

JEDEN
MIMOŘÁDNÝ
OSUDVERITATIS
SPLENDOR

BAROKNÍ FILOZOF

POSTMODERNA
V ČASE NADĚJE

4

PERSPEKTIVY

PŘÍLOHA KATOLICKÉHO TÝDENÍKU

DUBEN 1996

Vidíme, jak před tebou, Bohorodičko, stojí početní mudrci jako němí ryby. Neboť nedovedou vysvětlit, že zůstáváš pannou a mohlas porodit. My však, obdivující tajemství, důvěřivě voláme: Zdráva buď, nádobu moudrosti Boží. Zdráva buď, schráno Boží prozřetelnosti. Zdráva buď ty, jež nemoudrost moudrých ukazuješ. Zdráva buď ty, jež učené z neznalosti usvědčuješ. Buď zdráva, jež plníš síť rybářů. Buď zdráva, jež z hlubin nevědomosti člověka vyprošťuješ. Buď zdráva, jež mnohé jsi moudrostí obdařila. Buď zdráva, lodi, na níž se plavíme ke spáse. Buď zdráva, ty přístave plavců, zdráva buď nevěsto, panno.

HYMNUS AKATHISTOS
(mariánský hymnus byzantské liturgie)

(...) Osudy mariologie a mariánské úcty v posledním padesátiletí jsou pohnuté. Stačí si připomenout dogma o Nanebevzetí Panny Marie s tělem i duší, slavnostně vyhlášené v r. 1950 Piem XII., poté výrazné snahy o podobnou definici Marie-spoluvykupitelky a prostřednice všech milostí či hloubku sporů koncilních otců o to, zda by mezi koncilní dokumenty neměla být zařazena i dogmatická konstituce mariánská, případně zda by příslušný text neměl být součástí Věroučné konstituce o církvi (Lumen Gentium) a jaký obsah a rozsah by měl mít. Z této diskuse pak vznikly 7. a 8. kapitola zmíněné konstituce o eschatologickém charakteru putující církve a o jejím spojení s církví vítěznou. Zvláště v té druhé se mluví o blahoslavené Panně a Bohorodičce Marii a o jejím místě v tajemství Krista a jeho církve.

Chápeme ještě smysl mariánské úcty?

Nelze přejít mlčením ani skutečností, že vroucnost projevu mariánské úcty zaznamenala v posledních desetiletích výrazné výkyvy. Zdá se, že snahy definovat Mariinu úlohu v díle spásy pojmem Prostřednice všech milostí utichly v okamžiku, kdy koncil na jedné straně přiznal Marii zvláštní úlohu ve společenství všech vykoupěných, na druhé straně ale její součinnost s jediným Prostředníkem mezi Bohem a člověkem přímo neoznačil pojmem „Prostřednice všech milostí“.

Zdá se, že se vytrácí starohýlý zvyk modlitby růžence, někdejší mariánské kongregace se postupně mění ve „společenství křesťanského života“ a současná architektura upouští od stavby nových velkých mariánských svatyní. Májové pobožnosti už nehrají v lidové zbožnosti zdaleka takovou úlohu jako kdysi. Mariánská poutní místa sice ani v době masového turismu nezmizela, tu a tam dokonce vzbuzují nový zájem, ale nelze říci, že by takováto charakteristická mariánská úcta hrála v běžném životě vzdělaného katolíka naší osvícenské, rozumářské oblasti západního světa svým výrazem či rozšířeností významnou roli.

Čím jsou nám naši zemřelí? Naši světci?

Dnešní ochuzená podoba mariánské úcty je v podstatě známkou ochuzení našeho lidství a našeho prožitku křesťanství jako takového, jakkoli je na místě odmítnout výstředky zeestné zbožnosti, budící někdy dojem, že chce vylučnost svého vztahu k Neposkvrněnému Početí Panny Marie vytlačit z našeho života radikální vztah k nepostižitelnému Bohu.

Právě proto si ale musíme položit otázku, zda ještě máme k našim zemřelým vztah utvářený křesťanskou nadějí. Anebo jsme se jej už zřekli, přestože jako křesťané nepopíráme jejich přebývání před Bohem i za prahem smrti? Prožíváme skutečné spojení v Boží lásce se všemi lidmi bez ohledu na to, zda ještě žijí, nebo nás už předešli na cestě k Bohu v jejím naplnění? Žijí pro nás naši mrtví, anebo už z naší existence bezzbytku vymizeli? Pociťuje dnešní obyvatel velkoměsta ještě potřebu navštěvovat hroby svých drahých jako kdysi sedláci, když se vždy po nedělní bohoslužbě zastavil na hřbitově?

Oblíbené životopisy všelijakých hrdinů mohou budit respekt, ale bez vztahu k živé osobnosti, ať jde o Napoleona nebo Charlese Foucaulta. Úcta k svatým je v nejvládnějším smyslu teologií, protože vypovídá o dějinách samého Boha, který se dokonalým vtělením svého věčného Logu sám sděluje člověku, a tak vpravdě dějinami světa naplňuje svou vlastní dokonalost. Úcta k svatcům znamená hledat a nalézt Boha tam, kam On sám sestoupil. Bůh není jen nekonečně nad naší hmotností a časností, kde jej nejčastěji a spontánně v uctívém klanění



Černá Matka Boží, 11. století, kostel v Dorres, Francie

Chvála Marie

Karl Rahner

hledáme, ale rozhodl se ve své nezměnné milosti povýšit i samu skutečnost svého stvoření a dovést ji k naplnění. Boží vtělení, tedy Boží přítomnost, lze tak nalézt i všude tam, kde se setkáváme s vykoupěným, milostiplným a dokonalým člověkem.

Od této teologie úcty k svatcům, od této kenósis Boha dovnitř stvořeného světa a jeho bezvýhradné solidarity s člověkem lze odvíjet i mariánskou úctu. Existuje-li takto Bohem milovaný a jeho skutečností naplněný člověk, pak to platí samozřejmě i v první řadě o svaté Panně, o Marii. Ona je přece tou požehnanou mezi všemi ženami, kterou budou podle Písma blahoslaviti všechna pokolení.

Výjimečnost Mariina

K mariánské úctě lze však dospět i odjinud než od teologie úcty k svatcům. Světec je konkrétní člověk, který dosáhl dokonalosti jemu vlastním, jedinečným způsobem, významným pro něho i pro celé společenství svatých. Zvláštní význam pro dějiny spásy všech lidí má samozřejmě i Maria, a to ještě předtím, než začneme teologicky uvažovat nad její svatostí ve společenství vyvolených. Její důstojnost pokorné služebnice Páně nijak nesnižíme, budeme-li v ní nejdříve vidět skromnou dívku, jednu z mnoha chudých a bezvýznamných žen tehdejší

doby a ztraceného koutu naší planety. Bez obav o její velikost ji můžeme ponechat zasazenou do duchovní atmosféry a do prostředí zbožných žen jejího okolí tehdejší doby. Bůh nemusí zázračně překonávat takto skromné lidství, chce-li v člověku působit velké, ba dokonce největší věci.

Pro víru a teologii už není rozhodující, zda Marii nazveme spoluvykupitelkou a Prostřednicí všech milostí, jak to mnozí navrhovali a jak se to objevilo i v některých méně významných papežských prohlášeních, anebo zda se takovým výrazům raději vyhneme, abychom zabránili různým nedorozuměním a nejasnostem týkajícím se role jediného Prostředníka – Ježíše. Katolický křesťan přisuzuje Marii jednoznačně jedinečnou úlohu v dějinách spásy. Ona je druhou Evou, matkou Ježíšovou, a tím matkou všech věřících.

K úctě k Marii je třeba dozrát

Mluvíme-li o mariánské úctě ve spojení s úctou k svatým, aniž bychom přitom opomenuli Mariinu zvláštní a jedinečnou úlohu v dějinách spásy, otevíráme si tím i rozumný přístup k mariánské úctě. Ti, kdo jsou už u Boha, nejsou přece žádnými typizovanými schématy, ale konkrétními lidmi, jejichž pozemská jedinečnost se skrze spásu stala trvalou skutečností u Boha. Vztah k nim nám nepřipadá snadným. Vyžaduje zapojení všech našich náboženských schopností, má-li vedle vznešené milosti Boží nekonečnosti existenci našich mrtvých nikoli pohasnout, ale najít své potvrzení a vyvýšení. Takový vztah k plnému, definitivně realizovanému lidství má křesťan přinejmenším k proměněnému člověku Ježíšovi, jehož lidství i v hlubině Boží nepostižitelnosti zůstává rozpoznatelné a laskavé, přes všechny hranice metafyziky toliko lidské.

Nakolik se ovšem podaří jednotlivému křesťanu k těmto duchovním bytostem, žijícím v Božím světě, skutečně proniknout, aniž by se z nich přitom staly magicky působící polobohové, to už je záležitostí osobního náboženského přístupu, který nelze zodpovědět pro všechny najednou a stejným způsobem.

Nikdo nemá všechny dary Ducha svatého, a je tedy naprosto legitimní některé charismy nemít – samozřejmě za předpokladu, že je u druhého bez závislosti uznáme, obdivujeme a že se mu zásadně neuzavíráme pro případ, že by je Boží milost jednou nabídla i nám. To platí i o mariánské úctě. Někdo ji může prožívat jen ve velmi nerozvinuté podobě a s dobrou vůlí vůči těm druhým, horlivějším, a ovšem v ohotě sám ji zásadně přijmout, bez skepse a povýšeneckého pohrdání těmi, kdo ji mají v plné míře. V katolické církvi lze být dobrým křesťanem i bez pocitu nadšení a hluboké, pravou vírou oživené úcty k Panně Marii, jak ji lze pozorovat u jiných členů církve. K takové zdrženlivosti může být někdo doveden zkušenostmi s úkony mariánské úcty, které zbloudily až na hranice pověry; zkušenostmi s praktikami, jaké jsou neslučitelné s úlohou jediného Prostředníka – Ježíše Krista, se sverchovaností Boží milosti, či dokonce se zkušeností se zbloudilou představou, že je snazší získat jistotu Mariny lásky než jistotu nekonečného milosrdenství bezpodmínečné lásky Boží.

Maria – Matka církve

Člověk, který si přizná určitý osobní odstup od pravé mariánské úcty, by ovšem neměl z oprávněnosti takového postoje vyvozovat zásadní principy, ale měl by zůstat otevřen dalšímu vývoji vlastní zbožnosti, v níž může časem najít své místo i vřelejší vztah k mariánské úctě. Ve společenství svatých, v mystickém Těle Kristově je každému přisouzena zvláštní úloha a jsou mu dány potřebné dary. Církvi jako celku mohou být vlastní postoje a úlohy, které nemusí být výslovnou povinností každého jednotlivého křesťana. Tak má církev jako celek k Marii vztah, který proto ještě nemusí stejně výslovně a stejně výrazně prožívat každý její jednotlivý člen. Církev Marii od počátku chválí a uctívá, jak dokládají už texty Lukášova a Janova evangelia. Přesný obsah výrazu „Maria – Matka církve“, sahajícího do prvních dob církve a uváděného posledními papeži, lze chápat různě. Úcta církve všech dob k Bohorodičce Marii je však nepopíratelná, přes její historické výkyvy a nové akcenty. Chvála Marie je součástí identity církve.

Výňatky z přednášky o mariánské úctě
přeložil Petr Kolář, SJ.
Mecitalky redakce

KŘESŤAN A SVĚT

K JEDNÉ DEBATĚ

Televizní Debata na velikonocní pondělí byla v lecčems poučná. Ve dvou ankétách, které předvedla, se lidé vyjadřovali zcela svobodně a bez zábrán. Když dáme stranou jejich různá hodnocení stavu morálky naší společnosti, což bylo hlavním tématem diskuse, všimneme si jedné zajímavé věci, která byla všem dotazovaným společná: všichni vycházeli ve svých výpovědích z předpokladu, že morálka je něco individuálního a zcela subjektivního. Že tedy neexistují společné morální principy, které by spolyvytvářely naše společenské a soukromé klima, a byly by tedy natolik závazné, že by nás spojily v něčem, na čem bychom se všichni shodli.

Tento názor náhodně vybraných chodců pak v následujícím jiskřivém rozhovoru prakticky potvrdily i dvě politicky zcela rozdílné osobnosti, premiér Václav Klaus a poslankyně Petra Buzková: neexistují společné obecné principy nebo společná stupnice hodnot. Morálka za komunismu i dnes je vlastně stejná, není podstatného rozdílu. Nejsme ani horší, ani lepší.

Je morálka opravdu stejná? Zdá se, že Debata nabízela odpověď: dříve i dnes je stejně jen to, že se domníváme, že mravnost je záležitostí pouze nás lidí, že jen my a nikdo jiný stanovíme „pravidla hry“. Ale určitý rozdíl je i zde patrný: za totality tvrdě vládla jednotná ideologie. Takže nemohly existovat šarvátky mezi skinheady a Romy, ani napětí mezi menšinami, ani mezi Čechy a Slováky. Nemluví se o velkých korupčních skandálech a majetkových podvodech, které by se týkaly vysoce postavených osob, protože to totalitní moc prostě nedovolila.

Dnes máme svobodu a nikdo nás neznásilňuje. Ovšem nemáme – a to je horší – obecnou hodnotovou spojující základnu a subjektivismus (jako výraz svobody) působí své. Demokracie přece potřebuje hodnotový konsensus, který funguje jako vnitřní regulující síla. Jak píše Michael Novak, „mo-

ralně kulturní systém je hlavní dynamickou silou, která umožňuje rozmach systému politické demokracie a liberální ekonomiky. Jeho zanedbávání signalizuje příchod zlých časů.“

Svoboda nemůže být bezbřehá a regulativ zákonů a vyhlášek tak hluboko do osobního života nezasahuje. Neboť – opět volně cituji Novaka – nejen chlebem (ekonomikou) jsou živí lidské bytosti i celé společnosti: potřebují pevnou víru v mravní smysl svých politických a ekonomických činů. Jejich vitalita, jejich vytrvalost v nesnázích, jejich smysl pro důstojný život a jejich cílevědomost – to vše závisí na síle morálně kulturního systému, jehož součástí tvoří. Dostojevskij napsal: Není-li Bůh, pak je dovoleno vše.

mf

OSM LET PO BRATISLAVSKÉM VELKÉM PÁTKU

Od památné „svěčkové“ demonstrace na Hviezdoslavově náměstí v Bratislavě 25. 3. 1988 uplynulo osm let. I když tento pokojný protest věřících proti totalitnímu systému skončil neslavně (vodní děla, policejní psi, obušky...), přece jen byl vítězstvím morální a duchovní převahy, která v následujícím roce rozvrátila hradby komunismu...

Třežba se slovenští věřící připomenuli dne 25. 3. 1996 tento mezník současných dějin, zděka se jich neshromáždilo tolik jako za časů totality. Je to příznak sympatií a podpory vládnoucímu HZDS a jeho politice? Anebo projev vzrůstající rezignace?

Výmluvnou odpověď na tuto otázku je Prohlášení slovenských biskupů, adresované vládě, parlamentu i národu v den Zvěstování Páně. Nikoli náhodou bylo zveřejněno právě 25. 3. 1996, v den výročí Bratislavského Velkého pátku. Současně je velkým vykičovníkem pro ty slovenské věřící, kteří otevřeně inklinují k HZDS, jemuž dali opakovaně svůj hlas. Parlamentní schválení novely trestního zákona (tzv. zákon na ochranu republiky – pozn. red.) je totiž nesporným dílem nejen elity HZDS a jejich příslušovačů v SNS, ale i těch občanů (včetně věřících), kteří uvěřili lacinému populismu a nacionalismu. Ten si bohužel našel místo i v části slovenského kléru.

