro samotné se obrací k těmto smyslům jen potud, aby jim bylo vůdcem a správcem a chránilo je, aby nepodléhaly jako zvířata předmětu svých smyslů, jak činí mnozí lidé hovící svým tělesným rozkoším jako nerozumná zvířata. Takoví lidé by se spíš měli nazývat zvířaty než lidmi! A co duši přebývá z mohutností, jež poskytuje pěti smyslům, to duše zcela odevzdává vnitřnímu člověku. A když se člověk obrátí k něčemu vysokému a vznešenému, stáhne duše k sobě všechny síly, které předtím půjčila smyslům, a pak se takový člověk nazývá smyslů zbavený a vytržený; neboť jeho předmětem je určitá rozumová (duchovní) představa nebo něco duchovního bez tvaru.[17] Avšak věz, že Bůh od jednoho každého duchovního člověka očekává, že ho bude milovat *všemi* silami duše. Proto říká: „Miluj Boha z celého srdce!" (Mk 12,30). Jsou však lidé, kteří naprosto stravují mohutnosti své duše ve vnějším člověku. To jsou ti, kteří všecky své smysly a svůj rozum obracejí k pomíjivým věcem; ti nevědí nic o vnitřním člověku. Ty bys měl ovšem vědět, že vnější člověk se může zabývat různou činností, a přesto zůstává vnitřní člověk zcela volný a touto činností nedotčený. Také v Kristu byl vnitřní a vnější člověk a právě tak v Marii; a vše, co kdy říkali o vnějších věcech, činili

vnějším člověkem, a jejich vnitřní člověk přitom stál v neochvějné odloučenosti. A bylo tomu tak i tehdy, když Kristus řekl: „Má duše je smutná až k smrti"; a jakkoli naše Paní naříkala i jinak mluvila, přece stálo její nitro vždy v nepohnuté odloučenosti. Vezměme si k tomu následující přirovnání: Dveře jsou opatřeny stěžejemi, v nichž se otáčejí. Dveře přirovnávám k vnějšímu, stěžeje zase k vnitřnímu člověku. Když se dveře otvírají a zavírají, pohybují se veřeje dveří sem a tam, ale stěžeje zůstávají nepohnuty na svém místě a nikdy nemění svou polohu. Zrovna tak je tomu i zde, pokud tomu správně rozumíš.

Teď se však zeptám, co je předmětem čiré odloučenosti? Nato odpovídám takto a říkám, že předmětem ryzí odloučenosti není ani to ani ono.[18] Ona totiž stojí na holém *nic*, a řeknu ti, proč tomu tak je: Čirá odloučenost stojí na tom nejvyšším. A kdo stojí na tom nejvyšším, v tom Bůh může působit zcela podle své vůle. Bůh však nemůže ve všech srdcích působit zcela podle své vůle, neboť ačkoli je všemohoucí, přece jen může působit jen natolik, kolik připravenosti nalézá, anebo když ji sám vytvoří. A slova „anebo ji vytvoří", přidávám kvůli sv. Pavlovi, neboť u něho Bůh neshledal žádnou připravenost, ale sám ho připravil vlitím své milosti. Proto říkám: Bůh působí podle toho, jakou připravenost nalézá. Jinak působí v člověku, a jinak v kameni. K tomu nacházíme určité podobenství v přírodě: Když roztopíme pec a vložíme do ní těsto z ovsa, z pšenice, z ječmene a ze žita, je tu jen jeden žár a přece nepůsobí stejně v těstech, ale z jednoho bude chléb jemný, z druhého hrubší a ze třetího ještě hrubší. Příčinou toho ale není žár, nýbrž látka, která je nestejná. Zrovna tak různě působí Bůh v každém srdci; působí podle toho, jakou míru připravenosti a schopnosti přijímat nalézá. Pokud je v srdci to či ono, pak v tom může být něco, co Bohu znemožňuje působit na to nejvyšší. Má-li být tedy srdce připravené přijmout to nejvyšší, musí stát na holém *nic*, a v tom také spočívá ta největší schopnost, jaká může být. Pokud má odloučené srdce stát na tom nejvyšším, musí stát na *ničem*, neboť v tom právě spočívá nejvyšší schopnost přijímat. K tomu si vezměme jedno podobenství z přírody: Chci-li psát na voskovou tabulku, nemůže na ní být napsáno nic tak krásného, aby mi to zabránilo v psaní; ale když chci psát, musím smazat všecko, co je na tabuli napsáno. A nikdy se mi nebude hodit tak dobře k psaní, jako když na ní nebude napsáno vůbec nic.[19] Podobně, má-li Bůh do mého srdce psát na to nejvyšší, musí všechno, ať je to cokoli, ze srdce odejít. A právě tak je tomu s odloučeným srdcem. Proto v něm Bůh může působit na to

nejvyšší a podle své nejvyšší vůle. Předmětem odloučeného srdce není tudíž ani to ani ono.

Teď položím další otázku: Jaká je modlitba oproštěného srdce? Nato odpovídám následovně a říkám: Čirá oproštěnost se nemůže modlit, neboť kdo se modlí, žádá Boha, aby mu něco dal, anebo ho něčeho zbavil. Oproštěné srdce však nežádá vůbec nic, a také nemá zhola nic, čeho by se chtělo zbavit. Proto je prosté veškeré modlitby a jeho modlitbou není nic jiného, než být jedno s Bohem. Na tom spočívá celá jeho modlitba. K tomu můžeme uvést výrok, který vyjádřil sv. Dionysius ke slovům sv. Pavla, kde říká: „Je mnoho těch, kteří běží za korunou, a přece jen jeden jí dosáhne" (srv. 1 K 9,24) - všechny mohutnosti duše běží za korunou, a přece ji dostane jen podstatné bytí - Dionysius tedy říká: Tento běh není nic jiného než odvrácení se od všech stvoření a sjednocení se s nestvořeným.[20] A když duše dospěje až tam, tehdy pozbude své jméno a Bůh ji vtáhne do sebe, takže zanikne sama o sobě,[21] tak jako Slunce přitahuje ranní červánky, až zhynou. K tomu dovede člověka pouze čistá odloučenost. Sem můžeme připojit také slovo sv. Augustina, který říká: „Duše má tajný vchod do božské přirozenosti, kde se jí všechny věci stávají ničím."[22] Tímto vstupem není na zemi nic jiného než ryzí odloučenost. Když odloučenost dospěje k tomu nejvyššímu, ztrácí duše v poznání své poznání, v lásce svou lásku a ve světle své světlo. K tomu se vztahuje také výrok jednoho mistra: Chudí duchem jsou ti, kteří Bohu ponechali všecky věci tak, jak je měl, když jsme ještě nebyli.[23] Učinit něco takového dokáže jen čisté, oproštěné srdce. Že Bůh přebývá v jednom oproštěném srdci raději než v každém jiném, poznáme z tohoto: Když se mě zeptáš: „Co hledá Bůh ve všech věcech?", odpovím ti slovy knihy *Moudrosti*, kde Bůh říká: „Ve všech věcech hledám spočinutí!" (Sir 24,7). Nikde jinde však není klid a spočinutí tak naprosté jako v oproštěném srdci. Proto zde Bůh přebývá raději než v jiných věcech nebo ctnostech.

A také tohle bys měl vědět: Čím víc se člověk snaží být otevřený Božímu vlivu, tím je blaženější; a kdo je s to se přitom uvést do nejvyšší připravenosti, ten také stojí v nejvyšší blaženosti. Ale žádný člověk se nemůže otevřít Božímu vlivu jinak než sjednocením se s Bohem; neboť nakolik je každý člověk jedno s Bohem, natolik je otevřený Božímu působení. Toto sjednocení se nastolí tím, že se člověk podrobí Bohu; nakolik se však člověk podrobí stvoření, natolik bude méně jedno s Bohem. Čiré, oproštěné srdce je prosté všech tvorů. Proto je plně poddáno Bohu, a tím stojí v nejvyšší jednotě s Bohem a je zároveň Božímu působení nejotevřeněj-

ší. To měl na mysli sv. Pavel, když řekl: „Oblecte se v Ježíše Krista!" (Ř 13,14), a myslel tím: skrze úplné ztotožnění s Kristem; toto odění se v Krista může totiž nastat jen skrze ztotožnění s Kristem. A věz: Když se Kristus stal člověkem, nevzal na sebe jednoho člověka, ale přijal lidskou přirozenost. Oprosti se proto od všech věcí, a zůstane jen to, co na sebe vzal Kristus, a tak ses oděl v Krista.[24]

Kdo chce tedy poznat vznešenost a prospěšnost dokonalé odloučenosti, ať uváží Kristova slova, která řekl o svém lidství, když mluvil ke svým učedníkům: „Prospěje vám, abych od vás odešel. Když neodejdu, Duch svatý k vám nepřijde" (Jan 16,7), jakoby tím říkal: Příliš mnoho zalíbení jste nalezli v mé současné podobě, proto vám nemůže být dána dokonalá radost Ducha Svatého. Odložte tedy to, co má podobu a tvar, a spojte se s bytím bez tvaru, neboť duchovní útěcha přicházející od Boha je jemná a chce se proto sdílet pouze tomu, kdo tělesnou útěchou pohrdá.

Nyní dávejte pozor, všichni přemýšliví lidé! Nikdo není radostnější mysli než ten, kdo stojí v největší odloučenosti. Žádná tělesná a smyslová útěcha nemůže být bez duchovní škody, „neboť touhy těla směřují proti Duchu a Duch zase proti nim" (Gal 5,17). Kdo proto v těle zasévá smyslovou lásku, sklidí věčnou smrt; kdo však v duchu zasévá pravou lásku, ten sklidí v Duchu věčný život. Proto: čím rychleji člověk běží od stvoření, tím rychleji k němu spěchá Stvořitel. Tady dávejte pozor, všichni hloubaví lidé! Pokud pouhé zalíbení, které bychom mohli mít z tělesné podoby Krista, nám už brání v přijímání Ducha Svatého, oč více nám ve vztahu k Bohu brání naše nevázaná touha po pomíjivé útěše! Proto tím nejlepším ze všeho je odloučenost, / neboť očišťuje duši / a tříbí svědomí / a zapaluje srdce / a probouzí ducha / a rozněcuje touhu / a dává poznání Boha / a odděluje od stvoření / a spojuje se s Bohem.

Nyní dávejte pozor, všichni rozvážní lidé! Nejrychlejší zvíře, které vás nese k této dokonalosti, je utrpení; neboť nikdo nepožívá více věčné sladkosti nežli ti, kteří stojí s Kristem v největší hořkosti. Nic není trpčího než utrpení, a nic tak medově sladké než žít v utrpení; nic neporuší tělo před lidmi víc než utrpení, a naopak nic nezdobí duši před Bohem víc než přestálé utrpení. Nejpevnějším základem, na němž tato dokonalost může stát, je pokora; neboť čí [tělesná] přirozenost se zde plazí v nejhlubší poníženosti, toho duch vzlétá k výšinám božství, neboť láska přináší bolest, a bolest přináší lásku. Kdo proto touží dojít dokonalé odloučenosti, ať usiluje o dokonalou pokoru, pak přijde do blízkosti božství.

Aby se to stalo nám všem, k tomu nám dopomáhej nejvyšší Odloučenost, která je Bůh sám.[25] Amen.

Z kritického vydání ve středohornoněmčině přeložil, poznámkami a komentářem opatřil Miloš Dostál.

Přeloženo z edice: *Meister Eckhart, Die deutschen Werke* (= DW) V, vyd. a přel. J. Quint; str. 377-467 (text) a str. 539-547 (překlad), Kohlhammer Verlag Stuttgart 1963 s přihlédnutím k vydání: Niklaus Largier, *Meister Eckhart, Werke* I-II, sv. II, str. 434-459 (text a překlad Quintův), str. 802-815 (komentář Largierův) a dále s přihlédnutím k polskému překladu: *Mistrz Eckhart, Traktaty. O odosobnieniu*, přel. Wieslaw Szymona OP, str. 145-166, Poznań 1987.

Poznámky

1 *lûteriu abegescheidenheit.* Tento německý výraz Mistra Eckharta je ekvivalenten lat. pojmu *separatio* popř. také *abstractio* a neznamená pouze odloučenost a oddělenost ve smyslu ctnosti, ale je užíván zejm. jako výraz duchovní resp. ontologický ve smyslu *lûterkeit, gelâzenheit,* tj. oproštěnost, zbavenost, odpoutanost, „sebezanechání", jako základní kvality disponující duši pro spojení s Bohem. Srv. Eckhart, DW III, káz. 53, 528, 5n.: *Swenne ich predige, sô pflige ich ze sprechenne von abegescheidenheit und daz der mensche ledic werde sîn selbes und aller dinge.* - Když mám kázat, mluvím vždycky o odloučenosti, o tom, že se člověk musí zbavit sám sebe a všech věcí. Srov. dále: *In Ioh.* n. 318, LW III, 265,12 - 266,7: *Intellectus autem* abstrahit *ab hic et nunc, et secundum genus suum nulli nihil habet commune: impermixtus est,* separatus *est [...]. Esto talis: humilis, scilicet subjectus deo,* separatus *a tempore et continuo, impermixtus, nulli nihil habens commune: venis ad deum, et deus ad te.* - Intelekt však *odhlíží* od „tady a teď" a jako takový nemá s ničím nic společného: je nesmíšený, je *oddělený* [...]. Takový máš tedy být: pokorný, to jest podrobený Bohu, *oproštěný* od času a sledu [věcí], nesmíšený a nemající s ničím nic společného: pak přijdeš k Bohu a Bůh k tobě. - S pojmem odloučenost bytnosti se setkáváme již v Aristotelově theologii in: *Metafysika*, XII, 5, 1073 a 5 (*Bůh a jeho podstata*) a XI, 2, 1060 a-b (*O odloučené podstatě*); viz pozn. 25.

2 Nauka o *sedes naturalis* pochází od stoiků a zejm. Aristotela; in: *Fyzika* IV, 5 (212b 30-35): [...] každá jednotlivá věc se pohybuje k svému vlastnímu místu, neboť co se bez nucení následuje a dotýká, je příbuzné, a je-li přirozeně srostlé v jedno, je bez vzájemného působení, dotýká-li se však navzájem, podléhá vzájemnému působení a navzájem na sebe působí. *A tedy každá jednotlivá věc trvá od přirozenosti na svém vlastním místě* ne bezdůvodně, neboť i tato určitá část je v témž poměru k celému místu, v jakém je oddělená část k celku [...]; tamtéž (211a 4-5): [...] *každé těleso se přirozeně pohybuje a trvá ve svém vlastním místě* [...]. Rezek, Praha 1996, str. 104-5 a 99.

3 K čistému srdci jako vlastnímu místu Boha srov. DW I, káz. 5a, 80, 8n.: Bůh nemá žádné vlastní místo než čisté srdce a čistou duši ... Co je čisté srdce? To je čisté, co je odělené a odloučené od všech stvořených věcí.

