

# STUDIE

KŘEŠŤANSKÁ AKADEMIE V ŘÍMĚ – IV-V/1989

VRÁNA	EXPERIMENT EVROPA (III)
SOUSEDÍK	KOMENSKÉHO PŘIROZENOST VÝCHOVY
POLC	ČESKÉ A MORAVSKÉ DIECÉZE
TEPELSKÝ	BLAHOŠLAVENÝ HROZNATA
PODLAHA	SACERDOS MAGNUS
KOTRLA	KOLÁČEK - BÁSNÍK Z MORAVY
KÓLÁŘ	HUS - POSTAVA A SYMBOL
BOUZ	MALÝ SVĚT VE VELKÉM SVĚTĚ
LADRIÈRE	KŘEŠŤANSKÉ POJETÍ ČLOVĚKA
DESETILETÍ DUCHOVNÍ OBNOVY NÁRODA	
SITUACE ČESKOBRATRSKÉ CÍRKVE	
ŽIDÉ V POVÁLEČNĚM ČESKOSLOVENSKU	
ZVĚŘINA	SVATOVÍTSKÉ MEDITACE
SLOVO KE ŠKOLSTVÍ	
STEINER	JAROSLAV V. POLC SEDESÁTNIK
ČERNÝ	NOVÁ KNIHA F. SEIBTA
DRESLER	O LIDSKÝCH PRÁVECH

ČÍSLO 124-125

## O B S A H

### Studie

KAREL VRÁNA	EXPERIMENT EVROPA (III)	241
STANISLAV SOUSEDÍK	KOMENSKÉHO ZÁSADA PŘIROZENOSTI VÝCHOVY A JEJÍ HISTORICKÉ KOŘENY	267
JAROSLAV V. POLC	ČESKÉ A MORAVSKÉ DIECÉZE PO TŘI- CETILETÉ VÁLCE	280
NORBERT TEPELSKÝ	BLAHOŠLAVENÝ HROZNATA	301

### Články

JAN PODLAHA	SACERDOS MAGNUS	318
IVA KOTRLÁ	NEÚPLATNĚ ČESTNÝ BÁSNÍK Z MORAVY	322
PETR KOLÁŘ	JAN HUS – HISTORICKÁ POSTAVA A SYMBOL	337
JAROSLAV BOUZ	MALÝ SVĚT VE VELKÉM SVĚTĚ	340

### Překlady

JEAN LADRIÈRE	KŘESŤANSKÉ POJETÍ ČLOVĚKA	344
---------------	---------------------------	-----

(Pokračuje na 3. straně obálky)

### S T U D I E

- Vydává Křesťanská akademie v Římě jako dvouměsíčník.
- Redakce a administrace: Accademia Cristiana, Via Concordia 1, 00183 Roma, Italia.
- Redaktor: Dr. Karel Skalický. Spoluredaktoři: Dr. Antonín Kratochvíl, P. Václav Steiner.
- Finanční příspěvky posílejte na: Accademia Cristiana, Administrace Studií, Via Concordia 1, 00183 Roma, Italia. Tamtéž hlase změny bydliště.
- Rukopisy a ostatní redakční poštu přijímá: Dr. Karel Skalický, Piazza Champagnat 2, 00144 Roma, Italia.
- Nevyžádané rukopisy se nevracejí.
- Redakce si vyhrazuje právo zkracovat a upravovat příspěvky.
- Podepsané příspěvky nevyjadřují nutně stanovisko jednotlivých redaktorů nebo členů redakční rady.
- Vytiskla tiskárna PROSTAMPA srl – Via Fabbriche di Vallico, 16 – 00148 Roma (Itálie).
- STUDIE. – Periodico bimensile. Autorizzazione Tribunale di Roma N. 249/85 del 7. 5. 1985. Direttore responsabile: Carlo Skalický.



### Studie

KAREL VRÁNA (Řím)

#### EXPERIMENT EVROPA (III)

##### 9. *Don Juan (a)*

Na meditativní cestě po evropské kulturní krajině se nemůžeme vyhnout postavě dona Juana. I v ní Evropa vyslovuje sebe sama, své neklidy a tužby, svá pokušení a své tragedie. Použijeme opět srovnávací metody, abychom mohli rozevřít podstatu tohoto velkého evropského symbolu. Ale nejdřív předešleme několik literárně historických poznámek, abychom uzemili donjuanovskou problematiku v celku evropské kultury.

Postavu dona Juana spřízňuje s Faustem legendární lidový původ jejich příběhu. Druhá podobnost tkví ve skutečnosti, že ideové a umělecké možnosti těchto dvou symbolických postav se rozvíjejí a vrcholí poměrně pozdě. Sevillský hrdina vstupuje do evropských dějin roku 1630 pod jménem Don Juan de Tenorio. Jeho tragický příběh se šíří velmi rychle. Půldruhého století upoutává pozornost evropského člověka a to nejen na jevištích, ale vstupuje i do jarmarečních písní, do lidových loutkových divadel. Zmocňuje se ho italská »*commedia dell'arte*«, francouzská »*vaudeville*«, anglická burleska a fraška. Molière z donjuanovského námětu vytváří moralizující drama. Zaslouhou Glucka si tento evropský motiv nachází cestu a domovské právo i ve světě baletu a opery (1761). V Mozartově opeře (1787) tragický příběh sevillašského svůdce rozvíjí svou veškerou skvělost a démonii. Dorůstá právě zde – ve světě hudby – do jednoho z největších evropských projevů

dokonalého umění. Donjuanovské téma nepřestává však lákat a přitahovat hudební skladatele a básníky a učarovává i filozofům. Jmenujme alespoň některé z nich: Byron, Bernard Shaw, Mérimée, Dumas, Richard Strauss a dánský filozof Søren Kierkegaard.

Nemůžeme nepřipomenout jedno z nejposlednějších zbásnění dona Juana. Rozkošnou, inteligentně jiskřivou komedii nám podal švýcarský autor Max Frisch roku 1953 pod názvem *Don Juan neboli láska ke geometrii*. Vypělý parodující tón zprůhledňuje opět z jiného zorného úhlu příběh španělského šlechtice. Podle Frische milenkou dona Juana není žádná dívka, žádná dáma, nýbrž podle nejlepší evropské tradice je jí *věda*. Tato jeho duchovní, abstraktní láska ho činí tak neodolatelným a silným, tak přitažlivým a svůdným ve světě žen. »Jeho proslulost jako svůdce - říká švýcarský spisovatel - je nedorozuměním ze strany dámského světa. Don Juan je intelektuál, i když dobrého růstu a bez jakékoliv zatuchlé obrejenosti. Co ho činí tak neodolatelným v očích a srdcích sevillských žen, je veskrz jeho duchovnost, jeho nárok na mužnou, odvážnou duchovnost, která opovrhuje a uráží, ale také láká a svádí, protože se obrací k docela jiným cílům, než jaké může představovat žena. V don Juanově životě žena představuje jen epizodu; samozřejmě se známým výsledkem, že právě tato epizoda nakonec pohlcuje celou jeho existenci.«

Musíme však přiznat, že Mozartova opera *Don Giovanni* představuje konečné, dovršené a nepřekonatelné uměleckého zpracování donjuanovského motivu. V Mozartově hudbě promlouvají a zpívají vlastně všechny evropské mýty pojmenované na dona Juana. Všechna ostatní díla jsou jen obměny.

Hamlet a don Quijote vyjadřují symbolicky a kontrastně dramatickou rozporovost mezi jednotlivcem a společností, mezi osobní svobodou a nároky tradice. Faust a don Juan vyjevují spíše evropskou hárající problematiku náboženskou. To je názor španělského myslitele Salvadora de Madariagy. Tento rozdíl však nikterak neznamena, že by svět dánského prince a španělského »rytíře smutné postavy« zcela postrádal náboženské obzory. Není to možné už z toho prostého důvodu, že jakékoliv umělecké dílo zrozené v 16. století není myslitelné bez náboženských otázek. Rozdíl tkví jinde, totiž ve způsobu a jakosti náboženského rozměru; tkví ve způsobu, jakým je náboženská víra přítomna v jejich světě. Pro svět dánského prince a svět španělského hidalga náboženství je jakoby přirozeným, vžitým předpokladem jejich existence. Nevstupuje přímo na první pohled ani s dramatickou

prudkostí do oblastí jejich tragických příběhů. Tvoří však důležité zázemí, bez něhož by jejich osudy pozbyly své hutnosti a své hloubky. Ve světě německého učence a sevillského svůdce otázka existence anebo neexistence Boha stojí přímo v srdci jejich lidského příběhu, zadírá se do tkáně jejich existence, drásá jejich vědomí a svědomí. Záleží zcela zásadně na kvalitě náboženské víry, na povaze jejich náboženské odpovědi. Náboženská víra se nedá odečíst ani obejít. Evropský člověk to tušil vždy, ale jeho Faust a jeho don Juan to ví a demonstuje přímo experimentálně. Nedá se říci, že otázka existence nebo neexistence Boha je druhotná, vedlejší, že svět i člověk zůstanou neproměněně se svým osudem, že se v nich a na nich nic nemění. Změní se vše a naprosto nejen v duši evropského člověka, ale i v jeho díle, dějinách a sporech, v jeho nadějích a láskách.

Tímto kvalitativním rozdílem ve způsobu přítomnosti Boha v osudu čtyř symbolických evropských postav si vysvětlíme také zásadní rozdíl jejich pronikání a putování na našem kontinentě. Hamlet a don Quijote jsou postavy, které byly stvořeny jednou provždy. Shakespeare a Cervantes jim dali definitivní, uzavřenou formu a tvář. Každá generace se k nim vždy znovu a znovu vrací. Vykládá si je podle svých potřeb a neklidů. Ale ve své podstatě zůstávají v dějinách evropského duchovního života takové, jak se zrodily z tvůrčí myšlenky svých autorů.

V doktoru Faustovi a v mladém sevillském šlechtici donu Juanovi se setkáváme s živou plasticitou, s nedozírnými možnostmi proměn. Na evropský Olymp je vnesli Marlow a Tirso de Molina. Pozdější evropské básnické generace se znovu zmocňují jejich tvárné látky, znovu proměřují a vyměřují jejich drama. Sestupují až ke kořenům jejich příběhu a dávají mu novou tvář, nový smysl. Křesťanská Evropa se v moderní době proměnila i nábožensky. Tím se vynořila i nová pokušení a nová svatost. Ve zkratce se dá tato proměna opsat takto: osud Fausta a dona Juana nekončí tragicky věčnou záhubou, končí spásou a vykoupením. Vznešený spor o jejich vzácnou duši je sporem mezi nebem a peklem. Nakonec vítězí Milost, která si proklestila cestu pouští, tmou, hříchem až ke krajinám světla a naděje, až k jádru a srdci neklidu a touhy po vědění a po lásce. Hamlet a don Quijote jsou spíše horizontálními charaktery. Jejich dramatický osud gravituje kolem okolního světa. Faust a don Juan jsou vertikálními typy. Jejich lidský příběh se odehrává v prostoru absolutních hodnot života a smrti, spásy a zatracení, nebe a pekla, Boha a Satana.

## 10. *Don Juan (b)*

V předcházející úvaze jsem se pokusil vyhmátnout některé podobnosti a příbuznosti mezi dvěma hlavními symbolickými postavami evropské vzdělanosti, mezi Faustem a donem Juanem, a upozornit na jejich společnou rozdílnost od dvojice Hamleta a dona Quijota. Nyní se chceme zamyslet nad tím, co je rozlišuje a navzájem odděluje; pokusím se poukázat na jejich hlubokou nepodobnost v jejich podobnosti.

Stárnoucí, všech přeludů a sebeklamů zbavený německý učenec doktor Faust, ponořen do svých traktátů a nakloněn nad svými zku-mavkami, pozná marnost této cesty ke spáse a naplnění. V prudké bolesti zklamání a zmarnění velkých snů zašlehne jeho duši žeravá a dlouho nepravě žitá touha po celém životě. Mladý španělský aristokrat, překypující nezkrotnou životností a odhodlaný vychutnat ji poži-vačně až na dno, nemyslí nikdy na knihy, nelámá si hlavu nad zku-mavkami a vzorci. Ve skutečnosti nemyslel vůbec na nic. Tento zá-sadní rozdíl vytváří jakýsi třetí, tentokrát negativní vztah mezi oběma postavami. Faust je naprostým popřením dona Juana, jeho negativ. A naopak. Hloubka jejich nepodobnosti je podmíněná silou jejich po-dobnosti, jejich společnou otevřeností k vertikálním hodnotám. Faust ztělesňuje čisté, věcně vědecké myšlení bez uzemnění v eroticko-citové vrstvě lidské existence. Don Juan naopak představuje pouhý eros, oproštěný a vypojený z myšlenkového světa. Mohli bychom to říci i jinak a jasněji v evropských pojmech. Faust je duch bez vůle. Don Juan je vůle bez přemýšlivého ducha. Oba dva tedy opisují svou vyhraněností a extrémností dva zásadní evropské postoje, dva exi-stenciální modely a také dvě velká a stálá pokušení. Evropa rozjímá nad Faustem a nad donem Juanem o své spalující touze po jednot-ném a harmonickém, plném a nic nevyklučujícím životě; medituje o potřebě duchovně vědoucí a prosvětlené vůli a ovšem také o silné, ni-terně bohaté, odvážné myšlence. Přihlédneme-li zcela důsledně k těmto dvěma pólům lidské existence, pak se nám objeví velká pravda o člověku, hlavně o evropském člověku. Vůle bez myšlenky není a nemůže být vůbec vůlí; stává se jakýmsi dravým, živelným pudem a slepou vášnivostí. Myšlenka bez vůle není a nemůže být lidskou my-šlenkou. Stává se jakýmsi strašidlem bez životního zakotvení. Pro-měňuje se v chladné, usmrcující a rozkládající rozumářství.

Faust hledá tedy mládí, hledá silnou životní vůli. Jeho zvěcnělý, vyschlý rozum má ještě tolik světla, aby si alespoň uvědomil svou ne-mohoucnost a své ztroskotání. Hledá s poslední silou spásu ve vitalitě

vášně a v erotické zkušenosti. Don Juan naopak hledá podvědomě moudré stáří. Jeho nezkrotný a vášnivý neklid, jeho motýlovitá přelétavost neupokojují hlubokou touhu srdce, ale spíše rozmnožují drásavou žízeň; umocňují potřebu naděje a zakotvení, pravdy a opravdovosti. Ztroskotávání této eroticky neklidné, rytmicky lehoučké, ale v podstatě zoufalé existence není jen zhroucením životní lži; je též velkým, bolestným vyznáním a důkazem, že erotická láska je víc než prchavý požitek, estetické prožití a okouzlení.

Faust touží po životě, po nových, sytících zkušenostech. Hledá mládí za každou cenu, i za cenu své duše. Jeho omyl, téměř tragický omyl tkví v tom, že chce získat mládí, život a spásu opět svou metodou, tentokrát nikoliv svou bílou, nýbrž černou magií. Jeho nový prelud opakuje starou lež: chce rozumářsky, uměle vyrobit, sestrojít život. Jeho věda je sice v koncích. On sám se ocitl na poušti bez oázi. Ale věří stále své metodě: věří, že dar života a spásy si můžeme vynutit. Neobrací se na Boha, na Jeho milost. Nechce dary, opovrhuje milostí. Spojuje se s peklem, ale zase na základě tržního zákona. Chce si své štěstí a lásku koupit.

Don Juan vchází do světa dobrodružství z překypujícího nadbytku životnosti. Ani ho nenapadne toužit po životě, protože se v něm přímo utápí a neví, co s ním. Plýtvá životem, marnotratně ho rozhazuje a také zahazuje bez úvahy a bez úmyslu. Jeho prelud tkví v tom, že si neuvědomuje, nemá na to ani čas a snad ani nechce vědět, že život a štěstí a láska jsou darem a milostí, ale že s nimi musí moudře hospodařit, ba víc, že se musíme snažit, abychom jich byli hodni. I když si tyto dary nemůžeme vlastně zasloužit ani vysloužit, musíme se alespoň o tuto zásluhu snažit a vytvářet pro dary v sobě volný prostor, aby mohly žít, růst a kvést. Don Juan dovede květy jen trhat, dovede plody jen požívat, ale nedovede je pěstovat, chránit, vážit si jejich vzácnosti a drahocennosti. Faust si myslel, že se může zmocnit života, že jen on sám je odpovědný za osud světa a za své štěstí. Don Juan nezná odpovědnost. Komu by také měl skládat účty? Jeho životní sloh se stal zcela moderním pokušením evropského člověka. Dlouho se zdálo, že země je nekonečně bohatá na dary a plody. Zdálo se, že můžeme jen trhat, sklízet, užívat, požívat. Totéž se zdálo i o velkých lidských hodnotách: láska stále kvetla, ještě kvetla; krása se skvěla a radost dovedla zpívat. Mohli jsme volně dýchat. Mohli jsme věřit věcem i člověku. Mohli jsme doufat v budoucnost. Naději jsme si vykládali jako nezadržitelný pokrok a rozmach. Bylo kolem nás i v

nás tolik věcí, které jsme mohli a směli milovat a obdivovat. Náš don-juanovský omyl se však zjevil a dnes jeho lež ohrožuje samu naši existenci. Zapomněli jsme na odpovědnost za svou zem, za všechny dary a milosti. Zpustošili jsme zem, vyplenili její krásu, promrhali její dary, pošpinili její tvář. Dnešní ekologická krize nám ukazuje zhoubnost této cesty. Nedýchateľný vzduch, nepitelná voda, nemá jara, umírající krása lesů a luk jsou obrazem a zhmotněním našich hříchů, naší neodpovědnosti. A právě ve svém utrpení a smutku nad touto rostoucí pouští promlouvá nová naděje; evropský svědce a pustošitel se začíná kát a nastupuje cestu konverze. Všechno je milost: země, život a láska jsou darem a my opět putujeme v žíněném rouše, abychom jich byli hodni, abychom je mohli pokorně přijímat z rukou Stvořitele.

### 11. *Don Juan (c)*

Evropská symbolická postava dona Juana má své trvalé domovské právo ve světě umění. Ale její první začátky sahají hluboko do lidové tradice. Její jádro je historické. Sevillský mladý, ale také zpustlý šlechtic zavraždí komtura, vysokého hodnostáře rytířského řádu, téže noci, v níž unesl jeho dceru. Ze strachu před mocným a vlivným šlechtickým rodem se úřady neodvažují stíhat a potrestat dona Juana. Komtur byl pohřben v kapli sevillského kláštera. Ve městě se vyprávělo, že mniši tohoto kláštera tajně usmrtili vraha, aby prý tak smyli hanbu a osvobodili město od zločinného a nebezpečného zpustlíka. Rozšířili však zprávu mezi lidem, že vášnivý násilník vstoupil do kaple, kde byl pohřben jím zavražděný komtur, a rouhal se před náhrobní sochou své oběti. Duše zavražděného prý vešla do sochy a odnesla dona Juana do pekla.

Španělský spisovatel Tirso de Molina na základě těchto zkazek a lidových vyprávění vytvořil své dílo *Burlador de Sevilla y convidado de piedra (Sevillský rouhač a kamenný host)*. Literární historie staví někdy Tirso de Molinu vedle velké španělské básníky jako Lope de Vega a Calderona. Jedno je jisté: podařilo se mu přímo mistrovsky zachytit v lidovém vyprávění o tragickém osudu sevillského zpustlíka etickou a teologickou podstatu příběhu. Podařilo se mu vyslovit cynickou, rouhavou drzost a sarkasmus dona Juana a znázornit provokující způsob, jakým sevillský šlechtic stroze a ironicky odbývá ty, kteří mu připomínají hřích a věčný trest. Tirso de Molina obnažuje pudovou nespoutanost, mravní bezohlednost člověka zcela egocentrického, který na své

cestě životem šlape po všech božských a lidských zákonech, pustoší s naprostou lhostejností a neodpovědností nejvzácnější oblasti v druhých. Ale osudný okamžik pravdy a spravedlnosti přijde i pro dona Juana. Na svých potulkách se dostane jednou do blízkosti kláštera, v němž je hrobka jeho oběti, jím zavražděného komtura. V lehkovážném a cynickém žertu pozve mrtvého k večeři. Kamenná socha se ve smluvenou hodinu dostaví a odnese si svého hostitele do pekla.

Zmíníme se nyní alespoň krátce o důvodech, proč tato barokně zpracovaná postava měla a doposud má takový úspěch v evropské kultuře. Melodramatický závěr příběhu musel dojímat a oslovovat každého vzdělaného i méně vzdělaného Evropana. Don Juan se stal také paradoxně jakýmsi idolem evropských žen, které sice pustošil a zraňoval, ale kterým přece jen věnoval téměř celý život. To obyčejně muži nečiní. A konečně je tu i společenský důvod. V době utužených pozitivních zákonů a tradic, v době přesně stanovených náboženských a etických hodnot se don Juan jeví jako revolucionář. Dělá si nárok na titul anarchického, zcela svobodného proroka. To vše muselo dráždit a provokovat k souhlasu nebo k nesouhlasu představitelství evropského člověka. Tato velká popularnost, dráždivost a přitažlivost dona Juana vedla asi k tomu, že italské, francouzské a anglické divadlo příběh sevillského aristokrata a svůdce spíše rozředilo, zploštilo a jaksí zastřelo jeho mocnou teologickou dimenzi. Máme dojem, že donjuanovská tragédie se zde začíná vyvažovat ze světa dějin spásy.

K nové a zásadní proměně, ale také kvalitativně novému teologickému uchopení celé donjuanovské tematiky dochází v 19. století. Téměř ve stejném čase došlo k zásadní hluboké proměně faustovské legendy. Autorem Faustovy proměny je Goethe. Postavu dona Juana proměnil a znovu ztvárnil básník Zorilla. Stalo se tak zdánlivě zcela prostým, řekli bychom skoro naivním, ale právě proto tím hlubším způsobem. Zorilla si položil otázku: co se stane, setká-li se don Juan na své neklidné, přelétavé cestě životem s naprosto nevinnou, čistou ženou? Co se přihodí, potká-li panenskou dívku, která mu nabídne svou ryzí lásku s pokornou samozřejmostí, takže don Juan nebude nucen rozvinout svou svůdcovskou techniku? Zorillovu otázku bychom mohli zaostřit do samé teologické podstaty: co nastane, když šíleně, dravě rozpoutaný, nenasytný a zoufale vyhladovělý a stále zra- zovaný eros vstoupí na území čistého srdce, v němž vládne milost a ona nová síla, které apoštol Pavel říká *agapé*? Výsledek tohoto nového tázání je nový příběh, nové dílo. V první části Zorilla líčí dona Juana v

tradičních barvách jako cynického, rouhavého a pustošícího svůdce. V druhé části popisuje jeho vykoupení a spásu.

Už v závěrečných scénách prvního dílu můžeme jasně rozpoznat červánkové znamení spásy a velké naděje. Don Juan unáší donu Ines z kláštera, kde žila v ústraní chráněna před hrubou a násilnou světáckostí sevillské společnosti. Ukrývá ji na svém venkovském statku. Po prvé ve svém životě odhaluje tajemství skutečné lásky. Ines ho miluje. Je to jakoby dotek milosti, která prudce a najednou proměňuje jeho existenci. Don Juan prožije hlubokou konverzi. Tu však přichází komtur, otec unesené dony Ines. Don Juan odkládá svou šlechtickou pýchu, vrhá se komturovi k nohám, nabízí mu nejen svůj majetek, ale i svůj život, svou poslušnost. Žádá jen jedno: aby mohl milovat jeho dceru a aby mohl být milován. Hrdý, uražený a rozhněvaný komtur ho hrubě odkopne a nazve zbabělcem. Tímto tvrdým, nemilosrdným gestem vrhá dona Juana zpět do jeho původního světa, do jeho starého já, které je ještě živé a dravé. Don Juan si vykládá tyto dramatické okamžiky teologicky. Volá: »Obrátil jsem se na nebe. Uzavřelo se mé prosbě. Nechť tedy ono odpovídá za mé další pozemské kroky, nikoli já.«

Sebeobhajoba dona Juana je ovšem hrubě přibližná a zkratkově zjednodušená. Vystihuje však podstatu děje. Zorillův don Juan je sice vášnivý, bezohledný a lehkovážný svůdce. V jádru svého bytí je to rozháraný hledač skutečného štěstí. Hledač lásky a spásy. Ve své hříšnosti přece jen je hoden vykoupení. Jeho drama je slavným a vznešeným sporem o duši, která je rozdvojena. Sváří se v ní staré já s novou existencí. Čistá, upřímná, milostí posvěcená láska dony Ines ho vyvádí ze světa lži, preludu a zoufalství. Tvrdé, nemilosrdné, ponižující gesto komtura představuje onen starý svět, z něhož don Juan chce odejít: svět, v němž není odpuštění, lásky, milosrdenství, v němž nesídlí Bůh. Tento svět zná jen logiku násilí, logiku moci, logiku pekla. Otázka nejen dona Juana, ale otázka celé Evropy – mohli bychom říci celého světa a každého člověka – má právě zde v prostoru tohoto sporu svůj původ: který svět zvítězí? Svět vykupující, očistné a milosrdné lásky anebo svět násilí, nenasytlosti, cynismu a lhovosti?

## 12. *Don Juan (d)*

Sevillský svůdce poznal a prožil zázrak a milost čisté, skutečné lásky. Jeho motýlovitě přelétavá, tulácká a zpovrchnělá existence se setkala s tím, co vždy hledala a po čem vždy žíznila: setkala se se světem

absolutních hodnot, se světem Boží milosti. Ale toto setkání nezjednodušuje dramatický příběh dona Juana. Činí ho složitějším, umocňuje jeho rozpory, prohlubuje jeho propasti, zraňuje ho jednou provždy touhou po nepomíjivém domově srdce. Don Juan chce vyjít ze svého nevykoupěného, pustošivého světa a vstoupit do nového světa, do světlého, zářivého prostoru, který obývá dona Ines, jeho první a poslední láska. Cestu mu však zakročí uražený a neúprosný otec unesené, ale milující dívky. Odkopnutý a ponížený sevillský šlechtic je vržen zpět do svého dřívějšího světa. A jedná podle jeho zákonů, jeho logiky. V souboji zabíjí Inesina otce a prchá v okamžiku, když přicházejí komturovi ozbrojenci. Jeden z vojáků při pohledu na zabitého komtura zvolá: »Spravedlnost pro Ines!« Tato odpovídá: »Avšak nikoli proti donu Juanovi.« Tak končí první díl Zorillova dramatu. Končí obhajobou práva absolutní, zachraňující lásky. Žena, která se odvažuje předstoupit se svou láskou k muži, jenž zavraždil jejího otce, je schopná přesvědčit Evropu, že její srdce je dost silné, čisté a omilostněné, aby mohla ospravedlnit toto své gesto odpuštění a záchrany.

V druhém dílu vidíme dona Juana, jak po letech bloudění, tuláckého života a útěku z místa na místo přichází tam, kde se zjevila jeho naděje a kde byl zraněn nezapomenutelnou touhou po vykoupení svého rozervaného srdce. Navštíví mauzoleum, které dal postavit jeho nyní zemřelý otec pro oběti svého syna. Najde hrob, v němž leží dona Ines. Je to zvláštní setkání s mrtvou, která doposud miluje a svou láskou ho dovede živě oslovit a sdělit mu své velké tajemství. Zaznívá zde velká biblická myšlenka: *fortior quam mors est dilectio* – silnější než smrt je láska.

Ines prosila Boha, aby si vzal její život, ale zachránil dona Juana. Odpověď Boží byla: buď se spasíte oba nebo oba budete zatraceni. Taková je totiž láska. Ines udělala vše pro dona Juana. A nyní je na něm, aby dokázal svou lásku, aby i on udělal vše pro Ines. Položila svou spásu do jeho rukou. Tento zážitek otřese a dojme dona Juana. Promění ho v nového člověka. Jeho první konverze zde vstupuje do své poslední podoby: je to opět setkání s milostí. Ale starý svět se pokusí ještě jednou zadržet dona Juana. Tentokrát promlouvá ústy přátel a kumpánů. Jim se zdá don Juanovo dojetí a proměna známkou slabosti a strachu. Vysmívají se mu, že se dal ovlivnit hřbitovním prostředím. Ponižují jeho rytířskou a mužnou hrdost. Tím ovšem znovu vrhají dona Juana do starého světa; vyvolávají v něm pomstu

podle téhož zákona výsměchu. Don Juan je zve k večeři se sochou mrtvého komtura, otce milované Ines. Když se socha mrtvého skutečně dostaví, kumpáni to považují za nehezky žert. Myslí si, že don Juan si z nich udělal blázny. Odpovídají podle zákona svého světa: mečem. V souboji zabijí dona Juana, který nemá ani čas si uvědomit svou smrt. Mrtvý komtur si ho odnáší do pekla. V posledním okamžiku myslí už jen na Ines. To mu umožňuje prosit Boha za odpuštění. Prosí o Ines, o právo setkat se s ní, milovat ji a přijímat její lásku. Je zde zcela nápadný paralelismus. Don Juan dvakrát prosil o milosrdenství, o právo milovat a být milován, o vykoupení svého srdce, které hledalo a našlo lásku, našlo Ines. První prosba byla zamítnuta, protože svět, do něhož patřil don Juan, ale i komtur, otec Ines, nezná milost ani slitování. Druhá prosba je přijatá, protože Bůh je láska. Ale to vše se děje už na pomezí času a věčnosti. Dona Ines vztahuje z nebe ruku a zachraňuje dona Juana z propasti, která ho pohlcovala nejen teď, ale vlastně o něj usilovala už vždy: ona propast pekla, kterou nosil a s níž žil ve své nevykoupené lásce. Zvítězila láska, protože v ní a skrze ni zvítězila milost.

V rozpětí tří století mezi 17. a 19. věkem došlo v Evropě k hluboké a dalekosáhlé proměně. Její smysl můžeme vyčíst na proměnách nejen doktora Fausta, ale také na konverzi dona Juana. Tirsův don Juan nemohl být spasen, protože ani na něm, ani v něm nebylo nic ke spasení a vykoupení. Jeho osud byl hotový od samého začátku, rozvržený a vržený k peklu, odvrácený zcela od milosti. Všechna dobrodružství, soubouje, rouhání a cynismus jsou vlastně jen časovým vyjevováním pekla, které se zabydlilo v jeho duši jednou provždy. Přes veškerou pohyblivost a množství epizod chybí tu vlastní děj. V Tirsově donu Juanovi nenacházíme žádné dramatické, nepředvídané možnosti. Zdá se, jako by čas a dějiny byly pohlceny věčností. Donjuanovská tragedie v tomto prvním rozvinutí odhalovala tragedii naprosté hříšnosti, vzpoury proti Božimu a lidskému řádu. Její etický a teologický stavební princip byl: neodvažuj se, nezkoušej a nepokoušej, jinak budeš zatracen.

Zorillův don Juan je jiný, protože Evropa je jiná. I ona prošla hlubokou proměnou. Objevila nejen časovost své existence, ale i své možnosti, radost ze své existence a síly. Objevila druhý pól křesťanství: svobodu člověka. Její etický a teologický princip nyní zní: odvažuj se, zkoušej, experimentuj, tvoř a žij, budeš spasen, Bůh tě neodvrhne, bude-li tvé dobrodružné usilování čisté, upřímné, pravé.

Ztělesněním tohoto nového evropského stylu jsou Goethův *Faust* a Zorillův *Don Juan*. Jejich bloudění, chybování, ba i jejich hříchy a vzpoury nejsou ničím jiným než hledáním pravého a plného štěstí, jsou hledáním zaslíbené země, posledního domova a prvního přístavu lidské existence. Ve své netrpělivosti se spolčují i s peklím. Vrhají se do nových a nových dobrodružství, ale také trpí a zoufají si, protože odhalují lživost štěstí, které jim nabízí peklo. Takto trpět a si zoufat může jen duše, která je zamilována do Boha, které nestačí svět a jeho slasti, nádhera a požitky. Duše potřebuje absolutní hodnoty; musí je však objevit sama a vyzkoušet jejich pravdu na svém vlastním životě. Její existence zůstává stále otevřena nejen k budoucnosti, ale i k nebi. Je stále oslovitelná milostí, protože je ve své podstatě stvořena pro absolutní lásku.