„Schválením tohoto návrhu zákona berete na sebe odpovědnost před Bohem, národem i dějinami za všechny zločiny, které mohou být v budoucnu na jeho základě spáchány,“ varují slovenští biskupové. Proč toto prohlášení nepodepsali všichni, zůstává otevřenou otázkou, podstatné je však něco jiného: Snad jen slepý nevidí paralelu mezi 25. břez-

nem 1988 a 1996. Tehdy vládla mocenská menšina, která diktovala národu i církvi podmínky jejich existence. Stejně je tomu i dnes, kdy vládnoucí menšina pod pláštěm demokracie diktuje církvi zásadní kroky a omezuje její svobodu. Slovenští biskupové jsou diskreditováni a ponižováni, i když podle slov vládnoucí elity žijí ve svobodném státě. Je tomu tak osm let po Bratislavském Velkém pátku...

Andrej Štiavnický

Ad:

VOLBY!

Kvapem se blíží parlamentní volby a já s obavami uvažuji, kolik křesťanů bude opět volit strany nekřesťanské nebo křesťanské nepřátelské. (...) Zdá se, že se křesťané, myslím hlavně na katolíky, o politiku málo zajímají. (...) Málo působí výzvy Svatého otce, našeho otce kardinála i jiných představitelů, aby katolíci laici převzali odpovědnost za věci veřejné. (...) Myslím si, vážení pánové (i dámy) křesťanství publicisté, že i vy máte podíl na této neutěšené situaci, protože i většinu z vás zajímá politika až na posledním místě. Asi žijete v křesťanském intelektuálním společenství a jaksi si vystačíte sami. Naproti tomu se mnoho věřících pohybuje ve zcela aistickém prostředí, kde mohou snadno podlehnout klamavé reklamě „Jovců hlasů“. Přitom by si měl každý volič uvědomit, koho volí, a brát vážně své právo vyjadřovat se k práci zvoleného zástupce po celé volební období. (...) Proto vás prosím, vážení publicisté, abyste tuto politickou odpovědnost každého občana, tedy i křesťana, připomněli. (...) Ať chcete či nechcete, bude to částečně i vaše zásluha (nebo vina), koho budou křesťané volit. Paralela s volbami 1946 je víc než alarmující...

Z dopisu Františka Püši, Praha

Reakce redakce

Ano, blíží se volby jsou důležité. Ne tak jako ty v roce 1946, protože není zde politická strana, která by už teď byla pátem kolonou připravené cíli mocnosti nepřátelské demokracii. Ale důležité jsou. A každý křesťan je za běh veřejných věcí spoluodpovědný. Dokonce si myslíme, že např. nejt k volbám je hříchem. – Stranice politickou agitaci však provádět nebudeme, nepřistupujeme k Křesťan by jistě neměl volit stranu s protikřesťanským programem a měl by unést naháněcí takových stran proniknout, pokud mu mačou med kálem úst.

Perspektivy se politickým tématům nevyhýbají, uveřejnily toho už dost. Světo času proto dokonce vyvolaly nevoli čtenářů (zastalo se nás jen několik z nich). Ve větu oněch polemik redakce dokonce prozradila své vlastní volební preference a nebylo jí to přičteno k dobru. Takže: Volit? Ano. Koho? Stranu s programem, který je s křesťanstvím slučitelný.

Spontánní solidarita a její meze

Neexistuje norma, která by upravovala výši darů, vše je založeno na dobrovolnosti. Rozpočtovou jednotkou je diecéze. V jejím rámci je možno prostředky přerozdělovat ve prospěch chudších (venkovských) farností na úkor zámožnějších (městských). Obdobná solidarita bohatších diecézí s chudšími existuje také, ale nemá institucionalizovanou podobu, tedy ani jasné směrnice. Proto dnes existují v hmotném postavení jednotlivých kněží značné rozdíly.

Spontánní solidarita polských věřících se opírá o zažitou tradici z nepřítomných dob: církev sužovali nejen komunisté, ale i dobách rozdělení země i režim ruský a pruský. – Součástí oně tradice je i nejasné účelnicství: ze sebezáchovných důvodů nebylo radno evidovat veškeré příjmy a výdaje. S příslušnými kroky k dosažení přehlednosti svého hospodaření začíná polská církev až nyní.

Stát významně dotuje církevní zařízení sociální péče a nerozsáhlé školství. Např. náklady na provoz Katolické univerzity v Lublinu jsou ze 70 % hrazeny ze státní dotace. Jinak nedostává polská církev od státu ani groš. Plati si ji věřící sami. Jejich obětavost je však znehodnocována rostoucí inflací. Před dvěma a půl lety byla zřízena znamenitě fungující tisková agentura KAI (Katolická Agence Informacyjna), která se už dnes dokáže uživit sama. Podarilo se to ovšem díky půl milionu dolarů, který věnovala církev v USA. Pozdější pokus založit úřední církevní deník s celostátní působností se však už nezdařil pro nedostatek prostředků.

Budoucnost je otázkou, nikoli hrozbou

Hmotná tíseň nutí polskou církev hospodařsky podnikat. Nejjednodušším způsobem

GLOSÁŘ

Na hodině náboženství tvrdí třináctileté dívky panu faráři, že vyspání s chlapcem by nebylo hříchem. Pocházejí z křesťanských rodin, ale orientaci tam, jak vidno, nezískaly. Vstávej, lide můj, tmu z očí střeš! Pan farář je bezúhonný muž. Obstál v tvrdých zkouškách podzemí. Teď je zděšen a málem předjímá výrok Posledního soudu. Nekonečnou naději, do níž se zrodily i lidské děti, vidí omezeno: jejich duše jsou prý v předpekli. – Kdo potřebuje lékaře? Přece nemocní. A toto je stav naší společnosti. Možná, že to lidský kněz nevěděl, protože se předtím pohyboval pouze mezi svými.

Stejně jako správný lékař, ví i správný pedagog předeem, jak je na tom ten, kdo je světen jeho péči – a nepohoršuje se nad tím, nýbrž – léčí, resp. vychovává, zejména má-li přislíbenou pomoc. Kdo tu pomůže? Kristus, anebo Savonarola?

Farnici pana faráře nechťejí, prý na ně křičí. Chťejí jiného. Biskupství dostává dopisy s výzvou „neustupovat“ a neustupuje. Nechce vytvořit precedens. Připomíná to jazykové boje sklonku 19. století. Někdy se chováme nikoli jako sůl země, ale jako etnická menšina bojující za svá práva. Je toto evangelizace?

Václava Klause (LN, 30. 3. 1996) trápí kontroverze, které se v naší společnosti vedou a které on vnímá jako spíše iracionální spor mezi „humanisty či moralisty“ a „realisty či pragmatiky“. Sám se zřejmě počiná mezi ty druhé, a proto připomíná: „... jsem přesvědčen o tom, že nás na dnešní úroveň přivedla lidská práce, pracovní výkon, dělba práce, trh, usilování o vlastní zájem a o co největší vlastní příjem, o co největší zisk, a ne doplnkové, podpůrné altruistické aktivity pro druhé (jakkolí jsou nesmírně důležité a obdivuhodné...“). Prý u nás opět vystrkuje různé antihybnosy, antizisková, antivykonová filosofie. I on, premiér, bývá prý chválen ne za svou normální práci, ale za to, že věnoval šek na charitativní činnost, což prý je „naprosto absurdní a na hlavu postavené“, tj. proti rozumu, objektivitě, logice a pravdě. – Pósteje, které sice nejsou identické, ale mohou fúzovat, koozistovat, anebo zůstat numoběžné, vnímá premiér jako odporující si antiteze. Jim důrazně uváděný výčet aktivit (od práce po zisk, viz výše) platí stejně pro Forda, Baťu či kmotra drogové mafie. Určitý rozmiar lidské aktivity, jemuž říkáme étos, se premiéroví promítá do jeho slepé skvrny, tudíž jej nemůže vidět. Otčové moderní ekonomie tento rozmiar vnímali a pokládali za samozřejmý. Tím byl umožněn rozvoj moderní ekonomiky.

f

CÍRKEV V POLSKU



„Bohatství polské církve je mýtus,“ říká biskup Tadeusz Pieronek, sekretář polské BK, a dodává: „Církev v Polsku vlastní budovy a umělecká díla. Je na tom přibližně stejně jako Vatikán.“

Polská církev vznášá restituční nároky v mnohem menší míře, než je tomu u nás. Ovšem svou majetku totiž přišla už za ruské a pruské vlády v minulém století. Poválečný komunistický režim ji zkonfiskoval celkem asi 120 tisíc hektarů zemědělské půdy. V roce 1950 byl státem zřízen tzv. církevní pozemkový fond, z něhož měla být církvi tato újma zčásti kompenzována finančně, ujednání však zůstalo na papíře. Dnes mohou jednotlivé církevní subjekty, původní vlastníci, žádat o navrácení polností maximálně do 50 hektarů. Zájem není všeobecný, protože na nezbytné investice chybějí prostředky. Dochází i ke končným situacím: např. jistě PGR (tj. obdoba našeho státního statku), zřízená na kdysi církevní půdě v diecézi Włocławek, nabídlo biskupovi veškeré své pozemky, nejen pouhých 50 ha.

Není jak bývalo

Před necelými deseti lety disponoval nej-

den biskup Imuzimou se šoférem. Dnes řídí mnozí sami svého „malucha“ (malý polský Fiat „brouček“), případně jezdí tramvají. Ojedinelí kněží si zařídili své fary jako honosné rezidence. To oni skýtají levicovému tisku zámluku k propagandistickým útokům na „polníkově bohatství církve“.

Komunistický režim se snažil ztřípovat život polské církvi, jak se dalo. Přesto byla tehdy její finanční situace uspokojivá, což o dnešku neplatí. Polská církev žila z milodarů věřících z domova i ze zahraničí (zejména z USA, kde má značná část katolíků polský původ). Zahraniční pomoc se rychle tenčí. Polsko je svobodné, zatímco ve světě vznikla ohniska mnohem větší humanitární i hmotné nouze. Doma věřící ve své štědrosti nepoleví, ale mohou dávat méně: polská společnost zchudla, panuje drahoty. Příjmy jsou dnes nižší, třebaže jejich větší část, určená k financování činnosti kulturní, kulturní, charitativní, vzdělávací, společenské, je osvobozena od daní. Levicová vláda by ale rada zatížila veškeré církevní příjmy 40% daní. Je to poněkud paradoxní: v postsovětském Rusku je daňové zatížení církevních příjmů 30%.

je pronájem prostorů v církevních budovách světským institucím, dnes v Polsku zcela běžný. Objevují se i podnikaví „byznysmeni v sutanách“, kteří zřizují nejen xerografická střediska, ale i cestovní kanceláře organizující např. pouti. Jsou to zatím první vlastovky.

Není zdaleka jisté, že se polská církev může v budoucnu spojit na vlastní podnikatelskou iniciativu. Stále více kněží se proto ohlíží po zahraničních vzorech, více po italském než po německém. Mnozí z nich uvažují o podstatně širší účasti laika v řízení finančních záležitostí církve. Ty by měly na úrovni farností přejít zcela do kompetence farních rad, neboť „kněžského času je na to škoda,“ jak pravil jeden z ordinářů.

Nesmíme církve v Polsku možná některé české čtenáře překvapit. Uvažme však, že tato „tradičně katolická země“ je i zemí postkomunistickou, na níž doléhají těžké ekonomické transformace (odtud i větší voličská obliba levicových politických stran). Polská církev je však církví masovou. Je chudá, ale velká. I těch „vdovčiných grošů“ se jí sejde víc. Proto si může dovořit jednotlivé iniciativy, které nám připadají jako zcela mimořádné, ale tam jsou možné, protože mají široké společenské zázemí, případně rozsáhlejší trh. Polské diecéze nejsou větší než ty naše, situace polských diecézí českých časopisů je však nerozumnělná. Např. prosperující týdeník katovické diecéze *Głos niedzielný* má náklad 200 tisíc výtisků, remitendu skoro žádnou, i když jeho čtenáři nebyli lehké. Mohl se však opřít o hromadnou solidaritu věřících, díky níž si vybudoval vlastní distribuční síť. Ne, o budoucnost polské církve se netěcha obávat.

(Podle polských pramenů)

Narodil jste se na Slovensku. Váš otec byl Čech a matka Slovenka. Jak jste vnímal rozpad první republiky a vznik Slovenského státu?

Dětství a studentská léta jsem prožil v Banské Bystrici a v Bratislavě. Státoprávně jsem byl přisvědčeným Čechoslovákem. Když zemřel Masaryk, tak jsem si vytvářel, jediný ze školy, že jsem mohl jet na pohřeb do Prahy. Z okna Uměleckoprůmyslového muzea jsem se díval na průvod tisíců legionářů kráječů za rakví svého vrchního velitele. Z Německa už doléhaly hrozby a pocti, že se dívám na pohřeb republiky, netušil jsem mne.

Když přišla v r. 1938 mobilizace, přihlásil jsem se do armády. Dostal jsem uniformu a pušku, také minimální instrukce. Hlídal jsem místní elektrárnu. Mníchov byl šok. Slovenskou autonomii jsem uvítal, stejně jako psaní Česko-Slovenska s pomlčkou. Naivně jsem doufal, že pomlčka pomůže odstranit nedorozumění mezi našimi národy, že bude našim pojítkem.

Když 14. března 1939 vznikl Slovenský stát, viděl jsem maminku poprvé plakat. Díky dobrým a vlivným přátelům a mamince Slovence přechkali jsme v relativním pokoji období hesel: „Češi a Židia von!“ Slovenský nacionalismus, český ovšem také, mi vždy vadil, stejně jako antisemitismus, kterému podlehl i lid, od kterých bych to nikdy nečekal.

Jak se k tomu vývoji stavěla slovenská církev?

Nelíbí se mi, když se o Slovenském státě mluví jako o farské nebo klerofašistické republice. Vše bylo složitější. Ničím slovenský katolicismus doplňoval na klerikalismus Slovenského státu. Až přišli kněží, počínaje prezidentem, bylo politicky činných. Stalo se mi, že jsem pozdravil kněze Laudetur Jesus Christus a on mi odpověděl se zdviženou pravicí: Na stráž! Na druhé straně byla to církev, která ústy biskupů, významných kněží i laiků kritizovala fašizující tendence některých představitelů moci a Hlinkovy gardy, stejně jako perzekuce Židů a účast Slovensku ve válce po boku Německa.

Málo se v Čechách ví, že tzv. židovský kodex vydal promístavně a svévolně bez vědomí všech ústavních činitelů Tuka, že on s Machem a za asistence gardy nese největší zodpovědnost za zločiny Slovenského státu. Na obranu Židů vystupovali biskupové intervencemi i veřejně pastýřskými listy, které se četly ve všech slovenských farnostech. Také je třeba vědět, že po povstání, kdy nacisté vraždili na poškání každého Žida, se mnoho Židů zachránilo na farách, v biskupských rezidencích, v klášterech, u obyčejných lidí. Přestože odpor proti bezpráví narůstal v celém národě a zášť proti Němcům byla stále zřejmější, uvědomoval jsem si s širokým okruhem mých přátel a známých, že to, co se dělo v rozporu s křesťanskými mravními principy, nezůstane bez trestu.