4 Proč Bůh nutně „musí" dát sám sebe oproštěnému srdci, plyne z absolutní Boží jednoty a dobrosti, tzn. z bytostné potřeby sebesdílení *ad extra*. Jeho naprostá jednota jej „nutí" k tomu, aby se sám vlil do „vyprázdněného", odloučeného srdce a „zaplnil" je. Takto „musí" zachovávat a udržovat svou jednotu. Srov. Eckhart, DW I, káz. 14, 237, 1-4: Kdyby byl člověk vskutku pokorný, musel by Bůh celé své božství buď ztratit a úplně se ho vzdát, anebo by se musel vylít a vlít se zcela do člověka; DW I, káz. 15, 246, 16-20: Bůh a pokorný člověk jsou zcela jedno a nikoli dva; neboť co Bůh působí, to působí také on, a co Bůh chce, chce také on, a co je Bůh, je také on: jeden život a jedno bytí. Ano, při samém Bohu pravím: kdyby byl takový člověk v pekle, musel by za ním Bůh až do pekla, a to peklo muselo by pro něho být nebeským královstvím. Bůh to totiž musí učinit z nutnosti; byl by k tomu nucen, takže to musí učinit.

5 Odloučenost nepřijímá nic z toho, co má nějaké určení a identitu já. Jako negace veškerého určení je tedy odloučenost *nic*, tak jako Bůh jako negace veškerého určení je *nic*. V tomto *nic*, kterým je odloučenost, mizí každá stvořená jinakost, to jest veškerá diference, která charakterizuje stvořené věci. „Něco" může být přijímáno jen do „něčeho" (tzn. „podmíněné a určené" je přijímáno jiným „podmíněným a určeným"), avšak pouze *nic* může být přijato *Ničím*. Znamená to tedy, že odloučený/oproštěný duch (srdce, mysl) se má stát *ničím* co do vlastní podmíněnosti a určenosti a má být holou, čirou otevřeností vůči Božímu působení. Srov. sv. Jan od Kříže, *Výstup na horu Karmel* a titulní vyobrazení *Cesty ničeho* na *horu Nic*.

6 Těmito mistry má Eckhart zpravidla na mysli Bernarda z Clairvaux a Augustina, na něž se také nejčastěji odvolává i ve svých latinských dílech. Při výkladu svého pojmu odloučenosti jako nepohnuté niternosti a oproštěnosti, která má stavět na pokoře směřující k zničení já, se Eckhart odráží od široké tradice Otců a učitelů duchovního života.

7 Odloučenost spočívá na ničem, na prázdnotě, která jediná je schopna přijmout plnost bytí, která je Bohem samým.

8 *diz oder daz*. Nejedná se tu pouze o „to či ono" ve smyslu jednotlivé věci, nýbrž jde o vyjádření ontologické, jehož latinským ekvivalentem je v Eckhartových lat. spisech *esse hoc vel [et, aut] hoc, esse huius et huius, esse rerum, esse secundum, esse formale, esse formaliter inhaerens*. Těmito výrazy (viz *In Gen.* I, LW I, 178,12; 167,1; 240,2) označuje Eckhart bytí, které dává stvořeným věcem jejich vlastní, konkrétní podobu. Eckhartova ontologie mluví o dvojím bytí, *duplex esse*, ve věcech: výše zmíněné *esse hoc et hoc* a *esse absolute (esse primum, esse simpliciter, esse virtuale)*, které vyjadřuje absolutní božské bytí propůjčující prvotní bytí, a které je rovněž přítomno ve věcech. Proto učí, že toto holé bytí každé jsoucí věci je - i když jen analogicky - Bůh sám. Např. bytí kamene je božské, nikoli však jeho bytí *in forma propria*. Eckhartovo „esse est deus" je tedy třeba chápat jako *esse absolutum* a nikoli ve smyslu akcidentálního bytí.
Velmi pěkně je Eckhartova nauka o *duplex esse* vyjádřena v jeho *Expositio libri Genesis: Nota quod omnis creatura duplex habet esse. Unum in causis suis originalibus, saltem in verbo dei; et hoc est esse firmum et stabile. Propter quod scientia corruptibilium est incorruptibilis, firma et stabilis; scitur enim res in suis causis. Aliud est esse rerum extra in rerum natura, quod habent res in forma propria. Primum est esse virtuale, secundum est esse formale, quod plerumque infirmum et variabile.* - Každé stvoření má dvojí bytí. To jedno ve své původní příčině, totiž ve Slově

Božím, a to je pevné a trvalé bytí ... To druhé je bytí věcí ve vnější skutečnosti, které věci mají ve své vlastní formě ... (*In Gen.* I n. 77, LW I, 238, 2-7).

9 Avicenna, *De anima* IV c. 4 (*anima nobilis*).

10 *zuovelle*, akcidenty - jeden ze základních pojmů aristotelské a scholastické filosofie. Na rozdíl od substance charakterizuje akcident nahodilou, nepodstatnou, dočasnou, zaměnitelnou a postradatelnou vlastnost nějaké věci.

11 Eckhart vychází z absolutní přítomnosti jak stvoření tak i vtělení. Oboje nelze chápat jako historickou událost, nýbrž jako bezčasé sebesdílení Boží. Stvoření i vtělení se v něm uskutečňuje jako časuprostý, avšak kontinuální proces (*creatio continua* a *incarnatio continua*). Srov. A.M. Haas, *Meister Eckharts Auffassung von Zeit und Ewigkeit*; in: *Geistliches Mittelalter*, Freiburg 1984, s. 339-369; N. Largier, Meister Eckhart, *Werke* II, op. cit., s. 810-812.

12 Augustin, *De triniate* V c. 16 n.17 (PL 42, 924).

13 Augustin, *De triniate* XII c. 7 n. 10 (PL 42, 1004). Odkaz v textu se mýlí v označení kapitoly.

14 Isidor ze Sevilly, *Sententiae* I c. 8 n. 4 (PL 83, 549). Eckhart poukazuje na incipit knihy: *Summum bonum Deus est.*

15 srv. Augustin, *De trinitate* XI c. 1 n. 1 (PL 42, 983,985): *Nemini dubium est, sicut interiorem hominem inteligentia, sic exteriorem sensu corporis praeditum.* - Nikdo nepochybuje o tom, že vnitřní člověk je obdařen duchem, zatímco vnější je nadán tělesným smyslem. [...] Proto tělesným smyslem nadaný vnější člověk cítí tělesné věci, a tento smysl je, jak známo, paterý: zrak, sluch, čich, chuť a hmat. - Augustin tímto navazuje na dualistické platónsko-pavlovské rozlišení mezi vnitřním a vnějším člověkem. Základní důraz na nitro člověka, na jeho vnitřní postoj, na opravdovost a upřímnost položil i sám Ježíš; srv. Mt 6, 5n, kde zavrhuje vnějškovitost a mnohomluvnost modlitby a naopak vyzdvihuje nutnost její intimity a niternosti: „vejdi do své komůrky, zavři dveře a modli se ke svému Otci, který je ve skrytosti." Podobně i při prokazování dobrých skutků (Mt 6, 1n), rozpoznání vnitřní kvality podle vnějších plodů (Mt 7, 15-20) nebo ve své kritice vnějškovitého formalismu: „Ano, vy farizeové, vnějšek poháru a talíře očišťujete, ale vaše nitro je plné loupeže a špatnosti. Copak ten, který stvořil vnějšek, nestvořil také vnitřek?" (Lk 11, 39n), kdy rozlišuje mezi vnitřním a vnějším, ale přednost dává vždy vnitřnímu před vnějším. K pojmu vnitřní a vnější člověk srov. úvod Eckhartova traktátu *O vznešeném člověku* a pozn. 2.

16 Tři vyšší mohutnosti duše: *intellectus, voluntas, memoria* (rozum, vůle a paměť). O vyšších a nižších silách duše a jejich vzájemném poměru viz DW I, káz. 16b, 275,3n., pozn. 2 (Avicenna, *De anima* IV, 2 a I, 5). Nejvyšší síly duše jsou svou přirozeností a působením nesmíšené s tělem, „stojí v čirosti duše, odděleny od času a prostoru ... tedy ty síly, které nemají s ničím nic společného, v nichž je člověk utvářen podle Boha a je z Božího rodu ... Nejvyššími sílami se duše dotýká věčnosti, to jest Boha, kdežto nejnižšími silami se dotýká času a tím se obrací ke smyslovým věcem..." Podobné myšlenky nalézáme rovněž u Ruysbroecka a Taulera.

17 Tím je míněno od smyslů oproštěné čisté rozumové (duchovní) poznání Boha, které se realizuje buď prostřednictvím nazíraných duchovních obrazů (tzv. obrazivé nazírání), nebo přímým duchovním poznáním bez obrazů. Eckhart zůstává především v návaznosti na Augustina (*De Genesi ad litteram,* c. 26) u tradičního rozlišování nazírání na dva stupně. O vytržení (*De reptu*) viz Tomáš Akv., *Summa theol.* II II q. 175 a *De veritate* q. 13 a. 2.

18 „Dies und das", „hier und jetzt"; to jest všechny věci, které mají odvozené bytí a jsou podstatně konstituovány časem a prostorem.

19 Srov. Aristotelův *intelektus possibilis* a původní podobu této myšlenky in: *De anima* 429 b 30 - 430 a 2. (Duše jako *tabula rasa* nebo *tabula nuda*; srov. dále Tomáš Akv., *Summa Theol.* I 79 2 c; I 89 1; I 101 1; III 9 1). Eckhartův německý výraz *abegescheiden geist/herz* je velmi blízký aristotelskému pojmu *intellectus separatus* z *De anima* III, 4. Srov. obě nauky in: B. Welte, *Mistr Eckhart als Aristoteliker*; in: *PhJ* 69 (1961), s. 64-74. Eckhart patrně přenesl aristotelsko-tomistickou teorii vnímání a intelektu resp. ducha na svou mystickou nauku o odloučenosti jakožto základního předpokladu a dispozice pro spojení s Bohem.

20 Srv. Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus* c. 4 § 9 a c. 13 § 3.

21 Duše nezaniká ve své podstatě, spíše je připravena o své přirozené dispozice jakožto stvořené bytosti a není už schopna se poznávat jako „něco", jako od Boha oddělená entita.

22 Tento výrok se bez odkazu na sv. Augustina objevuje rovněž u Eckhartova žáka Jana Franke v jeho traktátu *O dvojí cestě*. Tento citát však nelze u sv. Augustina doložit.

23 Tento výrok se vztahuje na bytí věcí jako idejí v Bohu, tedy jako jejich určitou preexistenci v Bohu před stvořením. Kterého mistra má zde Eckhart na mysli, není zřejmé. Německý filolog Kurt Ruh se domnívá, že toto místo je důkazem toho, že autorem traktátu nebyl Eckhart, nýbrž neznámý kompilátor, který se tímto odkazem odvolává na slavné Eckhartovo kázání *O chudobě ducha* (Quint káz. 52). K. Ruh mluví v souvislosti s pravostí Eckhartova autorství tohoto traktátu o „omezené autenticitě" (*Meister Eckhart*, München 1989, str. 165); a ve svém posledním díle *Geschichte der abendländische Mystik III,* München 1996, str. 224, pozn. 12 a str. 355n jej již označuje za nepravé dílo a zařazuje jej mezi ostatní anonymní traktáty německé mystiky. S tímto názorem však zůstává víceméně osamocený, neboť většina eckhartovských badatelů přijímá traktát *O odloučenosti* za autentické Eckhartovo dílo.

24 *Imitatio Christi* je vždy mírou uskutečňování jednoty člověka a Boha. Kristus nepřijal individualitu člověka s ohraničeným já (egem), nýbrž pouze lidskou přirozenost. Míru jeho následování je tedy třeba vidět v tom, aby člověk odložil své omezené „já a moje" - tedy to, co Kristus nepřijal - a „oprostil se od všech věcí". Nakolik to učiní, natolik bude jedno s Kristem a bude disponován k tomu, aby s ním sdílet původní ryzí lidskou přirozenost, která je příbuzná s přirozeností božskou, neboť byla stvořena „k obrazu a podobě Boží."

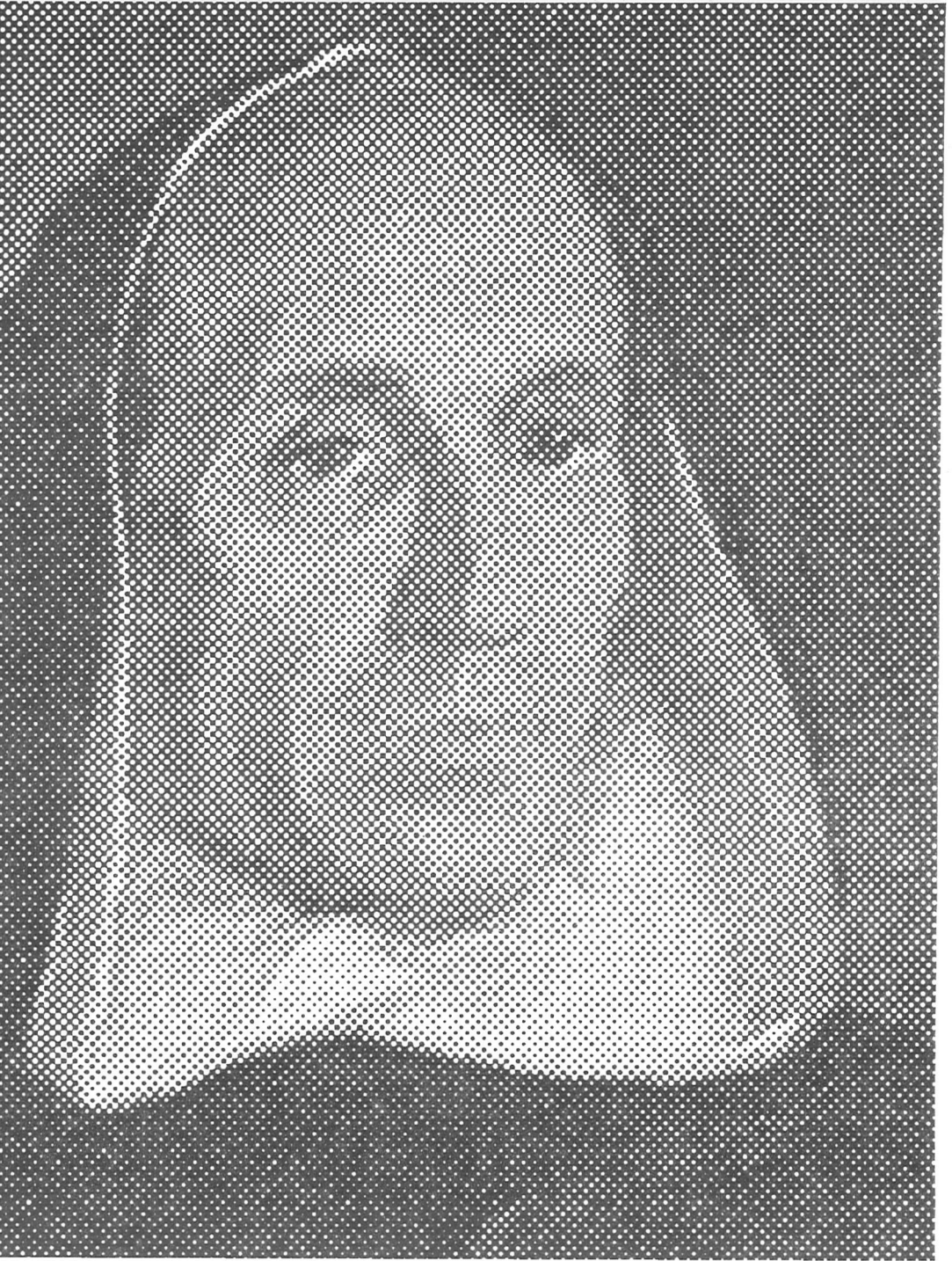
25 Srov. Aristoteles, *Metafysika* XII, 5 (1073 a 5) a XI, 2 (1060 a 31): ...jest zřejmo, že jest věčné a nehybné jsoucno, jež jest od smyslové oblasti *odloučeno*. [...] Neboť jak by ve světě mohl býti řád, kdyby nebylo něco věčného, *odloučeného* a trvalého? (Leichter, Praha 1946, s. 312 a 272.)