V proměnách dona Juana Evropa hledá i své proměny a své konverze, je si vědoma neúplnosti svých obrazů a usiluje o celek. Snaží se překonávat falešné a svůdné alternativy, odmítá všechna rozcestí, potřebuje jednotu a syntézu. V Tirově tragedii *Don Juan* představuje jeden pól evropské existence: je to svrchované a naprosté právo Boží, které chrání posvátnost života a čistotu lidského srdce. Ale chrání je rovněž absolutně. Nemůže netrestat a neztracovat toho, kdo odmítá Boží rádu. Zorillův *Don Juan* hájí neméně posvátné právo člověka na celý život, na plnost štěstí, na neumenšenou svobodu, právo na zkoušení a vývoj, právo na zem, na její něhu, krásu a sladkost. Oba dva postoje jsou v podstatě nejen evropské, ale i křesťanské. Evropský osud je s nimi svázán, je jimi prostoupen. Evropa nemůže žít bez práva na zem, na dějiny, ale nemůže žít ani bez naděje na nebe, nemůže růst a kvést bez požehnání a milosti nebe. Její pokušení tkví v zapomínání, že tato dvě práva, tyto dvě naděje se nemohou rozpojit, ale že je musíme stále znovu sjednocovat a propojovat. Bez Božího požehnání a milosti každá pozemská krása umírá, každá láska hořkne a propadá se do zoufalství. Bez svobodného, odvážného usilování, bez lásky k zemi a ke světu samo nebe se nám zatmí a my už pak jen objevujeme jeho hrůznou karikaturu a Bohu nasazujeme lživou masku závistného a lakomého, na lidské štěstí a svobodu žárlivého diktátora. A proti takovému Bohu se každý poctivý a čestný Evropan, od Prométea, Oidipa až po Fausta, Hamleta a dona Juana musí bouřit.

Naše otázka dnes zní takto: kde jsme dnes? Nepropadáme se opět do oněch časů, kde platí přikázání »neodvažuj se, jinak budeš ztracen«? Ptáme se úzkostně, zda nevstupujeme opět do časů černé magie,

dohadování a úmluv s ďáblem, do časů kamenných hostů, kteří si nakonec odnášejí své hostitele do pekla? Jistě, naše evropská kultura se odvážíla vystoupit vysoko i sestoupit hluboko. Její bloudění nekončí. Ale nekončí ani naděje, že na své neklidné, často bludné, dobrodružné cestě, ve svých motýlovitých, přelétavých láskách se setká s novou donou Ines, se setká s Milostí, se setká s tou, o níž anděl řekl, že je »milostiplná«, s Marií a také s tou, která prodlužuje Mariino poslání v dějinách člověka a nese v sobě naději, spásu a milost: s církví.

### 13. *Don Juan (e)*

K legendární a dnes už skoro mytické postavě dona Juana evropský člověk přistupuje vždy s potřebou vyjasnit svou vlastní existenci. Dnes chápeme dona Juana nejen jako představitele neklidných a dobrodružných erotických náklonností, ale také jako ztělesnění evropského sklonu k výbojům. Don Juan je pokrevním bratrem všech evropských objevitelů a dobyvatelů. V něm se vyjevil onen duch, který učinil z Evropy matku revolucí a vůbec matku planetární světové kultury. Je její slávou, ale také jejím stálým pokušením a hříchem. Z donjuanovského, neklidného ducha se zrodily světové říše. Dějiny kolonizace jsou vlastně dějinami dobrodružné, neklidné, se sebou stále nespokojené Evropy; jsou to dějiny jejího donjuanovského srdce, které se vrhá do stále nových a nových zkušeností a které je strháváno vášní experimentovat, dobývat, získávat, ale nikdy se nezavazovat a nepoutat na nic a na nikoho. Tento evropský dobyvatel vykonal hodně slavných úkolů a dobra, ale dopustil se také hrozných zločinů. Dějiny evropské expanze a evropských kolonií jsou dějinami těchto hříchů a krutostí, tohoto barbarství a zrad. A přece ani tyto temné síly, toto rozpoutané běsnění a všechny tyto hříchy evropského dona Juana a jeho potomků nemohou stanovit a předepsat nebi povinnost zatratit. Na dně jeho duše totiž žije jakási chlapecká nevinnost a čistota, jakási neukojitelná a pravá touha po lásce a štěstí, které není z tohoto světa. Jeho srdcem prochází potřeba oné celé svobody, která může mít domovské právo jen v království milosti. Don Juan představuje právě tuto hlubokou potřebu evropského člověka – potřebu svobody a volnosti – potřebu často, přechasto chybující a hřešící.

Don Juan je synem národa, který nejdřív jedná a teprve potom se pokouší své jednání vysvětlit a ospravedlnit. Tento postoj vede ovšem rovnou cestou k anarchii, k opovrhování všemi zákony, i dobrými

zákony. Nesmíme ovšem zapomenout na to, že právě tento národ je ve své podstatě vznešený, velkorysý a rytířský nejen k sobě, ale k člověku vůbec. Jeho bouření proti zákonům, tradiční morálce a ustanoveným řádům vyvěrá nakonec ze vznešené vůle obhájit »právo« jednotlivce, i toho nejposlednějšího a nejhříšnějšího, na spásu, na poslední usmíření a vykoupení. V donu Juanovi evropský člověk zrelativizoval někdy až za hranice pravdy nadosobní zákon a řád. Vyznal v něm svou víru v nezaměnitelnou hodnotu svobody, v neopakovatelnost dějinné situace, v strhující krásu a nádheru prchajícího okamžiku. V donu Juanovi se takto vyjevuje evropský rozpor a spor mezi obecným a zvláštním, mezi nutností a svobodou, mezi zákonem a volností, mezi světem neúprosných povinností a světem hravé existence. K pravé a naplněné existenci patří obojí: zákon i svoboda, obecná platnost a závaznost řádu, ale také nezaměnitelná individuální situace. Evropa potřebuje syntézu těchto dvou pólů.

Don Quijote a Hamlet se přímo nepohybují v teologicky vyznačených obzorech. Nezápásí přímo o spásu; nejsou ohroženi věčným zatracením. Jejich osudem je odvěká pouť a bloudění mezi lidmi, v jejich čase a v jejich přibězích. Zápásí se společností, bojují proti ní nebo za ni. Bůh vstupuje do jejich sporů nepřímou. Faust a don Juan se pohybují ve vertikálním světě. Jejich spory jsou spory s Bohem a jeho řádem. Jejich touha po životě, štěstí a svobodě se pne vzhůru, obrací se k nebi anebo hledá spojence v pekle. Bůh a Satan vstupují přímo jako jednající osoby do příběhů evropských Faustů a donů Juanů. Jejich vzpoura proti Bohu je hříšná, radikálně důsledná, a proto tak ničivá, tragická. Je vůbec možno ještě zachránit tento jejich svět bez Boha a proti Bohu, je možno ještě vůbec spasit jejich peklu upsané a propadlé duše? Křesťanská Evropa neztratila nikdy tuto velkou naději na spásu hříšníka, na záchranu bloudícího, chybujícího světa. Vyslovila ji v postavě ženy. Není to náhodou, že právě Fausta i dona Juana nakonec zachrání před zatracením a zkázou slitovná, milosrdná, čistá a mateřsky obětavá láska ženy. Vynořuje se tu v zahalené postavě Maria, Panna a Matka.

Mariánský motiv může osvětlit nejen osud Fausta a dona Juana, ale i osud Evropy, včerejší i dnešní Evropy. Co se dnes děje s Evropou? Nejsme dnes svědky evropské apokalypse? Nezjevují se nám a v nás všechny hříchy a temné síly, kterým jsme se upsali a kterým jsme svěfovali po staletí své naděje a svou spásu? Katolická spisovatelka Gertrud von Le Fort napsala o této době:

»Svět apokalyptických jezdců je v podstatě svět bez ženy, ne snad svět muže, ale svět, v němž už ani pro muže neexistuje žádné *fiat mihi – staniž se mi*, žádné spolupůsobení tvorstva s Bohem; je to svět bez Boha, svět, který proto, že je postaven jedině na člověku, nabývá ničivého charakteru: kultury, které přestaly být schopny života, neumírají přirozenou smrtí, bývají zardoušeny.«

V době apokalyptických jezdců, kamenných hostí a spojenectví s dáblem Evropa prožívá opět nejen svou tragiku, svůj smutek a své zoufalství, ale také svou naději, svou víru a svou potřebu spásy. Její dnešní utrpení zjevuje pravdu, že nemůže žít bez Boha, bez živého Boha Ježíše Krista. Na této křížové cestě se setkává opět s Veronikou, s plačícími ženami svých doposud nerozbořených Jeruzalémů, s Matkou Sedmíbolestnou. Evropa právě dnes potřebuje znovu mariánskou ženu, která by nám všem mohla dát víru v nezměrnou a vlídnou působivost Boží milosti. Mariánská žena může poskytnout Evropě neochvějnou jistotu, že náš svět nespočívá jen na viditelných pilířích vybudovaných našimi Fausty a dony Juany, nýbrž že je držen neviditelnými pilíři milosrdenství a lásky. Zdá se, že jsme se ocitli na konci jedné epochy vybudované podle modelů, které se zrodily z faustovských a donjuanovských pokušení. Ocitli jsme se zároveň také na začátku. Evropa prožívá sice nouzovou situaci svého pádu a svých zrad na křesťanské tradici, ale zároveň žije i ve svém utrpení odvěkou nadějí na spásu, na nový život, na nový radostný rozkvět nového jara. Připravujeme se přijmout stvořitelskou sílu Božího Ducha, která by obnovila evropský svět a smyla s nás hříchy pýchy a lži. Ale Boží stvořitelský a obnovitelský Duch sestoupí s nebe na naši krvácející a umírající zem jen tehdy, když mu vyjde vstříc evropská duše ochotná vyslovit znovu »*fiat mihi*«, vyslovit ono mariánské odvěké a spásné »*staň se mi podle slova tvého*«. Okamžik Boží pomoci, o kterou dnes Evropa znovu prosí a kterou toužebně očekává, aby se dostala ze své nemohoucnosti a únavy, bude okamžikem náboženského jara, bude a musí být okamžikem Marie a mariánské ženy, protože každá pravá obnova a každé skutečné obrození vznikají z čistého panenského spolupůsobení stvoření a člověka s dílem Stvořitele.

Nikoli bez nejistoty a bez úzkosti se dnes tážeme, zda evropská žena chápe blížíci se chvíli svého mariánského poslání a zda ji nepropasé, zda ji nezamešká. Někdy se zdá, jako by jí záleželo na vymazání všeho mariánského a ženského ze své bytosti, jako by se styděla za to, že je ženou a snažila se ze všech sil přetvořit sebe podle modelů

muže. Na otřesné cestě mezi nebem a peklem, po které putujeme spolu s Faustem a donem Juanem, s celou Evropou a dnes s celým lidstvem, potřebujeme vždy znovu průvodce. Projdeme propastmi pekla a očistcovými krajinami a najdeme cestu k ráji, ke spáse, k naplnění teprve v setkání s milující, mariánskou ženou, jejíž zrak je upřen na Boha a jejíž srdce je proměněno milostí.

#### IV - TVÁŘ EVROPY

##### 1. *Apollo a Buddha*

V úvahách o duchovní podstatě evropské kultury jsem se pokusil zachytit charakteristické postoje, pokušení i ctnosti kulturní oblasti, kterou obvykle nazýváme Západem. Pokus zůstane ovšem pokusem, protože otázky týkající se duchovního života evropského člověka jsou opravdu nepřehledné. Je to tedy pokus stále otevřený, vždy zdokonalitelný a nikdy neukončený. Tvář Evropy můžeme proto stále opisovat a dokreslovat. A nemůžeme se ovšem vyhnout srovnání evropského životního modelu s jinými kulturami, které se zrodily a rozvinuly pod jinými souhvězdími a které vypěstovaly jiné myšlení a jiné cítění. Odjakživa Evropa prožívala a poznávala svou vlastní identitu, když se měřila a střetávala s neevropskými kulturami, hlavně a téměř výlučně s velkými kulturami Asie.

Sebepoznávání a sebeuvědomování Evropy začíná dramatickým způsobem perskými válkami v 5. století před Kristem. Tuto počínající evropskou zkušenost nám literárně zachoval ve svých cestovatelejších a historických knihách řecký spisovatel, přítel Periklův a Sofoklův, Herodot. Dějinný obzor se ovšem hluboce proměnil a my dnes můžeme a vážíme svou evropskou civilizaci na jiných zkušenostech. Pro antického řeckého člověka Asie znamenala předně perskou velkofíši a její despotismus. Dnešní Evropa naopak považuje rané kultury přední Asie za mateřskou oblast řecké civilizace. Dnes nepokládáme Persii, Babylón, Fénicii a Egypt za cizí kulturní oblasti. Vidíme v nich své vlastní kořeny. Za typicky neevropské kultury považujeme spíše dálný a nejzazší Východ, tedy Indii, Čínu a Japonsko. Velmi zjednodušeně bychom mohli říci: Asie pro nás znamená buddhistický svět.

Když říkáme o Asii a o buddhistickém světě, že je neevropský, že je nám cizí, nechceme tím říci, že je nám nepochopitelný. K charakteristickým znakům evropského životního a myšlenkového slohu patřila

vždy živá schopnost vnímat, přijímat a zajímat se o vše, co se zrodilo a rozkvetlo jinde, daleko, pod neznámými a cizími souhvězdími. V žilách evropského člověka koluje od nepaměti neklidná, dobrodružná, do poznání a zkušenosti nového a cizího vášnivě zamilovaná krev Odyseova. Evropan cítí živelnou potřebu přiučit se asijskému, buddhistickému myšlení. Jako jednoho z mnohých si můžeme připomenout evropského filozofa Schopenhauera, který pokládá své vlastní myšlení za spřízněné s indickou moudrostí a jí poplatné. A přece i toto vnímání a přivlastňování, toto dychtivé přiučování je vždy typicky evropské a evropským zůstane i proti své vůli. Zdá se, že evropský životní a myšlenkový styl je jako naše kůže. Nemůžeme se z ní nikdy vysvléci, i kdybychom si oblékali do nekonečna cizí postoje. Jsou ovšem okamžiky, kdy si tuto svou evropskou, nezaměnitelnou a nezczitelnou identitu uvědomíme a prožijeme hlouběji a jasněji, jakoby v nějakém osvětlení a vytržení.

Hans Egon Holthusen, německý literární historik, vypráví o takovém evropském zážitku. Ve východním Afganistanu v Haddě se zachovala řecko-indická socha Buddhy. Dodnes připomíná jedno z největších politických a vojenských dobrodružství evropského člověka: indické tažení Alexandra Velikého a jeho kulturně dějinné důsledky. Na severozápadní hranici Indie vznikla tehdy řecká knížectví. To umožnilo, že řecká umělecká měřítka a modely pronikly do buddhistického světa. Tato řecko-iránsko-indická smíšená kultura se nazývá »Ghandara«. Její rozvoj se udál mezi prvním až sedmým stoletím po Kristu. Umělecká díla této kultury svědčí o sjednocení a zasnoubení západní a východní duše. Na zmíněné soše Buddhy v Haddě můžeme vypožorovat apollinskou průzračnost, výraz osobního vědomí, sebevědomou hrdost myšlenky, která se chce prosadit jakoby v jemném, milujícím zápolení proti onomu pověstnému úsměvu osvětleného Buddhy, proti jeho těžkému, do sebe ponořenému a nepřítomnému pohledu, proti jeho ironicky pohrdavému, od světa odvrácenému, nezúčastněnému výrazu. Zdá se, že v této vysoce umělecky hodnotné soše se podařilo na okamžik zasnoubit a propojit v úžasné jednotě dva radikálně různé, dva protichůdné světy: Evropu a Asii. Francouzský orientalista René Grousset napsal o této soše, že Buddha, apoštol velkého milosrdenství, je zároveň nejmladším řeckým bohem.

Sjednocení a splývání dvou světů neznamená jejich totožnost. Spíše zde můžeme pozorovat zviditelnění jejich zásadního rozporu. První dojem, který se v nás rozhostí, je ten, že řecko-apollinský prvek

v oné Buddhově soše představuje naivnější a svěštější popředí, něco dětsky nezralého, hravého a snad i povrchního. Indický hlas naopak se zdá vycházet z větších hloubek vědění, z dávné, zralé a vyspělé moudrosti, která prohlédla lež světa a marnost života, dění a pachtění. Jestliže Buddha říká, že je nádherné pozorovat a podívat se pozemským bytostem, ale že je otřesně hrozné a strašné být takovou bytostí, pak se ptáme, co na to může a musí odpovědět evropský člověk. Pokusíme se nyní vyčíst evropskou odpověď z pohledu řeckého boha, z jeho obličejových tahů, které jsou mužně svobodné, otevřené a odvážně se měří se skutečností světa. Co můžeme číst v tomto řeckém, evropském pohledu?

*Předně* je v něm vysloveno velké přesvědčení, že svět přírody a svět dějin není a nemůže být nesmyslnou hrou, krutou lží, jakýmsi věčným, kosmickým preludem. Svět přírody a svět dějin má smysl. Nedá se obcházet, nedá se přeskočit, vyřadit a vydělit z prostoru existence. Evropský člověk ve své podstatě nemůže zneuznat hodnotu a důležitost světa pro svou cestu ke spáse a naplnění; nemůže od něho odvracet zrak ani srdce; nikoli bez světa ani proti světu, ale se světem, skrze svět a v jeho proměňování a přetvořování evropský člověk vidí cestu k cíli, ke svému poslednímu domovu. Odmítá proto jakýkoliv dualismus. Někdy mu propadá jako svému pokušení, ale také trpí rozdělením světa ve dvě: na říši ideálů, hodnot, dokonalosti a na oblast zdání, klamu a lži. Evropa – ostatně jako jiné velké kultury – zná hlubokou trhlinu v lidské bytosti, bolestnou rozdvojenost existence: na jedné straně zdivočelý, bezuzdný a pudově hárající život, na straně druhé mystický útěk ze světa; známe zvrhlého rozvráceného a zpusťlého člověka, ale víme také o světcích, o člověku prostoupeném pravdou a krásou nebe. Evropa – a zde musíme říci: hlavně křesťanská Evropa – se nikdy nesmířila s tímto bolestným a tragickým rozdvojením, s touto trhlinou v existenci člověka a světa. Zejména křesťanská Evropa světců, básníků, umělců, vědců a státníků proměňuje propastné rozpolcení v cestu a ve výstup. Nezoufá si nad světem, ale snaží se o jeho posvěcení, o jeho proměnu a spásu.

Vraťme se ještě k oné asijsko-řecké soše Buddhy. Z jeho tváře se na nás dívá nezlomné a nevyvratitelné přesvědčení, že každá lidská existence je zcela jedinečná, neopakovatelná, nezaměnitelná. Jasně a průsvitně sebevědomí osobní důstojnosti kontrastuje s asijským životním pocitem převládající anonymity, neosobního zákona. Evropský člověk nemůže chápat své osobní já jako přechodný výraz kosmického

procesu, jako součást vtělování a převtělování ducha. Neprožívá proměny světa a života jako věčný kruhovitý návrat. Evropa žije, myslí a tvoří v podstatě podle jiného modelu: její svět je světem dějin, které mají začátek, jdou stále vpřed, i když ne vždy vzhůru, a směřují k cíli. Dějiny se neopakují. Tento evropský životní pocit neopakovatelnosti osobního života a dějin byl adventně vysloven v řecké kultuře, hlavně ve velké řecké tragedii. Ale vyvrátil a rozkvetl teprve v biblickém a křesťanském světě. Velká asijská náboženství se starají hodně o spásu člověka; snaží se dovést ho do lůna absolutní a první skutečnosti, do božského světa. Ale tento svět je neosobní. Křesťanství se ujímá člověka a uvádí ho z »prvního domova«, do »zaslíbené země«, která není nic jiného než sám Bůh, naše první a absolutní Ty.

## 2. *Tragický pocit života*

Evropa stojí opět v popředí našich starostí. Bráníme ji proti ohrožení, které přichází z venku, ale také proti vnitřnímu rozkladu, nedůvěře a poráženeckým pocitům. Bráníme ji proti vpádu vertikálních barbarů, kteří chtějí zpřetrhat duchovní spoje dnešní Evropy s tradicí, s křesťanskou kulturou, s Aténami a s Jeruzalémem. Bráníme svou Evropu, evropský životní styl a evropskou cestu, protože ji milujeme. Co vlastně milujeme na Evropě? Co je nám tak vzácné na tomto kontinentě a jeho kultuře? Už jsme se zmínili o *dvou* jistotách, které hnětly a utvářely duši Evropy. Je to *předně* hluboké přesvědčení, že člověk je nejen nejvyšším tvorem ve viditelném světě, ale že je osobou, to je nenahraditelnou, nezaměnitelnou, jedinečnou bytostí. Zde kotví jeho vzácnost a jeho důstojnost, posvátnost a hodnota jeho existence. Věci můžeme vyměnit nebo nahradit; člověka nenahradíme nikdy. Můžeme nahradit ztracenou knihu nebo rozbitý vůz. Můžeme vyměnit svůj byt za jiný. Ale nemůžeme nahradit svou zemřelou matku. Nemůžeme vyměnit svého přítele. *Druhou* jistotou, na níž stojí evropský životní styl, je přesvědčení, že viditelný a hmotný svět, do něhož jsme se zrodili a v němž žijeme a tvoříme své osudy, se nedá obejít nebo jaksi opominout a přeskočit. Patří nerozlučně k nám a my patříme do něho. Viditelný svět přírody a kultury, dějin a společnosti je prostě zde před námi a v nás. Vyzývá nás svou tíhou a svou nehotovostí. Nemůžeme prostě z něho vystoupit a volit jinou cestu a jiný způsob jak jít k cíli. Jsme s tímto svým světem svázáni a neseme za něj odpovědnost, kterou nelze setřást nebo se z ní vysvléci tak, jako se nemůžeme vysvléci ze své vlastní kůže.

Nehotový, ale skutečný svět věci je plný možností. Nabízí se nám a vynucuje si na nás svobodné rozhodnutí. Právě v této základní situaci se vynořuje paradoxní tvář evropského životního pocitu. Na jedné straně jsme ve světě a se světem; ale tento svět není sám v sobě průhledný ani jednoznačný. Nejsou v něm orientační značky pro naše rozhodnutí. Nedá se ani říci, že v něm není dost cest nebo dost možností pro naše volby. Spíše bychom měli říci, že je v něm příliš mnoho cest a příliš mnoho možností. Volba a rozhodnutí se tak stávají odpovědností velmi tíživou. V tomto světě, do něhož jsme se zrodili jako svobodní a odpovědní a z něhož nemůžeme utéci, protože i útek by byl už svobodnou volbou, se můžeme i mýlit, můžeme ztroskotat v hledání hlubokého, posledního smyslu. Toto ztroskotání Evropa nazývá tragikou. Je to *třetí* znak a *třetí* vlastnost evropské duše: tragický pocit života.

Zeptejme se nyní, proč se tragický pocit života projevil tak silně a mocně právě v evropské kultuře. Proč není znám v asijských kulturách? Kdo žije v souladu s věčnými zákony vesmíru a v harmonii s řádem nebeského světa, který čínská moudrost nazývá *tao*, ten nemůže rozpoznat v lidské existenci přítomnost tragiky anebo ji musí vyložit jako selhání člověka. Rovněž buddhistické učení se pokouší překonat utrpení a tragiku tím, že vede člověka po »vznešené osmeré stezce«; a nejen vede, ale i odvádí od světa a jeho dění. Asijský pocit života nezná a nemůže znát tragiku, protože odmítá svět jako přelud a klam, který si nezaslouží naší pozornosti a péče. Jedině evropská kultura zná tento hluboký pocit a tuto poslední možnost ztroskotání, protože bere vážně, někdy až příliš vážně svou odpovědnost za svět a za jeho spásu. Evropa zná tragiku života, nevyhýbá se jí, nezastírá ji žádným útekem, ale nesmiřuje se s ní, bojuje proti ní právě ve jménu svých velkých ideálů, své svobody a své lásky k životu a k člověku. Ale to je už Evropa vychovaná Kristovým evangeliem.

V předcházející úvaze jsem se zmínil o řecko-indické soše Buddhy, kterou můžeme vidět ve východním Afganistanu. Tato socha je viditelným příkladem setkání dvou radikálně různých světů: Asie a Evropy. Právě proto, že evropský prvek zde existuje tak blízko vedle asijského, můžeme lépe rozeznat jeho typické vlastnosti. Ve tváři tohoto Buddhy, který je zároveň nejmladším řeckým bohem, můžeme zahlédnout a vytušit vědomí tragiky, vědomí rizika a možného ztroskotání, vědomí zásadní nejistoty. Ale můžeme také rozeznat v evropských, řeckých rysech důstojnost a vznešenost neklidného, stále

hledajícího a zápasícího rozumu. Řecký a evropský rozum necouvá před tíhou a převahou světa a jeho jevů. Ví velmi dobře, že může být pohlcen a rozdrčen. Zná svou křehkost a slabost, ale ví také o svých možnostech. Nebezpečí zániku a ztroskotání ho neodrazuje, ale spíše láká a vybízí, aby se pokusil změřit svět a prozkoumat jeho hlubiny. Mohli bychom jít ještě dál ve výkladu neasijských rysů a vlastností ve tváři tohoto podivného asijského mudrce. Mohli bychom v nich vytušit první náznaky evropského vědeckého, zkoumavého dobrodružství, které se nehodlá nikde, před ničím a nikým zastavit. V evropském člověku hárá jakási dravá odhodlanost jít až na nejzazší hranice poznání, pokusit se překročit je a zmocnit se neznáma i ovládnout je. Zde je jeden z kořenů i našeho evropského vědecko-technického stylu. Druhým kořenem je bible. Není ovšem tajemstvím, že právě tato evropská, v Evropě zrozená a uzrálá vědecká, podmanitelská mentalita svádí a přitahuje v posledních stoletích všechny ostatní národy světa. Právem můžeme mluvit o evropizaci země. Je pravda, takzvaný druhý a třetí svět se dnes vášnivě bouří proti nadvládě prvního světa. Nepovažují se za kolonie Evropy. Chtějí jít svou vlastní cestou, budovat své vlastní kultury a vládnout svým vlastním státům. Evropa je však této nové, zralé vůli vychovala, i když se dopustila velkých hříchů. Naučila je milovat svobodu. Ukázala jim cestu k vědě a k technice. Nesmíme ovšem zapomenout na to, že Asie, Afrika a vůbec celý neevropský svět dnes bujují proti západní, evropské nadvládě a proti hříchům našeho kontinentu zbraněmi, myšlenkami a koncepcemi, které se zrodily u nás. Nemůžeme se teď nezeptat, zda tato překotná, dravá evropizace světa znamená požehnání nebo skrývá nová nebezpečí. Neznamená toto vše zánik Evropy jako duchovního, kulturního celku a neohrožuje to duchovní podstatu ostatních kultur? Tyto a podobné otázky se dnes zadírají do našeho vědomí a svědomí. Odhalujeme jimi také poslední podstatu Evropy. Můžeme to říci takto: Evropa může nejen přežít, ale žít a růst, zůstane-li věrná Kristu. Bude pak i nadále požehnáním pro národy světa. Bez Krista ztrácí svou vlastní identitu a stává se zdrojem smrtelného ohrožení i pro druhé.

Křesťanství je schopné vtělit se do všech kultur, proměnit je a omladit, vtisknout jim nejen Boží milost, ale dát rozkvést i lidskému srdci a duši. Dnes se však nesetkává už jen, abychom tak řekli, s pouze asijskou Asií ani s pouze africkou Afrikou. Všude v Asii a v Africe se setkává s Evropou a ovšem i s jejími hříchy. Běží tedy znovu o to, aby našla svou první lásku, aby se obrátila k evangeliu a ke Kristovi.

### 3. *Návraty dopředu*

Každá skutečnost má své tajemství. Snadněji můžeme říci, čím toto tajemství není, než čím je a v čem tkví. Tak je tomu i s tajemstvím Evropy. Pokusme se ještě jednou vstoupit do jeho prostoru a zachytit jeho typické projevy. *První* jistota, s kterou se zde setkáme, je tato: Evropa je zcela jiná než Asie. Asijská kultura i ve svém mnohotvárném a bohatém životě si našla svou tvář a jí vyslovuje dodnes tajemství své duše. Zamysleme se ještě jednou nad oním mlčenlivým, bezhlasým a všem přesným popisům unikajícím úsměvem asijského proroka a osvíceného mudrce Buddha. Rozpoznáme v něm jakousi povýšenost nad veškerou láskou a nenávisť, nad nadšením a vášní, nad poblouzněním a zanícením. Vládne v něm bezmezný klid, který nemá žádný osobní střed. Vyvěrá z bezejmenné hloubky, z bezbřehé vesmírné neosobní skutečnosti, která je vzdálená a povýšená nad individuální já a přesahuje svět neklidných dějin. Poslední pravda zde prosvítá do asijského života bez jakéhokoli dramatu a mimo jakoukoli tragedii. Stojí svrchovaně nad veškerým zápasem a úsilím. Pro Evropu je tomu jinak. Střed pravdy a naděje stojí pevně zakotven v zemi a v dějinách, v neklidu a v pohybu, v zápasu a střetávání. Jeho skutečnost i symbol je Kristův kříž. Evropské umění se stále pokouší vystihnout a vyjevit poslední tajemství lidského osudu a Boží spásy právě tím, že se vrací ke kříži jako ke svému ústřednímu tématu. Žádný evropský krucifix nemohl být nikdy přirovnán ani nemohl vzít na sebe podobu z oblasti přírody. Kristovo ukřížované tělo a bolesti zmodelovaná tvář patří zcela do lidského prostoru a vnáší lidský svět se vši jeho tragikou do dějin osobní Boží lásky. Toto vše chybí v Buddhově tváři a úsměvu, v jeho rostlinně a květinově uvolněném klidu.

Na druhé straně v Buddhově květinovém úsměvu se skrývá i zásadní kritika evropského a vůbec západního způsobu života. Evropský člověk a všechny jeho duchovní, politická a společenská dobrodružství, všechna jeho revoluce a výboje se Buddhovým zasněným očím jeví jako nehorázná, dětinská pošetilost, jako klukovské naparování a hra na hrdiny. Evropa, to je naivní Honza ve štěstí a neštěstí. Jako nezkušené dítě si chce na všechno sáhnout, do všeho se podívat, všechno vyzkoušet. Plete se do věčných, neúprosných zákonů vesmíru; namlouvá si, že je pochopil a že je ovládl, a zatím se sám stává obětí svých vlastních iluzí a kosmických nutností. Staví si svět z klamů a přeludů. V Buddhově květinovém úsměvu se Asie shovívavě a útrpně usmívá a tajně vysmívá evropskému člověku, který se stále a

nepoučitelně snaží svým vzdorem a trucovitostí zmocnit i absolutna. Asie by mu poradila postoj zcela jiný, moudrý a osvícený: poradila by mu, kdyby jí naslouchal, povolnost a přijetí toho, co nikdo nikdy nemůže změnit.

Evropský člověk nemůže prostě přejít nebo obejít, lhostejně pominout a zneuznat to, co nazýváme skutečností světa. Všechny pokusy přesvědčit Evropu, že svět a jeho dění, jeho příroda a jeho dějiny, jeho kultura a hodnoty jsou jen jakýmsi snem a přeludem, všechny tyto pesimismy nenašly u nás plodnou půdu, nemohly se ujmout a rozvinout. V evropské duši žije hluboká, řekl bychom nevyvratitelná víra, že svět není lež ani klam, že stojí za to, aby si ho člověk dobýval, aby ho poznával, pronikal a dal se jím pronikat, aby se ho užímal, bral ho do svých rukou a do svého srdce, aby ho přetvořoval a dotvořoval. Buddhistické asijské moudrosti se tato víra v pozitivní smysl světa, v jeho pravdu a dobrotu, musí jevit jako první blud, jako první hřích a vina.

Jak bychom mohli definovat toto evropské a vůbec západní chování, které východní, asijská moudrost považuje za naivně dětské a dětinské, za pubertální a povrchní? My sami vidíme v tomto základním evropském postoji nejen velkorysou víru ve svět, nejen potřebu neutíkat před jeho výzvami, ale také možnost ztroskotání na rozporech, možnost neúspěchu a tragického pádu. Evropská láska – můžeme-li ji tak nazvat – láska ke světu a víra v jeho možnosti není nikterak naivní ani slepá. Je si vědoma všech nebezpečí, která ji čekají na každém kroku. Ví o temné propastnosti země a života, zná strach a neúprosnou moc smrti. A právě proto dovede vzdorovat, říkat své »ne«, dovede a chce se vzepřít, ať už heroickým gestem jako Michelangelo nebo Beethoven anebo žít a bojovat groteskou jako don Quijote. Ale i v jejich vzpouře anebo v jejich ironii a protestu najdeme vždy svět, za který bojují a který stále milují. Jejich tragická situace a smysl pro ni jsou možné jen proto, že se nemohou vzdát světa, nemohou ho prostě zradit a z něho utéci, ale nemohou ho také sami spasit. Jako prostí a nevinní blázni vstupují na jeviště svého světa, ponořují se do jeho dějů a nádhery, do jeho neznáma, do jeho výšek a propastí. Na jejich tváři můžeme pozorovat něco zcela jiného než Buddhův asijský květinový úsměv. Jejich tvář se vždy nějak podobá výrazu a pohledu Michelangelova Adama v okamžiku stvoření; na ní a v ní se vyjevuje onen rodný úžas, hluboká prvním ránem orosená radost z toho, že vůbec existují a že existuje svět.