Jak na tuto situaci reagovali mladí lidé smýšlející podobně jako vy? Pokoušeli jste se něco podniknout?

Koncem roku 1943 jsem se setkal s chorvatským knězem Kolakovičem, který pro mou osobnostní formaci znamenal po roličích nejvíce. Byl to člověk širokého rozhledu. Ze své vlasti musel přehodit před gestapem a místními fašisty – ustaševci. Na Slovensku se zaměřil typicky jezuitským způsobem na inteligenci, především na nás vysokoškolské. Vyhudoval v krátké době po celém Slovensku síť kroužků Katolické akce. Učil nás duchovně žít, vedl nás ke společensky angažovanému křesťanství, seznámil nás s ekumenismem, s myšlenkami, které vstoupily do obecného povědomí až po II. vatikánském koncilu. Jeho zásluhou byla naše spiritualita ovlivněna encyklikou Pia XII. O mystickém těle Kristově. Tak se utvářel náš vztah ke Kristu, k církvi, lidem, zejména obětem hitlerovského nebo stalinovského teroru. Brzy jsem se měl na vlastní kůži přesvědčit o tom, jak podobné si byly oba zničené zločinné systémy.

Vy jste se ale také zapojil do odboje proti Němcům...

Ano, za slovenského povstání v r. 1944, kterého jsem se dobrovolně zúčastnil. Ne jako partyzán, to zdůrazňuji, protože partyzáni byli řízeni komunisty, ale jako příslušník Československé armády. Byl jsem zařazen do vysokoškolského strážního oddílu na Domovalech. Po pádu Banské Bystrice měla naše jednotka zajišťovat přechod frontu na území osvobozené Rudou armádou. Při přechodu Hronu jsme 2. listopadu 1944 padli do léčky, byli jsme rozprášeni a téměř všichni zjati. Vzhledem k tomu, že jsem se ocitnul na černé listině gestapa, byl jsem zatčen a uvězněn ve věznici Krájského soudu v Banské Bystrici, kde sice působil nášední slovenští dozorcí, ale vnější dozor měl sieherheitsdienst. Koncem roku vyhodili partyzáni do povětří telefonní ústřednu. Odvetou

JEDEN MIMOŘÁDNÝ OSUD

Václav Vaško je znám jako autor knihy Neumlčená i jako zakladatel a první ředitel českého katolického nakladatelství Zvon. Široký okruh přátel zná i jeho výjimečně pohnutý život rezonující s dramatickými osudy společného státu Čechů a Slováků i s těžkými dobami pronásledování katolické církve u nás. V dubnu oslavil Václav Vaško své pětasedmdesáté narozeniny. Požádali jsme ho při této příležitosti, aby se alespoň o ty nejdůležitější epizody svého života podělil se čtenáři Perspektiv.



Snímek Jaroslav Hlaváček

mělo být deset lidí veřejně popraveno na náměstí. Jejich jména, moje mezi nimi, byla ohlášena rozhlasem. Nakonec k popravě nedošlo zásluhou intervence banskobystrického biskupa Škrábika a člena Státní rady, otceva přítele a náměstka v Obchodní komoře dr. Balka u prezidenta Tísa, který pak dále intervenoval u velitele německých vojsk na Slovensku gen. Haffleho.

Nastaly pak těžké týdny, kdy jsem jako rukojmí byl připraven, že mě kdykoliv odvezou do Kremnických míst hromadných hrobů. S přiblížující se frontou nastal v německých řadách zmatek, díky kterému gestapo vyprázdnilo téměř celou věznici. I já jsem se dostal ven. Ihned jsem šel za rodiči, kteří se sechovali v Lubitově, abych pak pokračoval do hor za Kolakovičem. Nesl jsem mu zprávy z Bratislavy a léky pro partyzány a uprchlíky, o které se staral. Na místo jsem však nedorazil. Druhého dne mě sebral wehrmacht a s šesti sty muži od šestnácti do sedesáti nás odvedl do bývalého židovského tábora v Novákách u Prievidze, odkud jsme měli jet uklízet rozbombardované Německo. Dobrodružným způsobem jsem se z tábora dostal, odjel do Bratislavy, kde jsem se měsíc skrýval před gestapem, které mě, jak jsem byl varován, opět hledalo.

Dva dny před osvobozením Banské Bystrice se mi podařilo, oklikou přes Žilinu, kde mě přátelé skrývali v tyfóvním oddělení nemocnice, dostat do města mého dětství. Po osvobození mě při namátkové kontrole zadržela pro změnu hlídka NKVD, které bylo podezřelé, že na prozatímních dokumentech mám jednu azbuku napsáno Václav a podruhé Vjačeslav. Na zákrok přátel jsem byl po výslechu pozdě v noci propuštěn. Teprve dodatečně jsem si uvědomil, jak blízko jsem tehdy byl Sibiři.

Místo na Sibiři jste skončil na našem velvyslanectví v Moskvě. Jak k tomu došlo?

Asi měsíc po osvobození jsem odjel do Košic, kde jsem vstoupil do služeb Ministerstva zahraničních věcí. Přes Budapešť a Bratislavu, jinak to kvůli zničeným tratím nebylo možné,

jsem s ministerským vlakem dorazil v druhé polovině května do Prahy. Tam už byl otec, který se stal náměstkem ministra vnitřního obchodu. Zanedlouho přijela do Prahy i maminka s bratrem, sestrou a švagrem. Já však už byl v hodnosti velvyslanectského ataše na našem velvyslanectví v Moskvě. (V té době se komunisté do Moskvy ještě netlačili, byla tam příliš velká bída, až o rok dva později se o ní začali zajímat.) V Moskvě jsem se spřátelil s farářem u svatého Ludvíka, Američanem Leopoldem Brownem, jehož prostřednictvím jsem se seznámil s vysokoškolskou studentkou s rusko-polsko-ukrajinskými předky, konvertičkou ke katolictví, která se stala mou učitelkou ruštiny. V listopadu jsme přijali svátost manželství.

Pokud vám, se vám pak narodila dcera, ale brzy jste musel Moskvu opustit. Co vedlo k vašemu odvolání?

V březnu 1946 byl zatčen můj otec v souvislosti s tzv. kolakovičevskou aférou. Následovalo mě okamžité odvolání z Moskvy. Manželce však sovětské úřady odmítly dát výjezdni vízum, nebraly ohled ani na to, že byla ve třetím měsíci těhotenství. Po otcově rehabilitaci jsem byl znovu přeložen do Moskvy. Naše ministerstvo zahraničí mělo pochopení pro mou rodinnou situaci. V Moskvě jsem šťastně přečkal „únorové“ zemětřesení a udržel jsem se tam do léta 1949, kdy jsem byl na výslovnou žádost sovětského ministerstva zahraničí definitivně odvolán z Moskvy. Manželka s dcerkou mě opět nemohly následovat. Naše rodinné poměry se pak vyvíjely složitě. Pád komunismu znamenal i sjednocení naší rodiny. Všichni, i dcera se svou rodinou, žijeme dnes v Praze.

Co vás čekalo po návratu z Moskvy?

V únoru 1951 jsem byl vyhozen z ministerstva a pracoval jako pomocný dělník na stavbě tunelu pod Letnou. V únoru 1953 jsem byl zatčen. Jedenáct měsíců jsem strávil v samovazbě a byl vyslýchán. Zajímali se především o můj pobyt v SSSR, chtěli že mě udělat vatikánského špióna u imperialistického agenta Jak

jsem se později dozvěděl, měl jsem být souzen v monstrprocesu Akce Russicum podle finské koleje, ve které byli připravováni kněží pro misijsní působení v Rusku. Chtěli mi dokázat, že jsem do Moskvy byl vyslán „vatikánským agentem“ Kolakovičem. Mým úkolem prý bylo zajišťovat kontakty kněží působících v SSSR s Vatikánem. K tomu jsem prý měl zneužívat diplomatickou poštu a diplomatickou imunitu. Půl roku mě trápili podobnými nesmysly. Nakonec z procesu, ve kterém mělo být souzeno podle historika Kaplana 90 lidí, nic nebylo.

Po návratu z Moskvy jste obnovil staré kontakty?

Dokud jsem pracoval na ministerstvu zahraničí, vyhýbal jsem se jakékoliv činnosti, která by mohla ohrozit mou rodinu v Moskvě. Ovšem práce na ministerstvu vyžadovala už v té době kompromisy. Pohyboval jsem se na ostří nože, byl jsem v trvalém stresu, bál jsem se překročit mez, za níž následuje už jen kolaborace. Když mě vyhodili, tak se mi vlastně ulevilo. Nejen že jsem navázal přerušené styky s bývalým Kolakovičovým kroužkem Rodina, sám jsem také vytvářel nové kroužky Katolické akce. V Ruzyni mi potom říkali, že naše činnost byla ideologickou diverzí, že jsme připravovali zvrát poměrů jak v SSSR, tak v zemích lidové demokracie.

Za co jste byl nakonec odsouzen?

Za velezradu. Kupodivu jsem na rozdíl od některých mých přátel unikl obvinění ze špionáže. Ve skupině Josefa Hoška, ve které jsem byl souzen, nás bylo šest. Navazovali jsme na dřívější procesy s Katolickou akcí, s Mádnem a spol., s Bártou a spol. a dalšími. Dostal jsem 13 let. Můj otec o rok později 14 let. Oba jsme šli domů na amnestii v r. 1960.

Můžete srovnat své první uvěznění gestapem s tím, co jste prožil v komunistickém vězení?

U gestapa jsem nikdy nevěděl, kdy mě odvedou na popravu. V komunistickém vězení byla nejhorší vyšetřovací vazba s fyzickým i psychickým násilím a svoboda v nedohlednu. Pracoval jsem v uranových dolech, rok jsem byl v Leopoldově, čtyři roky na Mírově. V obou pevných věznicích jsem se dostal díky mému církevnímu procesu na kněžské oddělení. Měl jsem tam nejlepší společnost, jakou jsem si mohl představit – biskupy, opaty, výkvet českého a slovenského kleru. Dnem jsem mohl být přítomen tajně sloužené mši, přistupovat ke svátostem. Od prvního dne jsem studoval teologii u kvalitnějšího profesorského sboru, než byl v Litoměřicích (Kajpr, Zvěřina, Mlad, Dneš, Bratko, Daviděk a další).

Co jste dělal po amnestii?

Napřed jsem pracoval jako soustružník v Meoptě, pak jako betonář v panelárně. Tam jsem měl potíže s očima, a tak jsem se dostal do Arimny, kde jsem se vyučil frézářem. V roce 1968 jsem pracoval na ředitelství Československých církví a varieté jako vedoucí propagace. Moc jsem se tomu však nevěnoval, protože začalo „pražské jaro“ a já patřil spolu s dr. Mádnem, Zvěřinou, Mandlem a dalšími přáteli k těm křesťanům, kteří si uvědomovali, že tentokrát nejde jen o komunistický palácový převrat, ale o skutečnou šanci pro církev, kterou je třeba využít. Stal jsem se sekretářem nově založené Arcidiecézní pastorační rady, byl jsem u organizování Dila koncilové obnovy, které bylo pak označeno za jednu z hlavních kontrarevolucních organizací.

Od roku 1969 jsem byl vedoucí Vydavatelství České katolické charity s úkolem založit samostatné katolické nakladatelství. To se nepodařilo. V době normalizace jsem pak byl umístěn pod dozorem StB, mnohokrát jsem byl předvolán k výslechu, v roce 1981 jsem byl zásluhou kolaborantů z Pacem in terris a z příkazu Sekretariátu pro věci církevní Ministerstva kultury donucen odejít do důchodu. Dobře na tom bylo, že jsem mohl začít psát Neumlčenou, kroniku neumlčené církve.

Založit katolické nakladatelství se vám však podařilo až o dvacet let později. Můžete nám říci, jak k tomu došlo?

Jednoduše. V prosinci 1989 jsem se bez těžkostí vrátil do Charity a převzal vedení jejího vydavatelství. Pak s pomocí přátel, dr. Marie Kyrálové, Michala Holečka, samozřejmě dr. Mádra a dalších jsme založili samostatné katolické nakladatelství Zvon. Neptmo jsme tím přispěli k likvidaci tzv. Ústředního církevního nakladatelství, které nebylo ničím jiným než bezprostřední komunistickou cenzurou veškerého náboženského tisku v republice. Nynti, když jsem už definitivně v důchodu, snažím se dopsat třetí a čtvrtý díl Neumlčené.

Redakce Perspektiv přeje Václavu Vaškovi do dalších let hojnost Božího požehnání.

Připravil Josef Gabriel

VERITATIS SPLENDOR

Encyklika pro postmoderní dobu

V encyklice Veritatis splendor (Jas pravdy) Jan Pavel II. konstatuje, že se i katolická morální teologie ocitá pod vlivem filozofických principů, které relativizují a subjektivizují svět mravních hodnot. Mluví o krizi pravdy, na jejíž pozadí se pak vytrácí i obecné poznání dobra, přirozenosti a mravního zákona. Požadavky pravdy jsou nahrazovány upřímností a autenticitou, což jsou charakteristiky samotného subjektu, které nemají k objektivní pravdě (tj. k hodnotě myšlení) bezprostřední vztah: nejde již o shodu myšlenky s věcí, nýbrž o shodu myšlenky (někdy i jen pocitu) s jejím projevem navenek. Upřímným a autentickým mohou být i tehdy, když mi na pravdě moc nezáleží. Nezáleží na tom, jak se věci mají; důležité je, jak já smýšlím a cítím. Takto je uvolněna i vazba svobody na pravdu, na objektivní komponenty mravního řádu. Nezávislá svoboda se pak povyšuje na arbitrá, který rozhoduje o tom, co je dobré a co zlé. Tím se mění ve svévoli.

Papež takovýto rozpor mezi předimenzovanou svobodou a přirozeným zákonem pochopitelně odmítá, ale na moderního intelektuála tím asi velký dojem neudělá. Tomu totiž znějí apely na poznání přirozenosti, dobra a všelidské mravnosti jako řečnické fráze z jiné doby, kdy ještě styl filozofického myšlení určovala tradiční metafyzika. Do jakého ghetta to zase papež nahání své ovečky? Jakou kruhovou obranu to vůči moderní kultuře vytváří? Ve věku moderní „dospělosti“ je přece tato metafyzika nepřijatelná a odepřaná.

K aždý ví, že vývoj novověkých teorií poznání dospěl k agnosticismu, k přesvědčení o nemožnosti poznat pravdu za hranicemi zkušenosti. Objektivní složka mravního

řádu však obsahuje skutečnosti, které naši zkušenosti přesahují, neboť jsou ze světa filozofie, přesněji metafyziky. V agnostickém ovzduší soudobé kultury proto není možné nárokovat obecné poznání přirozenosti, zákona, dobra, cíle a smyslu života či poznání Boha; nemůžeme přitom poznat ani že tyto skutečnosti vůbec jsou, ani jaké obsahy do světa mravnosti závazně přinášejí. Když tedy Jan Pavel II. mluví o soudobé krizi pravdy, mluví tím na samotné kořeny moderního agnosticismu: je třeba prověřit novověké teorie poznání, z nichž ta opojná antimetafyzická nálada vzešla.