Literatura

J. Quint, op. cit.; N. Largier, op. cit.; E. SCHAEFER, Meister Eckharts Traktat „Von abegescheidenheit", Bonn 1956; A. Bundschuh, Die Bedeutung von gelassen und die Bedeutung der Gelassenheit in den deutschen Werken Meister Eckharts unter Berücksichtigung seiner lateinischen Schriften, Frankfurt a. M. 1990; E. WALDSCHÜTZ, Meister Eckhart. Eine philosophische Interpretation der Traktate, Bonn 1978; D. MIETH, Meister Eckhart. Einheit im Sein und Wirken, Olten 1979; M. ENDERS, Abgeschiedenheit des Geistes - höchste „Tugend" des Menschen und fundamentale Seinsweise Gottes, in: *Theologie und Philosophie* 71 (1996), str. 63-87; O. LANGER, Mystische Erfahrung und spirituelle Theologie, Mnichov

1987; R. MANSTETTEN, Esse est Deus. Meister Eckharts christologische Versöhnung von Philosophie und Religion, Freiburg-Mnichov 1993.

Mistr Eckhart (cca 1260 – 1327), německý dominikán, je jedním z hlavních představitelů porýnské mystiky. Vedle své profesorské činnosti (1300 - 1302 přednášel na Sorboně), byl provinciálem Saské provincie a v roce 1307 se stal generálním vikářem České provincie, která v té době měla 20 mužských a 7 ženských klášterů. V roce 1311 se vrací do Německa, kde byl ustanoven generálním vikářem dominikánského řádu pro celé Německo. Po té se vrací zpět do Paříže, odtud do Strasburku a Kolína nad Rýnem. Jeho působení v Praze bezesporu ovlivnilo známé české dominikánské autory Koldu z Koldic či Jana Moravce.



Dominik Duka OP

Francisco de Vitoria OP, obhájce lidských práv a zakladatel mezinárodního práva

Francisco de Vitoria se narodil podle nejnovějších bádání v roce 1483 ve španělském Burgosu, kde prožil své dětství a jako jeho rodný bratr Diego vstoupil do dominikánského konventu sv. Pavla. V roce 1509 obdržel Vitoria povolení ke kněžskému svěcení od slavného Magistra řádu kardinála Tomáše de Vio, řečeného Kajetána.

Burgos, starobylé španělské město bylo i sídlem krále a není bez zajímavosti, že před dobytím Madridu ve španělské občanské válce se stalo i sídlem generalisima Franca.

Francisco de Vitoria je současníkem Dr. Martina Luthera a Erasma Rotterdamského. Vyjmenování této trojice není náhodné. Můžeme říci, že tito tři lidé formují 16. st. Spojuje je jedna idea, velká reforma církve, společnosti a studia. Erasmus Rotterdamský vydává texty Písma, církevní Otce, Dr. Martin Luther překládá Písmo z původních jazyků do němčiny a prohlašuje ho za výchozí normu. "Norma non normata". Francisco de Vitoria vidí cestu reformy v novém právním řádu.

Konvent sv. Pavla v Burgosu patří k reformním konventům dominikánského řádu. Pojetí církve i reformace je silně ovlivněno dílem velkého dominikánského teologa kardinála Juana de Torquemady, autora díla *Summa de Ecclesia*. Do tohoto okruhu patří i místní biskup Alfons z Burgosu, Pasqual de Ampudia a Diego de Deza, kteří významnou měrou ovlivnili náboženské a politické dějiny Španělska. Z konventu sv. Pavla v Burgosu se šířila reforma do dominikánských konventů v Cordobě, Cuence a Palencii.

Na přelomu let 1507 – 1508 odchází Francisco de Vitoria na další studia do Paříže a jeho domovem se stane slavný klášter sv. Jakuba. Sorbona je v rukou nominalistů, ale náboženský život tím neztratil na své váze. Zde v Paříži nalézá de Vitoria své učitele, kteří prohloubí jeho znalost myšlenkového bohatství sv. Tomáše Akvinského. Mezi prvními musíme jmenovat knížete tomistů (princeps thomistarum) Jana Capreola, autora mnohosvazkového díla *Defensiones thomisticae*. Další osobností byl Petr Crockaert, nominalista z Bruselu, který patřil k výrazným

učencům Sorbony. Z učitelů, které můžeme považovat za původce nového rozkvětu tomismu, připomeňme pozdějšího Magistra řádu Juana Fenaria. Svůj pobyt v Paříži ukončí Francisco de Vitoria profesurou, kdy vykládá v letech 1516 – 1517 *Sentence Petra Lombardského* a to ve svých třiatřiceti letech.

Zajímavý je jeho vztah k Erasmovi Rotterdamskému. Ve svém díle ho vždy cituje s úctou. Víme, že Erasmus Rotterdamský pobýval i ve Španělsku a to na dvoře císaře Karla V. Císař však byl také přítelem Vitoriovým, u kterého často hledal radu a byl i posluchačem jeho přednášek. Na druhé straně největším Erasmovým odpůrcem se stal rektor konventu sv. Pavla v Burgosu, rodný bratr Vitoriův, Diego de Vitoria. Nakonec i Francisco de Vitoria odmítl Erasmovy myšlenky.

Po Paříži následuje profesorské období ve Valladolidu, kde byl založen nový konvent s teologickým kolegiem sv. Řehoře jako protiváha university de Alcalá založené minoritou kardinálem Cisnerosem. Vitoria přichází do Valladolidu plný zakladatelského entusiasmu. Španělská dominikánská provincie posílá profesory, aby se tak vytvořil naukově i spirituálně schopný pedagogický sbor. Jsou to Matías de Paz, Miguel ze Salamanky, kolega Vitoriův z Burgosu a z Paříže, který se později stane profesorem na Lovaňské univerzitě a biskupem v Santiago de Cuba. Regentem tohoto kolegia se stal pozdější Magistr dominikánského řádu a arcibiskup kardinál Sevilly García de Loaysa. Mezi jeho žáky ve Valladolidu patří pozdější slavný kazatel Valladolidu, konvertita ze židovství fray Tomás de Guzman, rovněž tak Martin de Alquisa. (Také F. de Vitoria byl po své matce židovského původu.) Mnozí jeho žáci se později stávají misionáři v Latinské Americe a také obránci Indiánů v zápase o jejich lidská práva. Zde začíná Vitoriova "amerikanistika". Objevuje se také sbírka právních předpisů, které mají zajistit svobodu Indiánům v Americe: *Primeras Leyes de Indias*. Na konci svého působení na kolegiu sv. Řehoře získává Vitoria tzv. I. katedru teologie, což je prestižní vědecké pracoviště na španělských teologických fakultách.

Jako proslavený teolog a právník opustil Valladolid, aby na svátek sv. Lukáše 18.10.1526 zahájil svou profesuru na I. teologické katedře v Salamance. Zde nastává vrcholné období vědeckého a duchovního života velkého mistra. Teologický růst dovrší pod vedením Melchiora Cana, autora díla *Libri XII de locis theologicis*, zakladatele novověké teologie. V Salamance zformuje Vitoria vlastní teologicko-právní školu, která vyrůstá na základě jeho politických ambicí u královského španělského dvora. Vitoria není jen rádcem, ale i kritikem imperiální politiky. Přípra-

va misionářů do Latinské Ameriky a živý písemný kontakt s nimi, který mu přináší zprávy o probíhající kolonizaci, jsou zdroji, ze kterých vyrůstá koncepce mezinárodního práva k zajištění svobodného života jak jednotlivých národů, tak jednotlivce. Může být nazván tvůrcem charty lidských práv a to ne z doby před 50 lety, ale z doby před 500 lety. Proklamace začínající slovy: *„Žádný člověk se nerodí jako otrok."* je jako meteorit, který prochází staletími. Nominalismus i humanismus jsou touto salamanskou školou překonány, aniž by byly jen odmítány, či stále odsuzovány. Není to opozice, ale pozice, kterou postavila salamanská škola. Je to dílo bratří dominikánů, které zde chci připomenout: Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Melchior Cano, Juan de la Pena, Domingo Bańez, Alonso de Veracruz, Bartolomé Fríaz de Albornoz a Bartolomé de Ledesma na univerzitě v Mexiku, Juan de Lorenzana a Domingo de Santo Thomás na univerzitě v Peru. Vitoriovi žáci se usadili na univerzitách v Coimbře v Portugalsku, v Paříži, v Oxfordu, v Lovani a v Římě. Na začátku 17. st. protestanský teolog Hugo Grotius (de Groot) navazuje na dílo Francisca de Vitoria podobně jako v Itálii Alberico Gentili. V Německu nachází Vitoria ohlas v díle Johanna Althusia, v Anglii v díle Johna Locka a Roberta Filmera. Jean Jack Rouseau ve svém slavném díle *Le Contrat social* (1762) cituje jak Vitoria, tak Sota spolu s Hugo Grotiem. V 19. st. bychom Vitoriův myšlenkový svět objevili v díle mnohých liberálních autorů.

V roce 1919 po první světové válce dílo a osobnost našeho velkého španělského učitele 16. st. evokuje vytvoření Společnosti národů, podobně jako i bezprostředně po druhé světové válce založení Organizace spojených národů v roce 1945. V obou těchto světových institucích jak v New Yorku, tak ve Washingtonu se setkáváme s bustou Francisca de Vitoria. Ve velkém sále OSN v New Yorku ji odhalil 4.6.1976 španělský král Juan Carlos I.

Vzhledem k zdravotnímu stavu musel Francisco de Vitoria v roce 1540 přerušit svou pedagogickou činnost, rovněž tak se nemohl pro nemoc zúčastnit Tridentského koncilu. Přesto v konventu nezahálel a zabýval se – dnes bychom řekli – teologickým poradenstvím a to jak ve službě bratřím, tak návštěvníkům kláštera.

12. srpna 1546 v konventu sv. Štěpána v Salamance umírá zakladatel mezinárodního práva. Kronikář konventu poznamenává, že jeho pohřbu se zúčastnili členové všech řádů ve městě, studenti a profesoři salamanské univerzity. V královském klášteře v konventu sv. Štěpána v Salamance můžeme číst:

Al maestro fray Francisco de vitoria (†1546).
glorioso patriarca del renacimiento intelectual
salamantino y defensor acerrimo del derecho de gentes,
quem summum theologiae praeceptorem hispaniae dei
singulari munere accepit (de locis theologicis XIII C.1*)*,
en el IV centenario de su venida y salamanca (1526),
dedican este recuerdo las diputaciones de alava y salamanca,
la universidad, el convento de san esteban.

Pamětní desku umístila v klášteře univerzita spolu s konventem sv. Štěpána na památku 400 jubilea příchodu Francisca de Vitoria do Salamanky, kde ho přijal učitel veškeré teologie ve Španělsku – Melchior Cano a nazývá jej patriarchou intelektuální salamanské obnovy a statečným obráncem lidských práv. Tento nápis nám připomíná, že při vyslovení jména Salamanka, či salamanští si můžeme vždy vybavit vedle Melchiora Cana také Francisco de Vitoria.

Dominikánský teolog Francisco de Vitoria vytvořil svou právní nauku na distinkci sv. Tomáše Akvinského mezi světskou a duchovní mocí. Toto důležité rozdělení mu pomáhá k tomu, aby mohl obhájit práva Indiánů vůči kolonizátorům a také aby zpochybnil nárok duchovní moci zasahovat do civilních záležitostí. Tato jemná distinkce byla často v dějinách zapomínána a naší době jí znovu navrátil velký filozof a znalec díla sv. Tomáše Akvinského Jaques Maritain. Francisco de Vitoria a jeho dílo, jak píše profesor Giovanni Cavalcoli OP, můžeme v pravdě považovat za prorocké. Sílu i velikost Vitoriovy koncepce lidských práv prosadil do života kazatel a misionář, jeho řeholní spolubratr Bartolomeo de las Casas OP, kandidát na beatifikaci.

Literatura:

HERNÁNDEZ MARTÍN, Ramón, Francisco de Vitoria, BAC, Madrid, 1995.
PLANS, Juan Belda, La Escuela de Salamanca, BAC, Madrid, 2000.
CAVALCOLI, Giovanni, Teologi in bianco e nero, Piemme, Casale Monteferrato, 2000.

Dominik Duka OP (1943), současný biskup královehradecký a šéfredaktor Salve, vstoupil do tajného noviciátu dominikánského řádu v roce 1968 během studia teologie. Kněžské svěcení přijal v roce 1970 a kněžskou službu vykonával do roku 1975, kdy mu byl odňat statní souhlas k výkonu duchovenské činnosti. Poté pracoval až do roku 1989 jako rýsovač v továrně Škoda-Plzeň. V řádu působil ilegálně jako novicmistr, organizoval studium dominikánských kleriků a samizdat. V roce 1979 získal licenciát teologie. V letech 1981 až 82 byl vězněn v Plzni-Borech za řádovou činnost a spolupráci se zahraničím. Provinciálem Československé dominikánské provincie byl od roku 1986 do roku 1998. V době svobody byl předsedou Konference vyšších řeholních představených v ČR a viceprezidentem Unie evropských KVŘP, členem akreditační komise při vládě ČR a odborným asistentem biblistiky na teologické fakultě Univerzity Palackého v Olomouci. Je členem skupiny připravující českou verzi Jeruzalémské bible. V roce 1998 byl vysvěcen na biskupa, v roce 2000 zvolen místopředsedou ČBK a v roce 2001 byl vyznamenán prezidentem Václavem Havlem medailí prvního stupně za zásluhy o Českou republiku.