To je však jeden pól evropské existence. S úžasem a důvěrou přistupují k tajemství světa všichni Evropané. Nyní se však musíme zeptat, s jakými pocity a s jakou tváří vystupují ze svého životního dobrodružství. Ani zde nenajdeme nic z Buddhova úsměvu. Vidíme je spíše obtěžkané světem a jeho tragikou. Na jejich čele čteme stopy nebe i pekla; pozorujeme tajemné písmo viny a odřekání, stigmata vystalých muk a zoufalství: získanou jistotu, že svět není posledním domovem a že není naším spasitelem ani že ho sami nemůžeme spasit. Navracíme se s nimi, s těmito našimi velkými evropskými bratry, tam, kde tušíme svůj první domov. Navracíme se tam nikoliv sami. Ve svých jizvách a bolestech neseme s sebou i svět, který stále milujeme a kterého se nechceme vzdát, i když nám to dnes stále radí moudrá, příliš moudrá, ale příliš smutná Asie. Na této cestě návratu se pak setkáváme s Kristem. Jedině tak náš návrat je návratem dopředu, návratem naděje. V každém z nás je doposud něco z Oidipa, Hamleta, dona Juana, dona Quijota, Fausta, Simplicissima, Peer Gynta ... Snad začínáme tušit, že naším modelem, naším ideálem, ale také naším evropským pokušením je Parsifal, rytíř svatého Grálu. Svatý Grál je stále – i v zapomnění a v nevědomí Evropy – stále zářivým, platným symbolem toho, co oni i my po celý život hledáme: kámen mudrců, podstatu vědění, smysl celku a bytí vůbec.

I Evropa ví, že svůj osud může naplnit jen v pravdě. Sází na její poznání opravdu všechno, sází i sebe samu. Chce přijít na kořen a na kloub své vlastní existence ve světě nikoli však, aby tajemství světa jen nazírala, ale aby se poznáním zmocnila vesmíru. Tím se její metoda poznání a vědění liší od způsobu, jakým ke skutečnosti přistupuje východní kultura; a nejen metoda poznání, nýbrž celý životní sluh. Na závěr této úvahy si zásadní rozdíl mezi Asií a Evropou můžeme ozřejmit jedním zcela konkrétním případem, který je zároveň symbolem. K asketickému zdokonalování stoupenců zen-buddhismu patří také lukostřelba. Pokročilý buddhistický mistr dovede svým šípem zasáhnout cíl i se zavázanýma očima. Tento vrcholný výkon má pro buddhistického zasvěcence předně symbolický a duchovní smysl. Znamená totiž, že nikoli člověk přichází k cíli, který čeká a přijímá, nýbrž naopak cíl se zmocňuje člověka, přichází k němu a ovládá jeho existenci. Důležité tedy není žádné konání, žádné poznání, žádný osobní výkon, nýbrž přijímání, očekávající povolný postoj a schopnost dát se unést, proniknout a uchvátit tím, co nás přesahuje. Ve vztahu ke skutečností, k pravdě a k absolutnu, Evropa si nechce dát zavázat oči,

protože se chce zmocnit cíle svým poznáním a výkonem. Východní kultura naopak se pokládá za terč absolutna.

#### 4. *Potřeba svobody*

Když řekneme Evropa, řekneme tím nejen zeměpisný pojem a skutečnost, ale i životní sloh, základní a typický postoj k existenci. Říkáme tím neutuchající, neklidnou a plamennou touhu po poznání sebe sama, touhu po světle a pravdě, které umožňují vidět do hloubky a do propasti; a nejen vidět, nýbrž přímo vstoupit a projít vesmírem bytí, osobně se angažovat a vystavit hrotům a trýzni toho, co je. Evropa, to je také tragický a přece v podstatě stále doufající pocit života. Evropa, to je zamilovanost a věrnost k zemi a k dějinám. Evropa se neobrací zády ke světu věcí a dějů, neutíká před zraňující tíhou osudu, nevzdává se ani tváří tvář nekonečnu, věčnu, absolutnu, Bohu. To vše tvoří slávu i pokušení Evropy, to vše hněte a hnětlo naší duši. Evropa, to je také neumírající, stále se obnovující nárok a potřeba zcela živelná, nevyhladitelná a nezničitelná potřeba svobody.

Hned by se nám chtělo toto slovo definovat, vyměřovat a upřesňovat. Známe totiž všichni jeho neurčitost a bezhraničnost, jeho hloubku a tajemství. Právě tato vlastnost svobody se může stát nyní výzvou k nové cestě, po které se budeme snažit dojít až ke středu své existence a také tam, kde má své kořeny naše evropská kultura. Dívejme se na chvíli na tento velký a slavný pojem »svoboda« jako na evropskou šifru, zkratku a značku našeho životního slohu a také jako na zaklínadlo a exorcizující zařikadlo, které otevírá poslední smysl evropských dějin. Představme si na chvíli, že svoboda má tvář a tělo, je něčím zcela konkrétním jako vzduch, který dýcháme, jako voda, kterou pijeme za parných dní, jako cesta, po které stoupáme a vracíme se domů.

Zadíváme-li se do této tváře, kterou jsme nazvali svobodou, rozpoznáme najednou, že se na nás dívá Evropa sama, že v této tváři vyslovuje své jméno a své sny, touhy, boje a úzkosti. Svoboda je pro evropského člověka nejvnitřnějším napětím ducha a srdce. Je to původní síla, která prostupuje všemi vrstvami a tkáněmi našeho bytí a našich dějin, kterou nalezneme uvnitř každého myslitelného prostoru evropských otázek a odpovědí. Toto napětí svobody se stává událostí lidské existence, svoboda se stává osvobozováním, jakmile si člověk začne uvědomovat svůj osud ve vesmíru a svůj paradox: na jedné straně svou zásadní závislost na tom, co ho přesahuje a překračuje, a na

druhé straně svou schopnost pronikat do vesmíru, překračovat a přesahovat každou dosaženou hranici.

Evropská svoboda jako událost osvobozování a dramatického boje o svébytnost a svéprávnost proti přesile anonymních sil přírody a dějin se začíná zjevovat už v archaické době řecké kultury. Setkáváme se s ní ve vášnivé vzpouře a odvážné neposlušnosti mytického titána Prométea, který krade nebeský oheň a přináší ho do světa lidí. Svou svatokrádežnou vzpurnost musí pykat ztrátou svobody, přikováním ke kavkazské skále. Ale ani pohanské řecké nebe si nebylo jisto tímto svým rozsudkem a ortelem. Nakonec Prométeus je osvobozen a stává se modelovou, světlou postavou svobodné a osvobozující existence. Svoboda je duší řecké tragedie. Vystupuje tu v podobě odvahy k poznání a ke konání, k překračování hranic určených hvězdami a božstvy, k neuznávání zákonů a nutností stanovených žárlivým olympským nebem. Tato nová, hříšná a svatokrádežná svoboda svolává na svého nositele krutou a zničující ránu uražených a člověkem ohrožených bohů. A přece v hloubkách této řecké myšlenky doutná a občas prošlehne do vědomí jakási sympatie s těmi, kteří bojují o svobodu, o svou identitu a svébytnost a kteří za tuto svou osudovou potřebu svobody platí svým životem a svou tragédií. Svoboda v tomto světě byla výsadou a právem božského světa. Člověk po ní sahal pod hříchem a trestem. Je proto zcela novým a jakoby neočekávaným zjevením a opravdu epochální událostí, když se svoboda stane právem a zákonem lidského světa, kdy už nemusí být kradena, kdy není hříchem a proviněním, ale darem a radostnou skutečností. Tak je tomu v biblické zkušenosti, jak nám ji zachovala kniha *Exodus*, tak je tomu také v onom nádherném textu knihy *Job*, kde podobenství sázky mezi Bohem a Satanem vyslovuje tajemství lidské svobody jako vrozeného práva a jako nezadatelné, nezczizitelné výsady.

Zde se dostáváme k nehlubšímu kořenu evropského životního slohu a evropské kultury vůbec. Co řecký člověk nejasně tušil a po čem toužil a sníl, s čím i zápasil ve svém tragickém pocitu života, to vyslovila a odestřela Bible. V biblickém prostředí se nejen rodí celá, plná a strhující idea svobody, zde ve zkušenosti a v událostech izraelského lidu a nakonec v Kristu jsou položeny jednou provždy základy, které umožňují jakoukoliv pravou svobodu. Jobův spor a zápas s Bohem, jeho nářek a neštěstí, jeho oddanost a naděje - tak jako Jakubův zápas s andělem, jako zkušenost na poušti a vstup do zaslíbené země - toto vše předpokládá nejen svobodu člověka, jeho

schopnost bouřit se, osvobodovat od otrokářských řádů a zákonů. To vše předpokládá ideu a skutečnost osobního Boha, který svrchovaně stojí nad světem a svrchovaně do něho zasahuje a ustanovuje jeho svobodu. Tuto ideu marně hledáme v asijských teologiích a filozofiích. Bez přehánění můžeme tvrdit, že je zcela typická a výhradní pro biblický svět a přes bibli a křesťanství vešla též do evropské vzdělanosti, rozpustila své minerálie a svou chuť ve všech evropských vodách. Během půldruhého tisíciletí tato idea osobního Boha byla třikrát vyslovena do dějin na témže místě, v prostoru, který patří sice zeměpisně k Asii, ale otvírá se na západ: je to východní pobřeží Středomořího moře. Na ní stojí židovství, křesťanství a islam. Právem můžeme říci, že osobní bytí Boha tvoří srdce západní kultury; je to idea ideí, svoboda svobod, superlativ svobody.

Evropský člověk chápe a prožívá svou svobodu zcela radikálně, až na dno svých možností a svého konečného historického bytí. Tato radikální svoboda jako zásadní napětí a první událost se rozvíjí a pohybuje mezi dvěma póly naší existence: mezi světem a Bohem. Zde se proměňuje v dramatické setkávání a také střetávání. Svobodný člověk se může dostat do sporu a rozporu se svobodou Boha, může se v pokušení a omámení svou vlastní důstojností vzepřít Bohu, odmítnout jeho řád a vyvrátit tak sebe sama a svou svobodu ze základů. Ale i v těchto temných, drásavě bolestných situacích svoboda neumírá, raněna, zklamána, ujařmena a skoro zoufalá nad sebou samou, nad nemožností stát se sama od sebe nekonečnou a božskou, setkává se se stále věrnou, otevřenou svobodou Boha, svobodou, která miluje a množí všechny svobody. Skutečnost Boží milosti obepíná všechny naše vzpoury a naše klopýtání, naše potřeby a naše zklamání. V křesťanství svoboda se stává opět skutečnou nadějí, opravdovou novou možností. Není to už přelud ani tragická zkušenost řecké duše, není to už spor o dohadování Joba s Bohem, je to spíše sám Bůh, který se ujímá naší raněné, ponížené svobody a dává jí právě onu dimenzi, onu božskou, nekonečnou a věčnou kvalitu, po které jsme marně sahali svými prométeovskými vzpourami. Bůh sám sestoupil do propastí nicoty, nesvobody, beznaděje, sestoupil do říše mrtvých, do pekel a tam, právě tam v tomto prostoru existence přemohl úhlavního nepřítele života a svobody a vystoupil jako vítěz života, jako živý a svobodný. Zakotvil tento náš křehký, ohrožený a přece tak nádherný život a tuto naši tak milovanou svobodu ve věčnosti: vnesl ji tam, kde ji už nikdo a nic – ani my sami – nemůže ohrozit. Vnesl ji do srdce

srdci, do srdce toho, kterého nazýváme právem i milostí Otcem. Toto je nehlubší tajemství Evropy, jejich nadějí i jejich pokušení, tajemství jejího srdce.

STANISLAV SOUSEDÍK (Praha) (\*)

## KOMENSKÉHO ZÁSADA PŘIROZENOSTI VÝCHOVY A JEJÍ HISTORICKÉ KOŘENY

Starověcí a středověcí myslitelé obírali se sice často otázkami výchovy, jejich porůznu rozptýlené poznámky k tomuto námětu nemají však soustavný ráz. Pedagogika se jako samostatná a soustavně vybudovaná disciplína konstitovala až počátkem novověku a teprve Komenského *Velká didaktika* (tiskem poprvé roku 1657) (1) je dílem, v němž se nové pojetí tohoto vědního odvětví po prvé zcela jednoznačně prosazuje.

Na jakém základu je vybudován tento první pokus o soustavnou pedagogickou nauku? Jaký myšlenkový princip dodává Komenského konstrukci, jak ji známe z *Velké didaktiky*, rázu jednolitého, logicky skloubeného celku? Odpověď zní, že základem a myšlenkovým východiskem celého díla je zásada přirozenosti výchovy, tj. myšlenka, že výchovné umění má působit ve směru shodném s náklonnostmi lidské přirozenosti.

Přes značný význam, který tato myšlenka v počátcích novodobé pedagogiky sehrála, nebyla dosud – pokud mi známo – věnována otázce jejího původu a smyslu přiměřená pozornost. Badatelé – pokud se otázkou vůbec zabývají – spatřují většinou v požadavku respektování přirozených náklonností vychovávaného projevu novověkého humanismu obracejícího se kriticky proti nábožensky orientovanému supranaturalismu starší, středověké tradice (2). Pokud jde o původ

(\*) Vychází bez vědomí autora.

(1) *Velkou didaktiku* budu citovat podle fototypického vydání *Opera didactica omnia*. Editio anni 1657 lucis ope expressa. Tomus 1-3, Pragae 1957. *Velká didaktika* je obsažena v I. svazku této edice.

(2) Výrazně formuluje tento názor např. R. Alt: »Das neue, umwälzende an diesem Vorgehen ist, daß Komenský sich hier bei der Begründung pädagogischer Maßnahmen nicht nur auf die Werte der Heiligen Schrift und der kirchlichen Autorität beruft, sondern sein pädagogisches Verhalten auf die Natur des um den Menschen herum sich

zásady přirozenosti, uvádívá se pouze, že se podobné myšlenky ozývají již před Komenským, hlavně v díle jeho staršího současníka, Wolfganga Ratkeho (3).

V příspěvku, který předkládám, se pokusím podívat na historický původ a smysl myšlenky přirozenosti výchovy poněkud blíže. Svůj výklad jsem rozdělil na tři části. V první připomenou, jak formuluje požadavek přirozenosti výchovy sám Komenský a naznačím, jakou úlohu hraje v jeho pedagogické soustavě. Ve druhé části ukáži, jaké má myšlenka přirozenosti výchovy historické kořeny, a pokusím se tím objasnit i hlouběji její smysl. Ve třetí se zmíním o některých teologických aspektech otázky a vyvodím příslušné závěry.

## I

V předmluvě k své *Velké didaktice* Komenský objasňuje, čím se jeho dílo podle jeho vlastního mínění liší od podobně zaměřených příspěvků jeho předchůdců. Rozdílů je více, nejdůležitější však je, že Komenský odvozuje svou pedagogickou soustavu *a priori*, kdežto jeho předchůdci docházeli prý k svým poznatkům pouze *a posteriori* (4).

Máme-li správně porozumět, co zde Komenský vyzdvihuje jako zvláštní přednost svého díla, musíme na okamžik zapomenout, co technické termíny *a priori* a *a posteriori* znamenají v moderní filozofii, a připomenout si, v jakém významu se jich užívalo v 17. století. V peripateticko-scholastické filozofii znamenalo *a priori* myšlenkový postup, při němž se usuzovalo z příčiny (tj. z toho, co je *prius*) na následek (na to, co je *posterius*); výrazem *a posteriori* označoval se pak naopak úsudek z následku (z toho, co je *posterius*) na příčinu (na *prius*). Příčiny rozeznávaly se však podle Aristotela čtyři, příčina účinná, finální, materiální a formální. Při usuzování *a priori* vycházelo se pak

abspielenden Lebens und seiner Gesetzmäßigkeit zu stützen und es daher zu begründen sucht. Und dabei wagt er es sogar die menschliche Praxis, Vorgänge aus dem Arbeitsleben als beispielgebend für die pädagogische Prozesse zu benutzen; ein Verfahren, das in der mittelalterlichen Wissenschaft kaum möglich gewesen wäre und in dem die Anerkennung der wichtigen und maßgeblichen Rolle der produzierenden Tätigkeiten seitens des Bürgertums zum Ausdruck kommt« (ROBERT ALT, *Der fortschrittliche Charakter der Pädagogik Komenský's, Volk und Wissen*, Berlin 1954, str. 43). Sr. T. BALLAUF, *Pädagogik. Eine Geschichte der Bildung und Erziehung*, sv. 1: *Von der Antike bis zum Humanismus*, Freiburg-München 1969, str. 144-145.

(3) Sr. A. ŠWIEBOCKI, *Die Entwicklung der Didaktik im 17. Jahrhundert mit spezieller Berücksichtigung des Wirkens von J. A. Comenius*, Zürich 1946, str. 40.

(4) *Didactica magna (Lectoribus salutem)*, A<sub>4</sub>, odst. 2, 3.

nejčastěji z formální příčiny, tj. z formy čili (zhruba řečeno) přirozenosti věci. Vyvodit něco *a priori* znamenalo tudíž v nejběžnějším smyslu usuzovat z přirozenosti věci na její vlastnosti, resp. na její chování. Úsudek *a posteriori* spočíval podle tehdejší scholastické nauky v postupu opačném, byl to úsudek z vlastností (resp. z chování) věcí na jejich přirozenost (5).

Jak nyní, po tomto zběžném vysvětlení, rozumět Komenského tvrzení, že jeho předchůdci dospívali k poznání pravidel výchovy *a posteriori*? Tvrzení nemůže znamenat nic jiného, než že tito myslitelé dospívali k svým výchovným zásadám pozorováním a zobecňováním úspěšné pedagogické praxe, čili – jak to Komenský sám vyjadřuje – »*per externas quasdam e faciliore praxi collectas observationes*« (6). Z této charakteristiky vysvítá zároveň i to, co Komenský mínil tvrzením, že jeho vlastní nauka je vyvozena *a priori*. Chce zřejmě říci, že pedagogické zásady, které podává, jsou vyvozeny nikoli ze zkušenosti, nýbrž že byly získány rozumovým vhladem do samotné přirozenosti člověka a že jsou úspěšnou praxí nejdříve dodatečně potvrzovány.

Skutečnost, že Komenský považuje za zvláštní přednost své pedagogické soustavy, že je vyvozena *a priori* a nikoli odvozena z empirie, mnohého našeho čtenáře asi zarazí. Pod vlivem pozitivistického pojetí vědy jsme totiž dnes většinou nakloněni preferovat poznatky získané induktivní metodou ze zkušenosti, kdežto apriorní vyvozování těchto poznatků z přirozenosti věcí nabylo v našich očích rázu planého spekulování. Ponechme stranou otázku, zda a jak dalece je toto dnes tak běžně rozšířené nazírání oprávněné. Připomeňme si pouze, že jednostranný důraz na empirii je myšlenkové zaujetí, které se v Komenského době počalo teprve nesměle rodit, kdežto opačné hodnocení, pro něž byl postup *a priori* takorčaka podstatou právě vědeckosti, byl ještě zcela běžný. Tato skutečnost, myslím, sdostatek vysvětluje Komenského postoj.

Podívejme se nyní, jak Komenský *a priori* vyvozuje své pedagogické zásady. Jeho myšlenky k tomuto námětu jsou obsaženy v 14.–19. kapitole *Velké didaktiky*, kde jsou shrnuty do několika desítek tzv. »fundamentů«, krátkých úvah, při nichž se z přirozeného chování lidské bytosti vyvodí jedna nebo více výchovných zásad. Myšlenkový postup všech fundamentů je stereotypní, takže k tomu, abychom porozuměli,

(5) Východiskem této scholastické nauky, kterou výše podávám jen ve velmi zjednodušené podobě, jsou Aristotelovy *Druhé analytiky*, 1, 2, 71.

(6) *Didactica magna (Lectoribus salutem)* A<sub>4</sub>, odst. 2.

jakou metodou Komenský postupuje, nám zde postačí, abychom se blíže podívali alespoň na jeden z nich. Na počátku každého fundamentu stojí nejprve zásada vyjadřující nějaký charakteristický způsob, jímž se chovají přírodní jsoucná. Tak např. první fundament (7) má v čele zásadu: »*Natura temporis commodo attendit*« (tj. přirozenost přihlíží k příhodnosti času). Poté je vždy uveden příklad nějakého přírodního jsoucná ilustrujícího platnost zásady. V našem fundamentu se uvádí chování ptáka, který dává život svému potomstvu (v předjaří, kdy je chladno, chová vejce ve svém těle, později, když je již tepleji, vejce klade, poté je zahřívá vlastním tělem tak dlouho, že se ptáčata vylihnu v době, kdy je již dostatek potravy atd.) (8). V dalším Komenský ukazuje, jak člověk napodobuje svou umělou činností chování přirozených jsoucná: v prvním fundamentu je to ilustrováno činností zahradníka a stavitele, kteří také musí při své práci přihlížet ke vhodné roční době. Poté následuje nejdůležitější krok, totiž aplikace zásady do oblasti výchovy. I výchova, podobně jako zahradnictví či stavitelství je totiž umělou činností a i při ní se tudíž po vzoru přirozených dějství musí přihlížet k vhodné časové posloupnosti. V našem fundamentu Komenský ukazuje, že se dosavadní školy proti této zásadě často prohřešují tím, že nezačínají s výchovou v pravý čas, že se v nich nerozvrhuje výuka do věku žáka přiměřených etap apod. Fundament se uzavírá stanovením pozitivních požadavků. V našem případě Komenský žádá, aby se s výchovou začalo v dětství, dále aby se vyučování konalo především v dopoledních hodinách a konečně aby se látka, kterou si má žák osvojit, rozvrhla tak, aby svou obtížností odpovídala jeho věku.

Uvedená ukázka snad postačí, abychom porozuměli, jak Komenský postupuje. Základní myšlenku své metody vyjadřuje sám známým heslem *ars imitatur naturam*, tj. umění (rozuměj umělá činnost, v našem případě vychovatelství) napodobuje přírodu (tj. dění přirozené).

Podívejme se nyní ještě, jak je zásady *ars imitatur naturam* ve *Velké didaktice* využito jako východiska její myšlenkové výstavby. Obsah díla se rozpadá na dva myšlenkové okruhy: V jednom formuluje Ko-

(7) Tamtéž, kap. 16, sl. 71.

(8) Někteří autoři vidí v tom, že Komenský ilustruje obecnou zásadu přirozeného chování člověka příklady ze zoologické oblasti, záměr budovat pedagogiku na základě zkušenosti. Tento názor spočívá na nedorozumění: Ony zásady charakterizují *a priori* chování lidské přirozenosti, činí tak však všeobecně, že je lze ilustrovat i příklady z mimolidské oblasti. To právě Komenský činí. Ilustrovat *a priori* získanou zásadu konkrétními příklady je ovšem něco zcela jiného než usuzovat z konkrétních příkladů na obecnou zásadu.

menský pomocí zásady *ars imitatur naturam* několik desítek všeobecných pedagogických pravidel. Ve druhém aplikuje tato pravidla na výchovnou praxi a dospívá tak k originálnímu projektu reformy výchovy, vyučování a školské soustavy vůbec.

Z obou uvedených složek díla těšila se ovšem vždy většímu zájmu čtenářů i historiků složka druhá, obsahující konkrétní pokyny pro školskou a výchovnou praxi. Prvá složka, podobná skrytým základům, na nichž spočívá viditelná část budovy, byla ceněna obvykle méně. V ní jsou však nicméně obsaženy principy, na nichž vše další logicky závisí.

Bude naším úkolem přihlídnout právě k těmto základům a objasnit historickou metodou jejich smysl a povahu.

## II

Jaký je historický původ myšlenky přirozenosti výchovy, prozrazuje její myšlenkové východisko, totiž zásada *ars imitatur naturam*. Autorem tohoto výroku není totiž Komenský, nýbrž Aristoteles, jenž jej formuloval ve druhé knize své *Fysiky* (9). Kontext, do něhož je zde výrok zasazen, je ovšem přírodně filozofický a nemá s otázkami výchovy na první pohled nic společného. V sedmé kapitole uvedené knihy *Fysiky* totiž Aristoteles pojednává o příčinách a rozlišuje mezi nimi nám již známé čtyři druhy. V další, osmé kapitole pak dokazuje, že účel (cíl) byl v předchozím právem uveden jako jeden ze čtyř druhů příčin, protože všechna jsoucna, pokud jsou činná, jsou činná kvůli němu. To pak Aristoteles dokazuje několika důkazy, z nichž jeden vychází ze skutečnosti, že umění napodobuje přírodu. Myšlenka důkazu není složitá: Pokud jde o lidská umění, je podle Aristotela nesporné, že jsou zaměřena k nějakému cíli (lékařské umění k dosažení zdraví, stavitelství k vybudování domu atd.). Jestliže se však umění řídí příkladem přirozenosti, plyne z toho, že svým pohybem (resp. klidem) musí směřovat k dosažení nějakého cíle i přirozenost. Potud se věc zdá být jasná. Otázka je, v jakém smyslu máme rozumět předpokladu důkazu, totiž tvrzení, že se umění řídí příkladem přirozenosti. Aristoteles upozorňuje, že je zde třeba rozlišovat. Jsou totiž prý dva druhy umění: jedna vytvářejí předměty, které přírodní cestou nemohou vzniknout. Příkladem takových umění je třeba stavitelství, protože domy vznikají jen uměle. Vedle toho jsou však i jiná umění, taková,

(9) ARISTOTELES, *Physica* 2, 194a 21-22.

jejichž výtvořy mohou vzniknout i bez jakéhokoli umělého zásahu člověka (10). A právě tato umění napodobují přírodu. Aristoteles tu má zřejmě na mysli např. lékařství, tj. umění směřující k vytvoření zdraví. Zdraví je totiž stav, k němuž tělo směřuje i samo, bez lékařské péče. Způsobí-li si člověk nějaké poranění, pak se příroda sama stará, aby se z rány odstranila nečistota (hnisání), aby byla rána chráněna před nepříznivými vlivy zvenčí (strup) apod. Lékařské umění pak napodobuje přírodu, takže lékař rovněž ránu čistí, desinfikuje, chrání náplastí atd. Umění tu tedy působí ve směru shodném s tendencemi samotné přirozenosti a napomáhá jí podobnými prostředky, jichž ona sama užívá, dosáhnout jejího vlastního cíle.

Potud Aristoteles. Jeho několika větami naznačená myšlenka o vztahu přirozenosti a umění se ukázala neobyčejně podnětnou a byla časem aplikována i mimo oblast přírodně filozofických úvah, v jejichž rámci byla řeckým myslitelem původně formulována. Výrok *ars imitatur naturam* se stal totiž již ve starověku okřídleným a setkáváme se s ním v různých souvislostech v řadě antických děl (11).

To mělo za následek, že ve středověku, v dobách před recepcí Aristotelovy filozofie, býval výrok často citován bez přímé znalosti kontextu, v němž se u Aristotela vyskytuje. Za těchto okolností, v dobách převažujícího vlivu novoplatonismem ovlivněného díla svatého Augustina nijak nepřekvapuje, že zásadě *ars imitatur naturam* byl podložen nový, Aristotelem nezamýšlený smysl. Tak např. Hugo a s. Victore rozumí zásadě *ars imitatur naturam* tak, že se výtvořy umění podobají přírodním jsoucňům, podle nichž byly zhotoveny (obraz se podobá své přírodní předloze, socha modelu, kormidlo rybímu ocasu, dům jeskyni atd.) (12). Je sice pravda, že Aristotelův výrok co do svého slovního znění takový smysl může mít, zdá se však, že Aristoteles chtěl svým výrokem vyjádřit něco zcela jiného. Nešlo mu o podobnost výsledků přirozených a umělých činností, nýbrž o podobnost prostředků, jichž příroda i umění používají k dosažení společného cíle. Jen na základě takového smyslu uvedeného výroku mohl totiž řecký myslitel dokazovat, že přírodní věci jsou činné kvůli dosažení nějakého cíle.

Porozumění aristotelským textům se zlepšilo, když v západní Evropě došlo v průběhu 12. a 13. století k dalekosáhlé recepci Aristotelova myšlenkového odkazu. Arabští učenci pronikli jako první do

(10) Tumbéž 199a 15-22.

(11) Sr. např. SENECA, *Epistulae* 64, 2.

(12) HUGO A S. VICTORE, *Eruditio didascalica* 1, 5; PL 176, 745A.

pravého smyslu myšlenky o vztahu přirozenosti a umění (13) a jejich křesťanští pokračovatelé je v tom pilně následovali. Nejznámější z nich, svatý Tomáš Akvinský, nejen správně vyložil příslušné části Aristotelovy *Fysiky* (14), ale obohatil dokonce peripatetickou tradici o originální a (z hlediska, jež nás tu zajímá) velmi důležitou novinku, jež je sice co do své inspirace autenticky aristotelská, která však jde směrem, kterým řecký myslitel sám nepostupoval. Tomáš potřeboval totiž v určité souvislosti dokázat, že jeden člověk může učit druhého čili – jinými slovy – že je možné učitelské umění. Aby to prokázal, obrátil postup právě vyloženého Aristotela důkazu: Aristoteles totiž z účelnosti umění usuzoval na účelnost přirozených dějů, Tomáš naopak z faktu, že naše poznávací schopnosti přirozeně směřují k poznání, dovodil, že může existovat umění, které jim k tomu dopomáhá. Zatímco tedy u Aristotela šlo o úsudek z umění na přirozenost, jde u Tomáše naopak o úsudek z přirozenosti na umění. Umění, do jehož sféry pak Tomáš zásadu *ars imitatur naturam* promítl, bylo pak – a to je ona důležitá novinka – umění učitelské (15).

Že Tomáš považoval za nutné věnovat možnosti takového umění, jehož existence je, jak se zdá, očividná, zvláštní důkaz, mohlo by nás na první pohled zarazit. Nesmíme ovšem zapomenout, že fakt, že by jeden člověk mohl učit druhého, nebyl v Tomášově době považován nikterak za triviální a že zastánci opačného mínění se mohli ve svůj prospěch dovolávat autority nad jiné významné, totiž samotného svatého Augustina. Bude užitečné, povíme-li nejprve několik slov o nauce tohoto myslitele o učení, jak ji známe z jeho krátkého, ale hlubokého dialogu *De magistro* (16). Usnadní nám to proniknout do myšlenek Tomášových.

Podle svatého Augustina spočívá poučování v tom, že se žáci poskytují věci, které chce poznat. Poskytují se pak buď jeho očím (či jinému tělesnému smyslu) nebo – a to především – jeho myslí (17). Lidský učitel se obrací na žáka pomocí slov, tj. pomocí určitých znaků. Pomocí znaků (slov) nelze však prý nikoho poučit tak, aby nabyl vědění.

(13) *St. Aristotelis opera cum Averrois commentariis*, sv. IV, Venetiis apud Juncius 1562, fol. 78, Enn.

(14) *St. S. THOMAS AQUINAS, In octo libros Physicarum Aristotelis expositio*, I. 2, lect. 13.

(15) *St. S. THOMAS AQUINAS, Summa theologiae* I, q. 117, a. 1; *De veritate* q. 11, a. 1; *Contra gentiles* 2, cap. 75 a jinde.

(16) *S. AURELIUS AUGUSTINUS, De magistro*, PL 32, 1193-1220.

(17) »Is me autem aliquid docet, qui vel oculis, vel ulli corporis sensui, vel ipsi menti praebet ea, quae cognoscere volo« (*AUGUSTINUS, De magistro* 36, PL 32, 1215).

Buď totiž žák ví, co slova znamenají, nebo to neví. Jestliže to neví, pak je jasné, že ho slova o ničem nepoučí. Jestliže to však ví, pak mu slovy nelze ukázat nic, co by již předem neznal, a slova ho tedy opět o ničem nepoučí. Z toho podle svatého Augustina plyne, že lidský učitel nemůže nikoho v pravém smyslu poučit a není tedy přesně vzato vůbec učitelem. Jediným pravým učitelem je Bůh, protože jen on je nám s to ukazovat, co nevíme. Naším smyslům ukazuje totiž Bůh skrze ně samá smyslová jsoucna, která stvořil, naši myslí pak ukazuje vnitřním osvícením inteligibilní předměty. Úloha lidského učitele spočívá podle svatého Augustina pouze v tom, že nás vybízí, abychom se obrátili k svému pravému učiteli, k Bohu. Když to v pokorné důvěře učiníme, dosahujeme poučení. Protože pak mezi řečí lidského učitele a okamžikem, kdy nás Bůh poučuje, neuplyne většinou žádný čas, má to za následek, že jsme nakloněni nazývatí mylně učitele ty, kteří jimi nejsou, a domníváme se, že jsme přijali poučení od toho, kdo jen zevně pobídl (18).