Ale moderní intelektuál má ještě jiný zdroj svých hlubokých pochybností o přirozeném proslavě a mravní, tedy objektivizující vazbě svobody. Papež zmiňuje zvýšenou citlivost dnešního člověka k historičnosti: vše je produktem dějinného vývoje, vše je jen tak, jak se právě vyvinulo, morálku nevyjímaje. Tato historičnost zastihuje neměnnost a obecnou nadhistorickou platnost přirozeného zákona. Papež ovšem trvá na tom, že lidská přirozenost přesahuje jednotlivé konkrétní kultury, a zakládá tak výsadu, podle níž člověk *nemusí* být zajatcem své doby.

N ovověké myšlení však směřuje k popírání obecných, stále platných hodnot, k proměně mravního zákona na dobově podmíněná měřítka, určená danou kulturou; tedy vlastně na pouhé konvence. Tento relativizující sklon dějinného myšlení má své hlubší příčiny. V pozadí je hyperdynamická představa o obecné povaze skutečnosti, v níž se absolutizuje pohyb, proměnlivost, takže níziž smysl pro to, co trvá, pro konstanty života. Moderní člověk je přesvědčen, že vše se mění, ale neklade si již otázku, co je vlastně to, co se mění. Je-li ale realita jen

samá změna, nemůžeme už mluvit o obecném poznání. To totiž předpokládá kontakt s neměnnými principy a stálými strukturami.

Relativizující partikularizace moderního myšlení je právě důsledkem oné dynamické ontologie, jinak řečeno: důsledkem fascinace pohybem, změnou. Papežův důraz na naddějinnou neměnnost obecně platného a poznatelného zákona proto vyvolává potřebu hloubkové sondy, již bychom prověřili ony dynamizující postuláty novověké filozofie, resp. ontologie. Papež ve své encyklice bohužel nemohl pojednat důkladněji o těchto hlubších filozofických souvislostech krize soudobého etického myšlení. Moderní intelektuál proto snadno přeslechne podněty, které papežova kritika přináší, a odbude její filozofickou pozici jako dogmatickou. Vskak také papež musel posléze konstatovat nepřátelské přijetí, jehož se encyklice v mnohých kruzích dostalo (MKR 1/1996).

Modernímu katolickému teologovi ale přece jen vystává poselstvím encykliky určité dilema – pokud ovšem uvedenou pasáž prostě nepřeskočí jakožto nepřijemnou. Protože chce být moderní, nechává se programově inspirovat myšlenkovými zdroji soudobé kultury. Na druhé straně však aspoň tuší, že jsou tyto inspirační zdroje papežovým zápasem o etickou pravdu zásadně zpochybněny. Zdá se, že takové napětí je údělem nejdříve katolického teologa, pokud chce být moderní.

T oto napětí mezi myšlením tradičním a novověkým je v postmoderní éře ještě vystupňováno. Nárok na objektivní platnost poznání, rozlišujícího dobré a zlé, pokládají postmodernisté za skandalózní. Tvrdí-li např., že hedonismus je stejně přijatelný jako život zasvěcený službě, nemusí to být projev provokace, cynismu či záliby v perversích. V pozadí tohoto zestejnění je jejich přesvědčení o nemožnosti poznat, co odpovídá bytostnému určení člověka. Proto protestují proti preferování jednoho životního slohu před druhým: každý má své „situační oprávnění“.

Uráží-li něco postmodernisté, je to především nárok na absolutní pravdu, uplatňovaný i v etických výkladech encykliky (tohoto rozšířeného despektu k absolutní pravdě využívá i Václav Klaus, když nasazuje svým oponentům psi hlavu „držitelé absolutní pravdy“). Co vlastně postmodernistům na pravdě tolik vadí?

Obhájce postmoderny Wolfgang Iser tvrdí, že každý výlučný nárok pochází z neoprávněného povyšování partikulárního (tj. dějinného, časného) na domněle absolutní. Proto hlásá radikální pluralitu, tj. bezmeznou rozmanitost odpovědí na všechny důležité otázky. Vyjasněme si však, v jakém smyslu máme chápat odmítanou absolutnost poznání. Kdyby měla znamenat naprosté, úplné, tedy dokonalé poznání reality, pak bychom s „relativismem“ postmodernistů jistě souhlasili, protože naše poznání je postupné a aspektuální (tj. od hlediska k hledisku). Absolutnost v tomto smyslu by vylučovala vývoj poznání, jenže v tomto smyslu ji nikdo nehlásá.

Pohoršuje-li postmodernisté preferování určitých názorů jako pravdivých (oproti jiným, opačným), je kamenem jejich úrazu ona jistota, nárok na definitivní platnost určitého tvrzení. Tato jistota sebou nese kategorické odmítnutí opačných názorů jakožto mylných. A právě takovému „povyšování přezírání“ se postmodernisté vzpírají. On je advokátem „poučené skepse“, na jejíž základě pak předepisuje, jak se máme chovat k mnohosti názorů a systémů, tj. k pluralitě. Tu prý máme vítat a chránit před diskriminací absolutistických nároků „jedné pravdy“. Tu je třeba zrušit nebo aspoň kompromitovat. Třeba tím, že se zneužije mnohoznačnosti termínu „absolutní“ a operuje se s ním ve smyslu totálního poznání.

J e to tedy spor o možnost jistého poznání, které by bezpečně určilo antitezi jako mylné. Podle předního postmodernisty Richarda Rortyho je pravda pouhým komplimentem našim věrám, které pokládáme za zdůvodněné podle našich kritérií. Společně však na ně jen proto, že jiné nemáme k dispozici. To je údajně skutečný údel lidského poznání, potvrzený vývojem novověké teorie poznání. Měli bychom to prý česně aznat, odvihnout všelijaké racionalistické iluze a hledat modus vivendi, tj. zvyknout si na rovnoprávnou koexistenci rozmanitých, ba protichůdných „pravd“: pravda je přece to, co zvířeti na trhu idejí. – Tento postoj k pravdě imponuje jistou poctivostí, neboť odpovídá pocitu moderního člověka, prožívajícího v hloubi duše základní nejistotu stran svého poznání. Postmodernisté udeřili na tuto stranu a těží z její rezonance. Kому se zamlouvá takové zacházení s pravdou, měl by si však položit otázku, proč jsou postmodernisté tak neochvějně přesvědčeni o nutnosti rezignovat na jistotu poznání pravdy; na jistotu, která by byla měřítkem jiných tvrzení.

Podle Rortyho neexistují kriticky prověřené, nevratné principy, jimiž bychom mohli spolehlivě odlišit pravdu od omylu. Postmodernisté nepřekročili hranice novověké filozofie, a ta vskutku ony spolehlivé opěrné body postrádá.

W olfgang Iser kritizuje pokleslou žurnalistickou verzi postmoderny – její stoupenci se prý co chvíli vytrácejí. Proč ale není stejně kritický ve vážnějších, „nežurnalistických“ případech, např. na úrovni elementárních otázek poznání? Pak by ovšem musel ze stejného důvodu odmítnout ty systémy, které se při pokusech o jejich řešení vytrácejí. Tím by ale padla myšlenka radikální plurality, tj. myšlenka, která definuje postmodernu. – Iser se raději pokouší prorazit s objevem, že na každou otázku existuje víc rovnoprávných odpovědí. Pak ovšem existuje více takových odpovědí i na otázku, zda na každou otázku... – a je po objevu. Klíčové filozofické otázky, zda je pravda kvalitou myšlení, zda je přirozenost konstantou lidského bytí, zda má svoboda vazbu na přirozený zákon, zda je Bůh atd., připouštějí odpověď kladnou a odpověď zápornou. Ty ovšem nejsou rovnoprávné, neboť se vylučují jako pravda a omyl.

Postmoderní afekt proti tzv. absolutním pravdám je vlastně protestem proti sebejistým monopolům na pravdu. Vychází ze stavu novověké teorie poznání, která problém pravdy nevyřešila. Postmoderně se takto podílí na skrytém hlubinném skepsi, ořísávající celou novověkou filozofii a potažmo kulturami, které z ní vycházejí. Výsledkem je pouhý fideismus v oboru teorie poznání a odpovídající strategie, která legitimuje mnohost směrů, stylů, názorů a přesvědčení ve smyslu radikální plurality. Postmoderní optika pak vnímá myšlenkový směr jako umělecké dílo, jehož pravdivostní hodnota je okrajová. V oné pluralitě se schází teze s antitezí a tuto symbiózu pravdy a omylu máme prý cítit jako hodnotu. – Takového „překonání pravdy“ získává přitažlivost tím, že zveřejňuje, omilostňuje a eticky rehabilituje skryté nejistoty moderního člověka. Proklamace hodnotové rovnosti různých filozofických, náboženských a kulturních proudů mají sice v rámci novověkých selhání v oblasti teorie poznání a ontologie svou logiku, ale jinak jsou hluboce nelogické.

J e ale vůbec nutné setrvávat na půdě novověké filozofie a odevzdávat se jejímu skepticko-relativistickému údělu? Nestálo by za to důkladně zreflektovat negativní vyznění novověkého myšlení? To je právě výzva zmíněné encykliky.

Jiří Fuchs
Redakčně kráceno a upraveno

Dialog místo

(Poznámky ke knize A. Schavermayer: *Dialog statt Dialogverweigerung – Impulse für eine zukunftsfähige Kirche*, Kovelar 1994. Autorka je vedoucí biskupské studijní nadace Cismaswerk, předsedkyně komise pro otázky pastorace Ústředí komise německých katolíků. Publikace se nazývá veřejnost s tzv. Dokumentem o dialogu.)

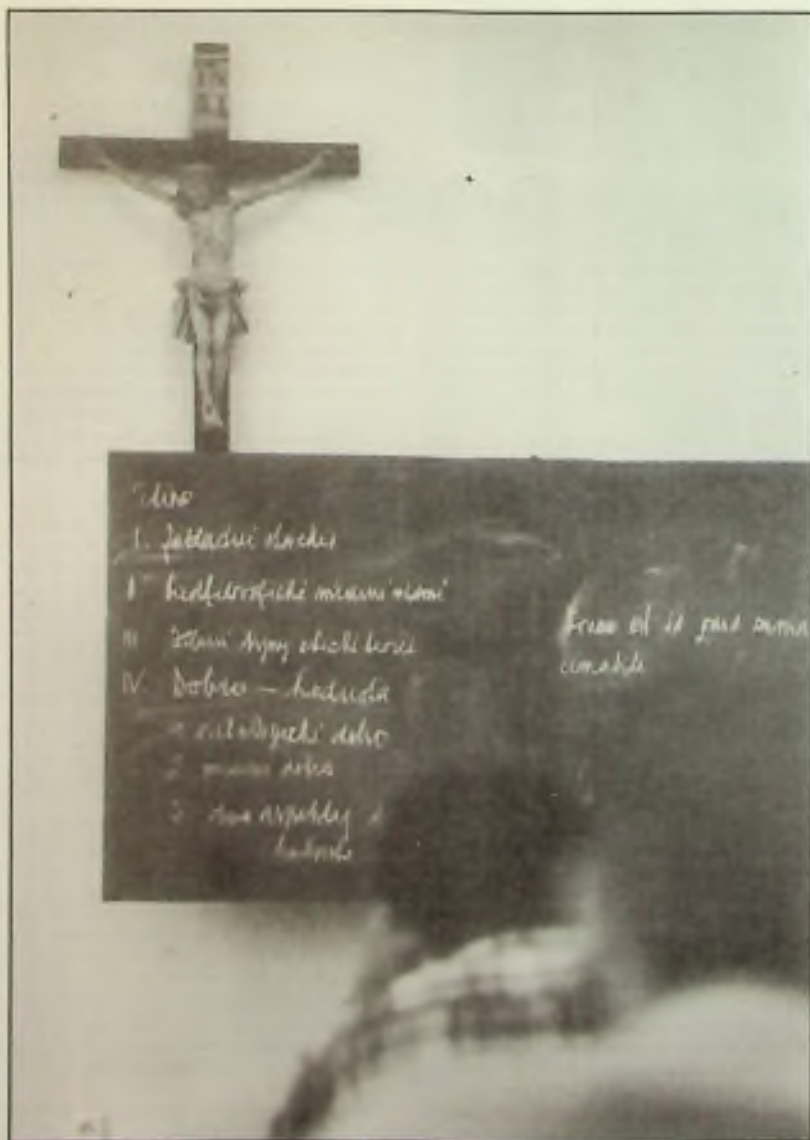
Má-li dnes církev vést se světem dialog, nemůže přehlédnout, že tento svět není kdesi mimo, nýbrž existuje v církvi. Prvotním a nejdůležitějším dialogem se světem je proto dialog vnitrocírkevní. Toto Rahnerovo tvrzení si Ústředí komise německých katolíků vzala za motto Dokumentu o dialogu, který přijala v květnu 1993.

Druhý vatikánský koncil zavázal církev k dialogu se současníky, tedy i k otevřenosti a připravenosti k prohloubení sebe samé v pravdě a lásce. K tomu vyzývá i Dokument o dialogu. Formuluje předpoklady k dialogu a uvádí příklady ze života církve, které jsou průběžnými kameny schopnosti k němu. Dokument reaguje na rostoucí nespokojenost mnohých německých katolíků se svou církví. Vědět o tom je užitečné i pro nás.

Už před třiceti roky zdůraznil Pavel VI. ve své první encyklice *Ecclesiam suam* důležitost dialogu pro současnou církev a poukázal i na jeho teologický model – Boží trojedinost. Tuto encykliku chápal nejen jako program svého pontifikátu, nýbrž zejména jako praktickou směrnicí pro církev v tomto světě.

Ústředí komise německých katolíků chtěla v Dokumentu o dialogu podnítit v německé církvi dialog o vybraných úmotech záměrně radikálními a provokativními formulacemi, a proto očekávala kontroverzní reakce. Vycházela z tezí:

1. Příčiny nedostatku a nutnosti dialogu v církvi vyplývají z pluralistické kultury, dynamické společnosti, antimodernistických tendencí v církvi a z mnohosti společenských rolí.
2. Koncilové pojetí církve jakožto putujícího Božího lidu, důraz koncilu na dialog i vnitrocírkevní napětí po koncilu, tím vším je problematizováno mnohdy z toho, co bylo dříve v církvi pokládáno za samozřejmost.
3. Nedostatek vnitrocírkevní komunikace znamená hledání přiměřených církevních



Snímek Jaromír Čejka

Vystupujeme-li veřejně, mívá to i politické důsledky. Například prudká nevole, s níž reagovala část (zdůrazňujeme: část!) katolické veřejnosti na návrh koncepce sexuální výchovy (autoři: A. Brzek, J. Mellan), podporovaný tehdy i KDU-CSL, vedla k tomu, že tato podpora utichla a polevila i motivovanost autorů „Návrhu“. Ten pak byl v tichosti stažen ze stolu (ministrského). V Perspektivách 11/1995 jsme vyjádřili neblahé tušení, že se na tomto stole ocitnou návrhy jiné, které nám budou méně přijatelné. To se skutečně stalo. (Redakce)

Sexuální výchova: ROK POTÉ



Snímek Jaroslav Hodík

Je tomu zhruba rok, co byl naší veřejnosti představen Brzkův a Mellanův návrh koncepce sexuální výchovy. Ta byla ovšem pod různými názvy zabývena v našem školství už dříve. Sám jsem před 20 lety pro příručku metodiky práce v dětských domovech zpracoval kapitolu o výchově k odpovědnému partnerství, manželství a rodičovství; v základních a středních školách již tradičně působí pracovníci sdružení Ochrana nenarozeného života aid. Nová situace však volá po novém řešení. Krize rodiny, hrozba AIDS, vysoký počet umělých potratů, to vše si podle některých odborníků žádá opatření i v oblasti školní praxe. – Vedle důvodů věcných tu ovšem parazitují i zájmy obchodní (výrobci antikoncepčních pomůcek a preparátů apod.).