Ramón Hernández OP

Mezinárodní a amerikanistická nauka Francisca de Vitoria OP

12. října 1982 španělský královský pár předsedal v Cádizu Svátku hispánských národů (*la Fiesta de la Hispanidad*). Nejslavnostnější akt s královským proslovem se konal na stejném místě, kde byla v roce 1812 vyhlášena první španělská ústava. Byli při něm přítomni všichni latinskoameričtí vyslanci, nuncius Svatého stolce ve Španělsku a diplomatičtí zástupci Spojených států amerických a Rovníkové Guineje.

Byla to vhodná chvíle k vyzdvižení obecného, amerického a evropského poslání španělského národa. A byla to také vhodná chvíle, aby se jménem Španělska potvrdily hodnoty svobody národů a jedinců a význam demokracie a ústavnosti v pokojném a svobodném soužití občanů a ve vztazích přátelství a spolupráce s ostatními státy světa.

Všechny tyto myšlenky nalezly svůj ohlas v hodnotném proslovu španělského krále Dona Juana Carlose I. V něm připomněl nejvýznamnější události dějin Španělska, a to především ty, které nejlépe vyjadřují jeho osud či jeho poslání ve světě. Jednou z těchto událostí, událostí nejvýraznější a největší závažnosti, bylo objevení a kolonizace Ameriky. Bylo jí nejenom vzhledem k tomu, co znamenalo pro územní a demografické rozšíření, nýbrž také vzhledem k ideovým problémům, které objevení přineslo.

Dvě jména, *Bartolomé de Las Casas* a *Francisco de Vitoria*, byla v této souvislosti citována španělským králem. Připomeňme si jeho slova: *„o řešení, které vyprovokovali Španělé XVI. století, můžeme říci, že, navzdory vedlejším stínům a zneužitím, nad ním my, náročnější Španělé XX. století, cítíme hrdost. Stačí připomenout jména takého Francisca de Vitoria či Bartolomé de Las Casas"*. *„Od té doby je Amerika"*, pokračoval Don Juan Carlos, *„neodmyslitelnou částí nás samotných"*.

Podívejme se, jak Francisco de Vitoria pokládá základy k lidským právům ve svém díle *O civilní moci*. Toto dílo ukazuje bezpochyby na veliké úsilí o uklidnění oněch silných napětí a válečných projevů jedněch ras proti druhým a dokonce mezi národy téhož myšlení a téže víry. Bylo tak nezbytné analyzovat důvod exis-

tence civilní moci a nalézt její přirozené hranice, které by zabránily svévolným a nespravedlivým nárokům, jež neustále pokoušejí lidi a národy k boji. Bylo nutné odvolat se na argument jednoty lidského rodu a studovat možnost mezinárodní dohody ohledně společnosti národů, vázaných všeobecně uznávanými principy, které by odstranily či omezily na minimum každou možnost války a podporovaly rozvoj jednotlivců a národů. Vitoria nejenom předpovídá OSN, nýbrž sní o jakési nadOSN, o obecné společnosti všech národů světa, dokonce s jediným demokratickým řízením v základních otázkách bezpečnosti.

Pro našeho protagonistu jsou práva občanů tím, co vytvářejí nejlepší hranice moci. Tato práva člověka jsou nejpevnější obranou před jakýmkoliv zneužitím moci ze strany autority, protože jsou vložena do lidské přirozenosti a jsou od ní neoddělitelná. Člověk je svou přirozeností společenský a odtud se rodí, jako ze svého původního a přirozeného pramene, stát čili lidská občanská společnost. Jaký je však důvod existence této přirozené společenskosti člověka? Je to nemožnost uskutečnit jednotlivě své zdokonalení jakožto člověk: za prvé je to nezbytnost bránit se před nebezpečími a za druhé být opatřen tím, co je zaměřeno k mému uchování a rozvoji.

Ten, kdo je držitelem autority, si nemůže dovolit všechno v oblasti morálky a práva; jinak bude tyranem. Musí vědět, že jednotlivci mají nezadatelná osobní práva, která utvářejí důstojnost lidské osoby: právo na své uchování a na své fyzické, intelektuální a morální zdokonalení. Mohl by nastat případ, že by se občané ze strachu či z omylu vzdali nejenom svých práv, ale také své základní moci, která v nich sídlí; v tomto případě by se zdálo, že by nejvyšší vůdce mohl vykonávat nad společností neomezenou autoritu, neznající žádnou hranici. Tato imaginární možnost je Vitoriou odmítnuta. Jestliže existují práva morálně neodmyslitelná, je základní moc takto neodmyslitelná v řádu morálním a v řádu metafyzickém. Smlouva o vzdání se moci by byla neplatná a dokonce neužitečná, neboť u této moci se jedná o něco neoddělitelného od lidské přirozenosti, kterou neustále a ve všech částech provází.

Svoboda svědomí a náboženského vyznání včetně jeho projevu v podobě kultu jsou další takové hranice moci ve prospěch svobody občanů. A totéž se může říci ohledně svobody myšlení a názoru. Toto všechno má pak zvláštní aplikaci v případě nevěřících. Pro některé tehdejší autory, kteří vycházeli z kanonické autority ostijského kardinála Jindřicha ze Segusie, nevěřící neměli pravou moc a křesťan-

ská knížata se jí měla zmocnit, když tak mohla učinit. Jejich argument byl následující: Bůh je prvotní původce moci; to, co ruší společenství s Bohem, překáží moci nebo ji činí nezákonnou; knížata a vládci pohanů či nevěřících jsou nezákonní.

Vitoria se rozhodně staví proti této nauce. Moc má jistě svůj původ v Bohu, ale Bůh ji umístil do samého srdce rozumové přirozenosti. Milost a víra jsou akcidenty, které nemění vnitřní přirozenost věcí. Totéž se může říci o hříchu. Staví se tak stejně proti některým autorům, dřívějším než on a současným, s kterými se vypořádává krátce, ale s větším respektem. *„Důvody jsou tak slabé,"* říká na závěr, *„že nepotřebují být objasňovány"*.

Před ustavenou mocí mají lidé a společnost z jedné strany právo na mír a na pohodlí v jejich různých projevech, a z druhé a opačné strany mají také právo, aby byli bráněni proti všemu napadení. Tato práva ve svém nejvyšším stupni napětí mohou vést k diskusi o problému války. Tento problém je jedním z témat Vitoriou nejlépe zpracovaných, a to nikoliv pro jeho náklonnost k němu, nýbrž pro jeho vášnivou lásku k lidskému právu míru a k právům dobrého soužití. On nám řekne: válka může být spravedlivá ze všech úhlů pohledu, ale, předvídá-li se, že přinese státu více zla než dobra, nemá být vyhlášena, tj. z tohoto hlediska je nespravedlivá; vlastní obrana a obrana společnosti jsou jediným motivem, který ospravedlňuje válku; jestliže tato obrana nepřinese účinek, ale bude motivem větší zkázy, ztrácí se jediná příčina boje, který tak nemůže být spravedlivě započat, ani, byl-li již započat, veden dál; ukládá se tak povinnost smíru a harmonického soužití.

Francisco de Vitoria myslí vždy mezinárodně; polem jeho pohledu je celé lidstvo, dobro všech lidí. Tyto mezinárodní svazky musí vstoupit do hry v hodině boje. Válka, která je spravedlivá pro všechny strany, ale bude nenapravitelnou škodou pro lidstvo, se ihned mění v nespravedlivou a má být odvrácena. Myslel Vitoria na možnost budoucích zbraní, jakou jsou současné, ničící národy a civilizace? On, velký Evropan, myslí v té chvíli v Evropě. Trvalá dohoda mezi Španělskem, Francií a Římskou říší by byla zárukou bezpečnosti Evropy a její kultury. Když tolik dobrých věcí je překážkou válkám, je obtížné si myslet, že mohou existovat spravedlivé války.

Ve Vitoriově době lid nebyl navyklý zasahovat do politiky, avšak velcí teologové a právníci, jako byl on, nemohli lidu odpírat toto právo, a on ho tak uznává a brání ve svých spisech. Je třeba počítat s tímto lidským právem na politiku, na hlas, aby se nepřehlíželo ve vážných záležitostech království. Proti netečnosti doby,

v níž žije, sní o pravých volbách s přímou účastí občanů. Bude muset uběhnou ještě několik století dějin, než převládne toto Vitoriovo smýšlení. Také zde moudrý dominikán předešel svou dobu; zaséval pro budoucnost. Hovoří o vůli většiny jako o legitimním prvku, neboť svobodná povaha člověka činí velmi obtížnou jednomyslnost. *„Stát by nebyl dostatečně vybaven"*, říká, *„kdyby se pro něj vyžadovala jednomyslnost, v případě množství lidu tak vzácná a takřka nemožná. K tomu, aby se právo realizovalo, stačí, aby se na jedné věci shodla větší část"*.

Ještě více mezinárodní je dílo *O Indiánech*. V něm podrobuje zkoušce legitimitu španělské okupace Nového světa, a zda tato okupace byla či nebyla legitimní, obstojí platně jen na základě moci práv domorodců. Pro Vitoriu nemají žádnou cenu argumenty pro konkvistu, které se tehdy uváděly. Ani císařská moc, ani papežská, které přesahují různé národy, nemají žádnou vládu nad novými zeměmi. Moc papeže je duchovní a vztahuje se pouze na věřící, ne na nevěřící. Co se týká moci císaře, mohli by všichni lidé, absolutně vzato, prostřednictvím svých zástupců z různých národů zvolit nejvyšší autoritu; není to však nutné vyjádření přirozenosti, nýbrž dobrovolné, a v současnosti to neexistuje.

Vitoria nechce porušit práva lidí, zde práva domorodců. Nicméně zkoumá tato práva jako s lupou, detailně, aby viděl s jasností, kam až sahají. Věří, že v této podrobné analýze nalezne nějaké póry v oněch betonových ohradách přirozeného práva. Navzdory tomu však ve výkladu zákonných důvodů konkvisty, na kterých, jak myslí, se může založit právo Španělska nad Amerikou, vyjadřuje stále své obavy. Obává se zneužití ze strany silnějšího; obává se toho, že, i když Španělé mají jisté právo na něco, budou usilovat zmocnit se všeho; obává se toho, že, i když mají pouze právo na obranu, rozpoutají krvavou lázeň a uvrhnou do otroctví původní obyvatele Nového světa.

První zákonný důvod (*titulus*) má název *„přirozená společnost a sdílení"*. Tento požadavek má různé projevy, které utvářejí další přirozená práva. Uveďme si je.

První: *„Španělé mají právo procestovat tamější provincie a zůstat tam, aniž by jim v tom Indiáni mohli zabránit"*. Rozdělení světa na společnosti neničí hlubší právo, vlastní člověku jako obyvateli světa. Vitoria však klade podmínku: *„neškodit domorodcům"*.

Druhé: *„je dovoleno, aby Španělé obchodovali s Indiány"*. Jeden národ nevlastní všechny přírodní produkty a všechny plody země vyjadřují nevyhnutelný

vztah k potřebám lidí. Také zde salamanský teolog a právník staví hráz: aby se tak činilo bez újmy vlasti domorodců.

Třetí: *„jsou-li mezi Indiány věci, které jsou společné jak domácím tak i hostům, není jim dovoleno, aby Španělům zakazovali sdílet tyto věci a mít na nich účast"*. Myslí se zde na společnou těžbu s domorodci, kteří nemohou či nechtějí těžit sami svými vlastními prostředky.

Čtvrté: *„jestliže se tam některému Španělovi narodí děti a tyto by chtěly být občany země, nezdá se, že je možné jim bránit, aby bydleli ve městě či se těšili pohodlí a práva ostatních občanů"*. Vitoria soudí, že i v tomto případě se jedná o pravé právo národů: ten, kdo se narodil v nějakém městě, je jeho občanem.

Páté: *„jestliže někteří chtějí získat domov v některém z měst, a to buď tím, že se ožení, nebo nějakým jiným způsobem, jímž se cizinci obvykle stávají občany, nezdá se, že se jim to může zakázat, a proto se mohou těšit privilegiím občanů jako ostatní, s tím, že také nesou tíhu společných břemen"*.

Práva emigrace a imigrace dosahují u Vitoriy touto naukou svůj vyšší stupeň pevnosti, když je rozhodně zakládá na přirozeném právu. Připouští jejich hranice, jak jsme na to poukázali, a tak také jejich možnou národní a mezinárodní regulaci. Za našich dní se s tímto právem politováníhodným způsobem spekuluje; určuje se počet a rozlišuje se mezi zeměmi, aniž by se přihlíželo k potřebě těchto zemí či jednotlivců.

Druhý zákonný důvod španělské intervence v Americe vyjadřuje touto formou: *„křesťané mají právo kázat a zvěstovat Evangelium v provinciích Indiánů"*. Zakládá se na Kristově příkazu; avšak náš teolog, tak navyklý zkoumat v pramenech práva, vidí hned odraz tohoto zákona v přirozeném právu. *„Bratrské napomenutí"*, píše, *„je přirozeného práva jako láska"*. Jistým způsobem je tato nauka zahrnuta také v tom , co jsme říkali o právu cestovat a obchodovat. Nejdůstojnějším předmětem těchto vztahů je sdílení pravdy a zvláště náboženské pravdy, která spasí a přivádí k věčnému životu.

V třetím a čtvrtém zákonném důvodu studuje další hledisko předchozího práva: obranu konvertitů. Jestliže přirozené přátelství, jak to zdůrazňuje *sedmý zákonný důvod*, vyžaduje pomoc přátel, musí to také požadovat nadpřirozené přátelství, zrozené konverzí k naší víře (*třetí zákonný důvod*); podobně, jestliže před konverzí papež neměl nad nimi žádnou moc, protože byli nevěřící, poté, co přijali

křest, má papež nad nimi nějakou nepřímou moc, přinejmenším k tomu, aby jim radil a přikazoval (*čtvrtý zákonný důvod*).

Velmi slabý je *šestý zákonný důvod*, který mluví o svobodné volbě vlády Španělů Indiány, a *osmý zákonný důvod*, jenž se opírá o možnou neschopnost pro spravedlivou vládu, především pro zachování lidských práv. Jaká svobodná volba, když Španělé byli ozbrojeni? Považovat je za neschopné vlády je pak snadná záminka k tomu, aby jim silou, proti jejich vůli, vnutili jinou vládu! V každém případě tento osmý zákonný důvod se může odvolat na pátý důvod, který nyní probereme.

Pátý zákonný důvod formuluje takto: *„tyranie samotných pánů Indiánů nebo nelidských zákonů, které škodí nevinným, jako oběť lidí bez zločinů či zabití nevinných lidí k tomu, aby se mohlo jíst jejich maso"*. Ve výkladu všech těchto práv je nejtěžší pochopit, jak jejich obrana může být motivem války. Vitoria nicméně klade mnoho výhrad a podmínek, než dospěje k uznání tohoto boje. V pátém zákonném důvodu vidí nejjasněji nutnost ozbrojeného zásahu, neboť jej ničím nepodmiňuje. Dovolím si nicméně připomenout, že se ohledně této látky jak ve svých přednáškách, tak v komentářích k svatému Tomáši dovolává věty svatého Pavla: *„všechno mi je dovoleno, ale ne všechno prospívá"*. To je, myslím, zlaté pravidlo Vitoriova výkladu.