Potud svatý Augustin. Jeho myšlenky o učení a učiteli nestaly se sice v průběhu dalšího vývoje středověkého myšlení základem nějaké ucelené pedagogické soustavy, nelze však, myslím, pochybovat, že měly ve středověku a pravděpodobně mnohdy i za jeho časovými hranicemi značný vliv na pedagogickou praxi. Není těžké odhadnout, jaký jí asi dodávaly ráz. Úloha lidského učitele je v pojetí svatého Augustina nevelká. Omezuje se na to, že učitel k učení pouze nabádá. Leč ani žák nevyvíjí podle Augustinova mínění příliš velkou aktivitu. Jeho úlohou při vyučování je pouze obracet se k Bohu a odstraňovat mravným životem překážky jeho působení ve vlastním nitru. A tak jediným, kdo je při vyučování v pravém smyslu činný, je vlastně Bůh. Jaká byla asi výchova vycházející z takovéto představy? Lze předpokládat, že očekávala od Boha, první příčiny, co mělo být podle pozdějších, aristotelsky orientovaných myslitelů dílem příčin druhých: žáka a jeho přirozenosti, učitele a jeho umění (19).

Z takového stanoviska a z přesvědčení, že se nemá očekávat od přímého Božího zásahu to, co je přirozeně úkolem a povinností člověka,

(18) Tamtéž 32-45, PL 32, 1213-1220.

(19) Výrazně ilustrují stanovisko teologů, na něž mělo dílo svatého Augustina rozhodující vliv, tato slova Tomášova současníka svatého Bonaventury: »Et propterea cum ista positio ... plus gratiae Dei tribuat, quam alia te maiorem ponat in natura nostra indigentiam, hinc est quod pietati magis est consona et propterea est magis secunda. Esto enim quod esset falsum, quia tamen a pietate et humilitate non declinat, tenere ipsam non est nisi bonum et tutum« (*Opera theologica selecta*, editio minor, sv. 2, Ad Aquas Claras, Florentiae 1938, str. 656).

vychází právě Tomášova kritika augustinské nauky o učiteli. Boží svrchovaná dobrota se totiž podle svatého Tomáše projevuje tím, že věcem, které stvořil, uděluje nejen to, že jsou, ale i že jsou činné (20). Proti této zásadě se pak lze podle jeho mínění v oboru nauky o učení prohřešovat dvojným způsobem. První omyl spočívá v tom, že se předpokládá, že vědění do nás vkládá někdo od nás odlišný, nějaká nadlidská bytost, a to již v hotové podobě. Toto mínění připisuje Tomáš výslovně Avicennovi, bylo by je však *mutatis mutandis* asi možno přisoudit i Augustinovi (to Tomáš ovšem výslovně nečiní). Druhý omyl spočívá v přesvědčení, že vědění je nám vrozeno a že při poznání jde vlastně jen o to vybavit si vzpomínkou, co v nás již od počátku aktuálně je. Tomáš neuvádí jmenovitě stoupence tohoto mínění, jde však o platoniky.

Oběma uvedeným míněním, třeba jsou po určité stránce protikladná, je společné to, že vylučují, že by v nás vědění mohlo vznikat naší vlastní aktivitou, aktivitou, při níž by nás eventuálně nějaký člověk, učitel, mohl usměrňovat. Takovéto přesvědčení, jež je jakousi »syntézou« obou předchozích krajností, však Tomáš právě zastává.

Na jedné straně je nám totiž vědění podle jeho názoru vsuknutí v určitém smyslu jakoby »vrozeno«, nikoli však – jak si to představovali platonikové – v hotové podobě, aktuálně, nýbrž toliko jako možnost, potenciálně. Tímto potenciálním věděním jsou nejobecnější pojmy a poznatky, které si náš rozum spontánně tvoří, jakmile přijde do styku s realitou. Aplikuje-li nyní rozum tyto výchozí poznatky na partikulární věci, přechází z možnosti tyto věci rozumově poznat do stavu aktuálního poznání, a tím právě získává vědění. Rozum není totiž taková schopnost jako zrak. Zrak nachází své předměty před sebou v hotovém stavu, rozum si však abstrakcí své předměty sám vytváří a má dokonce schopnost z jednou vytvořených poznatků vyvozovat další, jež jsou v oněch předchozích potenciálně obsaženy. Rozum – na rozdíl od zraku – je totiž poznání diskurzivní, vyvozující neznámé ze známého a přecházející tím způsobem od jednoho k druhému.

Na druhé straně – a zde dává Tomáš částečně za pravdu mínění, jež připisal Avicennovi – je do nás vědění vsuknutí v určitém smyslu jakoby z vnějšku vkládáno, a to tehdy, když nás někdo učí. Přejít z možného poznání ke skutečnému může se totiž uskutečnit dvojným způsobem. Buď jej uskuteční sám rozum toho, kdo získává vědění,

(20) »Prima causa ex eminentia bonitatis suae rebus aliis confert non solum quod sunt, sed etiam quod causae sunt« (THOMAS AQUINAS, *De veritate*, q. 11, a. 1 corpus).

zcela samostatně, nebo mu při tom pomáhá vnější činitel. Tímto vnějším činitelem nemusíme však myslet nějakou nadlidskou bytost, jež by nám vkládala do duše již hotové vědění, nýbrž může jím být člověk, učitel, jenž svým uměním pomocí znaků (slov) naznačuje žáku jak přejít od možného vědění k vědění skutečnému, aktuálnímu. Hlavním činitelem při získávání vědění je ovšem nutně žák. Učitel je činitelem pouze pomocným, napomáhajícím a usměřujícím poznávací proces, jenž v žáku probíhá na základě jeho vlastních přirozených schopností.

Je-li tomu tak, podobá se ovšem učitelská činnost činnosti lékařské a podobným uměním, která produkují to, co je v zásadě s to produkovat i sama příroda. Za těchto okolností nepřekvapuje, že svatý Tomáš soudí, že se učitelská činnost musí řídit zásadou *ars imitatur naturam*. Učitelské umění musí totiž podle jeho mínění napodobovat co do prostředků, jichž užívá, způsob, jímž rozum sám o sobě dospívá k pravdě. Takové prostředky jsou však dvojího druhu: jednak jsou to prostředky nepřímé (psychologické), jimiž se vytvářejí vhodné podmínky pro rozumovou činnost, jednak prostředky logické, tj. takové, jimiž je rozum pomocí slov přiváděn k tomu, aby z příslušných předpokladů vyvodil patřičný závěr. Toto rozlišení je ovšem u svatého Tomáše pouze naznačeno (21). Jeho další rozvedení jakož i podrobnější úvahy o tom, jak má učitel jednotlivých prostředků užívat, se v díle tohoto myslitele, pokud vím, nenacházejí.

Přes tuto omezenost a i přes skutečnost, že z velké škály možností pedagogického působení se Tomáš zabývá vlastně jen otázkou výuky v oboru eidetického poznání, nelze pochybovat, že to byl právě on, kdo po prvé naznačil myšlenku přirozenosti výchovy, touž myšlenku, která se stala o čtyři sta let později v díle J. A. Komenského základem první soustavně vybudované pedagogické nauky. Srovnáváme-li Aristotelovo a Tomášovo pojetí myšlenky *ars imitatur naturam* na straně jedné a Komenského využití této ideje na straně druhé, povšimneme si ovšem nenápadného, nikoli však nevýznamného rozdílu. U obou starších myslitelů má věta o umění a přirozenosti faktualní ráz a vyvozují se z ní faktualní důsledky (u Aristotela přírodní účelnost, u Tomáše možnost učitelského působení). U Komenského je naproti tomu též zásada principem, z něhož se odvozují normativní věty, totiž pravidla správné výchovy. Teprve tímto krokem byl vývoj aplikace

(21) Sr. *Summa theologiae* 1, q. 117, a. 1 corpus.

zásady postupující od přírodní filozofie k pedagogice definitivně dovršen. Tak jako dala myšlenka přirozenosti v oboru právního myšlení podnět ke vzniku přirozenoprávní teorie, podobně vedla, jak jsme viděli, v oboru pedagogického myšlení ke vzniku požadavku přirozenosti výchovy. Není jistě náhodou, že Komenského *Velká didaktika* vznikla v dobách velkého rozmachu přirozenoprávní nauky.

Zbývá, abychom doložili kontinuitu tradice myšlenky přirozenosti výchovy v období mezi Tomášem a Komenským, jinými slovy, abychom zjistili, kdo Komenskému znalost Tomášovy nauky zprostředkoval. Přímou znalost Tomášových spisů totiž náš pedagog zřejmě neměl. S Tomášovými idejemi byl nicméně do jisté míry obeznámen prostřednictvím děl představitelů soudobé, tzv. druhé scholastiky. Pokud jde o zásadu *ars imitatur naturam* a její aplikace v různých oborech lidské činnosti, můžeme pak dokonce přímo udat spis z tohoto myšlenkového okruhu, z něhož Komenský čerpal: jsou jím známé, z 16. století pocházející komentáře k Aristotelovým spisům, jejichž autory jsou profesori jezuitské koleje v Coimbre (tzv. Conimbricenses) (22). Zde, v komentáři k druhé knize Aristotelovy *Fysiky*, na místě, kde je objasňována zásada *ars imitatur naturam*, uváděl autoři řadu jejích možných aplikací, z nichž některé převzal Komenský v téměř doslovném znění jako záhlaví oněch výše zmíněných fundamentů, na nichž založil svou *Velkou didaktiku* (23).

(22) *Commentarii Collegii Conimbricensis*, I. vyd. Coimbra 1591-1606. V dalším budu citovat podle mně dostupného vydání *Commentariorum in octo libros Physicae Aristotelis*, Coloniae 1625.

(23) Tuto skutečnost lze doložit srovnáním paralelních míst:

Komenský: »Naves ... ubi pinnarum loco remi sunt aut vela, caudae loco gubernaculum ... Vides per aëra volitare avem? Naturale est ei. Daedalo cum imitandum fuit ... aliae ei ... assumendae« (*Didactica magna*, 14, 2, sl. 63). Conimbricenses: »ars humana ... ex natura multa effluxerit, ut ex umbra picturam, ex antris sedes, ex nylum volatu vela, ex piscium pinnis remos, ex cauda gubernaculum« (cit. vyd., I. 2, q. 5, a. 1, sl. 271E).

Komenský: »Natura sibi parat materiam, antequam introducere incipiat formam« (tamtéž 16, 11, sl. 72). Conimbricenses: »Quemadmodum ars nihil efficit, nisi suppeditato sibi compositi physico, in quo artificem formam continet, ita natura nihil gignit, nisi praesistente materia« (cit. vyd., sl. 270F).

Komenský: »Natura se non confundit operibus suis, distincte praecedat in singulis« (tamtéž 14, 26, sl. 75). Conimbricenses: »Naturae opera procedunt sicuti opera artis, id est certa praescriptione, ratis legibus, composite et ordinate« (cit. vyd., sl. 270B-C).

Komenský: »Natura omnem operationem suam ab intimis incipit.« Conimbricenses: »Natura ... in abditioribus elaborandis impensius occupatur, ut quae rebus magis necessaria ac potioris momenti sint, proindeque ab optima parente curari magis debeant« (cit. vyd., sl. 273F).

Komenský: »Pictor vultum hominis effigilaturus ... vultum rudi carbone delineat. Dehinc ... levi penicillo fundamentum hoc firmat, universaliter etiamnum. Tum lucis et umbrae intervalla designat: demum particulatim membra conformat, coloribusque

Požadavek respektu lidského tvůrce k přirozené povaze látky, kterou přetváří naznačený kdysi již Aristotelem, obnovený a aplikovaný do oblasti lidských vztahů po prvé svatým Tomášem, dolehl v tradici druhé scholastiky až k sluchu českého myslitele, aby v jeho pedagogickém díle vydal jeden ze svých nejušlechtlejších plodů.

### III

Náš úkol objasnit historický původ Komenského požadavku přirozenosti výchovy je tím, co jsme v předchozím uvedli, v podstatě splněn. Řešení, které přinášíme, vyvolává nicméně ještě jednu otázku: Komenský byl, jak známo, představitelem protestantské části evropského křesťanstva. Jedním z principů reformačního myšlení bylo však přesvědčení, že lidská přirozenost je dědičným hříchem vnitřně porušená a že ospravedlnění, uskutečňující se pouhým aktem víry, je vůči ní něčím vnějším, čímisi, co přirozenosti nevrací její původní integritu. Sdílel-li Komenský toto reformační přesvědčení, jak mohl založit svou představu o výchovném působení na myšlence nápodoby přirozenosti, oné přirozenosti, která je v nynější etapě lidských dějin podle zásad protestantské ortodoxie nenapravitelně porušená?

Při řešení tohoto problému si musíme připomenout, že J. A. Komenský byl příslušníkem malé náboženské skupiny, Jednoty bratrské, která vznikla v Čechách v 15. století, zhruba půl století před nástupem hlavního proudu evropské reformace. V souvislosti s tím byla zakladatelům a myšlenkovým vůdcům Jednoty přes jejich kritický vztah k středověké církvi myšlenka porušenosti lidské přirozenosti a ospravedlnění pouhou věrou zcela cizí (24). Důraz na mravní život, pokrok

*distinctissimis exornat.* Comimbricensis: »*Arts pictoris primo susceptum opus leviter adumbrat, tum in omnem colorum varietatem paulatim conformat ac tandem perficit*« (cit. vyd., s. 271A-B).

Komenský: »*Natura non nisi a privatione incipit* (tamtéž 17, 3, sl. 77). Comimbricensis: »*Forma naturalis adveniat rei in potentia, id est nuda materiae*« (cit. vyd., sl. 873E).

Těchto několik ukázek, jež by bylo možno dále a dále rozmnožovat, snad postačí. Je možné, že Komenský čerpal z komentářů Coimberských jezuitů jen nepřímo, prostřednictvím příruček svého učitele Alsteda. Vzhledem k tomu, že v jiné souvislosti Komenský Coimberské komentáře cituje jako svůj přímý pramen (sr. J. ČERVENKA, *Zur Quellenfrage des IV. Gradus der Comenianischen Pansophie*, v »*Archiv pro bádání o životě a díle J. A. Komenského*« XXII, 1964, str. 145-190), zdá se pravděpodobnější, že se však se starou tradicí o vztahu přirozenosti a umění seznámil přímo v tomto díle.

(24) Sr. S. SOUSEDK, *Einige Züge der Philosophie des J. A. Comenius und deren bisher unberücksichtigten Quellen*, v »*Acta Comeniana*« XXVIII, 4/1, Praha 1979, str. 79-115, zejména str. 98nn.

ve ctnostech a na tom závisejícím posvěcení (což vše předpokládá víru v integritu lidské přirozenosti) byl naopak jedním ze stěžejních zájmů této náboženské skupiny. V průběhu 16. století uplatnil se sice v rámci Jednoty ze zahraničí působící vliv reformační teologie, a to zprvu luteránské, později více kalvínské. Starší myšlenková tradice zdůrazňující čínorodou mravní aktivitu jako prostředek na cestě ke spáse zůstala však v okruhu Jednoty vždy živá. Toho je nejvýraznějším dokladem právě poslední biskup staré Jednoty, J. A. Komenský, jehož spisy o křesťanské dokonalosti jakož i díla pedagogická a společensky nápravná jsou bez předpokladu integrity lidské přirozenosti nemyslitelná.

Je ovšem třeba připustit, že se u Komenského v tomto bodu projevovalo kolísání. V některých svých spisech (zejména v těch, které byly napsány česky a určeny pro užší okruh příslušníků Jednoty) vychází náš myslitel zcela jednoznačně z přesvědčení o integritě lidské přirozenosti a o přirozené schopnosti člověka k dobrým skutkům. V jiných svých dílech (jde namnoze o díla latinská, určená širokým kruhům evropské veřejnosti) projevuje Komenský méně příznivé přesvědčení o nynějším stavu lidské přirozenosti, pochybuje o možnosti přirozených lidských poznávacích schopností dosáhnout bez pomoci zjevení pravdy, odsuzuje z toho důvodu antickou vzdělanost apod. (25).

*Velká didaktika*, dílo, jež nás v naší souvislosti nejvíce zajímá, je z tohoto hlediska pozoruhodná tím, že se v ní zmíněné protimluyv vyskytují bezprostředně vedle sebe. Abychom tomu porozuměli, musíme si připomenout, že se *Velká didaktika* dochovala ve dvojí (resp. trojí) verzi (26). Starší, česky psaná verze, která zůstala v 17. století v rukopisu a byla vydána tiskem teprve roku 1849, představuje původní podobu díla, jak vyšlo z Komenského rukou někdy počátkem 30. let. Novější, latinská verze, uveřejněná Komenským po přepracování po prvé v souboru *Opera didactica omnia* v Amsterdamu roku 1657, byla na rozdíl od české verze určena nejširším kruhům evropských vzdělanců. Obě podoby díla, česká a latinská, jsou si celkově vzato velmi podobné, liší se však některými, z našeho hlediska velmi zajímavými

(25) Sr. např. Komenského předmluvu ke spisu *Physicae ad lumen divinum reformatae synopsis*, v J. A. KOMENSKÝ, *Opera omnia* 12, Pragae 1978, str. 75nn. Mnohem výraznější doklad poskytuje spis *De rerum humanarum emendatione consultatio catholica*, Pragae 1966, Tomus 1, *Pansophiae gradus VII, Mundus spiritualis*, sl. 1059nn.

(26) K vývoji textu *Velké didaktiky* sr. V. BALÍK, *O dvou latinských verzích Komenského Didaktiky*, v »*Studia Comeniana et historica*« 6 (1976), str. 66-71.

podrobnostmi (27). V české verzi buduje Komenský svoji výchovnou soustavu na základě jednoznačného přesvědčení o integritě lidské přirozenosti. V latinské verzi však postupuje již opatrněji: cítí zřejmě, že se dotýká teologicky velmi ožehavé otázky, a tak se snaží své myšlenkové východisko různými úpravami oslabit či zastříť. Uveďme z těchto úprav alespoň jednu zvlášť charakteristickou: V úvodní části latinské verze *Velké didaktiky* (v hlavě 5.) Komenský připomíná, že výrazem »lidská přirozenost« rozumí přirozenost člověka, jaká byla před pádem prarodičů. To ovšem pozorného čtenáře zarazí: kdyby byl Komenský vybudoval svou pedagogickou soustavu na základě nápodoby přirozenosti, jakou měli první lidé před pádem, hodila by se taková pedagogika do ráje a nikoli do nynějšího světa, jemuž ji Komenský ve skutečnosti určuje. Záhadné místo se nám objasní, nahlédneme-li do korespondující části původní, české verze *Velké didaktiky*: zde totiž celá tato poznámka o přirozenosti chybí. Smyslem do latinského textu zařazené vsuvky bylo zřejmě ulomit hrot eventuální kritice z kruhů oddaných tzv. protestantské ortodoxii. Že toho Komenský mohl dosáhnout pouze za cenu nedůsledností, je ze všeho, co jsme uvedli, zřejmé.

JAROSLAV V. POLC (Řím)

## ČESKÉ A MORAVSKÉ DIECÉZE PO TŘICETILETÉ VÁLCE

Třicetiletá válka měla pro české země zhoubné následky politické, hospodářské a náboženské. Politicky posílila práva habsburských panovníků na úkor českých stavovských sněmů, o závažných politických a finančních otázkách rozhodovaly ústřední vídeňské královské úřady, a to aniž by braly v úvahu potřeby a zájmy Českého království. Královská česká dvorská kancelář se během války přesunula do Vídně, v Čechách byla zrovnoprávněna němčina s češtinou, kterou postupně zatlačovala do pozadí, poněvadž v královských úřadech působili němečtí úředníci.

(27) Pohodlnou možnost srovnání českého a latinského textu *Didaktiky* skýtá vydání, *Didaktika česká, Didactica magna*, vyd. J. V. NOVÁK, v *Veškerých spisů J. A. Komenského sv. 4*, Brno 1913. Čtenáři neznalému českého jazyka je text české *Didaktiky* přístupný v překladu K. SCHALLERA, *Böhmische Didaktik*, Paderborn 1970.

V českých zemích se snížil počet obyvatelstva o padesát procent, takže v Čechách zůstal po Třicetileté válce jeden milión obyvatel, zatímco na Moravě žilo půl miliónu. Třetina selských a panských statků ležela ladem, třetina domů byla vypálena nebo zničena. Nejvíce válkou utrpěl venkov, kde vojska pálila nechráněné vsi, zabavovala dobytek, takže i přes poměrně rychlé oživení hospodářského života tržní zemědělská produkce zdaleka nedosáhla předválečné úrovně.

Církev citelně utrpěla touto situací. Jakoby nestačilo náboženské rozdělení země, jež dodalo habsburským katolickým vládcům záminku k ostrým zákrokům vůči českým nekatolíkům, kteří pochopitelně během války přešli na stranu jejich protestantských nepřátel, ani nyní pod takto politicky zdůvodněnou »ochranou« habsburských vládců se nemohla dlouho vzpamatovat. Farnosti byly totiž řídce obydleny, byly rozlehlé, příjmy farářů od zbědovaných farníků se značně ztenčily a už nestačily k jejich vydržování, takže bylo nutno farnosti slučovat, aby bylo možno kněze nějak uživit.

Přece však za necelých deset let po Třicetileté válce platily Čechy především díky protireformačnímu snažení císaře Ferdinanda III. za katolické. Na Moravě se setkala tato činnost se silnějším odporem, poněvadž se tam protestantismus hlouběji zakořenil, ale i tam byla v sedmdesátých letech sedmnáctého století většina obyvatel katolická aspoň podle jména.

Už císař Ferdinand II. pochopil, že nebylo možno církevně spravovat celé Čechy pražským arcibiskupem. Plán na vytvoření čtyř nových biskupství k oživení duchovní správy byl dokonce už schválen papežskou kurií. Nakonec však došlo pouze k založení dvou biskupství: litoměřického v roce 1655 a královéhradeckého v roce 1664.

K obnově náboženského života však nestačilo farní duchovenstvo. Během válečných let značně poklesla jeho mravní úroveň, která by byla bývala schopna překlenout zakořeněný odpor vůči katolické víře. V tom ohledu farní kněze předčila řeholní duchovenstvo, tomu však chybělo řádné vzdělání. Pouze jezuité, působící v kolejích, byli v obojím směru na výši. Proto se jim, ale i ostatním řeholníkům dostávalo podpory císaře na úkor farních kněží. Díky jim pobělohorská náboženská obnova navazující vědomě na staré české katolické předhusitské tradice brzy zaznamenala neobyčejný duchovní rozmach, který nemile nesli nekatolíci.

Odhlížeje od přijímání svátostí, jak je pojímala tehdejší doba, došlo k obnově mariánské úcty především na poutních místech a úcty svatých.

Úcta svatého Josefa, šířená v patnáctém století svatým Bernardinem ze Sieny v Itálii a svatou Terezií Velikou v šestnáctém století ve Španělsku odtud pronikla i do pobělohorských Čech, kde se natolik rozšířila, že tohoto patrona šťastné smrti zařadil v dobách, jež se staly svědky hromadného umírání, český zemský sněm v roce 1655 mezi ochránce Českého království. Ani domácí světci nezůstali opominuti. Papež Benedikt XIII. rozšířil liturgický svátek svatého Václava na žádost pražského arcibiskupa Sobka a císaře Leopolda I. na celou církev. Znovu rozkvétala úcta svatého Vojtěcha, Víta, Ludmily i Prokopa v Čechách a svatých Cyrila a Metoděje zvláště na Moravě. Vyvrcholením barokní úcty svatých bylo svatořečení svatého Jana Nepomuckého, jemuž už v roce 1621 zasvětil pražský arcibiskup Lohel v katedrále oltář. K svatořečení došlo v roce 1729.

Dalším projevem zesíleného náboženského života byla četná laická bratrstva, poutě a procesí, doprovázená zpěvem nových zbožných písní, vzniklých právě v oné době.

Zatímco na lidové úrovni na českém a moravském venkově probíhala tato obroda celkem nerušeně, habsburští vládci ve Vídni nebyli ochotní chránit svou církev bez protislužby. Znovu se začíná uplatňovat dozor státu nad církví a s ním spojený tlak na její představitele. Začíná-li císař rozhodovat o tom, které papežské výnosy možno zveřejnit poddaným, tím spíše se státní souhlas vyžaduje pro zveřejňování rozhodnutí biskupů, i když jejich obsah je čistě náboženský. Ba není možno bez státního souhlasu svolávat schůze kněží ve vikariátech. Církví bylo zakázáno získávat další nemovitý majetek. Tyto zásahy se opíraly také o názory církevně právní nauky, zastávané přívrženci tzv. febronianismu, který usiloval o osamostatnění diecézních biskupů vzhledem k papeži. Tato zásada vyhovovala velmi dobře habsburským panovníkům, kteří si byli vědomi, že mají nejvyšší moc přímo od samého Boha včetně moci církev chránit a pečovat o její dobro. Výnosy císařů Josefa I. a Karla VI. proti nekatolíkům neprospěly nijak ani církví. Josef I., který považoval kacíře za nepřátele státu, vydal v roce 1707 výnos, podle něhož měli být protestantští predikanti trestáni na hrdle. Když pak protestantský švédský král vtrhl do Slezska a Saska, musel se s ním Josef I. dohodnout. Moravští a čeští kalvínci tíhli k švédskému králi, který se považoval za jejich ochránce. Tak v nich měli vždy Habsburkové pátou kolonu, s níž bylo nutno počítat. Absolutistický císař Karel VI. chtěl však znovu a důsledně české země rekatolizovat a použil k tomu světských soudů,

poněvadž církevní byly pomalé. Příkladem mu bylo vypuzení 50.000 kalvínských rodin z Francie v roce 1685 Nantským ediktem. Posloužil si i myšlenkami protestantských filozofů Hobbese a Bolingbrooka o nadřazenosti státu. Tato myšlenka, uvedená v praxi, omezovala papežskou pravomoc nad církví v jeho zemích. Marně se církevní představitelé ohražovali proti tomuto přesunu pravomoci panovníka, který stejně jako jeho protestantští kolegové se snažil do důsledků uplatnit zásadu »čí země, toho víra«.

Dcera Karla VI., Marie Terezie, měla k pokatoličtění svých poddaných jemnější přístup. Vycházela ze zásady, že náboženství je především otázkou vnitřního přesvědčení. Proto spojovala pokatoličtění svých zemí více než její předchůdci spíše s obnovou katolického života než s trestně právními opatřeními. Niterně však byla hluboce přesvědčena o pravosti a vyšší hodnotě katolické víry.

Nicméně i její způsob rakotolizace narušily neustálé války. Byla donucena vést tři války o Slezsko, které nakonec ztratila, a další dvě o tzv. rakouské dědictví. Zvláště války o Slezsko nijak neposílily její postavení. Pruský král Fridrich II. se pokoušel při prvním vpádu do Slezska o hromadné vystěhování náboženských nespokojenců z Čech a Moravy. Hanebnosti, spáchané Prušáky na katolických posvátných místech a na ženách, vyhrotily zase odpor katolíků vůči protestantům.

Velezrádné sympatie nekatolíků vůči Prusku, které se snažilo získat ony země, donutily Marii Terezii k vydávání patentů proti nekatolictví, proti tajným schůzkám nekatolíků a proti »svobodomyšlným knihám« dopravným tajně do rakouských zemí. Pruská propaganda šířila na konci její vlády v Čechách a na Moravě i proroctví předpovídající politicko-náboženský převrat ve prospěch pruského krále. Čeští nekatolíci žádali syna a spolukrále císařovny Josefa II. o ústupky pro své náboženské vyznání a vyhrožovali vojenskou mocí Fridricha Pruského, jemuž, ať je jich jen 20.000, všemi prostředky pomohou.

Selské bouře, zdůvodněné nejen hospodářsky, ale také nábožensky, jež vypukly v letech 1774-1775, donutily Marii Terezii k zmírnění dosavadního postupu proti nekatolíkům. Napříště neměl být nikdo trestán pro bludařství, nýbrž pouze pro přestoupení státních zákonů. Bludaři však měli být předáni knězi, který je měl laskavým poučením napravit ve víře. Také biskupům uložila pečovat o katolickou výuku a výchovu mládeže ve farnostech. Tam, kde sami nestačili tento úkol zvládnout, měli povolávat lidové misionáře, aby se předešlo výmluvám, že lidem scházelo dostatečné poučení o katolické víře.

Nová politika Marie Terezie však měla pramalý vliv na nekatolíky. Považovali ji za projev slabosti a utíkali se do Kladska a Lanžhotska k protestantským souvěrcům. Aby zabránila horšímu, císařovna povolila v roce 1775 zřízení luterské konsistoře v Aši. Tak porušila i svou zásadu, že v dědičných zemích nekatolictví nebude trpěno. Tak se zpomalilo i pokatoličtění, a když osvícenské názory nacházely živnou půdu u místních vrchností, tajní nekatolíci začali sebevědomě vystupovat. V těch letech dochází k násilnostem a k ničení náboženských soch.

Pro postavení církve v zemích rakouského mocnářství hrály základní úlohu tajné směrnice Marie Terezie z roku 1768, vydané na popud státního kancléře Václava Kounice, nakaženého osvícenstvím a febronianismem. Je to plán na ztročení církve státem. V únoru 1769 povolila císařovna Kounicovi, aby je uvedl v život. V podstatě šlo o zřízení státních úřadů pro církevní záležitosti, které rozhodovaly o církvi svévolně a v duchu febronianském zcela omezily styk s papežským stolcem. Josef II., který nastoupil po smrti své matky na rakouský trůn, měl tedy připravenou cestu pro své církevní reformy.

Už v době Marie Terezie vládní opatření zasahovala do vnitřního života církve a v mnohém do života řádů. Církevní pravomoc ve věcech manželských byla silně omezena, bylo zakázáno o cokoliv žádat v Římě, i když šlo o dispense od církevních zákonů, státní úřady se účastnily vyobcování z církve, bylo upraveno teologické studium v duchu febronianismu, byla zavedena státní censura všech teologických a modlitebních knih i veškeré náboženské literatury. Byly zrušeny svátky, zakázána procesí do ciziny a pouti do Říma. Písemný styk církevních představitelů s papežem zprostředkovávaly výhradně úřady pro církevní záležitosti. Profesori církevního práva, jako např. břevnovský opat Štěpán Rautenstrauch, tento vládní postoj plně přijali a propagovali ve svých spisech.

Císař Josef II. tedy pokračoval pouze v církevní politice započaté matkou. Záhy po nastoupení obnovil nutnost státního souhlasu pro zveřejnění papežských bul, vyhlásil římský seznam zakázaných knih za nezávazný pro své země, rozhodnutí biskupů podřídil státnímu souhlasu.

Duchovní se stali správními úředníky státu, který užíval kazatelny k ohlašování státních nařízení, z křestních matrik se staly státní knihy a kazatelé si nesměli dovolit státní nařízení kritizovat. Stát věnoval výchově duchovních obzvláštní pozornost. Byly zrušeny biskupské semináře a řeholní studia a zřízeny tzv. generální státní semináře a bohovědné fakulty, kde často přednášeli až nevěrecky vypjatí osvícenci,

kteří pěstovali v seminaristech protifirmskou náladu. Z českých biskupů souhlasili s tímto systémem pouze královéhradecký Haj a litoměřický Waldstein. Císař zakázal posílat seminaristy do firmského Germanika a on sám podporoval některé febronianské biskupy v odporu vůči papeži. Teprve návštěva papeže Pia VI. ve Vídni v roce 1782, který byl všude radostně přijímán, dokázala jasně víru prostého lidu a posílila ji, i když u císaře papež mnoho nedosáhl.

Císařské zákonodárství se nezastavilo ani před reformou liturgických obřadů. Byla určena doba mše svaté, počet svlčků, roucha milostných soch, byly odstraněny přebytečné oltáře a obrazy z kostelů, ba dokonce kaple a kostely, považované za přebytečné, byly rušeny, mezi nimi i mariánská svatyně na Hostýně. Votivní dary a milodary připadly státní pokladně.

Osvícenský stát považoval řeholní sliby za škodlivé, poněvadž odčerpávaly státu na 40.000 zdravých a praceschopných lidí. Proto byly kláštery považované za neužitečné společnosti, tj. především rozjímavých řádů, rušeny. Jejich posvátné předměty byly vydraženy, starobylé zvony prodány do starého kovu, knihovny skupovány za babku včetně starých rukopisů. Ty získala a vyvázela na prodej za hranice židovská firma Dobruschka a Schönfeld. Už pozdě se císař rozhodl svězt zbytek klášterních knihoven do Prahy a do Olomouce. V Čechách byla z celkového počtu 154 klášterů zrušena »ve prospěch náboženský a lásky k bližním« téměř polovina, tj. 71, mezi nimi i pražský klášter klarisek, založený blahoslavenou Anežkou na Františku a nejstarší český ženský klášter svatého Jiří na Pražském hradě, založený ctihodnou Mladou. Na Moravě zbylo 40 z 83 řeholních domů. Zbýlé kláštery nesměly žít rozjímavým životem, nýbrž musely se prokázat užitečnou činností.

Neušly-li zrušení kláštery rozjímavých řádů, tím méně se mohly nadát jiného osudu poustevny a jednotliví poustevníci žijící osaměle na různých místech. Došla řada i na starobylá bratrstva literátů, kteří pěstovali český bohoslužebný zpěv. Byly zrušeny i mariánské družiny, vedené až do roku 1773 výhradně jezuiti, jejichž řád na surový nátlak osvícenských evropských států papež Klement XIV. v onom roce zrušil.