Pluralita společnosti – rozmanitost přístupů

Nabídka strategií je pestrá. Na jedné straně jsou to přístupy „odkryvací“: zdůrazňují spíše konkrétní dovednosti, proto se staví jakýmsi instruktáží s cílem „předejít nejhoršímu“ (např. nákaze). Omezují se na technickou stránku a učí jen tzv. „bezpečnému sexu“. Vycházejí vstřícně principu slasti a nedbají toho, že dítě je bytostí nejen tělesnou a že má být vedeno nejen k uvolňování svých potřeb, ale i k jejich regulování, kontrole a začleňování do celku osobnosti. Sexualita je tu

chápána jako samostatná a oprávněná tehdy, je-li bezpečná.

My křesťané se snažíme vyhnout této Skyllé, někdy nás to však zažene k opačnému extrému, k Charybde obcházení, zamlčování a tabuizování sexuality jakožto čehosi pouze trpěného, pokud to slouží vyšším cílům, v zásadě však nižšího, riskantního a nebezpečného.

Zkušenosti dětského psychologa i otce šesti dětí mě poučila, že zaujmout vyvážený postoj, přihlížející k různým aspektům problému a respektující jedinečnost dítěte i výchovné situace, je obtížnější než přiklonit se k postojům vyhraněnému, krajnímu, jednoslovnému a zjednodušujícímu.

Sexuální výchova (chápá ji široce jako výchovu k odpovědnému partnerství, manželství a rodičovství, jak to ostatně vždy pojímala KDU a J. Lux) je součástí procesu formování člověka. Je-li výchova předáváním postojů a hodnot, a výuka předáváním informací, pak je jasný primát výchovy před výukou. Výchova je pozadí, atmosférou, v níž se děje výuka. Nezastupitelným prostředím, v němž se děje výchova, je rodina. Ta má tedy první a základní úlohu a vše ostatní by mělo na ni navazovat, příp. ji doplňovat. V tomto kontextu je škola institucí zajišťující výuku.

Sexualita – jáhlko sváru

V postojích k sexualitě je naše společnost velmi rozrůzněná. Zatímco škola by měla orientaci rodiny respektovat a navazovat na ni v souladu s obecně přijímanými hodnotami, je velmi obtížné se dohodnout, co jsou ony obecně přijímané hodnoty. Ne všichni občané se cítí vázání křesťanským pojetím hodnot, jakkoli ony patří k základům naší civilizace a jejich respektování je *prosociální* (tj. v bytostném zájmu společnosti). Škola by neměla být hodnotově neutrální, vždyť je institucí socializační. V pluralitní společnosti je však problémem, jak skloubit rozličné hodnotové orientace a životní styly zvláště v oblasti mimořádně citlivé. Jde-li o státní školství, měli bychom se dohodnout na jakémsi *minimálním konsensu*.

Církevní školství tyto problémy nemá, ale všechny děti jsou přece svým způsobem „naše“ a i děti z křesťanských rodin navštěvují převážně státní školy, proto by nám neměl být jejich program lhostejný. Požadavek primátu výchovy (před výukou) a rodiny (před školou) je jasný. My však často stojíme před skutečností, že rodina své výchovné funkce nadešle *neplní*. Některé nezadatelné funkce neplní dokonce i některá křesťanská rodina. – Proto musí být působení rodiny nejen doplňováno, ale neztídka bohužel i *napravováno*. I to je důvod, proč se jako křesťané máme podílet na tom, co pro všechny děti má a může udělat škola – i za cenu, že se dostaneme do diskusí o tom, nač dosud nemáme recept a že se můžeme „umazat od bláta“.

Promarněná příležitost?

Za těchto okolností, kdy je zřejmé, že bez ohledu na menšinové stanovisko křesťanů sexuální výchova do školy vstoupí, jsem si Brzkova a Mellanova návrhu vážil. Byl to pokus o protiváhu těch tendencí, které jsou s našimi postoji neslučitelné. Protiváhu přinejmenším v tom smyslu, že by umožnila žádoucí orientaci a hodnotově „dotazování“ toho, co tu bylo vyloženo jako alternativy pluralitních přístupů záměrně bez výslovného vztahu k hodnotovým úběžníkům.

Pokus zasluhoval diskusí a konstruktivní kritiku. Příkladem a pausálně odmítavá reakce některých z nás bohužel nedávala prostor pro hledání východisek a ve svých důsledcích velmi problém do výše naznačené polarity extrému. Chápal jsem tyto reakce jako projev obav o naše děti, o naši vyžádanou hodnotu, ale my i se svými dětmi žijeme přece už dávno v znečištěném světě (nejen ekologicky)! Širší veřejnost mimo naše kruhy vnímala tyto reakce jako projev nelásky, neochoty k dialogu a nedostatku tolerance.

Zásady vyváženého křesťanského přístupu

Při ČBK byla ustavena pracovní skupina pro otázky sexuální výchovy. Vypracovala zásady, které by měla školní sexuální výchova respektovat. Připomeňme si je.

Sexuální výchova respektuje celostní přístup k člověku jako k bytosti tělesné, duševní, sociální a duchovní. Je založena na úctě k životu (od početí do přirozené smrti, ve zdraví i v nemoci) a na odpovědném vztahu k druhým. Je proto začleněna do výchovy etické, občanské, rodinné a do výchovy ke zdravému životnímu stylu.

Podílí se na přípravě k životu v harmonickém manželství a rodině. Prvním a nejvhodnějším prostředím je tu rodinné společenství, založené na trvalém manželském vztahu matky a otce dítěte. Školní sexuální výchova je doplněk rodinné výchovy; děje se ve spolupráci s rodiči a s uznáním jejich práv a povinností k dětem.

Sexuální výchova musí vycházet z reálného stavu společnosti. Snaží se k postupnému hlubšímu sebepoznání a sebeprůběhu dítěte (včetně přijetí jeho sexuality) a k přijetí a chápání druhých. Respektuje jednotlivá vývojová období i rozdíly mezi chlapci a dívkami. Poučení o tělesných rozdílech se děje v souvislosti s celkovým poučením o lidském těle a se zřetelem k individuální vyspělosti každého dítěte. Výuka vede k respektování intimity vlastní i těch druhých, brání a rozvíjí přirozený stud. Nesmí mít návodný charakter a nesmí

podněcovat předčasné pohlavní aktivity. Zdůrazňuje odpovědnost a věrnost i jako prostředek prevence. Napomáhá poznání pozitivních hodnot manželství a rodičovství i nároků na ně kladených. Přiměřeně poučuje o předporodním vývoji jako o prvním období života, v němž je již zřejmá účtyhodná jedinečnost lidského života. – Sexuální výchovu nelze provádět bez předběžného informování a souhlasu rodičů.

Současný stav

Na ministerstvu školství působí komise pro výchovu ke zdravému životnímu stylu. Z její činnosti vzešla metodická příručka pro učitele pro potřeby experimentu zavedení výchovy ke zdravému životnímu stylu „Přívodec výchovu ke zdravému životnímu stylu“ (září 1995). Mnohé je v tomto programu míněno nepochybně dobře. Témata pro jednotlivé věkové stupně jsou však nahozena příliš obecně; lze si pod nimi představit vše nebo skoro nic. V 7. třídě se probírá antikoncepce, v 8. třídě se objevují „nekontrolované sexuální aktivity, autoerotika“, též heslo „etická stránka sexuality, vliv postojů víry, morálky“. V 9. třídě se hovoří o „uměletem přerušení těhotenství“ (třebaže ml. dovoluje pánve shoda v tom, že jde o „ukončení“). Od rodičů se dožadujeme, že experiment je zavádíme, aniž by byli informováni a žádáni o souhlas.

Materiál tohoto zatím naštěstí jen experimentálního projektu je dosti nezralý, mnohdy zavádějící. Je to vysloven záměr vést mládež k odkladu zahájení sexuálního života, ukazuje se na význam fungující rodiny, nicméně jasně hodnotově ukotvení, které by mělo být základem, tu chybí. Děti i mládež potřebují nejen neutrální expozici tématu, ale i přívodec, který jim pomůže hledat vlastní orientaci. Některé termíny (partnerské soužití, zabránění ev. přerušení těhotenství) poukazují k hodnotám, které jsou nám cizí. Etiku se pak objevuje jen jako prázdňové heslo. Doslovné naplnění jiných hesel se může stát nežádoucí instrukcí i předčasným navozováním sexuálního chování. Vývojové hledisko není respektováno vůbec.

Co tedy dělat?

Z uvedených úvah vyplývají závazné závěry pro nás rodiče. Naše úloha je nezastupitelná. Vždyť v rodině se utvářejí postoje i hodnoty uplatňující se v mezilidských vztazích (včetně sexuálních), ať už příkladem, nebo časným vhodným poučením (vde platí: raději o půl roku dříve než o den později). Nám i našim dětem mohou pomoci knížky nakladatelství Portál (*Mami, jak přijde dítě na svět?*; *Přichází puberta*; *Sexuální výchova od 13 do 15 let*; *Civ. sexualita*; *AIDS*; *Dobrý partnerský vztah*), *Sexuální výchova* MUDr. O. Pšenický, magnetofonová kazeta a brožura P. K. Příška pro mládež o vztazích mezi chlapci a dívkami (Pastorální centrum a Centrum pro rodinu, Praha), videokazeta K. Zimmerové *Život před narozením*. Pomohou i poradny sdružení Ochrana nenarozeného života a diecézní Centra pro rodinu. Vedle toho bychom však měli vědět a ovlivňovat, čemu se děti ve škole učí, být v kontaktu a spolupracovat s učiteli, „být u toho“.

Pro učitele a odborníky z našich řad je tu nemalý úkol neúnavně a vytrvale působit, aby materiály, podle nichž školy učí, vycházely z prověřených hodnot, které jsou k dobru celé společnosti. Neměli bychom se stahovat, ale naopak usilovat o zlepšení, a to konstruktivní pomocí a službou. Akutně se to týká nynější experimentální metodiky. Je zapotřebí vytvářet alternativní programy a materiály, které by svou kvalitou a přitažlivostí konkurovaly těm dosavadním, a tím získaly šanci pomáhat rodičům, učitelům a dětem na všech školách, nejen církevních.

Jaroslav Šturma

Autor je klinický psycholog, působí na katedře psychologie Filozofické fakulty UK v Praze, v Dětském centru Paprsek, ve sdružení Ochrana nenarozeného života a je členem pracovní skupiny pro otázky sexuální výchovy při ČBK.

odmítání dialogu

struktur a koncepcí. Ty budou nalezeny, až bude církev schopna dialogu jak strukturového (dialogické fungování struktury), tak i osobního.

Téma dialogu spatřuje Dokument v některých problémech života církve, zejména v klerikalismu, patriarchalismu a centralismu. Je třeba se s nimi rozloučit a dát slovo hlásicím se laikům, ženám, farním společenstvím a iniciativám.

Dokument podepsalo už v roce 1991 mj. devět profesorů teologie, členů pastorálního oddělení Ústřední komise německých katolíků. Byl věnován trojřádkem biskupovi Hemmerlemu, spiritalovi Ústřední komise německých katolíků, a adresován všem německým katolickým společenstvím a institucím od farních obcí přes katolické spolky, diecézní instituce až po Německou biskupskou konferenci (50 tisíc výstůk). Ve slovním i podobném aktem vyvolal Dokument nečekaný a překvapivý ohlas. Do ústavů redakce uveřejněné knihy se sešlo 139 reakcí.

Adresáři reagují jednak na téma dialogu, jednak na samotný Dokument. V reakcích vytkajících se dialogu jsou formulovány tyto tematické okruhy: dialog a pravda, dialog jako proces sdílení a proměny, zacházení církve s prorokem, genoz autority, poruchy komunikace ohrožující celek, předpoklady a náležitosti dialogu, církve je dialog, perspektivy plánování pastorace apod.

Stanoviska reagující na samotný Dokument se v zásadě shodují v tom, že se mu pokladilo vyvolat diskusi. Hodnocení Dokumentu však vyznívají odlišně.

Souhlas s východisky Dokumentu

Valná většina respondentů je zajedno v tom, že pokud chce církev promlouvat věrohodně k své právní lidem a být přijímána, pak dialog potřebuje. A nejen jako pastorační metodu, nýbrž jako dialogickou strukturu sebe samé. Biskup Spital z Cíche však poznamenal: Dialog v církvi je dnes proto tak obtížný, že naše společenství jsou mnohem rozmanitější než před třiceti lety. V jednom farním společenství najdete věřící, kteří by se nejraději vrátili před koncil, věřící angažované v duchu 2. vatikánského koncilu, dále ty, kteří by chtěli okamžitě třetí vatikánský koncil, pak ty, kteří jsou prakticky bez vyznání, ale k farnímu společenství se hlásí. Svým farním pak předkládají svo zcela rozdílná očekávání. Proto musí dialog začít nejprve ve farní společenství.

Stanoviska kritická

Mnohé reakce kritizují nedostatečnost a jednostrannost Dokumentu. Je třeba hovořit nejen o laicích, farních obcích a ženách, nýbrž i o mládeži, světe práce, o životním prostředí, o postavení církve ve společnosti, o náboženské výchově, o postoji k rozvedením, k laicizovaným kněžím, homosexuálním, nemocným AIDS a narkomanům, k ekumenismu a dialogu se světem. Opačovaně byla kritizována záměrná dialogických struktur s demokratizací. Někteří vytkají Dokumentu, že jeho úsilí o pospolitost se nejen miji cílem, nýbrž působí pravý opak – polarizaci. Ze dialogu v něm nebyl dostatečně teologicky zdůvodněn, a proto vzniká nebezpečí jeho ideologizace. Podle prof. Hennansa má dialog své meze dané časově náročným dialogickým rozhodovacím procesem a časovou tísní dnešního člověka. Protože Dokument nerespektuje sociologii organizace, může probíhat touhy po dialogu, které pro nedostatek času a prostoru nebudou uspokojeny. Dokument navíc směřuje dialog a kolektivní rozhodování. Dialog je pouze jedním z předpokladů kolegiálního způsobu řízení. – Mnozí požadují zahájit do kněžské přípravy výchovu k vedení dialogu. Je požadován mezikřesťanský dialog atd.

Stanoviska odmítavá

Přestože všichni téma dialogu přijímají, je Dokument podle některých nevyvážený, liší situaci katastroficky a agresivně, nedá se brát vážně, vyvolává ke sporu a ruší harmonii, je zbytečný, neboť církev stejně nem ve své podstatě schopna dialogu.

Němečtí biskupové oficiálně odpověděli na Dokument o dialogu koncem prosince 1994. Připomínají společnou povinnost věrnosti magisteru církve, vzájemný respekt a upozorňují, že dialog nemá cíl v sobě, nýbrž je součástí řady jednoty církve. V Dokumentu vidí významný impuls k pokračování dialogického procesu. Zmiňovanou polarizaci a fragmentarizaci jsou snad pouhou vizí otevřenosti a přehlednosti. Vyznamně a fundovaně stanovisko k Dokumentu zaujal předseda Německé biskupské konference biskup Karl Lehmann (viz Teologické texty 1/1996).