Tyto nauky jsou jádrem a výchozím bodem Salamanské teologicko-právnické školy, která představuje nebývalý mezník v dějinách lidských práv jednotlivců a národů. První velká odezva zákonodárného charakteru se odehrála v letech 1542-1543 v souvislosti se slavnými Novými zákony Ameriky. Neubráním se, abych neuvedl pět bodů, které tvoří červenou nit' těchto zákonů, tolik inspirovaných naším teologem: 1. *důstojnost Indiána, považovaného za rovného s ostatními lidmi*; 2. *zrušení otroctví*; 3. *zákaz encomiendy (Encomienda* je *terminus technicus* označující indiánskou vesnici danou v léno. pozn. překl.). *jako principu nevolnictví ze strany jejího držitele*; 4. *zastavení válek konkvisty* a 5. *závěrečné klauzule zabezpečující tato ustanovení* prostřednictvím ostražitosti, trestů, pokut a soudních procesů se všemi třídami rozsudků, včetně rozsudku smrti.

Pro Francisca de Vitoria obsazení Ameriky má dočasný charakter. Španělští králové mají povinnost, protože jim to ukládá přirozené právo, připravit tyto země pro brzkou politickou emancipaci. Mají je naučit tomu, aby si vládli sami a zacho-

vávali přitom práva osoby mezi sebou navzájem a vzhledem k ostatním rasám: život, svobodu, kulturu, náboženství, spolupráci a dokonce politickou intervenci.

Ze španělštiny přeložil Štěpán M. Filip OP.

Článek je převzat z autorovy knížky P. Ramón HERNANDÉZ OP, Francisco de Vitoria O. P., Síntesis de su vida y pensamiento, Caleruega: Editorial OPE, 1983, s. 47-55.

P. Ramón Hernandéz OP se narodil 1. srpna 1932 v Macotera ve Španělsku. V roce 1950 vstoupil do španělské provincie dominikánského řádu a v roce 1958 byl vysvěcen na kněze. Pak absolvoval vyšší teologicko-historická studia na dominikánském studiu *San Esteban* v Salamance a na papežské univerzitě *Angelicum* v Římě a dosáhl doktorátu z teologie a také zvláštního diplomu v paleografii a archivistice. Byl profesorem dějin teologického myšlení na již zmiňovaném studiu *San Esteban* v Salamance a ředitelem Dominikánského historického ústavu (*Instituto Histórico Dominicano*) v témže městě. V současnosti je generálním archivářem dominikánského řádu na řádové generální kurii u svaté Sabiny v Římě. Je autorem četných článků a knih teologicko-historického charakteru, a to zvláště o Salamanské teologicko-právnické škole. Francisco de Vitoria je nejčetnějším a nejoblíbenějším předmětem jeho bádání a publikací.

Francisco de Vitoria OP

Nástin individuálních a společenských lidských práv

podle de Vitoriových spisů sestavil Ramón Hernández OP

1. Přirozenost obdařila člověka rozumem a silou k jeho obraně a zdokonalení, a to oproti prostředkům čistě tělesným, které dala ostatním živočichům.

2. Člověk je svou přirozeností občanský a společenský; jen vzájemným sdílením nauky a zkušenosti prostřednictvím slova mohou lidé jako takoví dosáhnout svého zdokonalení.

3. Společnost je tudíž něčím velmi shodným s přirozeností; je jím především občanská společnost, která je tou, jež lidem pomáhá odrazit lépe sílu a bezpráví.

4. Pramenem a původem měst a států nebyl lidský vynález, nýbrž vycházejí z přirozenosti, která pro ochranu a uchování lidí vnukla tento způsob společenského života smrtelníkům.

5. Také veřejná a civilní moc má svůj pramen v samotné přirozenosti, neboť občanská společnost je živým organismem, který potřebuje pořádající sílu.

6. Základním podmětem čili materiální příčinou civilní moci je z přirozeného a Božího práva stát, jemuž náleží, aby řídil a spravoval sám sebe a usměrňoval všechnu svou moc k obecnému dobru.

7. Ani stát, ani králové nemají svou moc ze smlouvy, ale z naléhavé nutnosti přirozenosti; civilní autorita, neboli veřejná moc je požadavkem Božího a přirozeného práva.

8. Ani nevěra, ani ateismus, ani hřích nemohou autoritu zbavit veřejné či soukromé moci.

9. Člověk se nemůže vzdát práva čili schopnosti se bránit a užívat vlastní údy, stejně jako se nemůže vzdát moci, která mu náleží z přirozeného a Božího práva.

10. Stát nemůže být zbaven práva, aby se bránil a spravoval proti bezprávím vlastních občanů a cizinců, a tuto obranu nemůže vykonávat bez veřejné moci.

11. Jestliže by se všichni občané shodli v tom, že pozbydou veškerou svou moc, že se nebudou držet žádného zákona a že nikomu nebudou přikazovat, jejich smlouva by byla nulová a neplatná jakožto odporující přirozenému zákonu.

12. Žádná válka není spravedlivá, jestliže přináší státu více zla než dobra, i když má jinak všechny zákonné tituly a důvody spravedlivé války.

13. Válka, která přináší světu více zla než dobra, i když je prospěšná pro jednu provincii nebo pro celý stát, je nespravedlivá.

14. Větší část státu může nad sebou ustanovit krále, i když je to proti vůli menšiny; a větší část křesťanů by mohla zřídit vládce, který by vládl všem jejich knížatům a všem jejich provinciím, i když by to vadilo druhým.

15. K tomu, aby lidský zákon byl spravedlivý a mohl zavazovat, nestačí vůle zákonodárce; je nutné, aby byl užitečný státu a uzpůsobený ostatním zákonům, neboli shodný s nimi.

16. Právo národů (*ius gentium*) má sílu zákona nejenom ze smlouvy a dohody mezi lidmi, nýbrž proto, že samo ze sebe, ať už je přijato či nikoliv, má pravou sílu zákona.

17. Svět, který jistým způsobem tvoří jeden stát, má moc dávat spravedlivé a všem prospěšné zákony, jako je jimi právo národů.

18. Žádný národ není vyňatý z práva národů, protože toto právo je dáno autoritou celého světa.

19. Zákon, který není užitečný státu, nebo který časem pozbyl celou svou užitečnost, není vpravdě zákonem.

20. Zákony tyrana, které jsou užitečné státu, mají závaznou moc.

*

21. Heretik v hloubi svého svědomí je skutečným pánem, dokud se nepřizná.

22. Je pochybné, zda lidské právo může stanovit trest, aby heretik byl zbaven svého vlastnictví, a proto ho před jeho výslovným odsouzením nikdo nemůže zbavit jeho majetku.

23. Heretik může dovoleně po celý čas žít ze svého majetku.

24. Heretik může prodávat svůj majetek, není-li nebezpečí jeho konfiskace.

25. Ani nevěra, ani jakýkoliv hřích nepřekáží držbě či vlastnění majetku.

26. Nedostatek v užívání rozumu nezbavuje člověka vlastnictví.

27. Indiáni, i když jsou považováni za mentálně velmi slabé, mají právo vlastnictví a držby.

28. Z přirozeného práva jsou lidé svobodní, s výjimkou otcovské a manželské vlády, v níž má z přirozeného práva otec vládu nad dětmi a manžel nad manželkou.

29. Žádný konkrétní druh osob nemá z přirozeného práva vládu nad celým světem, neboť konkrétní vláda a správa byly ustaveny lidským právem, bez toho, že by existovalo nějaké vymezení v přirozeném právu.

30. Císař (a totéž se může říci o králích) není pánem lidu vládou vlastnictví, nýbrž pouze vládou pravomoci, a proto nemůže vyvlastnit lid a statky podle své libovůle.

31. Indiáni mají právo, aby vytrvali ve svém náboženství a aby je nikdo fyzicky nenutil přijmout odlišnou víru.

32. Indiáni mají právo na své zvyky, i když jsou zlé, a na to, aby je nikdo násilně nenutil k tomu, aby je opustili; výjimkou jsou jedině nelidské zákony, které škodí nevinným, jako je oběť lidí bez zločinu či zabíjení nevinných lidí kvůli pojídání jejich masa.

33. Indiáni jsou svobodní ve změně své suverenity svobodnou volbou, souhlasem většiny a bez fyzického nucení.

34. Člověk má od přirozenosti právo přirozené společenskosti a přirozeného sdílení, a proto může procházet různými krajinami země a zůstávat v nich po určitý čas, aniž by mu v tom nějaká autorita mohla bránit, nepůsobí-li ovšem škodu oněm krajinám nebo jejich obyvatelům.

35. Člověk má právo svobodného obchodu, tj. obchodovat s ostatními lidmi, i když náležejí do odlišné krajiny či společnosti, než je jeho vlastní, vždy však bez škody jim a jejich jednotlivcům.

36. Člověk má právo na občanství a trvalé bydliště v nějakém městě či zemi z důvodu svého narození či oženění se tam nebo z jiných důvodů či zvyků, jimiž se obvykle lidé stávají občany; v tomto právu mu nikdo nemůže bránit, pokud se nejenom těší privilegiím, ale pokud také nese břemena, která jsou společná ostatním občanům.

37. "Křesťané mají právo kázat evangelium v provinciích barbarů"; pominemeli božský příkaz (Mk 16,15), je to aplikace přirozeného práva bratrského napomenutí a dalšího, výše uvedeného a obecnějšího práva společenskosti a sdílení, neboť

nejdůstojnějším předmětem těchto vztahů je výuka a sdílení pravdy a zvláště pravdy náboženské, která spasí a přivádí k věčnému štěstí.

38. Člověk má právo nejenom na obranu sebe samého, ale také souvěrců, příbuzných a přátel, když jsou nespravedlivě napadáni ve svých základních právech.

39. Nadvláda cizí vlády nad zaostalou zemí má hlavně hledět na užitek této země tím, že ji chrání a podporuje ve všech projevech ducha a v jejím materiálním pokroku.

40. Veškerá kolonizace či protektorát jsou svou přirozeností dočasné a mají co nejrychleji připravit osamostatnění kolonizované země prostřednictvím vlastní vlády ve shodě s vůlí lidu.

Ze španělštiny přeložil Štěpán M. Filip OP.

Přeloženo z knížky Ramóna Hernándeza Francisco de Vitoria O. P., Síntesis de su vida y ensamiento, Caleruega: Editorial OPE, 1983, s. 57-62.

Prameny jednotlivých bodů

1 Sobre la Potestad Civil. In VITORIA, F. de. *Obras*. Edición crítica del texto latino, versión española... por T. Urdánoz. Madrid: BAC, 1960, č. 3-4, s. 154s.
2 *Tamtéž*, č. 4, s. 155.
3 *Tamtéž*, č. 4, s. 156.
4 *Tamtéž*, č. 5, s. 157.
5 *Tamtéž*, č. 5, s. 157.
6 *Tamtéž*, č. 7, s. 159.
7 *Tamtéž*, č. 8, s. 164.
8 *Tamtéž*, č. 9, s. 165.
9 *Tamtéž*, č. 10, s. 166.
10 *Tamtéž*, č. 10, s. 166.
11 *Tamtéž*, č. 10, s. 166.
12 *Tamtéž*, č. 13, s. 167.
13 *Tamtéž*, č. 13, s. 167.
14 *Tamtéž*, č. 14, s. 178s.
15 *Tamtéž*, č. 16, s. 183.
16 *Tamtéž*, č. 21, s. 191.

17 *Tamtéž*, č. 21, s. 191.
18 *Tamtéž*, č. 21, s. 191s.
19 *Tamtéž*, č. 22, s. 192.
20 *Tamtéž*, č. 23, s. 193.
21 Sobre los indios. In VITORIA, F.de. *Obras*. Edición crítica del texto latino, versión española... por T. Urdánoz. Madrid: BAC, 1960, č. 14, s. 658.
22 *Tamtéž*, č. 14, s. 659.
23 *Tamtéž*, č. 15, s. 659.
24 *Tamtéž*, č. 18, s. 660.
25 *Tamtéž*, č. 19, s. 660.
26 *Tamtéž*, č. 20, s. 660s.
27 *Tamtéž*, č. 23, s. 664s.
28 *Tamtéž*, Segunda parte, č. 1, s. 670; srv. Sobre la Potestad Civil, ed. cit., č. 24, s. 193s.
29 *Tamtéž*, č. 1, s. 670.
30 *Tamtéž*, č. 2, s. 675s.
31 *Tamtéž*, č. 15, s. 605s.
32 *Tamtéž*, č. 15s., s. 697s., a Tercera parte, č. 15, s. 720s.
33 *Tamtéž*, č. 16, s. 701s., a Tercera parte, č. 16, s. 721s.
34 *Tamtéž*, Tercera parte, č. 1s., s. 705s.
35 *Tamtéž*, č. 3s., s. 708s.
36 *Tamtéž*, č. 5, s. 710s.
37 *Tamtéž*, č. 9s., s. 715s.
38 *Tamtéž*, č. 13s., s. 719s., a č. 17, s. 722s.
39 *Tamtéž*, č. 18, s. 724s.
40 *Tamtéž*, č. 18, s. 724s.

Francisco de Vitoria OP se narodil kolem roku 1483 v městě Burgosu ve Španělsku. V roce 1505 vstoupil do dominikánského řádu. Po teologické formaci a vyučování na univerzitě v Paříži vyučoval teologii nejprve na dominikánském studiu ve Valladolidu (od 1523) a pak velmi dlouze na univerzitě v Salamance (1526-1546). Byl teologem, který nepsal, i když zanechal připravené pro tisk své přednášky, které při slavnostních příležitostech pronesl na univerzitě (jedná se o tzv. *relectiones*), a i když máme zachovány četné zápisy jeho přednášek při vyučování, zaznamenané jeho studenty. Z těchto publikovaných přednášek jsou nejvýznamnější: *De potestate civili* (1528), *De potestate Ecclesiae* (1532-1533), *De potestate Papae et concilii* (1534), *De indis* (1539) a *De iure belli* (1539). Je zakladatelem teorie mezinárodního práva (*ius gentium*) a tomistické Salamanské teologicko-právnické školy. Zemřel 12. srpna 1546 v Salamance.

Recenze

Karl Lehmann, Es ist Zeit an Gott zu denken
Ein Gespräch mit Jürgen Hoeren
Herder 2000

Kniha rozhovorů může obsahovat leccos: podrobný rozbor určitého filosofického problému (Platonovy dialogy), čtivý katechismus plný inspirativních podnětů (nejnovější kniha P. Seewalda a kardinála Ratzingera *Gott und die Welt*), pravdivý portrét osobnosti ve formě fiktivního rekonstruovaného rozhovoru (Guittonovy *Dialogy s Pavlem VI.*), nebo dlouhé interwiev v knižní podobě zachycující známou postavu veřejného života (skutečnou explozi tohoto žánru známe i z našich knižních pultů posledních deseti let).