Josefínské reformy však měly i kladný výsledek. Zabavené statky zrušených klášterů dovolily zřízení husté sítě nových far, zvláště venkovských. Nové fary byly zřizovány v místech, kde žilo aspoň sto katolíků, kteří museli docházet do kostela vzdáleného více než 7 kilometrů.

Nebyly také zrušeny řemeslnické a živnostenské cechy, které udržovaly a šířily náboženskou úctu světců, svých ochránců.

Josef II. dal vyhlásit na počátku vlády 13. října 1781 tzv. Toleranční patent, který sice nezrovnoprávnil nekatolíky s katolíky, ale povolil jim beztrestný výkon soukromých bohoslužeb. V té době ovšem pouze 2 procenta celkového počtu obyvatelstva se hlásila v Čechách a na Moravě k reformovaným vyznáním.

Zatímco ještě Marie Terezie se ostře stavěla proti židovským poddaným také z politických důvodů, neboť se domnívala, že ji zradili v boji o rakouské dědictví, Josef II. z hospodářského zájmu jim poskytl občanskou svobodu. Byla zrušena ghetta, Židé směli studovat i na vyšších školách, byli připuštěni do vyšších úřadů a svobodných povolání. Mnozí se pak věnovali lékařství, jiní pak zakládali lihovary a pálenice.

Josef II. zrušil i censuru občanského tisku. To zavdalo zednářům a osvícencům podnět k ostré kampani proti církvi a osvícenským kněžím proti řeholníkům. Naštěstí se tyto jedovaté útoky nerozšířily v Čechách a na Moravě mezi prostým lidem, poněvadž byly psány převážně jazykem, který právě za Josefa II. převládá v občanském životě, německy. Když byla čeština vypuzena z úřadů a ze škol, zůstala v kostelích: národ byl sice donucen hovořit s císařem německy, ale k Bohu se nepřestal modlit česky.

Je zajímavé, že josefinismus, který tak oklestil svobodu církve, se nesetkával u jejích představitelů s odporem. Naopak, téměř padesát let po Josefově smrti považoval vídeňský arcibiskup tento církevně-politický systém za nejvhodnější pro rakouské mocnářství. Není třeba se nad tím podívat, když stát biskupům přiznal práva, která si předtím vyhradil papežský stolec. Biskupy si však jmenoval císař a pečlivě je vybíral z předních německých šlechtických rodin. Při volbě se dbalo především na to, aby byli věrni císařské rodině a jejímu chápání státní církevní politiky. Ač to byli vesměs lidé bezúhonní, snažili se vždy vyhovět císařovu přání. Ten od nich požadoval pouze udržování klidu, co nejméně reform, žádné bouření lidu. Proto se nedokázali přiblížit prostým věřícím, jejichž jazyk ani neovládali, ani nižším duchovním a vedli ve svých palácích feudální život, který už v devatenáctém století budil pohoršení. Proto takoví biskupové brzdili nápravu škod, způsobených ukvapenými reformami Josefa II., které se snažil jeho nástupce Leopold II. postupně odstranit.

Ani nižší duchovenstvo nemělo důvod k stížnostem. Kněží byli hmotně zabezpečeni, stali se státními úředníky a osvícenský stát se i

jim odměňoval za jejich věrnost a připouštěl je na vedoucí místa, zatímco pokutami za nedodržování zákonů a nucenou resignací umlčoval nesouhlas.

Při svém nastoupení v roce 1790 vyzval Leopold II. rakouské biskupy, aby mu předali svá přání, ale nakonec i díky jim většina josefinských nařízení platila dál a osvícenství se udrželo jako státní ideologie. Biskupové žádali volnější styk s papežem, stěžovali si na hanopisy na církve a kněze, většinou se vyslovili proti generálním seminářům a proti manželským zákonům Josefa II. Pouze dva rakouští biskupové si přáli svolání biskupské synody.

Členy komise, která měla o návrzích rozhodovat, byli zednáři a brzdili úsilí biskupů. Nakonec došlo k zrušení generálních seminářů, k odstranění čtení císařských výnosů z kazatelny, byla zrušena censura na nové písně a modlitby, byly povoleny průvody a slavnější bohoslužby.

Leopoldův syn císař František I., který vládl rakouskému soustátí po více než 40 let, byl sice osobně věřící katolík, ale rád žil klidným, nerušeným životem. Jeho lhostejnosti využil starý josefinský úřední aparát, který jeho výnosy usměrňoval po svém. Až po vypuknutí Francouzské revoluce projevoval větší blahovůli vůči církvi, především z bázně před podobným převratem v rakouských zemích. Josefínští kněží však zůstávali nadále císařskými oblíbenými rádci a v církvi viděli úředníci zodpovědní za bezpečnost státu lacinou státní policií.

Počátkem devatenáctého století se však začalo vlivem romantismu probouzet národní uvědomění nejen německy mluvících, ale také slovanských národů žijících ve svazku rakouského soustátí. Ty se probouzely i nábožensky, poněvadž josefinství tam nikdy neproniklo. Proto heslo veřejné užitečnosti a služebnosti muselo být nahrazeno heslem osobní povinnosti a zodpovědnosti.

I přesto, že josefinský stát se staral o hmotné zajištění kněží, nedostatek kněžského dorostu byl hrozivý, poněvadž duchovní prvek v kněžském vzdělání byl omezen na veřejnou mravnost, postrádající teologického podkladu. Proto povolil v roce 1802 císař znovuzřízení církevních středních škol a výchovných ústavů pro studenty i diecézní semináře a zvýšil státní platy nedostatečně zabezpečeným kněžím. Povolil i řeholním řádům svobodně přijímat nové členy, ale pod podmínkou, že to finančně nezatíží tzv. Náboženskou matici, která ze zabavených církevních majetků měla přispívat k podpoře církevních institucí. Také kláštery mohly obnovit svá potlačená teologická studia.

V roce 1804 byl svěřen znovu dozor nad školstvím v Rakousku kněžím, pověřeným nikoliv biskupem, nýbrž konsistoří, a ti pak podléhali přímo státním úřadům.

Pro vyšší vzdělání kněží založil ve Vídni rodák z České Kamenice dvorní kaplan Jakub Frint ústav, který byl po něm pojmenován Frintaneem. Tam měli být vychováváni kněží, jež pak by mohl císař dosazovat na zodpovědná místa, v duchu císařského politického názoru. Vídeňský nuncius tyto kněze nazval »kněžími císaře«. Dobře totiž pochopil, že Frintaneum se mělo stát císařským protějškem papežského Germanika v Římě.

Strnulost rakouské státní správy projevující se především v národnostní a církevní politice vyděsila v roce 1830 nová revoluce ve Francii a v Belgii. Přestrašený císař František I. chtěl uzavřít nový konkordát se Svatým stolcem, ale k tomu nikdy nedošlo. Aspoň svému synu Ferdinandu V., který nastoupil po jeho smrti na rakouský trůn v roce 1835, ukládal před smrtí, aby lépe upravil vztah Rakouska k Svatému stolci. Ferdinand byl však ještě neschopnější než jeho otec a jeho duševní choroba nijak nepřispěla k změně poměrů. Také jeho rádci setrvali v tradičním pojetí rakouské politiky. Pod jejich vlivem se zvýšila nespokojenost jednotlivých zemí soustátí, a ta vedla k roku 1848. Revoluční hnutí tehdy postihlo i rakouské země, ale v míře daleko menší, než tomu bylo před padesáti lety ve Francii.

Už od třicátých let panoval v katolických kruzích toužících po obnově církve neklid. S nespokojeností s postavením církve v Rakousku, zvláště po smrti císaře Františka I. v roce 1835, vzrůstala touha vyjít z tísnivé polovičatosti náboženského života, která byla v mnohém zaviněna i biskupy, kteří dosud mysleli více osvícensky než katolicky.

Není náhodné, že z kongregace redemptoristů, která byla v rakouských zemích zakázána a pronásledována a která se stala ohniskem náboženské obnovy v rakouských zemích, právě v této době vycházejí dva světcí: svatý Klement Maria Hofbauer, dnes patron Vídně, a svatý Jan Nepomucký Neumann, Šumavan, který přispěl k rozmachu církve v Americe, ale už jako budějovický bohoslovec pochopil, že jeho touha po obnově církve neměla možnosti na úspěch v rodné zemi.

Navenek bylo Rakousko katolickým státem, ale hříchy vlády byly vždy připočítávány na vrub i v Čechách církvi, a to ještě během první svobodné republiky. Proto byla i revoluce v roce 1848 přijímána zastánci katolické obnovy jako vysvobození církve z područí státu.

Poručníkování státu církvi se skutečně zmírnilo. Nicméně, uvolnění otevřelo možnost projevu někdy i ukvapeným názorům uvnitř samotné církve, ač všichni byli zajedno, že obnovy náboženského života bylo skutečně nejvýš zapotřebí.

Církevní představitelé přijali revoluci roku 1848 se smíšenými pocity, ale vyhlášení nové říšské ústavy oslavili slavnostním *Te Deum*. V Rakousku se opakovaly poměry způsobené Francouzskou revolucí: zrušením poddanství zmizela hmotná základna zabezpečení duchovní správy a bylo nutno se postarat o zabezpečení nižšího farního duchovenstva. Po zrušení poddanství 7. září ústavodárným sněmem, muselo později vyhlásit příslušné ministerstvo, že příjmy kostelů, far i škol, zajištěné jinými dohodami se sice nazývají desátky, ale nespádají pod pojem poddanské služby a že se mají i nadále odvádět, pokud nebude proveden jejich výkup od majitelů pozemků. I tak byl proveden za velmi nízkou náhradu na žádost obce anebo většiny obyvatel povinných dávkou.

Moravští i čeští biskupové předložili říšskému sněmu své podmínky, v nichž žádali pravomoc nad vzděláním a výchovou duchovních a mimo dalších požadavků možnost přímého styku s papežem, možnost svobodného svolávání diecézních synod, kněžských schůzí a duchovních obnov, volnost biskupů svobodně působit ve svých diecézích, rozhodovat podle církevních zákonů o svátosti manželství, spravovat církevní majetek, udržovat církevní a farní kázeň, řídit církevní školy, katolické spolky a chránit víru a mravy proti útokům tisku.

Čeští biskupové se vyjádřili stručněji než moravští o vztahu mezi církví a státem, ale všechny jejich požadavky, proti nimž útočil liberální tisk, podporovali duchovní. Jen z brněnské diecéze se na přípisu podepsalo 735 kněží. I jiná vyznání však předložila vídeňské vládě své požadavky.

Videňská revoluce oddálila jednání o těchto požadavcích. Vídeňská revoluce byla zdolána až 31. října 1848. 2. prosince 1848 se vzdal Ferdinand V., který byl posledním českým korunovaným králem, v arcibiskupské rezidenci v Kroměříži na nátlak svých rádců habsburského trůnu ve prospěch svého synovce osmnáctiletého Františka Josefa I.

Sněm, který se sešel 10. července 1848 ve Vídni, přesídlil kvůli revoluci v říjnu do Kroměříže. Tam začal jednat o církevní otázce až 12. února 1849. Kněžští účastníci sněmu hájili svobodu církve a její právo

na majetek. Většina laických členů však nebyla církvi nakloněna a navrhovala omezení pravomocí biskupů. Čeští laici v tom viděli především možnost omezení pravomoci německých biskupů v českých zemích a prospěch domácí církve. Jiní chtěli zdobrovolnit kněžský celibát a našli podporu i některých kněží. Navrhovalo se také, aby majetek církve spravoval stát, a tak se zabránilo křiklavému majetkovému rozdílu mezi biskupy a kněžími. Poněvadž většinu na sněmu měli Slované, demokratický a protibiskupský směr převažoval nad německy konzervativním.

Jednání přerušil státní převrat, když 4. března 1849 přečetl hrabě Stadion členům sněmu znění nové vnucené ústavy a oznámil i jména členů nové vlády. Když členové sněmu protestovali proti tomuto násilnému zásahu do jednání, nová Schwarzenbergova vláda 7. března 1849 sněm prostě rozehnala.

Vnucená ústava dala církvi větší svobodu, než jakou by byla získala od revolučních živlů. Rakousko chtělo budovat svou bezpečnost na vojsku a na církvi, poněvadž říše byla převážně katolická. Novému císaři Františku Josefovi, který prošel vojenskou výchovou, stačilo srovnat církev s vojenským zřízením, stejně jako generál musí být v neustálém styku s vrchním velitelem, tak i v církvi biskupové musí být ve styku s papežem. Jen ukázněná církev může být státu prospěšná. Nová vnucená ústava zaručovala jak církvi, tak i jiným státně uznaným náboženským společnostem právo samostatně řídit své záležitosti. Tím přestala mít církev i výsadní postavení jako jediné státní náboženství. Přece však i nadále si jejím vlivem chtěl stát sloužit.

Císař tedy vyzval biskupy, aby vládě předložili návrhy na vztahy mezi církví a státem. Konferenci biskupů konané ve Vídni od dubna do června 1849 předsedal mladý salzburský arcibiskup kardinál Schwarzenberg.

Ve skutečnosti vedl jednání odchovanec svatého Klementa Hofbauera, sekovský biskup Otmar Rauscher, který postupoval podle směrnic vídeňského papežského nuncia. Biskupové projevíli ochotu »podporovat trůn«, nebudou-li omezováni ve své pastýřské činnosti. Vyslovili se pro svobodný styk s Apoštolským stolcem ve vnitřně církevních záležitostech a pro svobodné vykonávání svého úřadu, které zahrnovalo pravomoc vůči duchovním i laikům, církevními nadacím, výlučnou správu kněžských seminářů, svobodné kázání a administraci církevních majetků, dozor nad výchovou mládeže a svobodné konání synod.

Ačkoliv se tyto návrhy u některých ministrů setkaly s kladným oceněním, starší josefinisté se proti nim vzepřeli. Císař sám tedy v dubnu 1850 zrušil své právo rozhodovat o zveřejňování papežských nařízení a povolil svobodný styk biskupů s papežským stolicem. Jiný císařský patent vyžadoval pro učitele a profesory náboženství na školách biskupské pověření. Biskupům se také později dostalo práva zřizovat chlapecké přípravné semináře. Ačkoliv zdaleka nebylo dosaženo všeho, co si biskupové přáli, přece na katolické straně opadla nespokojenost. Naopak liberální novináři, zvláště židovští, napadali ministerstvo kultu. Z českých v tom vynikl bývalý seminarista Karel Havlíček Borovský, na jehož obranu možno dodat, že jeho kritiky vycházely ze situace, jaká se vyvinula po revoluci v Čechách, kde došlo už tehdy ke krizím svědomí u národně uvědomělých kněží. Nová ústava z roku 1851 navrátila totiž situaci do předrevoluční doby.

Biskupové shromáždění ve Vídni totiž vydali 18. června 1849 společný pastýřský list určený katolíkům Rakouska, v němž odsoudili politickou svobodu jako bezbožnost. Zaujali v něm také ostré stanovisko vůči národnostním projevům, poněvadž podle jejich mínění se rovnaly novopohanství a jazykové rozdíly vykládali jako následek hříchu a odpadu od Boha. Tohoto prohlášení zneužil stát ve svůj prospěch.

Mnoho česky smýšlejících kněží, kteří se zapojili do nových proudů, mohlo být tedy trestáno státem za účast na pražských svato-dušních bouřích v roce 1848 a na tzv. květnovém spiknutí v roce 1849, aniž se stát musel obávat odporu církevních představených. Byli tedy postiženi tvrdými rozsudky. Jiní za nového Bachova režimu byli postaveni pod policejní dozor, jako »Ultraslovani« a »Ultračeši«.

Odhlížeje od této nemravné rakouské národnostní politiky, konstituce odstranila v církvi josefinismus, a tak umožnila přístup na státní straně k dalším krokům. 18. srpna 1855 podepsali zástupce papeže Pia IX. pronuncius kardinál Viale Prelà a zástupce císaře vídeňský kníže arcibiskup Rauscher konkordát, který byl často vykládán jako kapitulace církve před státem. Ve skutečnosti církev jím byla propuštěna ze státní služby, do níž ji uvrhl josefinismus. Stala se opět součástí světové církve, biskupové mohli nerušeně udržovat styk s Římem, s věřícími, znovu získali plnou pravomoc nad svými duchovními a rozhodovat, co se smí vyučovat v jejich seminářích a na teologických fakultách.

Brzy se však ukázalo, že konkordát prakticky nepřinesl církvi očekávaný prospěch. Po pádu Bachova absolutismu v roce 1859 se začal politicky

uplatňovat liberalismus. Vojenská porážka v Itálii totiž způsobila pád radikálního policejního režimu ministra vnitra Alexandra Bacha.

Liberální protikatolícky naladěné živly začaly hned napadat konkordát. Nejprve v roce 1861 se dostalo protestantům plné rovnoprávnosti s katolíky. Takzvaný květnový zákon zrušil v roce 1868 závislost školy na církvi, a tím pozbyl zákon z roku 1850 platnosti. V roce 1868 nový státní zákon právně upravil protikladně s církevním právem manželské otázky týkající se různonáboženských problémů, např. náboženství dětí smíšených manželství, přestup z jednoho náboženského vyznání do jiného a tak podobně. Nový zákon také stanovil, že každá zákonem uznaná církev a náboženská společnost se řídí a spravuje své vnitřní záležitosti samostatně, ale hned dodává, že je jako každá jiná společnost podřízena státním zákonům. Tím se církev ocitla právně na úrovni soukromého spolku. Stát se však neustával nyní vměšovat do správy církevního majetku a do obsazování církevních míst od biskupa až po faráře.

Nakonec byl v roce 1870 odvolán i konkordát z roku 1855 po vyhlášení papežské neomylnosti, které posloužilo k neomalené zámínce, že se smluvní strana změnila, ačkoliv článek víry se nikterak netýkal církevněprávních záležitostí a tím méně mezinárodního práva.

Tak ústupky poskytnuté státem v konkordátě církvi byly zrušeny a tzv. květnové zákony z roku 1868 ji přivedly znovu do područí nábožensky lhostejného státu. Tyto rakouské zákony šly ještě dále než pověstné zákony Bismarckova kulturního boje v protestantském Prusku a byly vyjádřeny tak pružně, že se mohl různit jejich výklad. Císař František Josef se však snažil zamezit hrubému zneužívání těchto zákonů. Navenek tedy Rakousko bylo více katolické, než tomu bylo ve skutečnosti.

Po zrušení konkordátu postavil stát znovu církev tzv. květnovými zákony 1874 pod přísný dozor. Ve správě jmění se církev stala zcela závislou na státních úřadech. I v jiných otázkách se vměšovalo ministerstvo kultu do vnitřního života církve.

Během jednání rakouské biskupské konference o těchto zákonech většina biskupů se bez odporu podrobila, velmi služebnické stanovisko zaujal vídeňský arcibiskup kardinál Rauscher. Linecký biskup a čeští biskupové se však stavěli na odpor v čele s budějovickým biskupem Jirsíkem přesvědčení, že musí v zásadních otázkách jednat důsledně i za cenu »pronásledování a žalářování jako biskupové pruští«. Toto neblahé soužití »trůnu a oltáře« pokračovalo až do roku 1918 a

ti, kteří do tohoto potupného područí církev přivedli, cynicky ji pak nazývali »ceisařskou královskou katolickou církví«.

Veliké problémy nastaly ve školách. Když konkordátem byl dán církvi dozor nad školou, duchovní, kteří škole málo rozuměli, zasahovali někdy příliš svéprávně do její působnosti. Jejich přehmaty se pak staly vítanou záminkou liberálním proudům k agitaci proti konkordátní škole. Zákon z roku 1868 tuto situaci změnil: škola se stala nadkonfesijní a byla povolena dvouhodinová výuka náboženství podle vyznání. Učitelstvo v této nadkonfesijní škole se často stavělo důrazně proti církvi. Nucená účast na katolických bohoslužbách při různých příležitostech spolu s žáky a studenty nijak nezlepšila tuto situaci. Naopak generace odchovaná touto školou v českých zemích hromadně po pádu Rakouska v roce 1918 odpadaly od církve.

Situace v českých zemích byla také poněkud jiná než jinde. Náboženský život na českém a moravském venkově i nadále až do počátku 20. století navazoval na barokní zbožnost obohacenou o další nové prvky: o májové pobožnosti, o úctu k Božskému Srdci Páně a o další zbožné úkony příznačné pro jednotlivé řády a kongregace. Byly zavedeny i nové svátky Neposkvrněného Početí Panny Marie, moravského mučedníka blahoslaveného Jana Sarkandra, blahořečeného v roce 1859, blahoslavené Anežky Přemyslovny, blahořečené v roce 1874 a »apoštola Vídně« tasovského rodáka svatého Klementa Maria Hofbauera, svatořečeného roku 1900.

Značná pozornost byla po roce 1848 věnována zakládání katolických spolků a katolickému tisku, který čelil útočnému a často bezbožeckému liberalismu. Téměř ve všech českých a moravských diecézích se zakládaly spolky, často zaměřené na jednotlivé stavy, např. zemědělce, venkovskou omladinu, českou inteligenci. V roce 1909 byl založen i tělocvičný spolek Orel, který měl čelit Sokolu, v němž převládly protikatolické tendence.

Otázkou katolického tisku se zabývalo duchovenstvo na pastoračních schůzích a konferencích. Mimo nových časopisů ožila i stará »Dědictví«, nazývaná podle různých českých a moravských světců, která vydávala hodnotnou katolickou literaturu pro své členy. Katolický tisk podporovali a šířili literární spolky bohoslovců v seminářích, kteří si vydávali své časopisy.

Základní tón pronikající tuto činnost byl především obranný. Ve jménu přirozeného práva, přirozené mravnosti, pokroku přirodních věd a technického pokroku, ba dokonce i jménem dějin se zesilovala

snaha odníti církvi její vlivné postavení v životě národů i jednotlivců. Znovu se vynořil problém Mistra Jana Husa a husitství, předtím téměř zapomenutý, a otázka jezuitů, kteří byli v roce 1850 znovu uvedeni do Čech a v roce 1866 do Prahy.

Původní domácí a nejmohutnější katolické a národně obrodné hnutí bylo cyrilometodějství, jehož představitelem byl brněnský kněz František Sušil. Inspiračním zdrojem mu byla dvě poutní místa: Velehrad a Hostýn. Vlivem Moravy ožila cyrilometodějská myšlenka i v Čechách. Mše svatá sloužená na Slovanském sjezdu v roce 1848 se konala pod obrazem obou světců, spojujících svým dílem Slovany. Myšlenka také dávala možnost zúčastnit se pod církevní ochranou i národně buditecké činnosti a získala jí nakonec ochranu pražského arcibiskupa kardinála Schwarzenberga a olomouckého kardinála Fürstenberga, ač nebyli slovanského původu.

Nesmírný ohlas měly velkolepé velehradské pouti během cyrilometodějského millenia v roce 1863, jichž i přes překážky, jež jim kladla vídeňská vláda, se zúčastnili katolíci ze všech slovanských zemí rakouského soustátí.

Mohutný průmyslový rozvoj zasáhl v 19. století Čechy i Moravu. Vznikala nová průmyslová střediska, vyvolávající příliv chudého venkovského obyvatelstva do měst. Ten vytvářel nové problémy pro duchovní správu. Staré menší kostely často nestačily všechny pojmut, starší kněží nebyli schopni se přizpůsobit novým podmínkám a prostí katolíci příšší z venkova byli náhle zaplaveni náporom proticírkevní propagandy na nových působištích, takže lehce ztráceli víru. K tomu se družily i často těžké pracovní podmínky. Těmi se zabývali někteří kněží, v Praze Bernard Bolzano a jeho žák František Náhlovský, kteří se snažili řešit mravní problém stávký. Považovali ji za oprávněnou tehdy, nebyla-li práce v náležitém poměru se mzdou nebo zacházelo-li se ponižujícím způsobem a brutálně s dělníky. V Brně upoutala dělnická otázka pozornost tamního duchovenstva ještě před rokem 1848.

Poměry, jež převládly na sklonku 19. století v rakouské církvi, měly i nemalý vliv na české a moravské kněze, kteří tvář v tvář poněmčování viděli svůj úkol spíše v národním probuzenectví než v hlásání evangelia. Národní myšlenka, tak jemně vyvážená v cyrilometodějském programu s vírou, u nich převládla. Někdy se stala pro ně dokonce náhražkou za náboženství, zvláště když se cítili vnitřně odcizeni od svých biskupů a někdy i od církve, jejíž řízení jim bylo svěřeno. Ale i

katoličtí laici, odhlížeje od útoků proti církvi ve jménu vlastenectví, které zneužilo beznárodnosti, zcísáření a nehybnosti církve, se nemohli s ní plně ztotožnit, když žili v národnostním útlaku, kterým v takzvaném katolickém státě trpěla slovansko-románská většina od německo-maďarské menšiny. V jednom článku katolický kněz-básník Karel Dostál Lutínov vystihl tuto situaci poznámkou, že čtrnáct let se český inteligent vzdělává s pomocí státu v katolickém náboženství a po maturitě je z něj nevěrec nebo odpůrce církve, který nezná ani katechismus.

Státní rakouská církev s povolnými biskupy nemohla podle názoru českých vzdělaných katolíků a mladých kněží zachránit katolickou duši českého národa, poněvadž nebyla schopna se přizpůsobit novým potřebám doby. V Čechách kupodivu padly na úrodnou půdu reformní myšlenky, které byly po nějaký čas šířeny ve Vídni. K nim přistoupila v Čechách i obnovná tradice, vyjádřená domácími duchovními už v roce 1848. V Čechách mezi katolickými kněžími a laiky nacházel stále větší obliby odklon i od německého obnovného katolicismu a příklon ke katolicismu románskému v jeho tehdejších esteticko-literárních projevech. Horlivě a s citem se překládala francouzská, italská i španělská lyrika, především náboženská. Toto hnutí bylo nazýváno českou modernou. Brzy se začala objevovat i původní domácí díla.

Toto hnutí, k němuž náleželi i pozdější významní spisovatelé a básníci jako Jindřich Šimon Baar a Xaver Dvořák však zacházelo svou kritikou nejen církevních poměrů, ale podstaty samé církve do krajnosti. Svými kořeny totiž tkvělo v hnutí, jehož heslem bylo »prýč od Říma«. Proto se nutně střetávalo s církevní vrchností. A když podobné názory, jež zčásti sdílela i česká moderna, odsoudil papež Pius X. v roce 1907 a znovu 1910 pod jménem modernismu v jakémkoliv podobě pro celou církev, muselo hnutí měnit neustále jméno svého časopisu, jehož publikace byla postihována církevními zákazy. Na posledním sjezdu v Přerově se sešlo 150 kněží a laiků. Po zákazech Pia X. se většina jejich kněžských členů podrobila a pouze 13 kněží opustilo církev anebo z ní byli vyloučeni. Většina z nich se pak stala redaktory svobodomyšlných novin a časopisů.

Nicméně hnutí kněží se znovu objevilo v tzv. Zemské jednotě katolického duchovenstva v Království českém, které znovu propagovalo zdobrovolnění bezženství kněží, demokracii v církvi a další požadavky. Byli v něm většinou kněží, kteří měli blíže k bezvěří než k víře.

Hnutí mělo být rozpuštěno 2. dubna 1907, delegáti na schůzi však odmítli Jednotu rozpustit. Vzdali se jen členové výboru s předsedou Františkem Krojherem.

Reformní myšlenky katolické moderny znovu ožily v roce 1919, kdy po vzniku Československé republiky nebyli schopní diecézní biskupové, především na vůdčích místech v Praze a Olomouci, kteří by moudře nastínili pravé poslání církve v nových poměrech svým kněžím. Nebyl to snadný úkol. Cizí hierarchie však vzbuzovala český odpor po pádu monarchie, katolíci byli zakřiknuti protikatolickými hesly vyvolávanými veřejně na ulicích. Dva arcibiskupové, oba německého původu, pražský Pavel Huyn byl v době převratu v Chebu a do Prahy se už nevrátil, slabý olomoucký arcibiskup, rakouský šlechtic kardinál Lev Skrbenský, byl bezmocný. Proto se vedení kněží ujal nový kněžský spolek Jednota katolického duchovenstva, v níž nakonec znovu oživaly myšlenky šílené někdejší katolickou modernou a Zemskou jednotou. Jména vedoucích činitelů se nezměnila: znovu se vynořily v popředí Jindřich Šimon Baar, Xaver Dvořák a další. Členy Jednoty však bylo 90% českých kněží, mezi nimi i budoucí pražský arcibiskup a kardinál Karel Kašpar, pozdější pražský kanovník Josef Čihák, velmistr křížovníků Josef Vlasák, provinciál františkánů historik Jan Kapistrán Vyskočil, pozdější biskup ušlechtilý Antonín Podlaha, pražský světící biskup Sedlák, strahovský opat Metod Zavoral a budoucí pražský arcibiskup a později kardinál Josef Beran.

Jindřich Šimon Baar zdůrazňoval nutnost nové organizace kněží, aby se zachránilo liberalismem ohrožené dědictví otců. Na jaře roku 1919 výbor Jednoty sestavil návrhy na obnovu církve. Papeži Benediktu XV. je pak předložila čtyřčlenná delegace složená z Msgra Mariána Blaha, pozdějšího baňskobystrického biskupa, děkana dr. Aloise Kolíška, Františka Krojhera a profesora Vojtěcha Šandy. Mezi požadavky bylo zřízení patriarchy, rozšíření církevní samosprávy, možnost spolupráce laiků, úprava patronátních práv a obsazování far, volba biskupů, liturgie v lidovém jazyku, úprava studia a kněžské výchovy, zdobrovolnění celibátu, úprava církevního přístupu k pohřbu žehem, modlitba církevních hodinek v české a slovenské řeči. Některé požadavky uskutečnil Druhý vatikánský sněm, jiným se po letech dostalo náležitě pozornosti. Benedikt XV. povolil liturgii v slovanském jazyku na určitých místech a o určitých svátcích a bylo též dovoleno číst epistolu i evangelium také v lidovém jazyce. Nicméně dnešní zpětný pohled oceňuje snahy kněží, kteří v jistých bodech značně předešli svou

dobu. Po prvé po staletích jednala se Svatým stolcem delegace jménem kněží. Ti zdůraznili, že český národ byl po staletí veden biskupy, odcizenými lidu, a proto že ochladla láska k církvi. Kdyby Rakousko bylo trvalo ještě jedno století, byla by zcela patrně vymizela.

Jednota se po záporném vyslovení Svatého stolce vůči některým požadavkům rozdělila na tři směry: na pravicový směr, na početně daleko silnější umírněný střed a na radikální levici, k níž se přidalo téměř 200 kněží, kteří skutečně smýšleli ve smyslu rozhodnutí papeže Pia X. modernisticky. Ti se pak stali zakladateli Československé církve.

Skoro pětina předválečných katolíků opustila během prvního desetiletí Československé republiky katolickou církev. Ne všichni z nich však přešli do nové Československé církve. Mnoho z nich zůstalo »bez náboženského vyznání«. Nový stát a uvolnění z katolického zpátečnictví ve jménu pokroku jim dodalo odvahy učinit onen krok, jež se neodvážili podniknout dříve z existenčních anebo společenských důvodů. První republika také silně ovlivnila jejich volbu i národnostně: katolická církev ve službách Habsburků více národu uškodila než prospěla, a proto být českým vlastencem odporovalo hlásit se ke katolictví. Ačkoliv se představitelé nového státu nikdy neúčastnili přímé protikatolické agitace, nebránili jí, ba ani nemohli, poněvadž byly všeobecně známé jejich předválečné protikatolické útoky a boje, jichž se mohli nyní plným právem dovolávat odpůrci církve.

K nejsilnější odpaďové vlně kněží došlo v letech 1918-1924. Pražská arcidiecéze ztratila 63 kněží, Hradec Králové 68 kněží, Litoměřice 47 kněží, Budějovice 40 kněží, Olomouc 35 kněží a Brno 30 kněží. V dalších letech opouštěli církev už jen jednotlivci; celkový počet však činil asi 300 kněží. Mnozí se pak navrátili do katolické církve, byli však převedeni do laického stavu a nemohli vykonávat kněžské úkony. Příslušníci nové Československé církve se také snažili zabírat násilím katolické kostely. V Čechách a na Moravě uchvátili 33 chrámů, ale ty byly pak po soudním vymáhání navráceny katolickým věřícím. Československá církev se měla stát novou národní církví nového státu, která měla přinést vyrovnání se starou »císařsko-královskou rakouskou katolickou církví«. Tu podle uměle zmanipulovaného veřejného mínění dosud zastupovali katolíci, označovaní pro svou věrnost k papeži, kterému způsobili Habsburkové nemalé obtíže v řízení církve ve svých zemích, za »Rakušáky«, zrádce a zpátečníky.