Miloš Raban

KULTURA,
UMĚNÍ,
RECENZE

Je známo, že po bitvě na Bílé hoře (1620) byla správa staroslované pražské univerzity svěřena jezuitům. To byl velký úkol, na který tehdy nově vzniklá česká provincie svými vlastními silami nemohla stačit. Generál řádu se proto obrátil na španělské jezuitské koleje s výzvou, aby se mladí řádoví učenci přihlásili k působení na pražské univerzitě. Výzva neměla velký ohlas: České země byly ve Španělsku považovány za oblast kulturně spíše zaostalou a nadto zataženou do války, jejíž konec byl v nedohlednu.

Jako jeden z mála se do Čech odhodlal odejít mladý, mimořádně nadaný Rodrigo de Arriaga (nar. 1592), který později v našem prostředí (od r. 1625) vyrostl v nejvýznamnějšího jezuitského filozofa tehdejší doby. Jeho hlavní filozofické dílo nazvané *Cursus philosophicus* (poprvé vyšlo r. 1632 a potom ještě pětkrát) bylo horlivě studováno od východoevropské Litvy přes střední a západní Evropu až po vysoké školy zakládající jezuiti v Latinské Americe.

Arriagův vliv však nebyl omezen na školy katolické, jeho dílo pozorně studovali i protestanti. V Hannoveru dosud ukazují exemplář Arriagova *Kursu*, který kdysi patřil G. W. Leibnizovi (jenž z něho často citoval). Arriagovým dílem se ale zabýval např. i René Descartes, který z něj převzal svou teorii zhušťování a zředování. Zvlášť velký ohlas mělo Arriagovo dílo ovšem v českém prostředí: dalo zde podnět k velkému rozvoji filozofického myšlení, jehož jsme u nás v 17. století svědky. Polemizoval s ním (ale zároveň z něho mlčky i leccos přejímal) zejména Jan Marek Marci z Kronlandu. Arriaga měl velký vliv i na pražského kapucinského filozofa Valeriana Magni a cisterciáka Jana Caramuela z Lobkovic. Dokonce skepticky laděné dílo strahovského opata J. Hirnheimera nejspíše pochopíme jako reakci na důvěru v pokroky lidského vědění, již se Arriaga vyznačoval. Zajímavý a pro mnohého asi překvapivý je Arriagův kladný vztah ke Galileimu, jehož učení se pražský jezuita nepřestával zastávat ani po jeho odsouzení. České prostředí po svém příchodu do Prahy Arriaga opustil výjimečně a vždy jen nakrátko. Se svou novou vlastní se



VÝROČÍ MĚSÍCE

26. DUBNA 1841

Julius Zeyer

Julius Zeyer se narodil v Praze 26. dubna 1841 v rodině zámožného pražského tesaře a obchodníka s dřevem. Rod jeho otce pocházel z Francie a povědomí francouzského (a německého) původu se v rodině udržovalo. Zeyerův vztah k českému národu se formoval pod vlivem jeho chovy. Ta ho též uváděla do světa zcela jiného, než jakým bylo rodinné měšťanské prostředí: její vyprávění mu otvíralo pohádkovou říši lidové fantazie a v ní vykreslovalo prostý a nezkažený život člověka. Na tyto dětské zážitky Zeyer nikdy nezapomněl a na jejich základě orientoval i své studium. Nejprve však dle přání svého otce, aby si osvojil tesařské řemeslo a převzal živnost, navštěvoval reálku a krátce pražskou techniku, ve Vídni se učil tesařství a podnikl cestu na zkušenou do Německa, Švýcarska a Francie. Nakonec si přece jen v rodině vydobyl příslib finanční podpory, aby se mohl věnovat svým humanitním zálibám a stát se spisovatelem (jako mimořádný student navštěvoval přednášky z filozofie a starověké kultury). Jeho život se pak odvíjel mezi samotářským pohybem na okraji Prahy, od roku 1887 v jihočeských Vodňanech, a dlouhými putováními po cizích krajích. Poznal téměř všechny kulturně významné země Evropy (také Rusko, kde několik let působil jako vychovatel), ale dostal se také do blízkého Orientu. V roce 1899 se vrátil do Prahy, kde 29. ledna 1901 zemřel a jako první básník byl pochován na vyšehradském Slavině.

Přestože svou povahou byl Zeyer samotářem, uchylujícím se před rušným společenským životem do ústraní, veřejné záležitosti mu zdaleka nebyly lhostejné. Téměř vášnivě miloval český národ a trpěl jeho ponížením. Svou příslušností k autorům se skupením kolem časopisu *Lumír* (J. V. Sládek, J. Vrchlický aj.) a programové usilování o to, aby si česká literatura přisvojila světové kulturní bohatství a harmonizovala je s vlastními národními tradicemi, jasně manifestoval. Jak mu osud české literatury a kultury lež na srdci.

Sám jakožto člověk kultivovaný a vzdělaný rovněž těžce nesl mělký prakticismus a povrchní živčení v soukromém i společenském životě české společnosti 70. a 80. let minulého století. Z rozporu ideálních představ a reality se zrodilo básnicko až romantické úsilí hledat „ztracenou“ skutečnost v starých mýtech, bájkách, pověstech a pohádkách. Ty se stávají stěžejními prameny jeho epické i prozaické tvorby, jim přikládá výlučnou roli uchovatele starých a pevných morálních hodnot, hlubokých citů a vášní. V Prologu k dramatu *Radúz a Mahulena* čteme slova, jimiž hovoří pohádka, personifikace sameho básníka: „Jsem pohádka a rodná sestra oněch, jež Ganga kojila, i těch, co na iránské vysadné snily, kde nejjasnější hvězdy hoří, i těch, co v skandinávských divočinách plnících rudé slunce žijí, i těch, co v řeckých hájích vedle dávných moří v bílých chrámech z mramoru jak vlastnosti buzdily, i posléz těch, co v mračných doubravách, kde druidi bledou lunu čtili, kol sedých meliuru své reje křepčili...“

Svojí sen o vznešenosti a ušlechtilosti ztělesňoval nejraději v příbězích, jejichž základní dějovou linii nalezl již zpracováno v starověkých či středověkých literaturách (stejnými znaky jako tvorba prozaická se vyznačuje i Zeyerovo dílo básnické) a které situoval do času i míst vzdálených. Pomineme-li počáteční humorné a fantastické povídky, představil se Zeyer celý autor takto charakterizovaných děl historickým románem z prostředí ruského dvora konce 18. stol. *Ondřej Černyšev*. Do středověké Francie je umístěn příběh přátelství dvou rytířů *Román o věrném přátelství Amise a Amila* (1877), do kterého vmísil také motivy keltských a nordických mýtů a legend i prostředí orientální. Na sklonku 80. let, aniž by změnil základní rys své prózy, se Zeyer obrátil k látkám ze současnosti. V autobiograficky založeném románu *Jan Maria Plojhar* (1888) líčí hrdinu trpícího malostí a přiznivostí lidí, kteří ho obklopují, a jeho vášnivou lásku, která končí tragicky. Ještě truchlivěji působí próza *Dum o tonoucí hvězdě* (1894). Ke konci svého života se Zeyer shlízel se symbolismem a katolickou modernou: tato tendence se promítla zejména do knihy *Tři legendy o křížu* (1892), v níž se opět vrátil k starým legendárním látkám.

Markéta Selucká

BAROKNÍ FILOZOF

Rodrigo de Arriaga v dějinách české kultury

sžil do té míry, že si dokonce podle svědectví B. Balbína dokonale osvojil český jazyk.

Arriagovým životním plánem bylo sepsání úplného kursu filozofie a teologie, jakési rozsáhlé encyklopedie, která by studujícího provázela od vstupu na univerzitu až k nejvyšší metě, totiž k doktorátu teologie. Jeho mnoho-svazkové dílo však ve skutečnosti rozsah této látky úplně nepokrývá. Tvoří je vedle již zmíněného Filozofického kursu ještě osm svazků díla teologického, nazvaného *Disputationes Theologicae*. Poslední, devátý svazek tohoto díla Arriaga kvůli pokročilému věku již nedokončil. Zemřel v Praze téměř zároveň se svým nejvýznamnějším zdejším oponentem Markem Marci r. 1667. Podobně jako Marek byl i Arriaga pohřben v kryptě kostela sv. Salvátora proti Karlovu mostu. Pražští studenti, kteří dnes navštěvují nedělní bohoslužby v tomto chrámu, většinou netuší, že hluboko pod dlažbou, zhruba v místech, kde stojí nový oltář, odpočívají tělesné ostatky obou čelných představitelů české barokní filozofie.

Život a myšlenkový odkaz Rodriga de Arriagy jsou dosud poměrně málo známou kapitolou českých kulturních dějin. Významnou pomůckou pro studium Arriagova života bude

kritická edice jeho řádové biografie. Vydání latinského textu dochovaného ve dvou rukopisech ze 17. století připravuje k tisku prof. R. Mašek.

Filozofický ústav Akademie věd ČR připravuje ve spolupráci s katolickou teologickou fakultou UK na letošní červen vědeckou konferenci o Arriagově díle. Na ní budou předneseny referáty týkající se Arriagových příspěvků k filozofii matematiky (J. Potívka bude referovat o jeho teorii kontinua, P. Vo-pěnka o počátcích teorie množin); Arriagovy metafyziky se budou týkat příspěvky T. Saxlové, M. Pokorného, P. Fialy a bochumského historika filozofie T. Kobusche; K. Šprunk promluví o Arriagově pojetí kauzality atd. Důležitou součástí konference budou dva příspěvky teologické: V. Wolf bude referovat o Arriagově kristologii a W. Sparr (profesor evangelické teologie v Erlangen) ohlásí referát o Arriagově pojetí tzv. středního vědění (scientia media) a jeho ohlasech u protestantských teologů 17. století. Na práci konference se budou podílet další odborníci, z nichž jmenuji mons. K. Vránu a V. Richtera z Innsbrucku.

Stanislav Sousedík

MALÝ
PRŮVODCE PO
KRISTANSKÉ

IKONOGRAFII

SKOT
A ROHY

Skot patří k nejstarším domestikovaným zvířatům. Podobu býka či krávy měla ponejvíce božstva slunce a přírody. Rohy skotu byly znamením boží moci a slávy, proto si bojovníci v bitvách připínávali rohy na přilby. U Sumernu byl ctěn „bůh rohu“ Enlil a jeho žena Ninlil, jež měla podobu krávy a byla matkou všech bohů. Obdobný vzhled měla staroegyptská bohyně Hathor, která zosobňovala věčný život. V Egyptě bylo v podobě býka ctěno také božstvo Apis, proto Egypťané těla byků munitizovali a pohřbovali na zvláštních polířkách. Ve Středomoří byla kráva symbolem slunce (sluneční kotouč mezi rohy). V Indii bůh Indra (býk země), který představoval plodivou sílu země, se zrodil z božské krávy Prishni. Boh Mithra na příkaz slunečního boha Sol musel zabít posvátného býka, z jehož těla povstal nový život, znamenající potravu a boží spasu pro člověka. Ve spojitosti s touto mystickou obětí byly zobrazovány symboly: slunce, měsíce, čtveřice větrů, vanoucích ze čtyř světových stran, čtyři roční období, sedm planet a zvířetník. Obecně známý je mýtus o Théseovi, který v labyrintu paláce na Krétě přemohl Minotaura, mýtickou obludu s byčí hlavou. V okolí Gortýny se Zeus v podobě býka spojil s Euróпой (býk je jejím atributem) a svoji družku lo proměnil v krávu. Krav byka byla považována za jedovatou a její vypití bez následku bylo při ordálech znamením čistoty. V Římě byly slavné tzv. taurobolie (součást Kybelina kultu), při nichž zasvěcenec byl v jámě polt byčí krví a pod jiným Renatus (Renata) vstal očistěn k novému životu.

Židé si představovali modly v podobě býka či telete. V Třetí knize Mojžšově (18.21) je zmínka o známé modle Ammonitských Molochu, což byla socha s hlavou býka, do níž byly házeny lidské oběti. S opovržením se Židé také vyjadřovali o modle v podobě zlatého telete (Druhá Mojžšova 32.1-6). Král Šalamoun dal do jeruzalémského chrámu umístit tzv. měděné moře, (1 Kr 7.23-26), což byla nádržka na vodu pro umývání kněží, jež měla podobu velkého měděného kotle spočívajícího na dvanácti volech (symboly 12 kmenů izraelských, čtyř ročních období, zvířetníku) po třech obrazených ke každé ze světových stran. Tato nádoba byla snad symbolickým vyobrazením praoceinu či nebeského moře. Býk sloužil jako obětní zvíře při slavnostních příležitostech, významný pro celý národ (posvěcení chrámu, smírné oběti atd.) Snad každý zná „oroženeho“ Michelangelova Mojžše z římského kostela sv. Petra v okovech. Odkud se vzaly rohy na Mojžšově tváři, když v Exodu (34.35, ekumenický překlad) se praví, že „Izraelci spatřili Mojžšovu tvář a viděli jak mu kůže na tváři září“. Někteří starozákonníci se domnívají, že v hebrejském textu byly původně rohy (KEREN) místo záře (KARAN), čímž prý staří Hebrejci chtěli vyjádřit výjimečnou sílu a moc Hospodinovu. Řecký překlad Septuaginty mluví o záři: „TO PROSOPON MOYSE HOTI DEDONASTHAI“. Rohy se však objevují i Jeronýmově Vulgátě: „Qui videbant faciem egredientis Moysi esse coronatam.“ což podstatně ovlivnilo celou středověkou ikonografii Mojžše s rohy. Rohy jsou zmíněny také ve staročeských překladech Bible olomoucké a dražďanské-leskovécké. O syntaktické úrovni překladu Bible králické svědčí mimo jiné i to, že její překladatelé, přibližující k řeckému a možná i hebrejskému originálu, hovoří o tom: „...že

se stkvěla kůže na tváři jeho.“ V poznámce k uvedenému textu pak uvedli: „stkvěla se, jini rohatá byla. Ne proto, že by měl rohy, ale že tvář jeho paprsky od sebe pouštěla, podobně rohinu. A pro tu podobnost stkvělou tvář jmenují Židé rohatou.“

V listu Židům (9. 13-14) je v duchu typologického paralelismu obětovaný býk či jalovice a jejich krev předobrazem Kristovy oběti. Apoštol Pavel tím chtěl zřejmě naznačit, že ukřižovaný Spasitel skrze sebeobětování na kříži byl knězem a obětí zároveň. Zajímavý komentář k tomu uvedl Metodius z Olympu, když napsal, že: „...obětovanou pravou mladou jalovici je tělo Kristovo, které on přijal k očistě světa od hříchu... Skrze krev Kristovu byla církev posvěcena, skrze jeho smrt jsou všichni pohané ze smrti vykoupeni.“ Na četných vyobrazeních vystupuje býk jako symbol evangelisty Lukáše.

Zajímavá legenda provází založení chrámu archanděla Michaela na Monte Gargano. Roli nebeského posla zde sehrál býk.

Jan Royt



POSTMODERNA V ČASE NADĚJE



Jolana Poláková:
Perspektiva naděje.
Hledání transcen-
dence v postmoderní
době. Vyšehrad 1995,
127 stran.