Kniha *Je čas myslet na Boha* není přesně ani jednou z výše jmenovaných možností. Jde totiž o ten nejobyčejnější novinářský rozhovor na současná „mediálně nejprofláknutější" témata spojená s heslem katolická církev: homosexualita, celibát, potraty, bioetika, rovnoprávnost žen, ohrožení instituce manželství, měnící se identita kněžství, církevní kontra státní fakulty... Chtělo by se hned recenzi uzavřít se závěrem, že pan biskup, předseda německé biskupské konference (v době konání rozhovoru ještě Lehmann kardinálem jmenovaný nebyl) asi chtěl mít všechny dotěrné otázky novinářů jednou provždy v knížce „bezpečně uzavřené", a tím pádem smetené ze stolu. Nicméně po druhém zalistování ihned zjistíte, že takto tato kniha naprogramovaná není. Rozhovor je časný, ale ne povrchní bez hlubších přesahů. O vykřičených tématech vyhrocených v jednoslovná hesla se pojednává mnohovrstevnatě z různých úhlů pohledu. Název knihy sice jakoby odsouvá do pozadí člověka, ale z kardinálových odpovědí vyvstává komplikovaný otevřený obraz současné lidské situace. A v neposlední řadě z celého textu přeci jen vystupuje zajímavý portrét muže s nezaměnitelným rukopisem a působivou vnitřní silou.

Osou rozhovoru je srovnání vztahu německé církve a společnosti v roce 1963 a 2000. Pod tímto zorným úhlem se probírají všechna výše zmíněná témata navíc doplněná o množství úvah a vzpomínek (např. na Karla Rahnera, u kterého byl současný míšeňský biskup asistentem). Neúnavný tazatel Jürgen Hoeren, vedoucí kulturního oddělení radia Südwestrundfunk se znovu a znovu ptá po dnešním archimedově bodu křesťanství a Lehmann mu takových „hybných bodů" nabízí na různých místech knihy hned několik. Toto je jeden z nich: „V pluralitní společnosti je vedle schopnosti dialogu a tolerance nezbytné, aby člověk jasně označil své vlastní nezaměnitelné stanovisko. Je nutné zbavit se strachu být odlišný, ani se neschovávat a ani se nesprávným způsobem nepřizpůsobovat. Noc, ve které jsou všechny kočky šedé, by již měla být za námi. Myslím, že nadchází nová doba i pro křesťana. V zásadních věcech by měl vystupovat rozhodněji. Pak by mohly i církve získat nazpět mnohá ztracená území. Křesťané budoucnosti budou možná menšinou, ale menšiny bývají za určitých okolností akceschopnější než nemotorné tankery."

Zastavme se podrobněji u tématu protipotratového poradenství. V německém právu funguje jinde neexistující model, který umožňuje potrat až po absolvovaní poradenského „pohovoru". Katolické církvi se podařilo složitou politickou cestou dosáhnout toho, že její poradny byly postavené na stejnou úroveň jako poradny státní. Ačkoli mělo (a v jedné diecézi, kde papež udělil výjimku, ještě má)

toto poradenství své doložitelné výsledky, papež po složitých jednáních a německých vnitrocírkevních sporech tento model odmítl s poukazem, že se jím znejasňuje zásadní NE k potratům ze strany církve. Biskup Lehmann byl jako předseda NBK a obránce tohoto systému jedním z hlavních protagonistů dnes ještě stále úplně neodeznělého „konfliktu" mezi německou církví a Římem. V knize podrobně vysvětluje pozice všech stran a další související okolnosti. Po papežově rozhodnutí, že existuje pouze „una unica via", se Lehmann nenechává strhnout ani do rezignace ani do slepého odporu a hledá nové cesty jak celý poradenský systém podle papežova přání znovu promyslet, aby neztratil nic ze své efektivnosti. Je příliš nadnesené říci, že Lehmann podstatnou měrou přispěl k zažehnání dalšího schizmatu z řady velikých rozkolů německé církve založených většinou na sekundárních problémech, na „maličkostech"? Přinejmenším ze dvou důvodů je kardinálovo myšlení zajímavé. Lehmann sice otevřeně přiznává, že papežovo NE k německé praxi poradenství bylo opravdovým šokem a zklamáním, ale u toho stát nezůstává. Možná má Vatikán z celocírkevní perspektivy přece jen větší nadhled a my jsme příliš zabráni do našeho „problému". Každopádně nemůžeme ustrnout v sebelitující pasivitě. Když to nejde tudy, půjde to třeba jinou cestou. Nemůžeme tisíce budoucích převážně svobodných matek nechat bez pomoci. Toto rozhodně není obsahem papežova NE. Navíc biskup (dnes již kardinál!) upozorňuje, že „věc" se možná mohla v Římě vyvíjet úplně jiným směrem, nebýt přeměny diskuse o nejlepší a nejúčinnější prevenci proti potratům (nikdo přece nepochyboval, že potrat je jednoduše „špatná věc") v otázku věrnosti Římu, a tím pádem v otázku pravověrnosti, „spásy a zatracení". Neznáme podobné ideologické převádění sekundárních, technických problémů na problémy doktrinální i u nás?

Nejen pro další analogie a srovnání s naším prostředím je dobré si Lehmanna pročítat. Tato kniha je opravdovým dialogem a zachycuje kardinála uvažujícího, přemýšlejícího, podstupujícího všechna nebezpečí nadhozené úvahy a pracovní hypotézy. Lehmann nepoužívá formu rozhovoru k pronesení velkého „neprůstřelného" monologu.

Německý tisk po uveřejnění námi představované knihy věnoval mnoho místa i srovnání obou velikých německých kardinálů: Ratzingera a Lehmanna. Otázkou však je, zda tabulky výroků postavených proti sobě dostatečné srovnání přinášejí. „Styl" je u obou osobností snad vskutku rozdílný, ale jde zde o protiklady? Ratzinger čerpá z bohaté studnice tradice, Lehmann přistupuje na otázky současné filozofie a teologie; Ratzingerova víra v Boha vypadá jednoduše a nekomplikovaně, Lehmann je fascinován Nietzscheho freskou smrti Boha, ví o skrytém Bohu, který má mnoho jmen („Neben dem Namen hat Gott auch Vornamen."); Ratzinger chce chránit víru maličkých, Lehmann bere vážně pochybnosti skeptického nomáda megapolí; Ratzinger mluví o malých křesťanských skupinkách, do kterých vkládá velikou naději pro budoucnost, Lehmann přemýšlí o spolupráci se státem a atheisty... a tak bychom mohli pokračovat dál a dále. Ratzinger je zkrátka v tomto černobílém pohledu „konzervativec" a Lehmann „liberál". Neskrývá rozdílný „styl" obou kardinálů originalitu, rozdílnost důrazů, které se přeci navzájem nutně nemusí vylučovat? Neodpovídají obrazy „proti Římu rebelujícího biskupa" a „obměněného kardinála" spíše mediální (v souřadnicích konkurence přemýšlející) poptávce, než popisu bohatosti křesťanské tradice? Nestalo se heslo polarizace dnes již nepoužitelnou „pracovní hypotézou", která problémy daleko více zatemňuje a mate, než aby do nich vnášela jasnost a nové náhledy?

Norbert Schmidt

Józef Bocheński, Mezi logikou a vírou
Rozhovory
Barrister & Principal 2001

Jan Parys, doktor humanitních věd, pracovník Polské akademie věd a bývalý ministr obrany rozmlouvá s otcem Inocentem J. Bocheńskim OP, rodilým Polákem, světově uznávaným logikem, profesorem fribourgské katolické univerzity, zakladatelem sovětologie. Je to rozhovor s devadesátiletým profesorem dominikánem, jedním z nejvýraznějších kritiků marxismu a komunismu v dějinách v době před jeho návratem do vlasti. Pro naše čtenáře nebude bez zajímavosti připomenout, že cesta do exilu z nacistického vojenského zajetí v roce 1939 vedla otce Bocheńského přes Prahu, kde získal útočiště v bytě RNDr. Artura Pavelky, pozdějšího otce Ludvíka OP.

Originál knihy nese titul Noir sur Blanc, Varšava 1998, tedy Černé na bílém. Rozhovory jsou opravdu neseny v kontrastním stylu a jak říkají polští přátelé: „Ďadek mluvil zavše bez servítku". Byl člověkem velké svobody, milujícím volnost, voják, inženýr, filozof, kněz, nekonformní, ale vždy věrný. Dominikánské heslo VERITAS bylo, jak vyznává na mnoha místech, motorem jeho života, jeho studií, jeho velkých iniciativ i snů. Rozhovory jsou rozčleněny do devíti kapitol: Cesta k filozofii, Logika, Filozofie, Poznání, O metafyzice, Náboženství, Etika, Postoj ke světu, Životopis a nakonec Doslov. Jak končí rozhovory?: „Nikdy není nutno ztrácet naději, není nutno zříkat se Polska, že je zčásti duchovně nemocné. Naděje je v mladší generaci inteligence a v lidových masách. Ale bude tu potřeba dlouhá, trpělivá a výchovná práce." Tak může mluvit polský dominikán Bocheński, protože ví, že celá výchovná práce po nalezení svobody Polska v r. 1918 se opírala o založení lublinské katolické univerzity, jejímž prvním rektorem byl pedagog filozof otec Jacek Woroniecki OP. Polská církev jej považuje spolu s maršálkem Pilsuckim za zakladatele moderní Polské republiky, jak o tom svědčí vitráž ve varšavské katedrále. Nejlepší charakteristiku autobiografie můžeme přečíst v otázce: „Jak jste se stal, otče, řeholníkem?" Bocheński vyznává, že po otci byl agnostikem. Po setkání s otcem Woronieckim, se rozhodl, že vstoupí do semináře v Poznani, ale rektor semináře otci Woronieckému napsal: „Poslal jsi mi nějaké individuum, kterému to v hlavě přeskočilo, něco takového jsem ještě neviděl. Vstupuje do semináře a není věřící." Nevím, jak v té době přijímali v Polsku kandidáty do seminářů, ale dnešním rektorům seminářů při čtení těchto řádků asi vstávají hrůzou vlasy na hlavě nebo se o ně pokoušejí mdloby. Velký stoupenec racionality otec Bocheński skepsi odmítá a vidí v současném skepticismu i z historického hlediska jasné svědectví o zániku naší civilizace. Připomíná Erasma Rotterdamského s jeho skepsí a zdůrazňuje, že se skepse rodí z rozpadu. Otec Inocent je skutečně polský dominikán. Se současným papežem jej spojuje ono vnitřní souznění s básníkem Adamem Mickievičem, jehož význam pro katolickou církev nebyl dosud docenčn. Je to on, kdo s baronem Josefem de Maistre prorokovali příchod hodiny laiků v církvi. Jeho verš: „Knuta nezlomí tě, Sibiř nezkruší, avšak národ pokřivený na duši, to je pravý žal a bol." je možná výzvou i pro nás.

Dominikán Bocheński říká, že dominikánská tradice je určitý soubor tvrzení, odstín náboženského života a postoj. Být dominikánem znamená promodlené předávat druhým. Odtud má dominikánská řehole jakoby tři strany a proto je nelehká. Je to řád mnišského charakteru, je to řád povahy vědecké, jehož heslem je veritas – pravda a konečně je to řád kazatelský. Dominikánský ideál je sloučením těchto tří stran. Otec Bocheński obdržel řadu čestných doktorátů, první z nich obdržel na Notre Dame University v USA spolu s generálem Eisenhowerem. Na otázku: ‚Kterého z filozofů si nejvíce ceníte?' jmenuje Mansera, kterému přezdívali Tyranus helveticus. Zásluha tohoto filozofa

spočívá ve snaze porozumět dílu sv. Tomáše Akvinského. Uznává vůbec tento velký kritik morální autoritu? Na prvním místě jmenuje papeže. Znal osobně několik papežů a říká: ‚byli to neobyčejní lidé'. S Piem XII. měl možnost i diskutovat, o Pavlu VI. říká, že málokdy potkal tak inteligentního a poctivého člověka a o Janu XXIII. vypráví, jak znamenitá to byla osobnost, ale pro veřejnost ji úplně zfalšovali.

V současných sporech o pražskou teologickou fakultu se můžeme poučit tím, co říká Bocheński o sv. Tomáši a tomistické škole XX. století. Sv. Tomáš je především komentátorem Písma sv. a současně jedním z největších aristoteliků v dějinách. Jiní si udělali své systémy, ale jeho ústy promlouvá církev, proto ho musíme následovat, ale nepřijímat vše, co řekne. Tomášova filozofie je obtížná naturalistická a logická nauka, která neoslovuje teology s rozcitlivělou duší. Velkou vědeckou práci věnoval otec Bocheński otázce existence Boha. Důkazu Boží existence na základě příčinnosti věnoval 800 stran. Velkým duchovním vůdcem při této práci byl pro něho otec Garrigou – Lagrange OP, o kterém říká, že neuměl mluvit o ničem jiném než o Bohu. Za nejlepší komentáře považuje komentář sv. Tomáše k Listu Římanům. V kapitolce Etika je hlavním tématem válka. Hovoří zde voják a přímý účastník války. Na otázku, zda je možno akceptovat válku, autor říká, že jsou zde tři podmínky: spravedlivý důvod, legální vláda a naděje na vítězství. Při zmínce o bitvě pod Monte Cassinem tvrdí Bocheński, že válka pozvedá morální úroveň a vytváří krásno odlišného druhu. Jako příklad dává okamžik, kdy při kulometné palbě voják vstává, aby poskytl pomoc zraněnému kamarádovi. Bocheński je dobrý velitel a impozantní osobnost. Je to člověk, který nese obrovskou zodpovědnost a musí vydávat rozhodnutí v podmínkách, které jsou ze dvou důvodů velice obtížné. Tuto svou velitelskou schopnost osvědčil otec Bocheński koncem 80. let, kdy nabídl sebe jako rukojmí únoscům na letišti v Ženevě. Zachránil tím život pasažérům letadla.

Jedna z posledních otázek rozhovorů přivádí otce Inocenta k tomu, aby vydal svědectví o svém životě: „Lidé se mě občas ptají, zdali se obávám blížící se smrti, odpovídám, že strach nepociťuji, ale myšlenky na smrt mi příjemné nejsou. Bohu díky, měl jsem zajímavý život a nerad se s ním budu loučit. Domnívám se, že bych mohl přát každému takový život, jaký jsem měl já."

Život otce Bocheńského již dospěl konce. Tento velikán ducha není mezi námi. Pro něho i pro nás stále platí jeho slova: „Nikdy není nutno ztrácet naději."

✠ fra Dominik Duka OP

Timothy Radcliffe OP, I Call You Friends
Continuum 2001

Kniha *Nazývám vás přáteli* nedávno odstoupivšího generálního magistra dominikánů je rozdělena na dvě části.