Naprosto se přecházelo mlčením, že se katolíci zúčastnili činně osvobozovacího boje o samostatnost. Ačkoliv se u některých z nich

zcela nevykořenily názory na obnovu Rakouska jako spolkové republiky, v jejichž správních orgánech by rozhodovala slovanská většina, přece většina českého venkova a katolického duchovenstva byla pro samostatnost českých zemí. Šéfredaktor katolického listu *Nášinec* olomoucký kanovník František Světlík se vyjádřil na schůzi kněží v Prostějově 26. září 1918 pro samostatnou republiku a dva dny nato odmítl projev věrnosti vůči Rakousku. Dr. Edvard Beneš ujistil v druhé polovině října Dr. Hrubana v Ženevě, že v novém státě bude zaručena náboženská svoboda. I v zahraničních legiích byli přidělováni vojenští kaplani a poměr nového státu k Svatému stolci měl být podle Beneše upraven konkordátní dohodou. I Svatý stolec se přiklonil k těm, kteří přáli samostatnosti Československa. Papež Benedikt XV. blahopřál prezidentu Masarykovi ke vzniku republiky.

Přes všechna ujištění však katoličtí politici nenabyli jistoty. Proto v září 1918 se obě katolické politické strany sloučily v jednu za předsednictví Msgra Šrámka. Že obavy katolíků nebyly liché, plně potvrdily další události. Po desetiletí bojovný český liberální nacionalismus se odvolával na husitské tradice a na boj proti katolické církvi. V tom smyslu byli v zahraničních legiích zpracováváni i vojáci, kteří se s tímto prohusitským, protihabsburským a tím protikatolickým smýšlením vraceli do osvobozené vlasti. Podezírání katolíků na české straně podpořil i nepřátelský postoj německých menšin v Čechách a maďarských menšin na Slovensku, převážně katolických, které odmítaly nový stát, chtěly návrat starých časů a stavěly svůj katolicismus do popředí.

Záhy došlo ke kulturnímu boji: zatímco v sousedním Polsku byla z vděčnosti za nabytou samostatnost prohlášena Matka Boží za královnu Polska, v Praze byl 3. listopadu 1918, tedy necelý týden po vzniku nového státu, stržen zfanatizovaným davem starobylý mariánský sloup na Staroměstském náměstí, postavený z vděčnosti za skončení Třicetileté války, a především za to, že se Praha uhájila před Švédy v roce 1648. Davu bylo namířeno, že sloup byl postaven na oslavu vítězství katolických armád v bitvě na Bílé Hoře. Tento vandalský čin byl jen pobídkou k hromadnému ničení starobylých křížů, morových sloupů a soch svatých, zvláště svatého Jana Nepomuckého, představovaného protikatolickou propagandou jako »svétec temna«. Byly odstraněny i kříže ze škol, které někdy skončily i v popelnicích. K těmto vandalským činům úřední orgány povětšinou mlčely, a když byly požádány o úřední zásah, vyjadřovaly se často nezávazně.

Přestože i po hromadném odpadu věřících většina národa zůstala katolická, nový stát jí nijak nepřál. Nedošlo sice k provedení rozluky církve od státu, ale staré rakouské zákony o manželství a škole byly nejen převzaty, ale i pozměněny v neprospěch církve. Závislost církve na státu byla podle rakouských zákonů z roku 1874 ještě utužena. Nehledě k pozemkové reformě, kdy byla církev donucena vzdát se některých svých majetků, kulturní boj pokračoval i na úřední úrovni. V roce 1925 byly zrušeny tři mariánské svátky, jež nebyly sice předepsané církevním právním zákoníkem jako zasvěcené, ale v českých zemích byly i uznány státem. Byl zrušen i kdysi tak slavně svěcený svátek svatého Jana Nepomuckého, zatímco pro Slovensko byl stanoven zemský svátek svatých Cyrila a Metoděje, až dotud neslavený v Uhersku, jako státem uznáný, a byly zavedeny jako památné dny 28. říjen, 5. a 6. červenec a Svátek práce. V onom roce bylo úmrtí Husovo slaveno v Praze s velikou okázalostí za účasti vládních představitelů.

I přes krajně nepříznivou situaci, v níž se církev ocitla po roce 1918, především následkem protikatolické propagandy, hromadnými odpady od víry a nedostatkem povolání i nepříznivým poměrem státu vůči ní, přece během jednoho desetiletí se znovu vzchopila. Nermalou zásluhu na tom měli noví biskupové, odchovaní Českou kolejí v Římě, kteří po prvé po staletích nejenže byli českého původu, ale také česky smýšleli, vyšli z lidu a v obnově náboženského života vycházeli nejen z domácích tradic, ale také byli citliví pro vývoj všeobecné církve ve světě.

Jistě měl vliv na náboženskou obrodu také poměr a postoj Svatého stolce vůči vládě nového státu. I přes neustále opakované demagogické heslo » pryč od Říma « neustále měl už od roku 1920 v Praze diplomatické zástupce. Teprve v roce 1927 se podařilo oboustrannou dohodou, tzv. *Modus vivendi* urovnat nejdůležitější církevněpolitické otázky a tak zahájit pravidelné diplomatické styky v roce 1928. Tato úmluva upravila způsob jmenování biskupů v duchu církevního práva, k němuž se však mohla vláda vyjádřit, a stanovila, že hranice diecézí se mají krýt se státními hranicemi, jak tomu především na Slovensku nebylo, kde ke konečné úpravě došlo až v nedávných letech.

Tato dohoda neměla právotvorných důsledků jako tzv. konkordáty. Jejím iniciátorem byl zahraniční ministr Edvard Beneš. Za Svatý stolec ji podepsal tvůrce nového církevního zákoníku kardinál Gasparri, který o rok později podepsal i tzv. Lateránské smlouvy s fašistickou Itálií. *Modus vivendi* však nebyl hned uplatněn. Závěrečná

dohoda byla podepsána až v roce 1935, definitivní ohraničení slovenských a podkarpatoruských diecézí bylo stanoveno až v roce 1937 a v téže roce byla vyřešena i otázka církevního majetku.

Prvním nunciem v Praze byl Klement Micara v letech 1920-1923, který předtím působil jako nižší diplomat na nunciatuře ve Vídni. Nunciem v Praze byl jmenován až v roce 1922, ač řídil oboustranná jednání v Praze už koncem války. Byl to umírněný diplomat, který se rok nato stal nunciem v Polsku. Po něm přišel do Prahy z Rumunska energičtější Francesco Marmaggi. Ten byl z Prahy odvolán v roce 1925 na protest proti novému výbuchu protikatolické propagandy a poté, když československá vláda převzala záštitu nad okázalými Husovými oslavami. Jeho dřívější zásah však pomohl k vyhlášení památých dnů svatých Cyrila a Metoděje a svatého Václava státem.

Po obnovení diplomatických styků v roce 1927 byl do Prahy vyslán jako nuncius horkokrevný Ital Pietro Ciriaci, jehož zásluhou byly obnoveny styky se Svatým stolcem. Jeho nejzasloužilějším činem bylo podepsání *Modus vivendi* v roce 1928. Snažil se také mírnit národnostní napětí mezi katolíky ožívající na maďarské a německé straně. Jeho autoritativní vystupování ho však nejednou přivedlo jako předsedu biskupské konference do sporu s biskupy. Hrál pak významnou úlohu při vynucené rezignaci zasloužilého pražského arcibiskupa Františka Kordače v roce 1931. V roce 1933 se zúčastnil Pribinových oslav v Nitře, na níž podal Andreji Hlinkovi pochvalný dopis za jeho obranu práv katolických Slováků a kritizoval přitom vládu. Tam se také vyjádřil soukromě nepřiliš lichotivě o Čechách. To způsobilo jeho odvolání z Prahy. Poslední nuncius Saverio Ritter vyřešil poslední otázky týkající se *Modus vivendi*, ale koncem září 1938 musel Prahu opustit. Vrátil se tam až v roce 1945.

Dvě události se trvale zapsaly do dějin českého katolicismu: oslavy svatováclavského millenia v roce 1929, jehož se úředně zúčastnila i vláda, a pak mohutný celostátní eucharistický sjezd katolíků v Praze v roce 1935, při němž se jasně ukázala životnost katolické víry v Československu.

## BLAHOSLAVENÝ HROZNATA

*Původ, výchova a vzdělání*

Hroznata se narodil kolem roku 1160 v rodině, která vynikala původem a majetkem v tehdejší české společnosti. Je synem Sezimy a Dobroslavu z rodu Černínů. Měl o hodně starší sestru Vojslavu, která byla provdána za purkrabího sídelního města polských králů Krakova, a mladší sestru Juditu (Jitku).

Bývají uváděni i další sourozenci: bratr Arnošt a další sestra. Rod, do kterého Sezima a jeho syn patřili, měl rozsáhlé majetky na Litoměřicku, na někdejších území českého kmene Lutomeričů.

Jednotliví členové rozvětveného rodu drželi: Bláhov, Bohušovice, Býčkovice, Dolánky, Jezvé, Klapý, Kojetice, Krásné Březno, Malé Březno, Malečov, Naštěrnice, Nezly, Peruc, Ploskovice, Pohoří, Povrly, Proboštov, Roztoky, Rýjice, Skalice, Smilovice, Soběnice, Stvolníky, Svádov, Tašov, Třebušín, Vlčí, Zálezly. Dále dvorec na místě pozdější jezuitské koleje v Litoměřicích s vlastnickým kostelem Panny Marie a s přístavkem na Labi ve vsi Brná.

Jako možné Hroznatovo rodiště se uvádějí Soběnice (Ovencz, dnes s filiálním kostelem svatých Petra a Pavla, farnost Býčkovice, okres Litoměřice).

Mužové rodu zaujímali přední místa v družinách přemyslovských knížat, zastávali různé významné úřady: byli kastelány, dššníky, komořmi. Ti mají častěji jméno Hroznata; listiny dokládají několik Hroznatů, kteří se odlišují buď příjmením (Hroznata Calvus - Plešatý, Crispus - Kudrnatý) nebo podle majetku (Hroznata de Peruc, de Ovencz). Hroznatův otec Sezima vlastnil kromě dílů rodového majetku na Litoměřicku patrně také Poděbrady a Kostomlaty (nad Labem).

Hroznatovi se dostalo pečlivé výchovy a přiměřeného vzdělání. Vedla je jeho matka, jak to bylo obvyklé v té době a jak to vynucovala častá nepřítomnost otce, odváděného od rodiny různými civilními a vojenskými úkoly. V duchu tradic Dobroslava, v jejímž rodu se uchovalo vědomí o spřízněnosti se svatou Ludmilou, vedla syna ke zbožnosti, spravedlnosti, statečnosti, odpovědnosti a bliženské lásce. Avšak čilý, vnímavý, naděje vzbuzující rostoucí chlapec se nemohl dlouho těšit z matčiny blízkosti. Její brzká smrt ho odvedla ke znač-

ně starší sestře, která pak matku ve výchově a vzdělávání odpovědně zastoupila. U Vojslavy prožil Hroznata v Krakově roky, které byly velmi důležité pro formaci příštího dvořana, vojáka a vlastníka rozsáhlých majetků, ale také, i když nepřímo, pro život řeholníka a světce.

Politický a obchodní ruch, kulturní život kolem katedrály a její školy, vroucí zbožnost všech vrstev obyvatelstva, zvláště kult Matky Boží a svatého Stanislava, u kterého byla připravována oslava stého výročí mučednické smrti, to vše šířilo chlapcův obzor a připravovalo jej na život, který měl žít.

Úcta k Matce Boží a její ochrana mají místo v legendách z Hroznatova dětství a mládí: Hroznata se narodil mrtvý a ožil po matčině vroucí modlitbě k Panně Marii. Jako dítě vypadl z kočáru, byl přejet, avšak Mariinou ochranou zůstal bez úrazu. V Krakově spadl do Visly, byl dlouho pod vodou, avšak Marií zachráněn. Svě sestře vypráví, že nad jeho hlavou držela ruce překrásná paní.

Svatý Stanislav je velmi uctívaným patronem krakovské arcidiecéze a celého katolického Polska. Byl krakovským biskupem 1072-1079. Když hájil práva církve a lidu proti bezbožnému, krutému a divokému panovníku Boleslavovi II., ten ho dal ubít. Oslavy devítistého výročí mučednické smrti, kterou biskup vytrpěl pro církev a lid, zakončil v Krakově při své návštěvě Polska 10. června 1979 Jan Pavel II. před zvolením za papeže jako krakovský arcibiskup, Stanislavův nástupce.

Nejsou zprávy, jak žil Hroznata v Krakově u sestry dlouho. Můžeme předpokládat, že ve 14-16 letech jeho věku si ho vzal otec opět k sobě do Čech. Otcovou povinností bylo syna jak na očekávanou životní dráhu osobním seznamováním s lidmi a poměry bezprostředně připravit, tak ho potom na tu dráhu uvést. Uvedení mohlo začít, když Hroznata dosáhl 18 let.

Sezima zemřel roku 1185. Padl v bitvě u Loděnic (okres Znojmo), ve které nešťastně bojovali Přemyslovci mezi sebou: Přemysl Otakar jako reprezentant jejich českého křídla, v jehož službách Sezima a pak také Hroznata vždy věrně stáli a Sezima též položil život, a Konrád Ota, předák jejich křídla moravského, které usilovalo nejen o moravské podíly, ale častěji také o ovládnutí celého přemyslovského rodového dědictví.

Po otcově smrti se stal asi 25-letý Hroznata, s erbem trojích černých jeleních parohů o pěti parůžcích na zlatém poli, dědicem lito-měřické části otcových majetků (Bláhov, Býčkovice, Jezvě, Klapý, Malečov, Nezly, Skalice, Smilovice, Soběnice, Stvolníky, dvorec v Li-

toměřicích, přístav v Brně; Poděbrady a Kostomlaty dostal snad jeho bratr Arnošt). Pokračoval ve službě svému panovníku a brzy se v ní osvědčil tak, že rychle dosahoval vyšších a odpovědnějších úřadů.

### *Mladý muž*

Které to byly úřady a jaký byl jejich sled, vypočítat nedovedeme. Pokud v nich byl zachován obvyklý postup, dosáhl i úřadu jízlonose a maršálka, snad i nejvyššího komořího.

Českými panovníky v čase Hroznatovy dospělosti byli: 1178-1189 Bedřich, syn krále Vladislava, který zabránil roztržení českého státu a umřel uprostřed příprav na křížovou výpravu; 1189-1191 Konrád II. Ota; 1191-1192 Václav II.; 1192-1193 Přemysl Otakar I. po prvé, bratr Bedřicha, sesazený císařem; 1193-1197 Jindřich Břetislav, synovec Vladislava, od 1182 pražský biskup; 1197 Vladislav, bratr Bedřicha a Přemysla Otakara I.; 1197-1230 Přemysl Otakar I. po druhé, od 1197 kníže, králem 1212-1230.

Hroznata ve složitých poměrech své doby věrně sloužil českým panovníkům, kteří usilovali o jednotu státu, a ti – zvláště Jindřich Břetislav a Přemysl Otakar jako kníže i král – ho za tyto služby zahrnovali uznáním a prokazováním možno říci přátelství. Při českém panovníkovi stál věrně také při zásazích císaře do českých poměrů. Tak prokázal své české vlastenectví způsobem, jak je chápala tehdejší doba.

Byl ženat se ženou českého šlechtického rodu a žil několik roků ve šťastném manželství, ve kterém se narodil syn. Ale po krátké době choť i syna mu urvala smrt.

K dědictví po otci získal Hroznata nové majetky v západních Čechách. Jako právní tituly jejich nabytí jsou uváděny: dědictví po matce (na to ukazovala skutečnost, že na nich vázly závazky pro Hroznatovy sestry), věno manželky a odměna za službu panovníku. Šlo o majetky, jejichž středisky byly Teplá a Hroznětín (okres Karlovy Vary), Chotěšov (okres Plzeň-jih) a Krukencice (okres Tachov).

Hroznata byl smrtí své ženy a svého syna zklamán ve svých lidských nadějích žít dlouho s milovanou chotí, mít více dětí, upevnit a zvýšit své postavení a jmění. Ukázala se jeho silná víra. Nedal se zlomit; zdá se, že v obojí ztrátě vytušil jakýsi pokyn od Boha. Zcela se k němu obrátil, prosil o osvícení. Uvědomil si krátkost a nestálost lidského života a všech pozemských věcí. Vzpomeňme i na slova apoštola (1 Kor 7, 27): »Jsi svobodný? Nehledej si ženu.« Všechnu naději, kterou skládal ve světě, vypustil ze srdce. Nehledal už ani manželku,

ani dětí, ani hodností, ani statky. Chtěl sloužit jedině Bohu, jen jemu se zaslíbit.

Příležitost k uskutečnění poskytla připravovaná křížová výprava.

### *Na výpravách kříže*

Ať je dnes církevní a necírkevní hodnocení křížových výprav jakékoli, jisté je, že středověký člověk toužil táhnout do Svaté země z lásky k utrpení Páně. To byl také hlavní důvod Hroznatovy dvojí účasti na křížové výpravě, dvojí podle převládajícího historického mínění. Záslužnost své účasti znásobil tehdy obvyklým slibem.

Byla to tzv. třetí křížová výprava. Křesťanská vojska táhla dvěma proudy. Ale svého cíle – osvobození Jeruzaléma – nedosáhl ani jeden, ani druhý. V čele jednoho byl císař Bedřich Barbarossa, který utonul, a jeho zdecimované vojsko skončilo své poslání před branami Akkonu (1190), který nedobyl. Druhý proud pod vedením francouzského krále Filipa II. a anglického Richarda Lví srdce sice Akkon 1191 dobyl, ale ani on neosvobodil Jeruzalém, když se vojsko z velké části rozešlo pro neshody vůdců.

Které z akcí této křížové výpravy se Hroznata zúčastnil? Byl s jinými Čechy, vedenými Přemyslovcem Děpoldem, synovcem krále Vladislava, které dovedl císařův syn před Akkon a ze kterých se téměř žádný nevrátil? Účastnil se francouzsko-anglické výpravy, snad ve skupině, kterou vedl rakouský vévoda Leopold? Byl v Akkonu?

Z nezdařené křížové výpravy, která si vyžádala životy mnoha statečných bojovníků a která znamenala těžké zkoušky a pro nedosažení Jeruzaléma bolestné zklamání přemnoha dalších, Hroznata se vracel přes Řím a byl přijat papežem Celestinem III.

Celestin III. se stal papežem v 85 letech a byl jím 1191-1198, byl velmi mírný a smílivý a byl proti ničivým vojnám. Nemohl však nedbat tužeb po osvobození Jeruzaléma, které mělo celé křesťanstvo, i když znamenaly válčení.

Před něho předstoupil Hroznata s prosbou o záměnu slibu, který znamenal také zbožnou návštěvu Jeruzaléma a který nebyl splněn. Hroznata se k němu cítil zavázán pod hříchem. Papež mohl splnění buď oddálit nebo je změnit v jiný dobrý skutek, který odpovídal jak významu slibu, tak postavení a možnostem slibujícího. Záměna návštěvy Jeruzaléma za založení kláštera byla nejčastější praxe tehdejší doby.

Z Říma se Hroznata vrací do vlasti a ve své opravdovosti ihned se stará o splnění slibu: založení kláštera. Za místo byla vybrána Teplá, kde roku

1193 bylo začato se stavbou kostela a klášterních budov a za řád vybráni premonstráti, jak o tom bude více mluveno. K přípravám má Hroznata čas, protože se odtáhl od dvora smutný z neurovnaných poměrů, kdy se mezi 1189-1193 v rychlém sledu střídají Přemyslovci na knížecím stolci a kdy větší stálosti je dosaženo až roku 1193 nastoupením Jindřicha Břetislava.

Myšlenka přispět k osvobození míst, posvěcených tělesnou přítomností našeho Pána, Hroznatu neopouštěla. A tak když byla také v Čechách hlášána další křížová výprava (tzv. čtvrtá), znovu se rozhoduje k účasti. A zase se zavazuje slibem. Jeho první slib byl záměnou splněn, druhý měl být naplněn podle znění.

A zase k tomu nedošlo. Výprava skončila při zahájení, když při shromažďování vojska umírá v Apulii 1197 její vůdce císař Jindřich VI. a shromáždění křížáci, mezi nimiž je s Hroznatou řada Čechů, se rozcházejí.

Hroznata cestou do Apulie i při návratu předstupuje před papeže. Při prvním slyšení jednadvadesátiletý Celestin III. přijímá pod svou ochranu Teplou, jejíž založení Hroznatovi záměnou slibu uložil, a uděluje jejímu opatovi tehdy řídkou výsadu pontifikálií. Při druhém slyšení po druhé zaměňuje Hroznatův slib účasti na výpravě a pouťi do Jeruzaléma k Božímu hrobu za založení druhého kláštera.

A ještě po třetí chtěl být Hroznata rytířem Kříže. Čtvrtá křížová výprava se uskutečnila 1202-1204. To už byl papežem (1198-1216) Inocenc III. Hroznata přišel do Itálie, ale tažení se nezúčastnil. Snad byl znechucen, že výprava namísto cesty do Palestiny zaměřila k Cařihradu, aby ho na dvakrát (1203 a 1204) dobyla a zřídila tam tzv. latinské císařství.

Jisté je, že Hroznata předstupuje před papeže. Slibem patrně vázán nebyl a založit další klášter už neměl z čeho. Svě veliké jmění už dal jednak na založení dvou klášterů, jednak vyčerpal na křížové výpravy, dobročinností doma i – jak je zapsáno – štědrým obdarováním papeže a kardinálů. Zvláště účast na vojenské výpravě byla velmi nákladná, také v tom, že rytíř měl s sebou skupinu bojovníků, které vydržoval.

Co měl Bohu papežovým prostřednictvím nabídnout, když všechno své už dal? Nabídl sám sebe. A tak v Římě (roku 1201 nebo 1202) papež obléká Hroznatu do bílého šatu řádu, jehož bratry a sestrami osadil šlechtic svá založení, která papež žehná a bere pod ochranu. Stejně starý papež obdivuje opravdovost českého šlechtice. Ví o potřebě vnější práce pro církev a stát, kterou mohli Hroznata ještě konat, ale žehná jeho vstup do řehole.

Hroznatovo oblečení Inocencem má větší zdůvodnění než mínění, že byl oblečen už 1197 Celestínem III.

Vyskytuje se i názor, že Hroznata byl v Římě vysvěcen na podjáhna. Hroznata, který se nemohl stát rytířem a snad mučedníkem kříže, směřuje k jinému naprostému odevzdání sebe, i když ještě neví, že také ono mučednictvím krve skončí.

### *Zakladatel*

Jako rok založení Teplé je většinou uváděn rok 1193. Měla to být kanonie premonstrátského řádu, jehož kněží spojovali přísné řeholní observance s apoštolským působením.

Co rozhodlo při volbě řádu? Jistě potřebám doby odpovídající nové založení, které také v Čechách prožívalo velký rozvoj. Jaké měl Hroznata duchovní rádce? Lákavý je předpoklad, že to byli strahovští premonstráti. Jejich veřejně velmi činným opatem byl 1178-1208 Adalbert, který slíbil, že do Teplé pošle kolonii bratří. Důležitá pro rozhodování byla přízeň biskupa a knížete Jindřicha Břetislava, původně snad strahovského premonstráta a jistě odchovance.

Klášter byl pojmenován Teplá podle Hroznatovy blízké tvrže, jejíž zbytky se nacházejí na ostrovu, který zabíhá do rybníka Betléma západně od kláštera. Budovy (konvent a chór kostela) byly 1196-1197 hotovy natolik, že mohlo přijít dvanáct bratří v čele s opatem Janem (opatem od roku 1233) a zahájit bohoslužebný život mší svatých a chórových modliteb.

Legendy vyprávějí, jak Hroznata pracoval na stavbě kláštera jako dělník. Znějí velmi *moderně* ceněním každé práce a sociálním porozuměním. Úroveň dělníků dokládá to, že si sami berou večeř z Hroznatovy mísy peněz odměnu: tolik, kolik komu za vykonanou práci patřilo.

Pro hmotné zajištění kláštera určil Hroznata své majetky, jejichž střediskem byla Teplá. Než odešel po druhé na křížovou výpravu, dal vyhotovit svou závěť, která je zároveň pokládána za tepelskou zakládací listinu (i když práce na založení už hodně pokročily), kterou věnuje »Teplou s veškerým příslušenstvím na věčné časy k užítku bratřím, kteří tam budou sloužit Bohu a Panně Marii«.

Listina z března 1197 byla v klášterním archivu, nyní ve státním archivu v Kadani, vydal ji Gustav Friedrich (*Codex diplomaticus et epistolarius regni Bohemiae* I, 357).

Kanonie dostává majetky kolem Teplé a Krukenice, příbuzní a přátelé majetky na Litoměřicku kromě tvrze v Litoměřicích, přístavu v Brně, Býčkovíc, Jazvé, Klapého a Soběnic, Chotěšov určen pro sestru Vojslava. Hroznětín tehdy ještě Hroznatovi nepatřil.

V témže měsíci potvrdil toto pořizování kníže-biskup (vévoda) Jindřich Břetislav a zároveň daroval klášteru své vlastní majetky u Žandova (okres Cheb). Tím se stal spoluzakladatelem Teplé, která proto užívala označení »vévodský klášter«.

Zakladatel se postaral o své založení. Jeho opatovi světil po dobu své nepřítomnosti správu toho, co si ponechal. Kdyby se nevrátil, měl i zbylý majetek patřit klášteru jen se závazkem náležitým způsobem se postarat o jeho bratry.

Jako rok založení Chotěšova je většinou uváděn rok 1202 nebo brzy po něm. Založení ženského kláštera odpovídalo záměru, aby pokud možno každé premonstrátské založení bylo dvojicí kláštera mužského a ženského, ve kterém více nazíravé zaměření sester pomáhalo více činnému zaměření bratří. Dvojice klášterů měla jednoho opata. Vnitřní vedení měl u bratří převor, u sester převorka. Majetkové záležitosti spravoval pod opatovým vedením probošt.

V mužských kanoniích označení probošt bylo časem nahrazeno označením provizor. V ženských kanoniích byl probošt stálým zástupcem opata jako nositele církevní pravomoci i správcem majetku.

První sestry přišly do Chotěšova ze strahovského sesterského kláštera v Doksanech. S nimi mohla přijít Hroznatova rodná sestra Judita, snad doksanská premonstrátka.

Hroznata se postaral o majetkové vybavení a o potřebné stavby nového řeholního domu.

Spoluzakladatelkou Chotěšova je jmenována starší Hroznatova sestra Vojslava. V době založení žila ještě se svým chotěm v Krakově. Po manželově smrti se vrátila do Čech. Buď ještě v Polsku souhlasila, aby Hroznata věnoval chotěšovské majetky, které byly určeny k její výživě – mohlo jít o dědictví po jejích matce Dobroslavě – novému klášteru, nebo se tak stalo po jejím návratu do Čech. Vojslava měla Hroznatu velmi ráda. Od jeho pobytu v Krakově byl její vztah k němu téměř mateřský, zvláště když patrně neměla vlastní děti. Také proto, aby byla trvale blízko u něho a často s ním, přesídlila do Chotěšova.

Lze vyslovit mínění, že se úžeji spojila s bratrovým a svým založením tím, že se stala chotěšovskou donátkou.

Donáti a donátky (kdo darovali) byli zvláštní institucí klášterů. Nebyli řeholníky, neskládali sliby, ale měli příslib chudoby, čistoty a poslušnosti, pokud budou v klášteře. Mohli kdykoliv odejít. Se světským šatem nosili bílý škapulíř.

Donáti a donátky plnili úkoly, které dost dobře nemohli zastat ani kanovníci, ani bratři laici, ani sestry. Muži i jako ozbrojená stráž kláštera. Ženy při zařizování záležitostí mimo obvod řeholního domu.

Pokud se stala donátkou Vojslava, měla privilegované postavení. Přináležitost Vojslavy ke klášteru jako donátky patrně lépe vysvětluje její postavení, než kdyby se stala (jenom světskou) terciářkou.

Vojslava dosáhla vysokého věku, přežila svého bratra o deset let, zemřela v Chotěšově 22. listopadu 1227.

### *Hroznata v klášteře*

Vraťme se do roku 1197. Na podzim se vrací Hroznata z Říma a koná v zemi dobré služby po smrti Jindřicha Břetislava při sporu bratří Přemysla Otakara a Vladislava o nástupnictví. Za přispění a za další služby daroval mu Přemysl Otakar Hroznětín s pohraničním lesem a potvrdil listinou z roku 1201 klášteru Teplá darované majetky.

Zda je možné napsat něco o Hroznatovi jako o strážci českého pohraničí? Už tím, že měl majetky v západních Čechách a že tam ležely majetky jím založeného kláštera, některé při samotných zemských hranicích, bylo určeno, že pečoval o ochranu hranic a byl tím i knížetem pověřen. Nájezdy z druhé strany, tedy z Bavor a Chebska, byly časté, a to nejen v době Hroznatově, ale i předtím a potom, ještě v 15. století. Hroznata se svými zbrojnoši zabezpečoval ochranu hranic před nájezdy loupeživých rytířů - oněch teroristů své doby - a tak konal cenné služby jak obyvatelům pohraničí, tak celé zemi a měl v tom podporu i uznání panovníků. Protože pohraničí bylo až do konce 14. století zcela české a nepřátelé z Bavor a Chebska, které ještě k Čechám nepatřilo, byli Němci, měly obranné boje i národní význam a charakter.

V zájmu historické pravdy ať je řečeno, že - i když to nedělal Hroznata - Češi výpravy někdy opláceli, a tak vznikal kruh, ze kterého bylo těžké se dostat.

Hroznatův život pokračuje. Ve svých čtyřiceti letech měl za sebou záslužné práce jako málokdo. Vykonal mnoho pro svou zemi, pro panovnícký rod, chtěl vše nasadit na křížových výpravách, založil dva kláštery, zabezpečil je po hmotné a právní stránce.

Co ještě zbývalo, aby udělal?

Znemožnění křížové výpravy 1201-1202 přijímá jako Boží pokyn, aby zcela opustil světskou dráhu, aby řeholní založení, kterému dal tolik nového, dal všechno, včetně sebe sama. Stává se premonstrátem, papež ho sám obléká.

Po návratu z Říma předstupuje před knížete Přemysla, »bere odpuštění od dvora«, předává tepelskému klášteru majetky, které ještě má (v Litoměřicích a na Litoměřicku a Hroznětín, německy Lichtenstadt, okres Karlovy Vary), žádá pro své založení ochranu knížete a dalších velmožů, zvláště ze svého rozvětveného rodu. A odchází do Teplé, kde složením řeholních slibů bere na sebe doživotní závazky.

Bratři premonstrátského řádu byli buď kleriky (kanovníky, většími kněžími) nebo bratry laiky. Hroznata nebyl a nestal se knězem. Avšak byl kanovníkem nebo bratrem laikem?

Pro příslušnost do třídy kanovníků lze uvést: latinské vzdělání, kterého se mu dostalo patrně zvláště v Krakově a které mu mohlo být velmi užitečné zvláště na cestách; tradované mínění, že byl v Římě posvěcen na jáhna; jeho zobrazování jako kanovníka, ta však pocházejí z pozdějších dob.

Obojí má důvody. Zde předkládáme Hroznatu jako toho, kdo dovršil svůj odchod ze světa pokorným přijetím stavu bratří laiků.

Premonstrátské dějiny staré doby mají řadu šlechtických zakladatelů klášterů, kteří do založených domů vstoupili, a to právě jako služební bratři. Důvodem nebyl jen jejich obvykle vyšší věk a malé literární vzdělání, které znesnadňovaly přijetí svěcení, ale pokora. Kde byli pány, stali se čistými, chudými, poslušnými služebníky. Jejich manželky často odcházely do ženských klášterů, jejich chudoba byla svědectvím pro celou tehdejší společnost, slibem poslušnosti se zavázali poslouchat ty, které sami obdarovali. Gotfríd hrabě z Namuru založil 1121 kanonii Floreffé a sám do ní jako bratr laik vstoupil. Ludvík hrabě z Arnsteinu založil 1139 kanonii Arnstein a stal se v ní služebným bratrem. Gotfríd hrabě z Cappenbergu, který roku 1122 založil kanonii Cappenberg a sám do ní vstoupil, stal se patrně klerikem, ale ne knězem. Gilbert rytíř v Neuffontaines založil kolem 1150 kanonii Neuffontaines a stal se jejím představeným.

Proti mínění, že Hroznata byl tepelským donátem, který si vzal za úkol i zbraní chránit své založení, uvádíme skutečnost, že přijal řeholní šat, který donáti nenesili, že je vždy uváděn jako řeholník, že proboštem nikdy nebyl neřeholník.

Jak žil Hroznata v klášteře? Jak si představoval, že bude žít až do smrti? Jsou důvody mít za to, že se splnilo jeho velké přání žít životem modlitby a práce v tichém ústraní. Po letech plných energické vnější činnosti nacházel to, po čem prahla jeho duše. Podle starých statut je možné rekonstruovat denní život bratří laiků. Jako klerici vstávají i oni před půlnocí k jitřní modlitbě, v tichosti se jí účastní a pak pokračují v přerušném spánku. Ráno v pět hodin se účastní modlitby zvané *Prima* (První) a mše svaté zvané *Matura*. Pak kapitulum, vlastní pro kleriky a bratry laiky, s vyznáváním přestupků a ukládáním trestů za vnější provinění a s uložení prací. Pak práce do oběda. Po obědě bratři spí do 14 hodin. Po odpoledních zaměstnáních účast na nešporách, večere, pak pro bratry laiky promluva věroučného a mravoučného obsahu. Po kompletáři ve 20 hodin noční klid.