Patří k podstatným rysům postmoderny, že žije ve svých nejdůležitějších formách. – Samozřejmě rozlišení původního a odvozeného je zpochybněno ve svém základu. Neexistuje-li originál – nepohnutý aristotelský prvotní hybatel. Bůh jako zdroj veškeré skutečnosti v judaismu či deus sive natura ve spinozovské ontologii – neexistují ani různé stupně odvozenosti. Tím pádem je sama odvozenost jako postupné rozvíjení nedostatkového modu v základu znemožněna.

Je-li setřen rozdíl mezi originálem a jeho odvozením, mezi původností a plagiátem, relativizuje se i uvnitř pohybu postmoderních idejí to, co patří k zakládajícím myšlenským výkonům a co patří k entropickému shluku konfuzních tlachů. Právě ve sféře veřejné odvozenosti se postmoderně vyhrobuje jako terén libovůle. Příznak sjednocující perspektivy, totalizujícího úhelníku svazujícího skutečnost do ideových vzorců, vyhání z prostoru postmoderny transcendenci jako „zbytkové“ téma metafyziky. Z perspektivy pokleslé postmoderny je transcendence cizorodým prvkem v tkáni současného světa. Existuje však ještě jiný pól naší přítomnosti – filosofie, která nastoluje podmínky postmoderní spirituality. K těm mnoha hlasům volajícím na poušti, které spatřují v postmoderní situaci jedinečnou možnost jinak a hlouběji zakotvené transcendence, patří i hlas filosofky J. Polákové.

Její filosofie je zároveň precizací původních zakládajících myšlenkových výkonů postmoderny stejně jako novou a radikální proti-

lehlostí ke všemu důležitému, co se v postmoderní filosofii postmoderny odehrává (Lyotard, Derrida, Welsch). Ve své poslední filozofické práci *Perspektiva naděje* autorka popisuje a hodnotí postmoderní dobu jako výsostnou šanci pro transcendenci: „Postmoderní doba svou přemírou relativity všeho, co ve své amorfní otevřenosti je schopna zprostředkovat, paradoxně vytváří příznivé podmínky pro takto radikální hledání.“

Protilehlostí a zásadní novost pojetí postmoderny jako příležitosti vztahu k transcendenci vyvážané z pouhých dosavadních metafyzických konceptů vynikne ve srovnání s pojetím postmoderny jako dovršené moderny, jako jakési fáze prozívaní moderny sebe samé německého filozofa Wolfganga Welsche. Poláková naopak komplementariu (vzájemné se doplňování) moderny a postmoderny popírá: „Postmodernu už nelze zredukovat na další vnitřní vzpouru moderny proti sobě samé, její podněty již nemají jakýsi romantický únikový nebo protestní charakter – nejsou vůči moderně komplementární, jsou jiné.“ Dva ustavující pohyby postmoderní situace: uvolňování od systémových společenských vazeb a prolomování horizontů moderního rozumu jsou právě onou hlubokou Césarou. Vidíme-li tuto přerývanou zřetelněji, je to zásluhou právě této knihy.

Postmodernu chápe Poláková jako „potřebnou bázi vnitřního odstupu, která dovoluje zdvihnout nové, dosud marginalizované možnosti.“ Nevytváří však hustá koexistence „marginalizovaných možností“ homogenitu nového druhu? Nemá tato paradoxní stejnorodost plurality nivelizující účinek? O rubu této situace Poláková ví. Popisuje regresivní následky vakua vytvořeného vynětím se plurality. Postmoderní situace se vyznačuje zpochybněním nároků evropského racionalismu, jenž vyrostl na prvotní úloze nestranného neutralizátora novověkých náboženských konfliktů. Toto zpochybnění vede k nové du-

chovní situaci: „Médiem skutečné duchovní univerzality nemůže být vědecký a technický rozum, ale intelektuální senzitivita.“ Některé společenské a politické implikace této proměny jako by dlemd odrážely současný vztup partikularismů v euroamerické civilizaci (právo na odlišnost), dlemd byly souhrnem stálých evropských deziderát – požadavků (princip dialogu). „Princip dialogu dostává primát před principem moci, právo na odlišnost je ceněno víc než princip homogenity.“

Transcendence nefiguruje ve filosofii J. Polákové pouze jako explicitní téma (její předchozí kniha *Možnosti transcendence* je jakousi ontologií přesažnosti), ale také – a především – jako myšlenkové vehikulum, jako skrytý a zároveň nezbytný předpoklad lidské existence. Poláková rozvrhuje pohyb filosofie jako média transcendence do čtyř témat, jež shrnuje pod čtyři záhlaví: Každé následující pojetí vyrůstá z mezer a rozporů předchozího: Platón čili transcendence jako pravé bytí, Kant neboli transcendence jako svět svobody, Jaspers čili transcendence jako původ existence a Emmanuel Lévinas tj. transcendence neboli Druhý. Nedávno zesnulý Lévinas, jímž se J. Poláková zabývá ve své *Filosofii dialogu*, je zároveň jeden ze zprostředkovatelů judaistické dimenze myšlení české filosofky transcendence... „Branou k transcendenci není pojem, ale vztah.“ vyvozuje z Lévinase Jolana Poláková. Jinými slovy, transcendenci lze konceptualizovat jedine v případě, že tyto pojmy nejsou výrazem touhy disponovat, ale jsou jakousi finalizovanou podobou našeho stále obnovovaného vztahu k přesažné dimenzi.

Transcendence neexistuje jen v silných neodvozených podobách, ale rovněž v deficitních, oslabených modech. Pro tuto relativní transcendenci je příznačná zkusnost a jakási duchovní provizornost či možná ještě spíše bezpřízornost: „Hledání je zaměřeno spíše na

to, je-li vůbec kam jít, ještě ne na to, kam až je možno dojít.“ Relativní transcendence je předběžnou možností transcendence skutečné, té, která se plá, kam až je možno dojít. Bohatou fenomenalitu forem relativní transcendence převádí Poláková do typologického rámce, v němž figurují transpersonalita a transkulturalita. Své analýze absolutní transcendence jako „v plnosti nezprostředkovaného obratu“, jako přechodu do jiné duchovní dimenze, dala Poláková rovněž podobu jakési typologie: Transuniverzalita jako krajní mez transcendence relativní, jako „otevření něčeho nového“, transalienta jako originálně navazovaný vztah k absolutní transcendenci zahrnující druhého jako spolurozumně této transcendence a proexistence, jejíž charakter slovně kondenzuje Poláková do věty: „Metafyzická neobjektivovatelnost absolutní transcendence je negativním poukazem k její vztahovosti, k jejímu totálnímu vycházení ze sebe, k jejímu nevyčerpatelnému „být pro“. Postmoderní filosofie je spíše médiem „žité vztahovosti“ než „myšlené substantiality“. Svoboda, která z toho vyplývá, vzdoruje všem popisům naší postmoderní situace, neboť vztah k transcendenci je možno navázat bez ohledu na imanentní situaci světa. Zdánlivá neslučitelnost radikálního immanentismu naší postmoderní doby a zvýšené senzibility pro přesažnou dimenzi naší existence, blazeované skepse a zjištěné naděje, vytváří podhoubí pro ty nejvýsostnější polohy v myšlení J. Polákové. Jsou-li její dvě knihy *Myšlenkové tvoření* (1993) a *Filosofie dialogu* (1993) jakýmsi náběhem, *Možnosti transcendence* (1994) již představují hluboký ponor do dimenze, která se pro všechny dědice pozitivismu zdála mrtvá spolu s metafyzikou. Svou *Perspektivou naděje* zasadila J. Poláková transcendenci do naší konkrétní, postmoderní situace.

Michal Janata

ČAS NEUMÍRÁ – KRUH NENÍ KULATÝ

Tyto záhadné, opakující se věty jsou leitmotivem britsko-francouzsko-makedonského filmového opusu *PŘED DEŠTĚM* režiséra Milče Mančevského, který můžete zhlédnout ve filmových klučích a v kinech orientujících se na náročnějšího diváka. U nás byl poprvé uveden na loňském karlovarském festivalu, nyní má za sebou republikové putování v rámci „Projektu 100“ a těší se zájmu studentů, cizinců, intelektuálů i prezidenta Václava Havla. Debut mladého režiséra M. Mančevského (nar. 1959 v makedonské Skopji) totiž velmi zřetelně artikuluje a obnažuje kořeny současné balkánské krize.

Dnes šestatřicetiletý M. Mančevski vystudoval nejprve na Skopské univerzitě dějiny umění a architekturu. V 70. letech emigroval do USA a na univerzitě v Illinois studoval film (absolvoval 1982). Základům filmařského řemesla se vyučil na videoklapech a reklamách. Experimentoval též s krátkými filmy, za což získal ocenění na festivalech v Bělehradě a ve Splitu. Psal kritiky, spolupracoval na scénářích jiných režisérů, napsal a vydal knihu. Za svoji celovečerní prvotinu „Před deštěm“ byl v r. 1994 vyznamenán Zlatým lvem na MFF v Benátkách a loni byl tento snímek dokonce nominován na Oscara za nejlepší zahraniční film.

Filmové vyprávění, které je koncipováno jako triptych, začíná tam, kde drama končí. V žádném případě však nejde o klasickou retrospektivu; režisér předkládá divákům velmi zpracovanou a velké soustředění vyžadující „časovou spirálu“. Příběh je situován ze dvou třetin na albánsko-makedonský venkov, do pohraniční vsi, která se začíná štěpít se stupňující etnickou nesnášenlivostí.

V úvodní povídce SLOVA, odehrávající se v posvátných prostorách pravoslavného kláštera, poruší svůj slib mlčenlivosti mladý mnich Kiril (Gregoire Colin), neboť se rozhodne zachránit mladou albánskou dívku pronásledovanou skupinou krvelačných makedonských sousedů. Po nočním odehodu z kláštera společně s Kirilem však ostříhaná Zamira (Labina Mi-

tevska) nachází v ranním slunci smrt z rukou svého albánského příbuzného. Zabíjí ji kulky ze samopalu jejího vlastního bratra. Paradox? Šílenství? Zastřenost?

„Mír je výjimka, ne pravidlo.“ říká svoji milence Anne (Katrin Cartlidgeová) v londýnském taxiku (do Londýna je situováno prostředí dějství TVARE) uznávaný válečný fotograf, držitel Pulitzerovy ceny Alexandr (skvělý Rade Serbedžija), když ji přemlouvá, aby se s ním vrátila do jeho rodné Makedonie, odkud před čtyřicetiletím odešel. Anne musí odmítnout, lékař jí potvrdil, že čeká dítě... To oznamuje svému manželovi během večeře v jedné z londýnských restaurací. Současně mu však sděluje, že od něho chce odejít... V té době je Alexandr v letadle někde nad Evropou a v restauraci se zničehonic začíná odehrávat tragédie, jejímž protagonistou je vznětlivý Balkáнец, který nejprve malicherně bez vážnějšího důvodu vyvolá hádku s jedním z číšníků, pak rvačku se všemi jeho kolegy a nakonec se stane masovým vrahem. Anne kromě šoku z nečekaného masakru, krve a smrti přichází o manžela... Proti primitivnosti a intoleranci není imunní ani vyspělá prostředí západních demokracií. Nador netolerance se rozrůstá.



Hlavní protagonistka Zamira Snímek archiv



Hlavní hrdina Alexandr

Snímek archiv

Rozdíl dvou světů byl pregnančně a beze slov dokumentován záběrem želvy plavající v akváriu restaurace oproti jedné z úvodních scén, kdy malí balkánští kluci udělají z těchto tvorů želví tanky, kolem nich zapalí kruh z kleslých a do ohně hodí ostré náboje do samopalu... Nečeta k životu, neláska k bližnímu, surové zacházení se zvířaty (vzpomenu ještě naprosto nesmyslné rozstřílení kočky místním idiotem při prohlídce kláštera), to vše je základem pro expanzi nakažlivého násilí do světa, z něhož se vytratil Bůh. A „není-li Bůh, je všechno dovoleno.“ jak napsal již v minulém století Dostojevskij. Klášterní ikony a kříže jen bezmocně přihlížejí spádu pomstychtivých vesnických ozbrojenců... Svět krvavého vyřizování účtů. Krevní msta. Barbarství. Každý je udatým Ranimem, i v rukou dětí dominují zbraně. Alexandr sám je pronásledován vyčertkami svědomí, protože kvůli jeho fotografiím byl nečekaně zastřelen bezbranný zajatec. Tyto snímky nenechávají zveřejnit, dost možná, že jeho samotného smýšlily s vlastní smrtí.

Ve třetí části, nazvané OBRAZY, vyvede Alexandr ze zajetí albánskou dívku Zaminu (hlavní protagonistku první povídky) a umožní tak její útek do nedalekého pravoslavného kláštera. Sám padá pod kulky, které na něho vyslal jeho bratranec. Ano, další vražda vlastním příbuzným! Alexandr prošel desítkami válečných bojišť, aby zemřel pár desítek hodin po návratu do rodné vsi.

Z roku jednotlivých situací najednou vystupují vzájemné vztahy a jejich vyjasnění je příznačné: mlčenlivý mladý mnich Kiril je Alexandrov synovec, pronásledovaná Zamira je dcera jeho první (a celoživotní) lásky Hany, těhotná Anne v Londýně ztrácí během pár dnů manžela i milence, v důležitém okamžiku se Anne nedovolá Alexandrovi kvůli netačné úřednici na venkovské poště, listonoš ve vsi rozdělené etnickou nesnášenlivostí si při pojezdách píská Internacionálu.

Film uchvacuje sugestivitou, jeho mladý tvůrce prokazuje smysl pro řad, tajemství, alegorii, podobnosti. Vezměme jenom po celý film symbolické čekání na blahodárný déšť. Ten přichází v okamžiku, kdy drama končí, a je stejně spásou pouze pro vyprahlou půdu, neboť nemůže uhasit dlouho doutnající požár v sudech lidí odlišných etnických skupin. Celým snímkem prozařuje tiseň z očekávání věci příštích v kontrastu s nadhernou tvář místní přírody.

„Před deštěm“ řadím mezi deset nejlepších filmů, které jsem kdy viděl. Jestli mi jen trochu věříte, jděte se na něj podívat.

Milan Šimáček

PŘED DEŠTĚM (Before the Rain), Velká Británie – Francie – Makedonie 1994, barevný, 113 minut, české titulky, mlád, příst., hudba: Anastasia, střih: Nicolas Gaster, kamera: Mameo Teran, režie a scénář: Milčo Mančevski

STÁT JE JEN JEDNOU Z VEŘEJNOPRÁVNÍCH INSTITUCÍ

Veřejnoprávní instituce je nezdár, pouhé vystředání jednoho nezodpovědného a ne-definovaného systému systémem velmi obdobným.

(Václav Klaus, Televize 7/96)

V článku *Méně by znamenalo více* (Perspektivy 2/96) jsem se vyslovil pro veřejnoprávní sféru. V následné polemice v Lidových novinách, kde už jsem nedostal slovo, se o mně Ladislav Jakl (LN, 2. 3.) vyslovil takto: „Pan Zajíc sugeruje čtenářům, že křesťanská orientace sama o sobě předpokládá podporu erárního sektoru. Jeho agitaci lze pochopit i tak, že křesťané by měli volit komunisty a sociální demokraty. Těm je nezávislá soukromá iniciativa hrnem v oku v každé oblasti, nejen ve vysílání.“

Platí vskutku rovnice veřejnoprávní rovná se erární, jak nám to sugeruje můj liberální kritik? Vždyť „erár“ znamená státní pokladnu, čili erární je totéž, co státní. A tvrdit, že veřejnoprávní je totéž, co státní, znamená nevědet, o čem je řeč, nebo úmyslně mást. Takže co je to ve skutečnosti ona veřejnoprávní oblast? Mnozí mají s jejím významem potíže. Běžně se má za to, že je to ona „země nikoho“ mezi jednotlivcem a státem, tedy podivný křížec, který se cpe tam, kde by snad „už nic být nemuselo“. Sociologicky se má věc ale úplně jinak.