První obsahuje životopisný rozhovor s francouzským novinářem Guillaume Goubertem z *La Croix*. Asi znáte onen krásný pocit cestovatele, jemuž se při pozorném poznávání cizích „krajin a mravů" náhle rozšiřují horizonty; jenž objevuje netušené souvislosti, na které by doma nikdy nemohl přijít. Návrat pak provází vědomí nadhledu a schopnost dívat se na domácí problémy jiným, někdy doslova osvobozujícím způsobem. Co vás dříve trápilo, vám nyní přijde jen hodné úsměvu. Ale někdy, jak

staletí dokazují, může takový návrat vést až k zoufání nad najednou (a nejednou) nepochopitelně úzkým, těsným, do sebe zahleděným domácím prostředím.. A přesně stejný „pocit bystrého cestovatele" se vás zmocní při naslouchání Radcliffovým odpovědím.

Jen málokteré jiné „zaměstnání" jako zaměstnání generálního magistra umožňuje tak působivou rovnováhu mezi globálním rozhledem a detailní znalostí různých mikrosvětů. A při „setkání" s Radcliffovou osobností vás ihned pokouší myšlenka, že málokterý vykonavatel podobných „zaměstnání" je vybaven tak dobrými předpoklady a schopnostmi jako bratr Timothy. Radcliffe pochází z klasické anglické katolické rodiny, ale při studiích byl vystaven zvídavému kritickému prostředí Oxfordské univerzity. Navíc měl šanci nechat se ovlivnit svatostí a intelektuální vytříbeností osobností jako byly C. Ernst, H. McCabe, R. de Vaux, Y. Congar a M.-D. Chenu. To vše mu dokonale brání v diplomatických, bezkrevných monolozích. Radcliffe odpovídá nenuceně lehce, živě, prost jakékoli pompéznosti. Přitom má každé jeho slovo svou přesnou váhu. Ač je intelektuálem par excellence (přiznává, že nikdy neměl na starost obyčejnou farnost), své myšlenky vyjadřuje průzračně jednoduchým způsobem. A tato jednoduchost vždy míří hluboko pod povrch, přesně k jádru věci. Například: „Nejtvrdší a nejobtížnější aspekt (slibu) čistoty není absence sexuální aktivity, ale nepřítomnost intimity - vědomí, že pro jednoho člověka máte výjimečnou důležitost." Anebo: „Neměli bychom používat mladé lidi k zalepování děr, jednoduše aby pokračovali v něčem, co již existuje." A zase jinde „dědic Velkoinkvizitorů" poznamenává: „Jestliže udělám chybu, tak se církev nezhroutí. Jestliže věříte v dar Ducha Svatého, tak nebudete úzkostlivě prolistovávat teologické knihy a hledat definice různých herezí."

Radcliffe v sobě shrnuje zvláštní (chtělo by se říci typicky britskou) syntézu tradičnosti a modernosti. Českého čtenáře možná zarazí, že generálnímu magistrovi dominikánů nedělá žádný problém chodit na pouliční demonstrace a zároveň milovat církevní latinu. Životní příběh bezprostředního „ostrovana" se otáčí kolem jedné dvojjediné osy, kolem Pravdy a Přátelství. Dá se říci, že Radcliffova „osa" je shodná s pomyslnou osou ideálního dominikána. Přesto nelze říci, že by bratr Timothy dorostl do dokonalé „formy" člena Řádu kazatelů. A to ze dvou důvodů. Předně: Nic takového jako „dominikánská předem daná forma" neexistuje. A hlavně: Radcliffův život se okolo oné „osy" otáčí nezaměnitelnou rychlostí a neopakovatelným způsobem. Až touto originalitou se paradoxně stává vskutku „pravým" dominikánem.

Při četbě rozhovoru se čtenář opravdu proměňuje v cestovatele, a to hned ve dvojím smyslu: 1/ Putuje s Radcliffem mezi válčící Afrikou a znovunapřímenými církvemi východní Evropy, mezi konfliktem západní demokracie a fundametalistickými částmi islámu. A zároveň 2/ s úžasem objevuje široký svět myšlenek a hloubky lidského nitra. Jen v jedné věci zažívá čtenář-cestovatel „objektivní zklamání": Je si totiž naprosto jist, že mu Radcliffe ještě nepověděl všechno.

Druhá část knihy dokresluje první výběrem Radcliffových příležitostných proslovů a přednášek. (Některé z nich, např. pražská *The Challenge of Europe*, byly publikovány již ve starších číslech Salve.) A nutno podtrhnout, že tato část není pouhým doplněním předchozího živého rozhovoru. Otázky, které si v nich Radcliffe klade, jsou někdy možná provokativnější než otázky inteligentního francouzského novináře: Jak mohu v současném neustále se měnícím světě pronášet doživotní sliby? Indoktrinuje křesťanská „doktrína"? V jakém smyslu je bible pravdivá? Je vůbec ještě ve světě, který chápeme jako bytostně multikulturní, ospravedlnitelná misie? Lze po hrůzách, jako byl například holocaust, ještě věřit v Boha? Má dnes ještě vůbec sexuální morálka sv. Pavla smysl?...

Anglické vydání knihy je „překladem" francouzského originálu *Je Vous appelle amis*, který se stal nejlepší knihou o náboženství v roce 2001 (nakladatelství *La Croix*). Slovo překlad klademe do uvozovek, neboť anglická, o některé promluvy zkrácená, ale plně autorizovaná, verze obsahuje samozřejmě originály přednášek a proslovů. A rozhovor byl s největší pravděpodobností také uskutečněn v angličtině. Je škoda, že se český čtenář mimo okruh dominikánské rodiny zatím neměl příležitost seznámit s tak mimořádnou osobností světového významu, jakou Radcliffe bezesporu je. Střeží si čeští dominikáni svůj poklad, nebo nás šetří a nechtějí hned sahat k těm nejlepším současným OP-nábojům?

Ať je to jakkoliv, špitání v dominikánských a karmelitánských kuloárech nám dává naději, že se této skvělé knihy brzy dočkáme i v jazyce českém.

Norbert Schmidt

Agostino Casaroli, Trýzeň trpělivosti
(Svatý stolec a komunistické země 1963-1989)
Karmelitánské nakladatelství 2001

Řadu knih zabývajících se církevní politikou nebo postavením církví v komunistických zemích doplňují paměti vatikánského diplomata a později státního sekretáře Agostina Casaroliho. Dobrodružství osamělého muže, jak píše kard. Silvestrini v úvodu, začíná dopisem, který záhadným způsobem došel do Vatikánu.

Casaroliho diplomatické návštěvy směřovaly do socialistického Československa, Maďarska, Polska, Jugoslávie a Bulharska. Důležitou roli hrála Vídeň a to jak nunciatura, tak arcibiskupství. Českého čtenáře budou především zajímat kapitoly věnované našim zemím. Názvy kapitol nám dovolí vytvořit si základní představu o tom, v jakém duchu se odehrávala tato jednání i jaká byla situace v církvi u nás. Hrůza opuštěnosti a Nemožnost jednání, to jsou třetí a devátá kapitola věnované naší problematice. Bezesporu vystupuje do popředí velikost i heroická poslušnost kardinála Berana. Není bez zajímavosti srovnání představitelů církve, kterými byli kardinálové Beran, Wyszyński, Stepinac a Mindszenti. Na první pohled můžeme říci, že reprezentovali postavení i vnitřní život svých místních církví. Čtenář s dlouhou zkušeností a znalostí problematiky zůstává v údivu, proč kardinál Beran složil přísahu věrnosti socialistickému státu před svým odchodem do Říma? Bylo třeba tohoto ponížení? Bylo to selhání? Byla to poslušnost? Byla to poslušnost, ale i celkové nastavení kardinála Berana i situace církve v zemi. Opuštěn v izolaci došel k vnitřnímu přesvědčení, že bude dobré přijmout tuto nabídku. Takovéto jednání nebylo možno vyžadovat od kardinálů Mindszentiho či Stepinace. Mindszenti byl aristokrat a bojovník. Stepinac byl víc bojovník než aristokrat a kard. Wyszyński šel jinou cestou, o které se mons. Casaroli nezmiňuje. Wyszyński odmítl veškerá jednání a s mons. Casarolim se při jeho státní návštěvě ve Varšavě nesetkal. Božím řízením to byl kard. Casaroli, státní sekretář, který pohřbíval kardinála Wyszyńského ve chvílích, kdy Svatý otec bojoval o přežití na nemocničním lůžku po atentátu v roce 1981. Na hlavním varšavském náměstí sloužil kardinál Casaroli rekviem

v polském jazyce. Byly to nejčernější dny v dějinách moderního Polska. V této chvíli mě napadají slova kněze a vojáka otce Inocenta Bocheńského: „Nikdy není nutno ztrácet naději."

Kdo byl mons. Casaroli? Zbabělý diplomat? Nebo naivka, který naletěl komunistickým agentům? Při četbě jeho pamětí na mnoha místech můžeme jasně vydedukovat, že se dobře orientoval v situaci a poměrně věrně charakterizoval nejenom církevní hodnostáře, ale i funkcionáře komunistických režimů. Byl snad ustrašeným politikem sám papež Pavel VI.? Víme, že ve chvíli teroristického únosu na římském letišti se papež Pavel VI. dostavil před televizní kamery a nabídl se jako rukojmí za školáky, kteří tvořili většinu pasažérů uneseného letadla. Tímto statečným a rychlým jednáním jim zachránil život. Podobně bychom nalezli řadu příhod z jeho mládí, které vypovídají o jeho statečnosti z doby druhé světové války. Dějiny církve i dějiny diplomacie, jak vidíme, nepíší pouze lidé. Nemyslím si, že je zapotřebí ve všem souhlasit s vatikánskou východní politikou, která byla úzce spojena s mezinárodní „politikou uvolnění" amerického státního tajemníka Henry H. Kissingera, ale ani papeže Pavla VI. ani kardinála Casaroliho nelze považovat za vypočítavé a bojácné diplomaty.

* fra Dominik Duka OP

Jaroslav Novosad, Štěpán Trochta (Svědek T)
Portál 2001

Publikace, která zachycuje saleziánského kněze a litoměřického biskupa kardinála Trochtu také patří do zmíněné skupiny knih, které vypovídají o životě církve v době komunismu. Ukazuje se, že život církve jsou osudy živých lidí, biskupů, řeholníků, kněží, věřících, kteří nerezignovali, nezradili a přes řadu překážek, úzkostí i nejistot vytrvali. Životní pouť Štěpána Trochty začíná na Valašsku ve velice chudých poměrech ještě v době Rakouskouherské monarchie. Po ztrátě otce odchází malý chlapec do Turína, aby se stal saleziánem. V prvních letech nové republiky se vrací domů, zahajuje svou etapu saleziána budovatele domovů pro dělnickou mládež. Nejprve je to Ostrava, po té následuje Praha, kde začíná s 500,– Kč. První měsíce bydlí v dominikánském klášteře u sv. Jiljí, spravuje kostel sv. Kříže na Národní třídě a začíná budovat saleziánské Kobylisy. Práce s mládeží ho přivádí také do skautingu, kde se stává nejvyšším duchovním rádcem katolických skautů. Jeho projev v lednu 1939 k mládeži mu připravil cestu do koncentračního tábora v Dachau, odkud vyvázl zázrakem. Z krematorní káry ho zachránil spoluvězeň, pozdější kardinál Beran. V listopadu 1947 přijíždí nově jmenovaný litoměřický biskup Trochta do svého sídelního města do Litoměřic. Cesta z Prahy vede přes Terezín, kde si v Malé pevnosti připomíná svou cestu z Prahy do Dachau. Neměla to být připomínka, že ho čeká cesta z Litoměřic přes Terezín do komunistických koncentračních táborů? Jeho biskupské heslo zní: „Pracuj, obětuj se, miluj."

Za tři měsíce po jeho nastoupení nastolili komunisté svou diktaturu. Autor životopisu zpracovává archivní dokumenty týkající se věznění kardinála Trochty, kde se dočítáme, jak vězeň s chatrným zdravím musí bojovat se stálým úsilím STB, kterého chce donutit po zlém i po dobrém ke spolupráci. Zachoval se i vypracovaný text o spolupráci, ale chybí jen jedno, Trochtův podpis. V roce 1960 je

propuštěn z vězení s podlomeným zdravím a umístěn do internace v charitním domově v Radvanově, kde se setkává se svým spoluvězněm z Dachau, arcibiskupem Beranem, biskupem Hlouchem a dalšími. V létech uvolnění nachází útočiště v rodině svého bratra v Praze v sousedství Akademie malířských umění. V roce 1968 se vrací zpět na svůj biskupský stolec do Litoměřic. V této chvíli si připomínám sen řeholního spolubratra, zesnulého otce Jindřicha Gajzlera OP z ledna 1968, který nám vyprávěl ráno při snídani, v němž popisoval návrat kardinála Trochty do Litoměřické katedrály. Usmívali jsme se, jen otec Metoděj Habáň položil otázku, zda byl sen barevný. Po chvilce zamyšlení odpověděl otec Jindřich: „Ano, měl fialové solideo." Po té otec magistr Metoděj řekl: „Berte to vážně." Večer, při poslechu televizních zpráv německé televize ARD, jsme se dozvěděli, že se v Praze stal generálním tajemníkem KSČ Alexander Dubček, což nám ovšem v té chvíli nic neříkalo. Kardinál Trochta se vrátil, byl plný otcovského porozumění, humoru, ale zdraví již neměl. Lékař, primář internista, v tom čase také můj seminární spolužák MUDr. Jozef Sukovský CSsR po jednom jeho vyšetření mi řekl: „To je zázrak, že ten člověk ještě žije." Umírá 6.4.1974 po noční návštěvě a zastrašovacím rozhovoru s krajským církevním tajemníkem Dlabalem. Ráno ho sestra dominikánka Aimona, když se ho v kapli nemohla dočkat, nalezla mrtvého na lůžku. Pohřeb byl velkou manifestací, ale také již jasným svědectvím o nesvobodě církve u nás. Na začátku soukromé mše svaté v kapli litoměřického biskupství řekl kardinál Wojtyła památná slova: „Nejsem hoden stoupat po oltářních stupních, po kterých kráčel mučedník české církve kardinál Trochta." Kardinálové Wojtyła, König a Bengsch nedostali povolení koncelebrovat při pohřební mši svaté. Kardinál Bengsch po pohřbu spolu s kardinálem Königem odmítli pozvání ke stolu, aby demonstrovali svůj protest. Přímočarý berlínský kardinál Bengsch si neodpustil poznámku: „Nebudu sedět u oběda se sviní, která mu připravila smrt." Myslel tím krajského tajemníka, který měl za úkol mu u stolu dělat partnera.