To byl Hroznatův klášterní život, který spolubratři sledovali s obdivem. Byl při jeho přísnostech brán ohled na pána a zakladatele, který byl zvyklý na zcela jiné pořádky? On však odmítal ulehčení.

### *Hroznata proboštem*

Jak dlouho bylo Hroznatovi dopřáno, aby žil v tepelském ústraní? Nejvíc pět roků, od 1207 je v řadě listin uváděn jako probošt.

Proboštem Teplé a Chotěšova ho ustanovil tepelský opat Jan; Hroznata se stal řeholním správcem majetků, jejichž byl před založením klášterů majitelem. Proč? Jsme v oblasti hypotéz.

Stačí vysvětlení, že bylo pro kláštery výhodné mít správcem majetků velmože, který měl mnoho známých, četné a mocné příbuzenstvo, přízeň panovníka, svůj majetek podrobně znal a k jeho spravování měl vynikající schopnosti.

Zřejmě nastala situace, kdy Hroznatovo nastoupení jako probošta bylo velmi potřebné, když bylo použito jako poslušnosti proti jeho touze po skrytém kajícím životě. Jaká to mohla být situace?

Snad se správa majetku dostala do nepořádků, protože byla nad sílu a schopnosti opata Jana, který na ni nestačil a neměl pro ni ani jiného schopného bratra.

Snad ohrožení majetků domácími a zvláště cizími nájezdníky stouplo natolik, že bylo nutné postavit proti nim toho, který jim dovedl čelit jako žádný jiný.

Od 1215 se datuje spor Přemysla Otakara I. s pražským biskupem Danielem. Král sáhl na církevní majetky. Jako zasloužilý Přemyslův

oblíbenec mohl Hroznata hodně zachránit pro své kláštery, pro všechny kláštery svého řádu i pro český církevní majetek vůbec.

Nebylo závadou, že Hroznata byl bratr laik. Proboštem nemusel být kněz, pro probošty nekněze je řada dokladů. Není ovšem znám jiný příklad, že by proboštem byl bratr laik zakladatel.

Z poslušnosti přijatý úřad zastával Hroznata podle svého svědomí a podle svých schopností úspěšně a velkoryse. Stoupaia jeho vážnost doma i za hranicemi země, dokonce u římské kurie. Avšak po několika letech vysilující činnosti, kterou si získával zásluhy jinak, než zamýšlel, došlo k situaci, která je těžko pochopitelná. Došlo k vážným neshodám Hroznaty s opatem Janem. A zase: Proč?

O prvním tepelském opatu víme málo. Jako první opat nové kanoonie byl ustanoven opatem-otcem, tedy opatem kláštera, který do nového založení poslal bratry. Pro Teplou to byl strahovský opat Adalbert, který jistě chtěl vybrat schopného představeného.

Proč se Jan střetl s Hroznatou? Pro svou prudkou, pánovitou a neústupnou povahu? Pro Hroznatovo příliš samostatné počínání? Protože ho Hroznata před veřejností zastiňoval?

Také nevíme, dokdy byl tento Jan opatem. Někdy se uvádí, že až do 1233, jindy že asi 1218 nastoupil další opat téhož jména.

Za prvního či druhého Jana byl v přítomnosti krále Václava I. 1232 posvěcen (už po Hroznatově smrti) pražským biskupem Janem klášterní kostel.

Neshody mohly začít 1213 a trvat 2-3 roky. Během nich pobýval Hroznata asi v Chotěšově u své sestry, ke které se i jindy uchýloval. Když Hroznatova vážnost u všech zemských a církevních hodnostářů nejen se nesnižovala, ale vzrůstala, opat Jan hledal cestu k urovnání situace a Hroznata mu to ulehčoval. Probošt byl se ctí povolán zpět do Teplé, kde ho bratři radostně přijali. Plnil pak své úkoly až do smrti.

### *Hroznatova smrt*

Přípravou na ni byla těžká nemoc ještě ne šedesátiletého probošta, ze které se pozdravil díky pečlivému ošetřování Vojslavy a chotěšovských sester. Po obnovení zdraví se vrátil ke své práci do Teplé.

Legenda vypráví, že v době vážné nemoci spatřil ve vidění, jak byl zajat a odveden do vězení a jak v očekávání smrti se připravil na setkání se svým Soudcem na svátek Nanebevstoupení Páně svatou zpovědí a svatým přijímáním.

Pokračoval v plnění svých povinností. Začátkem května 1217 jel do Hroznětína, kde byla nutná jeho přítomnost. Na cestě byl přepaden, zajat a odveden na hrad blíže Chebu. Ve vězení zemřel v pátek 14. července toho roku.

Kdo přepadl Hroznatu? Byl to jednotlivý loupeživý rytíř z krajů za tehdejšími zemskými hranicemi? Jednal sám v předpokladu, že za znamenitého zajatce vymůže velké výkupné? Anebo to byl komplot nepřátel české země, kteří se v nenávisti mstíli tomu, kdo bránil jejich nájezdům a kdo založením kláštera zbudoval středisko, které mělo trvale zabezpečovat český kraj, kde oni chtěli loupit? A jak to, že se přepad povedl, byla to náhoda nebo něco jiného?

Kde Hroznatu věznili?

Podle nejstaršího Hroznatova životopisu z let 1248-1258 v Kinsbergu při hranicích Chebska. Který Kinsberg? Kinsbergy byly v Chebsku dva. Kinsberg, dnes Kyšperk nad Ohří, okres Sokolov, a pak Altkinsberg, dnes Starý Hroznatov, okres Cheb. Mohlo jít i o hrad Kynžvart, dnes Lázně Kynžvart, okres Cheb, který byl tehdy na české straně hranic a jehož tehdeším majitelem byl Heinrich von Kinsberg, kde se ukazovalo Hroznatovo domnělé vězení. Ve všech těchto místech byly tehdy hrady, které se později staly složkami obranného pohraničního systému. Německé názvy těchto míst na začátku našeho století byly: Königsberg, Altkinsberg a Königswart. Po roce 1945 přejmenován Altkinsberg na Starý Hroznatov.

Jak zemřel? Byl týrán hladem, žízní a jinými krutostmi a trýznění při nepevném zdraví – před nedlouhou dobou byl těžce nemocen – po dvou měsících podlehl. Tepelským se podařilo vykoupit až jeho mrtvé tělo. Bylo přeneseno do klášterního kostela a uloženo v dřevěné rakvi do kamenného sarkofágu, který byl postaven před hlavním oltářem.

Jak to, že se nikdo nepokusil o Hroznatovu záchranu? Byl zde klášter, sestra Vojslava, četní příbuzní. Co dělalo tehdejší právo? To se přepadalo beztrestně, to teroristé nebyli stíháni? Odpovídat není snadné. Z důvodů vlastní bezpečnosti udržovali lupiči místo Hroznatova vězení v tajnosti.

V mnohých případech byly zemské orgány proti řádění loupeživých rytířů bezmocné a příbuzní byli rádi, když si mohli vykoupit třeba už mrtvé tělo toho, na kterém jim záleželo, aniž bylo možné pachatele stíhat, zvláště když stíhání by muselo jít za hranice. A chtěl Hroznata vůbec být vykupován, zřejmě za tak velikou částku, která by znamenala ochuzení domů, kterým dal své a sebe?

Ať už byl Hroznata obětí přeřadu jednotlivce, ať už ho jako strážce hranic odstranilo nepřátelské spolčení – a tím zastrařovalo ty, kteří by chtěli v ochraně hranic pokračovat – ať už byl obětí sporů o majetek, který hájil pro klášter a kterého by se rádi zmocnili cizí i domácí a možná navzájem spojení uchvatitelé, ve všech případech mu patří čestné označení *martyr propter iustitiam*, mučedník pro spravedlnost.

A jestliže se tepelští bratři už za jeho života učili na jeho ušlechtilosti, trpělivosti a pokoře, nyní po jeho mučednické smrti ho začali ctít jako světce. A k této úctě se velmi brzy přidávali mnozí jiní.

### *Hroznatovi prokazovaná úcta*

Již v polovině 13. století dal sepsat opat Benedikt (1249-1253) Hroznatův život a zázraky, které se daly na jeho hrobě a na jeho přímlovu.

Úcta se šířila jak mocí Hroznatových přímlov, tak přičiněním tepelských. Nad jeho hrobem, který byl cílem četných ctitelů, neustále hořela lampa jako mlčenlivý svědek prosebných a děkovných modliteb.

Hroznata byl ctěn i liturgicky. Ve 14. století byl slaven jeho úmrtní den v Teplé a Chotěšově jako zasvěcený svátek. Řádový misál z roku 1385 a ordinář z roku 1458 mají Hroznatův svátek jako trojitý (*triplex*, podle premonstrátského ritu nejvyšší stupeň svátků), tištěné misály z let 1507 a 1510 obsahují mešní modlitby (kolektu, sekretu a postkomunio) o blahoslaveném Hroznatovi.

Úcta k blahoslavenému zakladateli byla jedním z prostředků, které pomohly Teplé překonat nebezpečné údobí pronikání Luterova učení; uchování katolicství se podařilo také díky zakladatelově ochraně. Prosby a vděčnost byly vyjadřovány také v tehdy se šířících poutích k jeho hrobu jako mučedníku a ochránci české země.

Na začátku 17. století byl postaven v klášterním kostele oltář blahoslaveného Hroznaty, na kterém byl ještě 1642 jeho obraz jako blahoslavence. Urban VIII. zdůraznil roku 1634 zásadu, že svatořečení a blahořečení je výsada Říma, Římem nepovolený kult pod církevními tresty zakázal, třeba byl schválen biskupy. Výjimkou byl veřejný kult, který roku 1634 trval od nepaměti nebo aspoň sto roků. Urbanův zákaz se na Hroznatův liturgický kult nevztahoval. Kdyby generální kapitula řádu zařadila jeho mši a oficiium do liturgických knih (jak to udělala kupř. roku 1657 u svatého Gilberta a roku 1678 u blahoslaveného Heřmana Josefa, což bylo roku 1728 papežem schváleno), nebylo třeba zdlouhavé a namáhavé i nákladné beatifikace. Jenže premon-

stráti také zde zase ukázali značnou a příznačnou zdrženlivost v uctívání vlastních světců a dali se do beatifikačního procesu podle přísných norem církevního práva.

Tepelští se nechtěli a nemohli spokojit, že jejich zakladatel je bez liturgického kultu. Kromě péče o beatifikaci se starali, aby jejich kostely byly ozdobeny (neliturgickými) připomínkami na mučedníka a patrona Hroznatu. Z těch jmenujme památník představující jeho zákeřnou smrt a plačící Čechii, vynikající dílo sochařů Lauermanna a Platzera z doby úprav tepelského klášterního kostela v 18. století.

### *Hroznatova beatifikace*

Ještě před Urbanovým dekretem žádal o ni opat Ebersbach roku 1616. Jako on byli se stejnou žádostí neúspěšní opati Pecher 1638 a Wilfert 1659. Když bylo určeno, že římskému projednávání musí předcházet diecézní, obrátil se opat Ambros do Prahy. Arcibiskupská konsistoř odpověděla roku 1747, že doklady jsou nedostačující. Tepelský kněz Minatti dosáhl v Římě soukromou cestou povolení roku 1761 k jednoduchému přenesení Hroznatova těla, což lze chápat jako souhlas k cestě za blahořečení. Teplá povolení nevyužila. V tehdy osvícenské Praze marně usiluje o zahájení diecézního procesu roku 1775 opat Trautmannsdorf. A tak, než Praha začala a skončila proces o blahořečení českého mučedníka, trvalo více než sto let. Toto jednání v Praze bylo zahájeno roku 1889 za opata Clementso, kladně uzavřeno roku 1892.

Žadatelem byl z opatova pověření zkušený jezuita Votka, církevnímu soudu, který jmenoval arcibiskup kardinál Schönborn, předsedal kanovník Tersch, obhájcem víry byl kanovník Borový.

Nyní mohl následovat před příslušnou římskou kongregací proces římský. Hroznatovo blahořečení bylo vyhlášeno 14. září 1897, Hroznata označen mučedníkem za spravedlnost.

Z pověření tepelského opata Clementso a generálního opata premonstrátského řádu, strahovského opata Starého, byl žadatelem římský řádový prokurátor Vitalis van den Bruel, referujícím kardinálem (*cardinalis ponens*) Vincent Vannutelli, obhájci víry (*defensor fidei*) postupně Caprara, Persiani a Luger.

Na složitost situace, která jednání zpomalila, ukazuje, že během procesu odpadl od církve advokát Filip de Lorenzi, doktor a profesor teologie. Pomoc aprobovaného advokáta byla nezbytná a Lorenzi byl

římskými autoritami řádu doporučen. Po něm byl advokátem Angelus Marini. Lorenzi se později do církve kajicně vrátil.

Dne 9. července 1898 bylo v Teplé Hroznatovo tělo vyzdviženo z kamenného sarkofágu, ve kterém odpočívalo od uložení po smrti 1217, a umístěno na postranní oltář na evangelní straně kostela.

Dobře zachovalé kosti byly uloženy do připraveného uměleckého relikviáře, kterým je měděná pozlacená skříň s tepanými obrazy z blahoslavencova života. Skříň byla umístěna nad oltářním stolem způsobem, jakým je uložena skříň s tělem svatého Norberta na Strahově.

Zároveň byly vyzdviženy ostatky Hroznatovy sestry Vojslavy, které byly 1793 přeneseny do Teplé z Chotěšova a uloženy vedle Hroznatova sarkofágu. Nyní byly dány do stěny za oltář blahoslaveného Hroznaty.

Dne 14. července 1898 byl po prvé po beatifikaci slaven v kanonii Hroznatův svátek; mezi účastníky patřila první místa pražskému arcibiskupovi kardinálu Schönbornovi a vídeňskému apoštolskému nunciu Talianimu.

Po zrušení tepelského kláštera v roce 1950 byly Hroznatovy ostatky přeneseny do děkanského kostela v městě Teplá, kde v pěkném novém uložení čekají na epištolní straně kostelní lodi na své větší uctívání.

### *Hroznatův význam*

Tato kapitola je pokusem o zhodnocení Hroznatova významu, a to zvláště pro přítomnost.

Celý jeho život je svědectvím prvenství duchovních hodnot. Hroznata šlechtic, nositel kříže, zakladatel, řeholník, probošt, mučedník ukazuje, jak je třeba v kterékoli životní situaci se rozhodnout, aby se uplatnilo prvenství duchovna.

Trvalým nebezpečím pro člověka, nebezpečím, které v naší době zvláště vzrostlo, je nadhodnocování časných a hmotných věcí.

V Hroznatovi máme světce, který ne slovem – nebyl knězem, kazatelem – ale každým počinem ukazoval, že je plný Boha. Nepodceňoval pozemské, byl pozemskými záležitostmi velmi zaměstnán, zabýval se jimi věrně a obratně, ale řídil se správným pořadím hodnot. Také my se jím máme řídit.

Cestou k tomu, že vždy dokázal prvenství duchovna uplatnit, byl jeho intenzivní duchovní život a vytrvalost v něm. Jejich kořeny byla rodinná výchova, která je vždy pro náboženský život člověka rozhodující. Jejich základy byly v osobní modlitbě a ve svátostech. Velký

vliv mělo i zbožné prostředí Krakova, Říma, pak kláštera. Byl to intenzivní náboženský život dítěte, jinocha, manžela a otce, rytíře. Hloubky a výše dosáhl praxí evangelních rad řeholního křesťana a mučednictvím.

Také přítomná zbožnost se žíví ze dvou oblastí. Také dnešní zbožný člověk žije z modlitby a z přijímání svátostí. Také dnešní zbožný člověk potřebuje kolem sebe zbožné prostředí, i když to bude jen menší skupina členů rodiny, přátel.

Intensita a trvalost duchovního života mu umožnily, že v situacích, kdy se musel rozhodnout, dokázal si vybrat vždy to lepší. Když ovdověl, poznal ve ztrátě manželky a syna Boží pokyn. Když byla zmařena křížová výprava, poznal, že má být zakladatelem. Když měl přerušit tichý život řeholníka, poznal, že má být platný v nové veřejné činnosti.

V životě každého z nás přicházejí chvíle důležitého rozhodnutí, které ovlivní dlouhou dobu, ano i celek našeho žití: v manželství, zaměstnání, místo pobytu, zařizování nákladných věcí. Vždy je třeba rozhodnout se pro to lepší, pro to, co více prospěje člověku, jeho nejbližším, širokému společenství. Tím lepším je to, co slibuje časný a neodnímalý věčný prospěch. V tom je pravá úspěšnost; jen náboženský člověk je člověk vpravdě úspěšný.

Hroznata ukazuje přítomnosti důležitost, ano nezbytnost života podle evangelia následováním evangelních rad. V klášteře se k nim zavázal sliby. Ale jeho čistý, chudý a poslušný život řeholníka v oddanosti, odříkání i v nesnadném podřizování představenému, kterého byl dobrodincem, byl organickým pokračováním Bohu zcela zasvěceného života, který vedl vždycky.

Řeholní stav má význam jako zvláštní svědectví pro evangelium, podle kterého mají žít všichni. Evangelní rady, zvláště ty, které jsou obsahem osmera Kristových blahoslavenství, jsou pro všechny. Jisté obsahují prvky odříkání. Být čistého srdce znamená bojovat proti nečistotě, být milosrdný znamená bojovat proti tvrdosti. Ale smysl těchto rad je kladný. Život podle nich je náročný, namáhavý, ale také právě tím spokojený, šťastný, blažený, blahoslavený. Hroznata byl šťastný. Také jako příklad a výzva pro nás.

Hroznata měl politický rozhled a sloužil jím zájmům země. Prokázal své vlasti služby, za které mu patří vděčnost národa. Staral se o osídlení, ochranu a pokojný rozvoj svěřeného území zprvu sám a pak učinil pokračovatelkou starostlivosti trvalou instituci. Pro prospěch

země a svěcené oblasti bojoval proti teroru své doby a jeho zásluhy neuменьšuje, nýbrž násobí to, že jim podlehl, když odmítl jednání, které mělo zachránit jeho život na úkor jiných hodnot.

K našemu zamyšlení se tak naskýtá řada námětů: Hroznata jako příklad věrného, vlasti oddaného a jí sloužícího občana. Hroznata a české pohraničí. Hroznatova instituce – Tepelský klášter – a jeho náboženské, kulturní, hospodářské a sociální (Mariánské Lázně) poslání v západních Čechách. Hroznata jako politický vězeň své doby. Hroznata jako *patron* proti teroru a terorismu.

Hroznata byl velkým mužem své doby, je však především světec. Od českého lidu byl uctíván od nepaměti, úcta k němu nepřestala, když západní Čechy dostaly německé obyvatelstvo. Má co říci také naši přítomnosti. Zvláště svému rodnému Litoměřicku, Krakovu jako místu své první formace, západním Čechám (Tepelsku), těm, kdo pro spravedlnost nasazují své síly, svou svobodu, své životy, těm, kdo pro spravedlnost jsou nespravedlivě pronásledováni, nabízí svou přímluvu.

### *Místa Hroznatova uctívání*

Děkanský kostel svatého Jiří v městě Teplá, místo nynějšího uložení Hroznatových ostatků. Zvláště o Hroznatově červencovém svátku je cílem početných ctitelů domácích i cizích.

Kostel Zvěstování Panny Marie v klášteře Teplá s původním místem Hroznatova uložení. Po zrušení kláštera je kostel jen výjimečně přístupný. Budovy kláštera sloužily vojenským účelům. Nyní (1986) jsou prázdné a hledá se možnost jejich využití. Potřebují velkých oprav. Knihovna je přístupná.

Farní kostel Narození Panny Marie v Chotěšově, kde na Hroznatu a jeho sestru Vojslavu upomíná od roku 1981 umělecký emblém. Klášterní kostel svatého Václava byl po zrušení kláštera roku 1782 zavřen a zbořen. Vojslaviny ostatky dal přenést opat Hubl (1791-1801) do Teplé. Její náhrobek byl přenesen z kostela svatého Václava do farního, kde je dosud. Nese nápis: »*Anno Domini MCCXXVII hic sepulta est domina Woyslava, illustris Domini Hroznatae, Templi et Monasterii huius Fundatoris Soror* – Léta Páně 1227 byla zde pohřbena paní Vojslava, vznešená sestra pana Hroznaty, zakladatele tohoto kostela a kláštera.«

Děkanský kostel Nanebevzetí Panny Marie v Mariánských Lázních s oltářem a novou sochou blahoslavencovou.

Farní kostel Duchy svatého a Loretánská kaple ve Starém Hroznatově, v jednom z možných míst Hroznatovy mučednické smrti. Opat

Wilfert tam položil roku 1664 na Hroznatovu památku základní kámen Loretánské kaple. Dřívější Altkinsberg se stal navštěvovaným mariánským poutním místem.

### *Prameny a literatura*

Hlavním pramenem Hroznatova života je *Vita Beati Hroznatae* od kněze tepelského kláštera z let 1248-1258. Životopisec psal za opata Benedikta (1248-1259), 30-40 let po Hroznatově smrti, kdy památka na zakladatele a na prvního opata Jana byla ještě živá. V hodnocení Jana a Hroznaty vyzdvihuje pisatel jednání zakladatele, i když se snaží i opata podat co nejméně negativně. Rukopisný kodex (15 pergamenových listů) se nachází v tepelské knihovně, číslo 10 sbírky kodexů. V původní latině je vydán v *Acta Sanctorum* (Iulius III, Anversa 1723, str. 804-818) a ve *Fontes rerum Bohemicarum* (I, Praha 1873, str. 378-383). Nový český překlad A. Voves, *Život bratra Hroznaty* (Praha 1930).

O Hroznatovi psali kromě jiných Balbin, Karlík, Čermák, Grassl, Dietl, Dostál, Poul.

Též kardinál Josef Beran v knize T. Říha, *Svatý Norbert a jeho dílo* (Řím 1970), kde je i seznam literatury.

## Články

JAN PODLAHA

### SACERDOS MAGNUS

#### *Medailon k devadesátinám kardinála Tomáška*

V obrazové galerii pražských arcibiskupů byl by jeho zjev asi nejbližší kardinálu Harrachovi, jenž se dívá v dobových portrétech charakteristickým jiskrným pohledem plným vladařské síly. Dívá se spíše v nadhledu, du s vírou a odvahou ve své neidylické době. Jako arcibiskup čtyřiačtyřicet let putoval rozsáhlou arcidiecézí do nového rodičího se úseku našich církevních dějin. Svou pastýřskou odpovědností k svato-vojtěšské berle, která mu byla na čas svěřena, byl své přítomnosti vůdcem a do budoucna nadějným symbolem.

Biskupu Dr. Františku Tomáškoví nebylo lehké vstoupit z dosavadních působišť na Moravě do pražské svatovítské katedrály, když byl jmenován 18. února 1965 Svatým otcem Pavlem VI. apoštolským administrátorem naší arcidiecéze. Duchovní oporou bylo mu mimořádné posláni, jehož význam se projevil na Druhém vatikánském koncilu. Účastnil se všech jeho zasedání jako jediný z českých biskupů a na koncilu měl pět diskusních příspěvků. V něm jakoby v Římě zazářilo cyrilo-

metodějské světlo našeho Velehradu. Ekumenické poslání zvláště vůči našim pravoslavným bratrům je dědictví, které mu bylo dáno takřka z rukou služebníka Božského Antonína Cyrila Stojana, jenž na jeho hlavu vkládal své ruce při kněžském svěcení 5. července 1922 v olomoucké katedrále.

Nepřetržitou cyrilometodějskou brázdou vždy viděl v pokračování katechetické činnosti, která vyvěrá z Písma a tradice a z věrnosti k apoštolskému stolci římskému jako trvalý odkaz slovanské školy našich věrozvěstů. Základy církevní nauky stále prohlubované a upevňované praktickým křesťanským životem jsou zárukou nepohytnosti »Velehradu víry« ve všech dějinných úsecích. Odtud i jeho nynější úsilí o zřízení jáhenství a obnovu katechetických kursů, které už před lety na Moravě organizoval. Odtud snaha četnými vlastními články i knižními spisy, které přesahují počet třicítky, přispět v oboru pedagogickém i sebevýchovy mládeže. Hned po vysvěcení byl k tomu určen dvanáctiletou katechetickou činností na měšťanských školách v Olomouci-Pavlovicích a od roku 1927 v Kelči u Hranic. Jako mimořádný profesor pro pedagogiku a katechetiku na Cyrilometodějské bohoslovecké fakultě, obnovené po osvobození v roce 1945 v Olomouci, kde promoval roku 1938, a jako světitel biskup olomoucký ve svých dvaapadesáti letech znovu započal svou učitelskou činnost v terénu, jsa ustanoven administrátorem v Bohušově u Krnova. Po tříletém nuceném přerušení v Želivě stal se administrátorem v Moravské Hůzové u Olomouce, aby ve svých šestašedesáti letech převzal správu pražské arcidiecéze.

Pokračováním učitelského poslání na svatovojtěšském biskupském stolci je cílevědomé úsilí o vydávání moderních katechetických pomůcek novými odborníky, k nimž sám přispěl vydáním svého *Katechismu*, který byl v dějinách této knihy novým průkopnickým přínosem. Dověšením tohoto poslání, ve kterém jakoby z příkladu svatého Metoděje se projevila jeho pastýřskoučitelská péče, je vydání ekumenického překladu *Bible*. Není to čin pouze předsedy Sboru ordinářů ČSR, ale plod osobního vydavatelského úsilí, které pramení v jeho vlivu na zahraniční dobrodince. Jen díky této osobní neumdlévající iniciativě bylo dosaženo podstatných výsledků. Lze říci, že to, co prožíval v obřadu při »intronisaci bible« za všech zasedání Druhého vatikánského koncilu, kdy před zahájením každého jednání byl nesen v průvodu evangeliář a položen na malý trůn na oltáři, uskutečnil doma. Svým osobním přínosem se snažil novodobě intronisovat Písmo v našich rodinách.

Tyto akce, které včasné rozvíjel a systematicky dovršoval, jsou ovšem podloženy dobovými potřebami, ale právě tato pastýřská pohotovost, kterou odpovídal na hlad a žízeň ovcí, dosvědčuje, že se svou existencí »vkořenil do svého lidu«. Pastýřská bdělost za pomoci spolupracovníků dala těmto snahám pečeť probouzejícího se pohybu, takže dobový úsek dnes devadesátiletého pastýře nelze charakterizovat jako pastorační dřímotu.

Život, který od mladosti okusil sebezáporu už v sociálních poměrech tehdejší doby, byl prozářen v pravdě cyrilometodějskou vírou předků, která mu byla nejcennějším majetkem. Charakteristickou známkou tohoto dědictví, které nám přinesli na Moravu naši věrozvěsti z Východu, je mariánská úcta. Zjev Matky církve jako »Sluncem oděné« sblížíže a zpevňuje naše duchovní společenství bez rozdílu národů a věků. Mariánská úcta disponuje ke vstupu do nadpřirozeného světa, který je nepoměrně skutečnější než všechno, co na zemi vnímáme pouhými smysly. Odtud lze vysvětlit i kardinálův zájem o charismatické úkazy, které se v církvi ustavičně projevují a pro které má zvláštní vnímavost duše slovanská. Bezprostředně poznal duši Východu při své návštěvě u pravoslavných bratří v Sovětském svazu, aby s nimi prožíval jejich vánoční svátky. Měl tam čtyřikrát mši svatou v katolickém kostele v Moskvě, v Žitomíru, v Oděse a v Leningradě, a to vždy s promluvou polskou a ruskou. Mimoto se sedmkrát zúčastnil pravoslavných bohoslužeb, a to vždy s ruskou promluvou. Oplátkou jej na Hradčanech navštívil s několika biskupy metropolita veškeré Rusi Pimen, aby se svým průvodem v arcibiskupské kapli uctili Matku Boží u její fatimské sochy radostným zpěvným pozdravem. Bylo to obapolné setkání v oblastech nadpřirozené víry, která našemu představiteli cyrilometodějského Velehradu byla zajisté novým potvrzením Božího díla, které se uskutečňuje s našimi pravoslavnými bratry ve světě slovanském.

Mocným vtiskem skutečné živé a žité víry byl už sedmiletému chlapci den, kdy byli všichni přítomni u lůžka umírajícího otce. Před jejich očima přijímá Tělo Páně a svátost pomazání nemocných. Po knězově odchodu otec pronáší rozloučení: »Děti, žijte s Pánem Bohem, zůstaňte hodné, abychom se spolu v nebi shledali.« Každému dává křížek na čelo, i nejmladšímu šestiměsíčnímu, kterého maminka přinesla v peřince. Statečná matka ovdověla a ve svých dvaatřiceti letech se odstěhuje do Olomouce, aby dětem umožnila studium. A když dorostly, slyšely z jejich úst důsledek otcovy smrti: »Od oné chvíle existoval pro mne jen Bůh a vy, moje děti.« Také naznačila tajemství svého setkání s tatínkem, který se vracel z exercicií na Velehradě, kde se modlil, aby Pán Bůh mu poslal do cesty budoucí manželku. Nečekaně a spíš z jakéhosi vnitřního osvícení se spolu setkali při jeho poutním návratu ve vlaku. Ale to jsou skutečnosti pochopitelné jen věřícímu srdci jako ona věta, kterou v tiché chvíli svého životního večera matka sdělila pražskému arcibiskupovi: »Bylo to ještě před tvým narozením, vzpomínám, jak jsem se tehdy vroucně modlila: Pane Ježíši, bude-li to chlapec, velmi Tě prosím, je-li to Tvá vůle, aby se stal Tvým knězem.« Z těchto prožitků víry lze vysvětlit odpovědnost, která se projevuje v každé situaci knězova života.

U svého syna sedmadvadesátiletá dokonala na Hradčanech svou pouť. Ale než syn doputoval k veřejné biskupské činnosti do pražské arcidiecéze, prožívala s ním přípravu na jeho cestu, která trvala po jeho

biskupské konsekraci na den svatého papeže Kalista 14. října 1949 plných čtrnáct let. Lze tušit, co bývá často v kněžských životech, že obětíplné a sepjaté ruce matčiny bývají bezpečným zázemím mimořádného poslání. Papež Pius XII. jej jmenoval titulárním biskupem butským, místa v Egyptě, snad jako symbol cesty z olomouckého Betléma, kde byl tiše konsekrován tamním arcibiskupem Dr. Josefem Matochou. Když sám a nepozorován vycházel zahradní brankou z olomoucké kaple, nemohl ovšem sám tušit, jak pravdivě se naplní za okolností tehdy těžko představitelných jeho biskupské heslo: *laxabo rete* – rozestru sítě. Během čtyřiceti let biskupského působení na Hradčanech rozestřel sítě nejen ve vlastní arcidiecézi, ale po léta s Božím lidem se setkával ve všech diecézích Čech a Moravy při apoštolských cestách a udílení svátosti biřmování a kněžství, při církevních slavnostech, jimiž sílilo vědomí naší cyrilometodějské sounáležitosti a křesťanské jednoty s apoštolským stolcem. Když byl bulou papeže Pavla VI. roku 1977 jmenován kardinálem a byl mu přidělen kostel svatého Vitala v Římě, stalo se, že rozestřel sítě po celém katolickém světě a stal se jedním z nejznámějších představitelů církve v Evropě i v zámoří.

K biskupským cestám patří samozřejmě putování k věřícím do terénu, ale i příchody věřících za biskupem, jimiž jsou vyplňovány jeho všední dny leckdy od rána až do večera. Je to ono svatým Pavlem vyjádřené »naléhání církevních obcí« spojené nejednou s tělesným i duševním utrpením, čím více jsou patrný rostoucí pozemské únavy a postupující staří. Kardinálova houževnatá pracovitost se projevuje i přemírou korespondence a v skutcích stálého radostného sebedarování. Ví, jak mitra a berla jsou těžké. U každé významné osobnosti církevních dějin teprve v odstupu času lze prověřit, co bylo nejprve pouze z člověka a co bylo v jeho činnosti působeno především shůry. Putování církve dějinami je stálý vývoj hledání cest a je nutně provázeno navazováním vždy nových kontaktů, otevíráním do budoucnosti, dialogem, ale i soudobým napětím, jakým je každý pohyb a plodonosná tvorba. Lze říci, že obdržel charisma učitele, katechety. To projevuje ve svých promluvách, které jsou střízlivě věcné, a v praktických směrnicích, ve kterých se znova vrací k principům evangelia, tradice a učitelského poslání církve, které jsou základem živého a žitého křesťanství.