Původní skutečností není jednotlivec ani stát, ale společnost, konkrétní lidská komunita. Ta je primární veřejnou sférou, která si postupně vytváří „strukтуры“ pro rozvoj svého života. Středověká evropská společnost si vytvořila dvě hlavní veřejnoprávní instituce: církev a stát. Koncem středověku se tyto struktury dále člení. V rámci církve vznikají řehole atd., v rámci státu (někde) zárodky struktur moci soudní a zákonodárné. Od pracovních zájmů se odvozuji cechy. Jejich koexistence není žádnou idylou, nýbrž soubojem těch nejsilnějších – církve a státu – o vliv ve společnosti.

V novověku bylo rozhodnuto ve prospěch

státu. V době, kdy píše John Locke (jehož se liberální kritikové veřejné sféry rádi dovolávají), se téměř zdá, že bude platit Jaklova rovnice veřejnoprávní rovná se státní. Stát totiž začal přebírat úkoly veřejnoprávních institucí vzešlých původně z církve (vzdělání, kultura, charita) a má ambice nahradit i nejstarší veřejnoprávní instituci, která je hranicí mezi sférou soukromou a veřejnou, tj. rodinou (J. J. Rousseau, *Emil čili o výchově*). Vývoj však šel jinudy: společnost se začala starat o své zdraví paletou nových veřejných subjektů. Vznikají politické strany, nezávislé soudnictví, odbory atd. Druhá půle 19. století znamená rozkvět spolkového života. Nástup 20. století se vyznačuje bohatou strukturací veřejné sféry, v níž stát představuje jeden z důležitých veřejnoprávních subjektů, ale ne jediný. S jedinou výjimkou: tou byly totalitní režimy.

Právě ony se pokusily veškerou veřejnou sféru ztotožnit se sférou státní. Komunistická vláda prosadila soustavnou likvidaci veřejnoprávních institucí: politických stran, řeholí, církví, spolků, nezávislých kulturních subjektů atd. Dokonce chtěla nahradit rodinnou výchovu ve školách a státních kolektivních zařízeních. Útok proti rodině a proti veřejnoprávní sféře jde skutečně „systémově“ roku v ruce. Nedávno publikovaná studie Institutu pro americké hodnoty jasně dokládá, že šance na zdravý rodinný život je přímo úměrná kvalitě celé občanské společnosti, tedy těch institucí, díky nimž se „z člověka stává občan“ (církev, vzdělávacích a výchovných organizací, spolků atd.). a naopak: zdravá rodina vede své členy k angažovanosti v těchto strukturách.

A nyní jsme u druhé části mého skutečného tvrzení: podpora veřejné sféry opravdu vy-

plývá z křesťanského pojetí člověka a jeho životního poslání. Důstojnost každého člověka je zakotvena v jeho svobodě, která ho činí obrazem Božím. Jenže tuto svobodu nemá žádný člověk pro svou „soukromou potřebu“. Vůbec není pravda, že svoboda jednoho člověka končí tam, kde začíná svoboda druhého. Je tomu právě naopak: naše svoboda se může osvědčit teprve v setkání s druhou svobodou, protože – a to je vlastní jádro křesťanského poselství o člověku – naše svoboda je dispozicí k sebevydání v lásce druhým. Bez toho zůstane promarněnou šancí. Když chtěl Dietrich Bonhoeffer co nejstručněji charakterizovat, kým je Ježíš Nazaretský, řekl: Ježíš je člověk pro druhé. Důraz je na tom „pro druhé“: mohli bychom říci „pro každého“. To ho také vede na kříž.

Křesťan, který se – většinou jen velmi nedokonalě – snaží následovat svého Mistra, může toto „pro druhé“ konkrétně naplňovat jen tím, že přispívá k tvorbě různých společenství (rodinou počínaje), která nemají jen smysl sama o sobě, ale jsou příležitostí k službě druhým, k zpřítomňování oné jednoty lidstva, ba veškerého života ve vesmíru, která nalezne své konečné určení až ve věčném společenství Boží Trojice.

Vrátíme-li se po této „teologické“ vsuvce zpět k veřejnoprávní sféře, vystane pozorněnu čtenáři přinejmenším toto:

- Tato sféra je koncem 20. století výrazem bohatství života společnosti. U nás je zatím ve stavu zrodu, protože ji komunistický režim záměrně ničil a redukoval na stát.
- Stát je jen jedním z veřejnoprávních subjektů.
- Zájem křesťana o „věci veřejné“ je nutným důsledkem jeho orientace „být pro druhé“. V zásadě jde o vytváření různých druhů společenství jakožto prostorů setkání, radosti a služby.

Na závěr dvě poznámky. Tak, jako má křesťan podporovat svůj stát, a přesto nemá ztrácet schopnost kritického odstupu vůči němu, má se stejnou „ostrážitou loajalitou“ přistupovat ke každé veřejnoprávní instituci. Ani veřejná sféra není rájem, v němž by lidé přestávali být lidmi, tedy bytostmi, jejichž svoboda je vždy do jisté míry nemocná psychou.

Druhá poznámka: Aby křesťané podporovali veřejnoprávní vysílání, to jim nemusí radit „nějaký pan Zajíc“. Rozumní křesťané to dělají sami od sebe.

Jiří Zajíc

TEOLOGICKÉ TEXTY

POTÍŽE S PRAVDOU

má každý, kdo nechce obelhat sebe ani jiné. Pravda se nenajde na stáncích tržise nazorů ani při výprodeji za zlevněné ceny. O tom ví své každý poctivý pracovník vědy, ale i odpovědný praktik. Vedle dobývání lidské pravdy existuje i touha po nehlubší pravdě, která je schopna odkryt nám smysl života, dát orientaci a zakotvení. Tato druhá pravda se právem považuje za dar, který přijímáme vírou. Můžeme se pro něj disponovat? Můžeme ten dar vnítně asimilovat do své myslí práci rozumu? Smíme jej zkoumat a pít se o jeho význam?

Dialog v církvi se stal pokoncilní skutečností a o něm hovoří i první letošní číslo Teologických textů. Dialog je společné hledání pravdy v zájmu jejího pochopení i praktického života a soužití. Problémů je dnes dost i proto, že se vyskytuje představa o církvi přetvořené k obrazu demokratického státu včetně práv spolurozhodování a přít se veřejně o všem. Skutečnost je taková, že se postupně rodí nový způsob života v těle Kristově církvi, a to dvojím způsobem: jednak hlasitě a konfrontačně, jednak tiše a podstatněji pravým dialogem. Dost důvodů pro to, aby TT 1/96 mohly zaujmout odborníky i neobdobníky.

Aperitív k hlavnímu tématu nabízí nezapomenutelný A. Mandl. Potěší dva biskupové svou otevřeností a dva filozofové (Říha, Polákovi) svými analýzami pojmů (lék proti zbytečným konfliktům). Čárky teologického dialogu pocházejí od dvou teologů a jednoho fyzika (Zvěřina, Mádr, Jelínek), další obsahují rubriky DIALOG A PRAXE. Závažný vzhled do postmoderní současnosti (Fries, Halík, Krumpole) a nečekaně upřímné poselství polských biskupů, spolu s evangelizačním přístupem k duchovní poušti českého velkoměsta a pohraničí (Slavík, Saller) tvoří široký rámec jádra.

om

Ad:

NECENZUROVANÁ HOMILIE

Perspektivy 3/1996

V uvedeném příspěvku uvedl autor dvě zavádějící informace: 1. „Šéf redakce náboženského vysílání byl odvolán.“ Nebyl odvolán, dal výpověď. 2. Z dalších slov může vyplývat, že homilie pět měsíců sv. vysílání Slovenským rozhlasem jsou cenzurované. Ubezpěujeme čtenáře KT i posluchače, že nejsou. Taková je pravda.

Pavel Gubriš, vedoucí Odborné redakce náboženského vysílání SRO

Poznámka redakce

Citíme povinnost toto sdělení uveřejnit. Jsme rádi, že náboženské vysílání SRO i ČRu je necenzurované. Redakce Perspektiv však nemá možnost ceptat se jeho bývalého slovenského šéfa, jaké byly vlastně pohutky jeho výpovědi.

PERSPEKTIVY

příloha Katolického týdeníku

Odpovědný redaktor: Jaroslav Šubrt

Redakční rada:

Květoslava Neradová, Oto Mádr,
Petr Kolář, SJ, Odilo Štampach, OP,
Petr Přihoda, Václav Frei,
Jaroslav Med (předseda), Josef Gabriel,
Zdeněk Jančařík, SDB,
Miloš Doležal, Václav Dvořák

Adresa redakce:

Londýnská 44, 120 00 Praha 2 – Vinohrady
tel. 25 77 55, linka 23

Fotosazba Pavel Vodička

Výběr z Perspektiv v Braillově slepec-kém písmu lze objednat na adrese: David Nebeský, Knihovna pro nevidomé a těžce zrakově postižené, Plátněská 2, 110 00 Praha 1. Tel. 24 81 02 42/linka 166

Nevyžádané rukopisy se nevracejí!

OBJEVUJEME Novou Ukrajinu

Již třetím rokem se snaží organizace Živá rodina, za finanční podpory nadace Cor Unum (Jedno Srdce), vytvořit most a živé spojení mezi českými a ukrajinskými rodinami. Díky řeckokatolickým bohoslov-cům, kteří studují na pražské teologické fakultě UK, jsme získali kontakt na společenství rodin ve městě Bučaci na západní Ukrajině. Nejprve přijely na čtrnáctidenní návštěvu do našich rodin ukrajinské rodiny s dětmi. Pak jsme projekt rozšířili a napojili na akce Eurochilren – rodiny pomáhají dětem – a v následujícím roce přijely nejen rodiny, ale také děti na třítydenní prázdninový pobyt. Děti i rodiny to byly již dvakrát.

Proč klademe takový důraz na to, aby přijížděly celé rodiny, aby měly všechny společný zážitek, který rodinu smeluje a pomáhá vytvořit v ní pevnější vazby? – Především bychom chtěli upevnit a podpořit úlohu rodiny ve společnosti, a to u nás i na Ukrajině. Chceme upevňovat vztahy mezi rodinami, umožnit vzájemné návštěvy i rodinám vicedětným, kterým sice často chybí finanční prostředky, ale nikdy duch otevřené polostinnosti a ochota přijímat další, byť i prozatímní, členy do své rodiny.

Snažíme se spojit pomoc materiální s pomocí duchovní. Nadace Cor Unum pořádá sbírky oblečení a obuvi a přijímá i finanční dary na podporu těchto akcí. To však není to nejdůležitější. Vzájemným kontaktem – ať už přímo, nebo prostřednictvím dětí – si rodiny předávají mezi sebou zkušenosti s vytvářením určitých hodnot, nezbytných pro výchovu dětí.

Loni v létě byly na oplátku naše rodiny na návštěvě v Bučaci na Ukrajině. Byl to pro nás všechny nesmírně obohacující zážitek. Setkali jsme se s upřímnými a srdečnými lidmi, s jejich hlubokou zbožností, touhou žít konečně jako svobodní a nezá-

vislí lidé. Ukrajina nyní prožívá cosi jako své druhé národní obrození. Ukrajinský jazyk (který byl pod nadvládou sovětu takřka zakázán a který se – mimo chodě – od ruskiny značně liší) se vrací do škol i do úst lidí, opět se smí mluvit o ukrajinských básnících a spisovatelích, číst ukrajinská literaturu a zpívat lidové písně. Není divu, že v národě, který byl po léta utlačován, ožívají i otázky nacionalismu v celé své problematičnosti.

Viděli jsme ovšem i značné ekonomické problémy. Ačkoliv jsou Ukrajinci velmi přičinliví a pracovití, obchody zejí prázdnotou a obchoduje se hlavně na (černém) trhu. Z minulého komunistického období přezívají některé problémy ve vztazích: co je společné, není ničím, tak to může chátrat, nebo si to možná vzít. Když mi někdo dává, jistě za to něco chce. Co získám pro sebe a pro svou rodinu, pomůže mi přežít – třeba na úkor těch ostatních. Takové důsledky sedmdesátileté morální devastace se budou v myšlení lidí odstraňovat jen velmi pomalu. Materiální pomoc je samozřejmě řešením pouze dočasným. Spíše jde o to, jak jim pomoci, aby si uměli pomoci sami.

Naplnu se také projevuji i napjaté vztahy mezi jednotlivými církvemi: řeckokatolickou, římskokatolickou a několika pravoslavnými. A zde jako by v uplynulých letech v zápalu o zachování tradic, o přežití té které církve, zcela zmizela ta nejdůležitější věta z Kristova evangelia: „abyste se milovali navzájem.“ Právě církve si mezi sebou navzájem tolik ubližovaly, že jim teď připadá téměř nemožné odpuštít a smířit se. Všechny tři církve ve městě Bučaci dostaly od naší nadace finanční příspěvek na opravu svých kostelů, všechny tři stejné, jako symbol smíření a odpuštění.

Také sdružení Živá rodina v Bučaci spojuje rodiny bez rozdílu vyznání. Stará se

rovněž o staré opuštěné lidi, penzisty, kteří nikoho nemají a jimž státní penze po celoživotní dřině vystačí pouze na suchý chléb (v přepočtu 2 US dolary na měsíc). Z naší finanční podpory jim mohou koupit alespoň olej a rýži, případně i ublí na zimu. Letos otevřeli i jídelnu, nazvanou podle naší nadace Odno serce, které umožní donášet těmto starým lidem alespoň jedno teplé jídlo denně (jedná se asi o 70 lidí). Také těch se nikdo neptá, jakého jsou vyznání.

Přáli bychom si, abychom tím alespoň trochu přispěli k obnovování skutečné křesťanských vztahů mezi lidmi, aby si chtěli navzájem pomáhat ne pro nějaké materiální výhody, ale proto, že vztahy plné porozumění, vytvářejí skutečnou kulturu lásky.

Fotografie z naší návštěvy Ukrajiny jsme uspořádali do malé výstavy, která by mohla jako putovní obcházet různé pražské (i mimopražské) farnosti, z toho důvodu je instalována na lehkých a snadno přenosných panelech. Máte-li o ní zájem, kontaktujte nás na adrese: Dr. M. Koronthálová, Štěpánská 16, 110 00 Praha 1, tel. 24 23 09 56.

Nadace Cor unum sídlí na téže adrese a má číslo účtu: 108 64 55 – 018/0800, Česká spořitelna, Václavské nám. 16, Praha 1. Upřímně děkujeme za každý, i sebemenší příspěvek. Moře se také skládá z kapek.

Kor

Opravte si

V článku Pavla Švandy „K názorům profesora Molnára“ (Perspektivy 3/1996) jsme se dopustili nemilé chyby. V 20. řádce třetího sloupce má být národnostních (nikoli nadnárodnostních). Jak je nesprávně uvedeno. Omlouváme se čtenářům i autorovi.

Redakce