Uvádím zde několik základních myšlenek kardinála Trochty, které vyslovil po svém návratu do diecéze po roce 1968: „Snažme se být prostí a moudří. Nepředstírejme před světem dokonalost, kterou postrádáme. Nezakrývejme před ním ani svou nedostatečnost a hříšnost. Jsme obyčejní normální lidé, ve všem podobní ostatním, podléhající slabostem, ano i hříchu. Nikoli však zálibě v něm. Křesťanství je hluboce lidské. Z vůle a příkazu samého Krista. Byl Bohem, a proto byl i nejdokonalejším člověkem. Moderní křesťanství má být svou formou střízlivé a prosté. Má být mužné, zbavené zbytečných okázalostí, přitažlivé ryzostí života a silou pravdy."

Nejsou to prorocká slova? Těmito řádky chci vyjádřit dík, že jsem se s kardinálem Trochtou mohl setkat, osobně ho poznat a z jeho rukou přijmout kněžské svěcení.

✠ fra Dominik Duka OP

Jaroslav Durych, Eseje o umění
HOST 2001

Jaroslav Durych publicista
výbor z publicistických prací
Academia 2001

Hned v prvním z námi recenzovaných svazků, knize ESEJE O UMĚNÍ, představuje se spisovatel JARSLAV DURYCH jako záměrně nezpůsobný, uměním paradoxu a svéhlavé ironie překypující publicista, pro nějž se provokace stává kategorií estetickou, kategorií myšlení. Durych zde své názory přečasto vyjadřuje v obrazech a podobenstvích, jeho biblické exegeze jsou ale více výkladem umělce než teologa (v tom podobá se Demlovi).

Nalezneme tu řadu typicky durychovských axiomů: chudoba je základní podmínkou skutečné tvorby a krásy, dívčí krása je naší spojnicí s dávno ztraceným rájem, věcné správnosti textů bývá rovnomocno jich učlenění umělecké - v tom je D. pokračovatelem Šaldovým a Martenovým, oběma se podobá také tím, jaké nároky klade na umělcovu oddanost vlastní věci, službě Ducha. „Původem, vzorem a cílem umění jest ráj."

Jestliže editor tohoto svazku - Mojmír Trávníček – záměrně (např. při psaní infinitivů na -ti) ponechává v textech původní pravopis, aby tak zůstával zachován rytmus klenutých souvětných parabol, snaží se editorka knihy následující - JAROSLAV DURYCH PUBLICISTA - Zuzana Fialová Durychův pravopis přiblížit současnému úzu. Také proto, že zde - na rozdíl od předchozích esejů - jde o články původně novinové a časopisecké, psané více s ohledem na potřeby dne: „Texty, které jsou zařazeny v tomto výboru, byly z převážné většiny otištěny za autorova života (...). Jsou rozděleny do tří oddílů, které by se daly charakterizovat tematicky jako oddíly věnované kultuře, státu a víře" (Z. Fialová). V souhlase s autorem předmluvy k první a doslovu ke druhé publikaci Jaroslavem Medem bychom mohli pronést něco o romantické Durychově povaze. Hovoří-li tento o Havlíčkovi, promlouvá vlastně o sobě: „Neměla mu být údělem jen vítězství snadná, drobná a častá, jakých dobýval v denních půtkách se svými protivníky, kteří mu nebyli rovni." - Mistr slova ostrého jako břitva, spíše rozvírajícího než smiřujícího protiklady, člověk vypjatých krajností, který raději přestřelí, než aby nedotáhl. Nebojí se však střílet ani do vlastních řad: jeden z nejneohroženějších obhájců věci Církve za první republiky je stejně neohroženým protivníkem politického klerikalismu.

Střílí nalevo i napravo, nešetří ani buržoasii ani komunisty. A překypuje nenávistí ke kulturním šmokům. Styl Durychův je při tom hořký, sarkastický a neuctivý zejména k těm „nahoře,,. I zde svede Durych vybraně provokovat: „Samozřejmě, že neželím porážky na Bílé hoře, nýbrž oslavuji vítězství na Bílé hoře."

V oblasti kultury je objevný například v tom, jak proti dominantní frankofilní orientaci první republiky vyzdvihuje hodnoty literatury německé (román Herwigův), jak demaskuje klišé naší literární historie („Spojení Karla Hlaváčka s dekadencí..."), jak bezpečně odhaduje budoucí mistry (vysoce si cení Moci a slávy tehdy začínajícího Grahama Greena). Katolík Durych dokáže ocenit i Labyrint světa a ráj srdce českého bratra Komenského.

Další dva oddíly jsou však mnohem kontroverznější - a také zajímavější. Autor se zde naleká ani obrazů hodně křiklavých: „O ideálech monarchistických lze říci, že jsou romantické a interesantní a že podívaná na snahy o jejich uskutečnění nebyla by prosta atrakčnosti, ale nejkrásnějším finálem

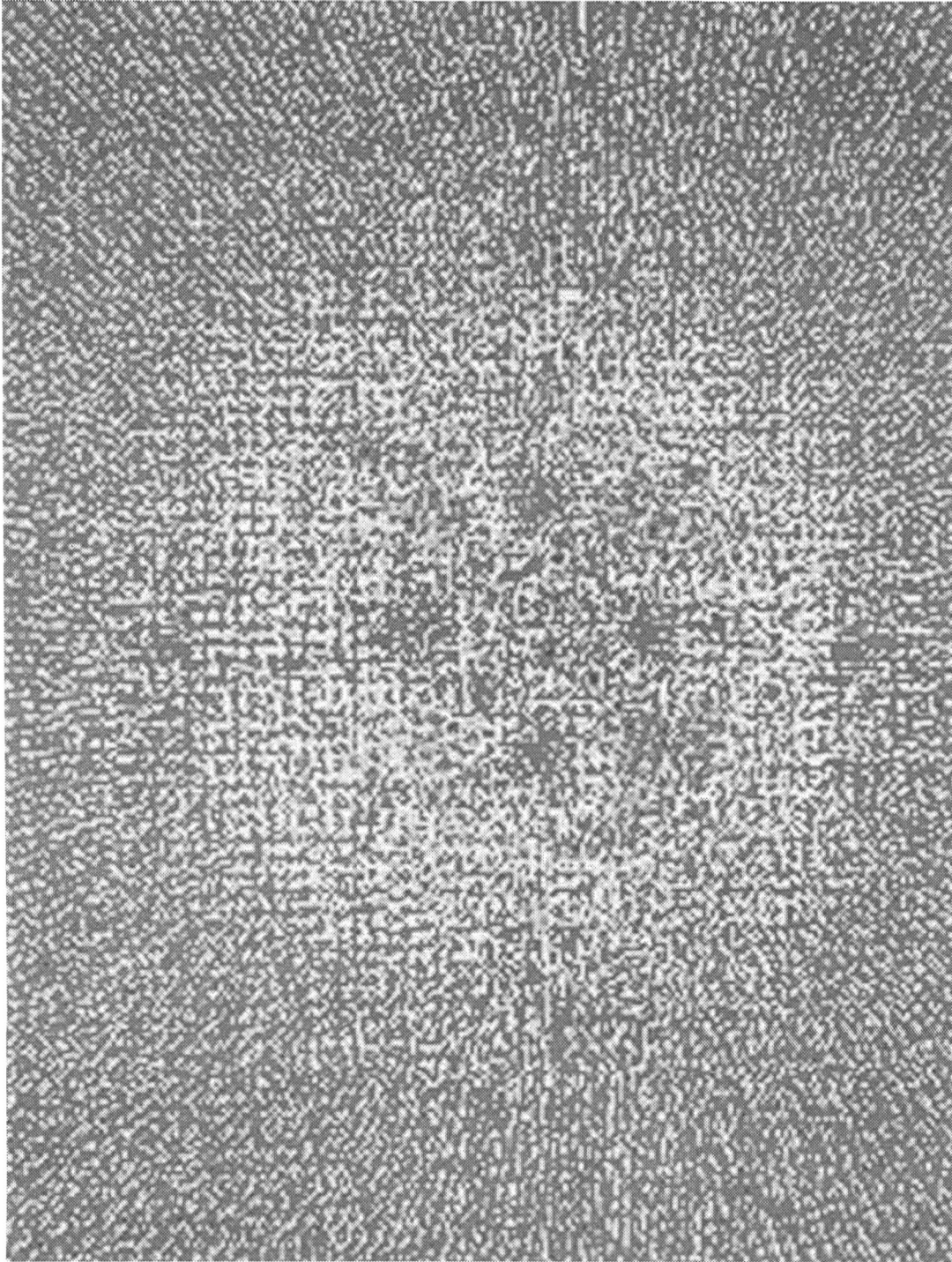
všech těchto atrakcí byla by v našich dobách, v našem podnebí a v naší zeměpisné šířce parádní katovská sekyra, oddělující hlavu pretendenta trůnu od klečícího těla."

Znám byl Durychův vztah k prvorepublikovému zřízení a dění politickému, k jeho hlavám (T. G. Masarykovi například) a publicistickým obhájcům (K. Čapkovi). Neberme Durychovi právo na kritiku Masarykovy filosofie, státnického umu nebo odkazu - dlužno ji ale podložit rozborem hlubším a konkrétnějším: dodnes se nám ono „tatíčkování" hnusí, a to proto, že klanět se je mnohem jednodušší než pochopit. Ale: totéž pochopení postrádáme u Durycha, byť by i po něm mělo následovat hodnocení negativní. Výměnu názorů, i když ostrou, s Karlem Čapkem jenom schvalujeme, neboť tříbí mysl a čistí vzduch. Škoda však, zabíhá-li do osobních invektiv (v nichž Durychem Čapkovi přisuzovaná „morálka C" je toliko odpovědí na to, volá-li Čapek Durycha k subordinaci tehdy, když se vojenský lékař - podplukovník čs. armády odvažuje jejího vrchního velitele dotázat na poměr k víře a katolíkům zvláště). Durych však neumí odhadnouti, kdy je polemické slovo ještě hrdinstvím (Staroměstský ryňk, i s tím, že Durychově romantické povaze více vyhovuje Žižka než Hus) a kdy je už příliš snadné býti odvážným (Očista duší).

Staví-li se ve španělské občanské válce na stranu frankistů a proti „legální" vládě, která neváhá pronásledovat a vyvražďovat katolíky, stojí proti valné většině tehdejšího veřejného mínění a pomáhá tak bojovat proti jeho stereotypům. Durych však ještě nepostřehl, kolik bylo v alianci frankismu s katolictvím účelového (a tudíž politického).

Snaha donutit národ k hrdinství (v předtuše blížících se dějů apokalyptických) nepostrádá hlubokého mravního a duchovního základu (do nějž patří i předobrazy svatých mučedníků), Durych k ní však nemá obecného souhlasu. Začasté se pak ocitá v pozici střelce osamělého, s nekrytými zády. Nicméně: trochu toho durychovského heroismu bychom dnes potřebovali jako soli, a nejen v publicistice.

Ivo Harák



S A L V E 2 0 0 1

články:	Anonym, Dialog „In principio" – Rozmluva mistra s učedníkem o Bohu a stvoření, 2'01 s. 34
	Černušák, T., Dominikáni a myšlenkové proudy v českých zemích ve středověku, 1'01 s. 31
	Černušák, T., Dominikáni a pražská univerzita ve středověku, 2'01 s. 29
	Duka OP, D., F. de Vitoria OP - obhájce lidských práv a zakladatel mezinárodního práva, 4'01 s. 47
	Ehrlich OSU, E., Farizeové - Ježíšovi respondenti, 1'01 s. 4
	Hernández OP, R., Mezinárodní a amerikanistická nauka Francisca de Vitoria OP, 4'01 s. 52
	Irenej z Lyonu, Svoboda v Adversus haereses , 4'01 s. 26
	Mistr Eckhart, Traktát „O vznešeném člověku", 1'01 s. 20
	Mistr Eckhart, Traktát „O odloučenosti", 4'01 s. 33
	Pinckaers OP, S. T., Svoboda zformovaná hodnotami, 4'01 s. 5
	Ratzinger, J., Učení církevních Otců v encyklice Fides et ratio, 1'01 s. 21
	Schmied, M., Život S. M. Braita OP, 3'01 s. 28
	Spież OP, J. A., Dominikáni a cisterciáci ve 13. století, 3'01 s. 43
	de Vitoria OP, F. Nástin individuálních a společenských lidských práv, 4'01 s. 59
dokumenty:	Mohelník OP, B., Všeobecný úvod k římskému misálu (třetí typické vydání) - stručná prezentace dokumentu, 1'01 s. 40
	Jan Pavel II., Dopis generální kapitule v Providence, 3'01 s. 7
	Pittau S.J., G., Akademická tradice na církevních fakultách, 2'01 s. 10
	Radcliffe OP, T., Homilie „Duch Páně je nade mnou", 3'01 s.
rozhovory:	Němec OP, D., Zkušenosti, které se nedají získat za deset let (rozhovor s N. Schmidtem), 3'01, s. 13
	Radcliffe OP, T., Budoucnost (rozhovor s Gauillaume Goubertem), 2'01, s. 4
ilustrace:	oficiální fotografie T. Radcliffa OP, 2'01
	Tomáš Balej – diptych 700 anni PBOP, 3'01
	Jaroslava Severová – bez názvu, 4'01
	Petra Zemanová – bez názvu, 4'01
	Francisco de Vitoria OP, 4'01
	Tereza Severová – Světlo, 4'01

1'01 ...
2'01 teologická fakulta
3'01 dominikáni v dialogu
4'01 svoboda

S A L V E

revue pro teologii a duchovní život

číslo 4. ročník 11 (2001)

vychází čtyřikrát ročně

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

šéfredaktor:
Dominik Duka OP

redakční rada:
Dominika Bohušová OP, Tomáš Černušák, Dominik Duka OP,
Terezie Eisnerová OP, Štěpán Filip OP, Edita Mendelová OP,
Norbert Schmidt (výkonný redaktor), Jan Sotoniak

redakce:
SALVE, Velké nám. 35, 500 01 Hradec Králové
tel. 049/5513329, e-mail: dominika@diecezehk.cz
Nevyžádané rukopisy nevracíme.
Redakce přijímá příspěvky bez nároku na autorský honorář.

obálka a grafická úprava: Norbert Schmidt
sazba a tisk: GRANTIS, s.r.o., Ústí nad Orlicí

distribuce:
SALVE, Velké nám. 35, 500 01 Hradec Králové
tel. 049/5513329, e-mail: dominika@diecezehk.cz
Česká pošta státní podnik, Přeprava Střední Čechy
Sazečská 7, 223 10 Praha 10
distribuce pro Slovensko:
RODENY, Vinohradnická 11, SK-949 01 Nitra, Slovensko

cena jednoho čísla 25 Kč
roční předplatné včetně poštovného 100 Kč
„sponzorské" 130 Kč
Platí se pošt. poukázkou či přímo na č. konta České dominikánské provincie:
68739004/0400, var. symbol: 60971 (spec. symbol nutno konzultovat s redakcí).

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

ISSN – 1213 - 6301



ARCHIV
Česká dominikánská
provincie