V tomto pojetí ukázal svou pastýřskou berlou k tisícímu výročí svatého Vojtěcha, jehož je nástupcem na pražském biskupském stolci, založeném roku 973. Desítiletou duchovní obnovou, kterou vyhlásil roku 1988, české a moravské diecéze se nadějně vydávají na cestu do nedaleké budoucnosti. Jestliže první rok obnovy započal vzýváním Anežky Přemyslovny, je její kanonizace Božím lidu jakoby jítřenkou nového duchovního dějinného dne, který se přibližuje třetím tisíciletím křesťanského letopočtu. Anežka Přemyslovna je v našich domácích náboženských dějinách nejvýraznější příklad tvůrčího osobního sebe-

zapření k dobru celku, který královská dcera dala do všech dob proti sobectví a rozmařilosti, jimiž stůně každá příliš »konzumní« doba. Ale navíc je Anežka Přemyslovna v našich náboženských dějinách zjevem výsostně charismatickým a dosahuje z našich světců současníky zaznamenané stavy takřka naprostého zduchovnění a hmotného zesvětlení. Pohyb pastýřské berly devadesátiletého kardinála vybízí, abychom nehodnotili své osobní pozemské kroky pouze pod zorným úhlem pomíjivého času, ale v souvislostech a zapojení a v pokračování, jaké dává radostná zvěst o našem věčném společenství v Kristově církvi.

Čtyřiatřicátý pražský arcibiskup vyrostl do velekněžské podoby Boží milostí, která vítězí nad našimi lidskými nedostatky a svým vyvoleným vtiskuje pečeť svého zalíbení. Pán mu dal pracovní náplň až do patriarchálního věku, ač před vysvěcením na kněze po návratu z první světové války byla otázka, zda je zdravotně schopný pro kněžské poslání. Na veleknězovu hlavu se snáší požehnání předchozích generací křesťanských, které počínají naším cyrilometodějským úsvitem podle staletého církevního hymnu: *Ecce, sacerdos magnus*. Provázejí ho každodenní mementa konaná v mešní liturgii i soukromé obětiny neznámých, které jsou bezpečnými znameními na vyvolencově cestě. Jeho životní výročí je radostným díkem nás všech, neboť vytváříme jednotu ovcí se svým pastýřem. Nejen s ním, ale se všemi jeho předchůdci na svatovojtěšském stolci, mezi nimiž on má osobité, mimořádné místo. Svou berlou nás obroditelsky a obnovitelsky vede k mileniu svatého Vojtěcha, prvního Slovana a Čecha, jenž za svých dnů dosáhl evropského významu. Tato berla jako rafié na orloji času na prahu nového tisíciletí buší k otevření Milostivého léta Páně. To očekáváme svou desítiletou duchovní obnovou připomínající si v jednotlivých letech pozemský příklad a zásvětné poselství nám nejbližších světců, služebníků Ducha svatého, jenž obnovuje tvář země.

IVA KOTRLÁ (Brno) (\*)

NEÚPLATNĚ ČESTNÝ BÁSNÍK Z MORAVY  
*K šedesátinám Otce Josefa Kolářka*

»Zapřahej a jeď, aby tě nezastihl déšť«, radí prorok králům české poezie. Ano, mnozí z nich svírají ve svém náručí Jezabel a jsou nadšeni jejím světonázorem. A teprve když Hospodinův oheň mění v dým i ty nejpevnější úhelné kameny světských oltářů, lid je zmaten projevy králů

(\*) Vychází bez vědomí autorky.

české poezie. (Tak dnešní mladí lidé, a o tom v pravdě svědčím, nechápou bálovske nadšení Vítězslava Nezvala pro Stalina, Halasův obdiv k Leninovi a ke Gottwaldovi či pochvalné verše Vladimíra Holana k poválečnému S. K. Neumannovi ...) A je podle *1. knihy Královské* slyšet hlas proroka k světskému královskému majestátu: »Zaprahej a jeď, aby tě nezastihl déšť.« (Ten déšť byl po létech vyprahlosti velmi očekáván: přicházel však *v duchu pravdy* a v básnické vizi prorok věděl přesně, že královský majestát z tohoto světa nepotřebuje být smáčen ani *požehnaným* přívalem.) Královský majestát králů české poezie *sám o sobě* má být přívalem: i kdyby dlouhá léta svou vyprahlostí svědčila o opaku. Je to problém celé moderní epochy českého básnictví: majestát básníků spočívá v tom, že své slovo odtrhli od majestátu Slova a dali ho do služeb národu, do služeb revoluce či dokonce státu.

Už v *Mstivé kantiléně* začíná K. Hlaváček jednu báseň slovy:

Jest pozdní večer, večer mdlý,  
u nás se nikdo nemodlí ...

Je to hlas národního věštce? Vyslovil pravdu o situaci »u nás«? Jakub Deml se touto situací zabýval za epochy budování socialismu po celá 50. léta a jako básník, osvobozený od epelet krále poetů v tomto světě, shrnul odpověď do stručného zápisu z podzimu 1960:

*Byli jsme s Františkem Bílkem*

a jeho paní

v Národním divadle. Dával se tam

Maeterlinckův

Modrý pták. Sedím v lóži při parteru.

Je přestávka. Přistupuje k nám neznámá paní, vyzdvihuje k nám obličej, říká své jméno a povídá: »Já jsem bývalá milenkka Karla Hlaváčka.«

Nebyla ještě tak stará, tak asi kolem padesáti. Od této chvíle všim, proč básník tak brzo umřel a měl tak ryšavé nálady.

Po této básni následuje báseň o situaci u nás, *o naší situaci* (napsaná opět v podzimu 1960), kdy naše republika byla rozšířena o přívlastek »socialistická«! Cituji dle rukopisné faksimilie:

*Kam stoupne naše noha, není Boha,  
jedním dechnutím jsme sfoukli všechny voskovice,  
oltářů a Boha není více.*

Ba i chemicky jsme prozkoumali všechny  
kostely a svatyně  
a nenašli jsme Boha ani v purpuru a v platíně.

Píšem proto Boha – ač i to je mnoho –  
s malým písmenem,  
jíme, pijem, spíme a ptáme se Zem?

Vzpomínám si, že teprve na podzim 1960 jsem začínala samostatně číst knihy dle dostupného výběru: školních i veřejných knihoven, atd. Bůh byl v nich zásadně psán s malým písmenem a gagarinovská Země s velkým Z, v tomto předsmrtném zachycení přítomnosti se Jakub Deml nemýlil. Opravila snad doba samotnou abecedu, když pro zdůraznění slov změnila A na a (Amen na amen) a B na b (Boha na boha) při povýšení Z – Země na oltář vědy?

A musím se přiznat, že první český samizdat, který se mi dostal do ruk, v první polovině 60. let, byl prodchnut Bohem s velkým B. Byl to strojepis svázaný do černého plátna a Josef Koláček v této knize líčil životní osud malého šestiletého děvčátka z Jiráskovy čtvrti v Brně. Malé dítě – uprostřed stále vítěznějšího běsnění socialismu – nacházelo v skrytu rodiny, naprosto obyčejné, vlastní cestičku k Bohu. Klopotně a přítom s andělskou čistotou: na příběhu byl znát zřetelný faktografický rys, že u nás, když se nedomlí dospělí, oslovují zřetelně Boha i předškolní děti!

Pak jsem se dostala i k veršům tohoto básníka, pochopitelně k veršům v ČSSR netisknutelným, protože promlouvaly o nesmazatelnosti Boha mezi námi. Nedivím se, že je tehdy odmítal tisknout i takový Ludvík Kundera: apel tehdejších významných moravských básníků spočíval na tepu doby, který oni nacházeli na ohmataném topůrku krumpáče. Tohle *dřevo* hladili v klíně, nahrazovalo jim dřevo svatého Kříže, ale sedřeného dělníka skutečného se báli na svůj klín posadit. Jaký div, že Josef Koláček, který po léta s krumpáčem bušil do země republiky, básnicky tušil, že Bůh neoslovuje duši člověka skrze předmětnost dřeva budování! Ale skrze předmětnost dřeva prosvíceného světlem žehnutí. Krev není nutné provolávat *za něco*, za Ideu s velkým I, ale za Boha vzkříšeného, za Někoho! Něco předává ve světě tak nejvyšší královský majestát společenského významu, Někdo s velkým B, Bůh, předává v krvi žehnutí víc, mnohem víc.

Kdysi bývalo zvykem v rodné české vesnici Josefa Koláčka a dalších moravských básníků, že hospodář před spaním obešel dvůr, zahradu a stáje. V tom večerním obcházení a pohledu na tiše odpočívající topůrka hospodářského stavu bylo něco víc než kontrola, jak Něco (ekonomika, agronomie atd.) způsobuje životní vzmach. Bylo to usebrání duše, dík Někomu, dík Pánu: bylo to splnutí s duchem poezie života, kterého byli schopni *i nebásníci*, tj. muži, kteří modlitbu v pohybu spojovali s ponořením do vln přívalu. Vyvolávaného tichem, které *nikdy není za Něčím*, ale za Někým!

Horší je  
než staletá noc  
vidět tvář Boha  
při setkání  
pozdě

Co stačí člověku  
když ztratil  
Boha?

Tyto verše čteme v závěru jedné básně ze sbírky Josefa Kolářka *Veronika* (vydala Křesťanská akademie, Řím 1975). Otázka, jež v jeho podání vytváří celou sloku – Co stačí člověku, když ztratil Boha? – je základní otázkou moderního českého básnictví. »Zkoumej se, kdo se navždy vážeš.« Tohle nabádaté připomínání z katechismu se netýká jen kněží, ale i básníků. Československý lid – včetně svých poetů? – se dle platného hesla politického navždy svázal s osudem první socialistické velmoci světa. Král českých poetů Nezval nepotřeboval zkoumat, *kdo* je Stalin: obdivoval ho a vyjádřil se na toto téma jako básník. Co stačí člověku, když ztratil Boha? Na tuto otázku Nezval dobově odpověděl: Stačí mi Stalin. Ti, kteří věděli, že tato odpověď je v české tradici veskrze falešná, museli, jako Josef Kolářek, trávit roky na nucených pracích. A zásadně – jako básníci – mlčet. Jen těm, kteří svázanost svých zpěvů míru opřeli o Stalina a Brežněva, byl v československém prostředí dán k dispozici tisk. Co stačí člověku, když ztratil Boha? Je-li básníkem? Titul národního umělce? Zasloužilého umělce? Státní cena Klementa Gottwalda? Výhodné místo, ve vládnoucím aparátu ryze světské diktatury, pro děti? Prvotřídnost občanská, ve výsluní peněz a moci? Vítězslava Nezvala v této souvislosti zmiňuji především proto, že napsal krásnou báseň o řece Svatky, na jejímž břehu se Josef Kolářek narodil. V básni *Na břehu řeky Svatky*, kde Nezval se ohlíží po tom, co stačí člověku, který ztratil Boha a i vlastní matku, na hřbitově, cítíme atmosféru pozdějších veršů Josefa Kolářka:

a v hledišti  
mlčí andělé  
mlčí svatí  
a hrozivě mlčí  
Bůh

Básník, pro kterého je skutečnost Boha, jeho život a nevysvětlitelnost mimo zákon, snaží se vše zakonzervovat. (Aspoň do rozrazilu na břehu řeky Svatky.) Básník, který v naprosto stejném prostředí cítí pravdu jinak (než Nezval například), píše u Svatky verše:

A mosaika ran  
co jich všude potkávám  
se slévá v jeho podobu

poznávám Ho

Josef Kolářek v těchto verších nelže, je to jeho básnické zakonzervování skutečnosti: rozdíl je v tom, že rozrazil se může stát náplní konzervy, zachovávající dobový kolorit, zatímco verše o Bohu mají nadčasovou platnost. Podobné verše si už šeptal na počátku XIII. století František z Assisí, o mnoho staletí dřív i Augustin Aurelius: A mozaika ran / co jich všude potkávám / se slévá v jeho podobu / poznávám Ho. Zároveň jsou to slova současníků Krista, jak Kolářek ve své sbírce celistvě zdůrazňuje. Jsou tedy krásné svěží básně, které může žít jen básník jako syn své matky (viz Nezvalovu *Na břehu řeky Svatky*), a jsou básně, podle kterých je možné žít během dlouhých staletí. Rozhodující je, že v české literatuře smí mít místo od roku 1948 pouze jeden proud poezie: od básníků, co Boha ztratili. Ti druzí mají právo jen na samizdat a nelegální formy šíření své poezie, *zákonně pronásledované* prokurátory státu. Češi a Slováci ztratili ve své kultuře i ten nejelementárnější zákon slušnosti, občansky vyjádřitelný slovy: »Kdo se neumí modlit, ať má možnost si aspoň občas přečíst, co napsal někdo, kdo se modlit umí ...«

I tohle je nutné připomenout v roce 1989, při 60. výročí narození Josefa Kolářka. Právě proto, že tento básník z Moravy je neúplatně čestným knězem, ani jedna z jeho knížek nesměla vyjít ve vlasti Čechů a Slováků. Zobrazuje ve svých knihách totiž tvář Boha, jak se objevuje *mezi lidmi*. Je to základní téma jeho literární tvorby. Proto se do Československa jeho knihy dostávají jen jako do koncentračního tábora: pouze díky nepozornosti strážců oplocených hranic. S básněmi Vítězslava Nezvala se lze v ČSSR setkat všude, na břehu řeky Svatky byly dokonce verše opěvující její tok vtesány v 80. letech do mramoru. Svět vítězí a socialisté jsou zde ve vlasti přesvědčeni, že rozrazil věrohodně prorostl tváří Boha, jenž ještě sice není zcela mrtev, ale lze ho konzervovat do pouhé libůstky občanské. Ale samotná kultura češství se tomu brání! Stačí se ponořit do tajů češtiny, kde *rozrazil* nahrazuje latinský název *Veronica*, to je i název Kolářkovy sbírky, která je uvedena mottem:

»... est igitur Veronica  
pictura Domini vera ...«

Gervasius Tilburiensis

Jaký rozrazil popisuje Nezval na břehu řeky Svatky? *Veronica prostrata*, tvořící husté, nízké koberce, pokryté modrými kvítky, kvetoucími v červnu? Nebo *Veronica repens*, *Veronica teucrium*, *Veronica filiformis*? Ve všech se odráží tvář Boží, a to nejen ve smyslu veršů ve sbírce

Josefa Kolářka, končící v Epilogu slovem: VERAIKON. A dvouverším: »jediné lásky – VERAIKON«. Ano, ve všem se obráží Boží tvář – jediné lásky! Ve vší různorodosti – i v radostech jazyka českého, jak je uchovává poezie! O Bohu vědouce! Stačí si přečíst slova z graduálu křesťanského, z roku 1583, dochovaná na významném jezuitském poutním místě Čech, v Příbrami: »Nebe je slunce jasnější, moře pokojnější, byliny zelenější, květně tráva vonnější. Hory se zelenají, zvířátka pastvu mají, všichni ptáčkové letí k živnostem svým v podletí.«

Ano, samotná příroda Čech, Moravy a Slovenska se rozkvétá do svatodušního času, kdy si můžeme opakovat stará slova českého jazyka, znící básnicky stále moderně a živě: »Vítej, sladký Těšiteli, temnosti Osvětiteli, srdce naše osvěcuješ, božským ohněm zapaluješ!«

\* \* \*

Josef Kolářek byl od počátku své dospělosti obklopen vítěznými díly socialistického realismu tak, jak to vládnoucí moc v Československu od února 1948 nařídila. Čtenáři u nás jsou moderní literaturou vychovávaní v následujícím schématu knih: život literárního hrdiny naplňuje ten spisovatel, který ovládá stavidla toku denního společenského děje. V dechu chvátání zaznamenává, jak se jeho hrdina učí, politicky tříbí, vydělává peníze, tvoří a šetří hodnoty vlastenecké či socialistické, zakládá rodinu, opouští ji, bydlí tam a tehdy, má spory i soudní a na místě rozhodně ne posledním popisuje: jak se pohybuje v roztočivé oblasti sexu, v oněch co nejrozmanitějších polohách. To vše je na první pohled rozumné a klade to na prozaika tříst až nepřehledných úkolů. Těmto potřebám se Kolářek vymyká: vybírá si zásadně taková prozaická témata, kde stavidla každodenního toku ovládá zřetelně Bůh.

A není to snad nějaká novodobá reakce na *Rytíře Zlaté hvězdy* od Babajevského či ušlechtilé milicionáře KSČ z posledních románů Václava Řezáče, kde lidé šlapou po údajně mrtvém Bohu v honbě za totalitou komunismu, za vítězstvím hodnot *pouze* světských.

Je to tvorba v tradici prvních novelistických příběhů, přístupných Čechům, kdy v polovině 14. století byla z bible přednostně přeložena do češtiny kniha *Tobiáš*. Josef Kolářek se přidržuje ducha biblických knih: je to prozaická cesta svým vymezením velice nesnadná, zvláště v českých poměrech. Je to cesta za každodenní spravedlností: Kolářek si vybírá za hrdiny svých próz muže i ženy, kteří jsou blízcí postavám z okolí Tobiáše. (Tobiáš jednoho dne překročí i hrdelní zákon a pohřbí zardoušeného spolubratra ve víře: Božím příkazům dává přednost před lidskými. A i když to vypadá, že se proti němu postavila celá příroda, neochvějně věří: Bůh je se mnou.) Kolářek tvoří v tradici české literatury, která je mnohonásobně delší než existence socialistického realismu: ano, mezi Čechy je zřetelně zachytitelné úsilí spisovatelů, vyjádřené co

nejstručněji v *Zalmu* 90: »Nauč nás počítati naše dny, ať získáme moudrost srdce.« K tomu – pro spisovatele poučitelné skrze kulturu Ducha – existuje vysvětlení v knize *Příslaví* (3, 1): »Můj synu, na mé učení nezapomínej, ať tvé srdce příkazy mé dodržuje.«

Pohlédneme-li na sloupec sedmi prozaických knih, které Josef Kolářek doposud vytvořil, zjišťujeme, že formuluje postavení *člověka vysvobozeného Bohem* v proudícím dění světa a definuje jeho činy jako úsilí o zharmonizování dvojího rytmu: pulsuje mezi tradicí víry a nároky porenesančního světa. V dnešní době je to v české literatuře neobvyklost, darovaná jen tak, mimochodem. Rytmus víry ne v něco, ale v Někoho! V rytmice dní ...

V knize *Je se mnou* (Řím 1987), věnované vynikajícímu českému básníkovi 17. století Fridrichu Bridelovi, zdůrazňuje Kolářek zápis rozhovoru děkana z Českého Brodu, archivně doloženého, o – české (!) – literární tradici:

»Největší práce P. Fridricha jsou známy jedině Bohu, protože tento Boží muž nic o svých pracích přede mnou neprozrazoval; obyčejně jenom říkával: Nejsme povoláni, abychom jedli, pili a spali; jaká by byla pak naše odměna?«

Máme-li takovou tradici, vždy někoho ze spisovatelů českých Bůh pověří, aby v *nenápadnosti* pokračoval v této práci. Bez nároků na společenskou proslulost: ve vlasti Josefa Kolářka jsou jeho knihy zakázány, nesmějí nejen vycházet, ale jsou i čtenářům policejně zabavovány. A to i za údajné společenské přestavby, v roce 1989, kdy se autor dožívá 60 let, věku, v němž už Fridrich Bridel umíral. Přesto mohu z knihy *Je se mnou* citovat závažnou Kolářkovu větu ve smyslu tradice (str. 80): »Není rozdíl mezi rokem 541 a rokem 1680.«

Tu si dovoluji tvrdit, zvláště, opíšu-li slova, jež v latině zařadil Kolářek hned za tuto větu (*Caritas Christi urget nos*): není rozdíl v tomto smyslu mezi rokem 1680 a 1980. Tradice křesťanské literatury mezi Čechy a Slováky nemohla být ukončena vítězstvím komunistů v roce 1948: přýští z takových hloubek, že její *stálá specifičnost* je neodstranitelná. V roce 1989 však už přesně víme: próza socialistického realismu znamená plýtvání tvůrčí energií, která se v rukou písčitého *dominujícího průměru* rozplývá jako sfla Satana za branou nebeského Jeruzaléma. V současnosti ojedinelý Josef Kolářek oponuje svými prózami *dominujícímu průměru* spisovatelské tvorby ve vlasti: opírá se o tradici a pokračuje v klenbě dalšího mostního oblouku. Kam? Ke křesťanskému čtenáři!

Most z podobných literárních prací připomíná gotický průchod přes Vltavu v Praze: i když je pro moderní kontejnerovou přepravu nepotřebný, mnozí lidé po něm chodí s viditelnou láskou. Takový most udržují v průchodnosti anonymní generace budovatelů: ale jen na první pohled. Kdo se po něm pohybuje s otevřenými očima, může zjistit, které oblouky byly povodněmi strženy, že sochy mnohých světců víny odnesly,

a přesto pro průchod mezi břehy řeky Vltavy je most jednolitý: díky neanonymním lidem a jejich neanonymní práci. V přesně určeném čase! Mnohdy zásadně nepříznivém k textům: autoři přesto věří, že na březích jejich řeky svítá. (Např. takový Ludvík Maria Grignion, narozený v Bretani roku 1673, o své rukopisné literatuře křesťanské prohlásil: »Vidím dravá zvířata, ana ve svém vzteku se ženou, aby ... tento spisek roztrhala neb aspoň v tichu nějaké truhly zahrabala, aby nevyšel najevo.« A skutečně: jeho rukopisy byly půl druhého století zavřeny v truhle a teprve roku 1842 opět objeveny. Přesto vyšly jeho texty tiskem i pro Čechy – u Kuncíře v Praze 1931 – a získaly si v mnoha generacích bezpočet čtenářů, za dalších sto padesát let v celém světě. A co o tom napsal Grignion v pokračování předpovědi o osudu svých křesťanských textů? Cituji co nejstručněji: »Než co na tom záleží? Tím lépe! Toto předvídání mi dodává myslí a působí, že očekávám veliký úspěch, tj. veliký zástup hrdinských duší k boji proti ... vlastní pokažené přirozenosti v nebezpečných dobách, jež přijdou.«)

Vlastní pokažená přirozenost: to je velké literární téma! V období po roce 1948 byl Josef Koláček citlivým uměleckým svědkem, jak – vlastní pokažená přirozenost – narušuje i ty nejzákladnější lidské projevy v jeho vlasti. Na toto téma napsal svou románovou prózu *Otce jsem nepoznala* (Řím 1981). Jeho moderní hrdinové se pohybují v konkrétním socialistickém velkoměstě a próza je záznamem *boje vítězného* proti vlastní pokažené přirozenosti. Ovšem, ne u každého: těm hrdinům prózy, kteří svou vlastní pokaženou přirozenost vyztužili ideovou příslušností ke KSČ, se *k vítěznému boji v oblasti duše* sil nedostává. Text připomíná až fotograficky přesné vyvolávání skutečnosti: v opeře zpívá konkrétní pěvec ČSSR Richard Novák, děj se odehrává v co nejkonkrétnějších popisech rodného Kolářkova Brna a právě proto konstantní skutečnost celou situaci vrhá do dějového řádu vyššího ... Křesťansky zde Koláček chápe život jako věčný zápas o harmonii, jež se v okamžiku vysvobozujícího naplnění mění – pro poražené v oblasti vlastní přirozenosti – v mučivý svár. Z té bolesti však mohou získat sílu druzí tak, jak to řád Boha stanoví. Formulace řádu: pro Kolářka, ve stopách křesťanských spisovatelů, není v umění slova základnější potřeby. Formulace řádu, pokud ji Koláček vyhledává i u nejsoučasnějšího člověka, nutně musí směřovat *svým smyslem* do velkých metafyzických otázek. Není např. problematika otcovství v jeho podání něčím naprosto odlišným než u dominujícího průměru spisovatelů českých? Rozdíl mezi umělcem křesťanským a umělcem socialistického realismu leží všechen v hloubce a soustředěnosti k problému otcovství: je-li Bůh Otcem naším, pak Marx je jeho dítětem stejně jako Barabáš a rozdíly mezi dětmi jednoho Otce spočívají v pokažené přirozenosti *vlastními hříchy*. V knize *Otce jsem nepoznala* navazuje Koláček na základní problém *svědomí*,

jak už ho načrtl v knize *Magnificat z Nového světa* (Řím 1977). Tam na str. 218 čteme dialog mezi otcem a synem:

»Tatfnek se na mne obrátil takovým lítostivým hlasem: Zůstaň aspoň ještě jeden den, vždyť se na této zemi vidíme už naposled! – Vím, tatínku, a není mi také nijak lehké, ale nemohu. Svědomí mi nedovoluje zůstat ani o minutu déle.«

Podobný dialog bychom mohli číst i v knihách socialistického realismu, kde syn by odcházel od umírajícího otce pracovat na důležité stavbu socialismu. Ale: v Kolářkově próze svědomí je zároveň vědomí Boha Otce! Proto může, na základě takového svědomí, opustit věřící syn svého nemocného otce, aniž by vyhověl jeho skromné žádosti o prodloužení společné chvíle. Výrok – »ani o minutu déle« – to není úlitba fanatismu vůči vlastnímu otci, ale prozaikovo vyostření metafyzické situace. Jeho hrdina se totiž léta před setkáním s vlastním otcem modlí ve vší upřímnosti takto: »Napln mě láskou k tobě, Nejsvětější! Ať je má otcovská láska a péče o mé děti nezměrná! Zaplav mne svou svatostí, aby se tak mým farníkům dostalo skrze mne co nejvíce milosti a dober! Netrestej mé děti pro mé hříchy!« (*Magnificat z Nového světa*, str. 98). Ano, otcovství je nejen tělesně, ale i metafyzicky ověřitelné splnitelnými touhami lidí. Jestliže křesťanský spisovatel otevře metafyzickou otázku otcovství *duchovního vůdce*, pak musí jeho bytostnost konfrontovat s lidskými požadavky rodného otce. Jen takto je vytvářen obraz *celistvosti*, v němž vždy běží o *kvalitu svědomí*. Toho svědomí, jež je nejpřirozenější mírou lidských činů. Křesťanský spisovatel, zabývající se takto Bohem, není nikterak literárně úchylný a je společenskou chybou spisovatelů oficiálních v ČSSR, že pro jejich písemnictví Josef Kolářek úředně neexistuje.

V románě *Na březích Visly svítá* (Řím 1963, s doslovem Karla Vrány) na str. 144 k otázce svědomí čteme: »V člověku samém není síla k odpuštění ... Kdo je tím soudcem v mém nitru, který zaujal pózu nesmiřitelného? A má právo člověk být nesmiřitelný? ... Žádný z nás není poslední instancí ... Což neroztaje naše ledová logika v žáru Božím? ... Odpustíte-li totiž lidem jejich poklesky, odpustí také vám váš nebeský Otec; ale když lidem neodpustíte, ani váš Otec vám neodpustí vaše poklesky.«

Není náhodné, že Kolářek ve všech svých knihách varuje před zmechanizovanou samoučelností od kořenů odtrženého lidství. A zdůrazňuje prioritu tvůrčího příkladu Boha pro lidské vztahy. Ve funkčnosti umělecké prózy vidí specifikum sdílnosti Slova. Bez jakýchkoliv extrémů je méně zaměřený na přetváření skutečnosti než na její zobrazení. Úkoly ideové nutí současnou oficiální literaturu k přizpůsobení praktickým dobovým požadavkům v Československu: přidržuje si pouze jádro zprostředkovaného estetického poznání zákona mravního, ve falešném vědomí, že toto jádro nemůže spočívat v Bohu. Josef Kolářek vychází ve

své umělecké próze z estetiky mravního jádra, *klíčícího lidsky* z radostné zvěsti přibližování k lásce, jež je bez hranic a nepotřebuje k tomu přetváření světa v prostředí bez Boha. Rozpor mezi prózami Josefa Kolářka a prózami z oficiální produkce literatury české sleduje linii rozporu odrazu pasivního z nebeského trsu paprsků. Literární hrdinové z oficiálních textů nesvedou vyhledávat aktivně Boha: jejich umělecká podoba je v tomto smyslu zásadně okleštěna. Tito hrdinové zvládají ještě tak konkrétní společenský úkol: přesah lásky až za hranici nesmrtelnosti, jak je tomu u literárních hrdinů Josefa Kolářka, je mimo jejich dosah. Vůči nesmrtelnosti jsou pasivní a přijímají ji pouze jako odraz v paměti smrtelných lidí. U Josefa Kolářka se v jeho knihách shledáváme naopak s vyhraněnou zacíleností *rozhodujících postav děje* k překonávání mrtvých stavů duše až *k nesmrtelnosti celého člověka*. V tomto smyslu není Kolářek roztěkaný autor. Jako kdyby naplňoval požadavek Gottfrieda Herdera, který v básni *Obraz zbožnosti* pravdivě vyslovil: »Těkávému citu pravda a krása se nikdy nezjeví.«

V knize *Na březích Visly svítá* se 12. kapitola jmenuje *Na stéblech chvil*. Je-li možné nějak charakterizovat prozaickou metodu Josefa Kolářka při práci s časem, pak v jeho románových pracích se pohybujeme na stéblech chvil. Kristus mluví o »třtině, větrem se klátící«: Kolářek umělecky spočívá pohledem na stéblech chvil, zachycuje mnohdy prchavé okamžiky lidského žití, a to pod vanutím náporů světa. Je to stará umělecká praxe křesťanských básníků: když Dante prošel hrůzami pekla, máje tvář pokrytou stopami dýmu, tu průvodce jeho opásal básníka třtinou, kterou vylovil v bahnitě vodě, na další cestu. A podivné se stalo skutkem: »Tam, kde ji utrl, hned zas vyklíčila« (*Očistec* I, 102). Stébla chvil v blízkosti očištěnce, na cestě od pekel tak rychle navazují na sebe, že básníci, sami opásáni třtinou, aby se poryvům času připodobnili, zlehčují *vším podstatně nadzemským* těžký života tep. Pro Kolářka je mnohdy typické, že své větné spočívání na stéblech chvil prodlužuje automaticky třemi tečkami. Jindy jemnost záznamů *rozehvěných chvil* popisuje Kolářek skrze *duchovní soustředěnost* svých hrdinů. Cituji ze str. 156 knihy *Na březích Visly svítá*: »Klečí přede mnou na dosah ruky, vidím i modravou žilku tepající ve stínu jejích brv. Až ke mně sálá blízkost Božího Ducha, který proniká její bytost. Ne. Nemohu se klamat. Její bledost mne neoklame. Její zkamenělé rysy přetékají životem, s jakým se nesetkávám na ulici, ba ani v katedrále. Proč jen lidské tělo nedokáže být zrcadlem, abychom mohli vidět, jak sladký je Pán, který naplňuje její bytost? Duše, která okusila Pána, nedokáže bez něho žít ani okamžik.«

Atributům krásy, radostnosti, harmonie a perspektivy jasnosti rozumí snad každý, pokud je má zachytit ve světském počínání. Ten, který se snaží o jejich zachycení v oblastech vanutí Ducha svatého, jak naléhá do třtin lidských chvil, musí být sám podobnou třtinou opásán, tj. zpevněn. Spisovatel, pohybující se na stéblech lidských chvil, nemůže

nikdy předat čtenářům *hotovou věc*: vede je především ke spolupráci v naznačeném směru slov. Hotová věc, po níž jen stačí natáhnout ruku, to není uměleckým cílem Kolářkovým. Jeho texty, to jsou piloty v mnohdy bahnitým prostředí života, ale piloty podobné třtině z Dantova zpěvu: Tam, kde je utržena, *hned* zas vyklíčí. Síla těchto pilotů není v nehnutém spočívání, ve stále agresivnějším prostředí rozkladu: jejich síla spočívá v neustálé obnově, *hned* a teď, po pročetí.

Pevný a neochvějný pilot lze využít v popravčí kůl. Mimokřesťanské prostředí tak činilo a činí, až po kříž, místo utrpení Krista. Mimokřesťanští autoři současné literatury české propadli podstatě mimokřesťanské ideovosti. V ní se v tradici až ze starého Egypta táže Osiris Hora: »Co je nejkrásnější na světě?« A ten odpovídá: »Každou křivdu pomstít.« Pomsta, jež křivdou křivdu trestá, je kulturní podstatou vítězného socialismu tak, jak se od roku 1948 v Československu projevuje. Taková nekřesťanská podstata vyhovuje člověku *nevykoupnému*, čtenáři neočištěnému, který bahnitou vodu vidí pouze jako bahnitou vodu a ne jako místo možného křtu, díky kterému *stále se obnovující třtina* může být i hodnotnější ochranou břehů než nejpevnější piloty předmětného světa.

Kolářek se houževnatě snaží o očistu českého čtenáře románů (z poslední třetiny 20. století), a to v křesťanském duchu. Rozumní literární kritici v ČSSR zásadně jeho dílo nehodnotí a opomíjejí je. O této rozumové kultuře napsal již Schiller: »Kdo svůj rozum zjemnil na útraty svého srdce, tomu nejsvětější není svatým, lidstvo a božstvo mu splývá v jedno a oba světy jsou málo v jeho očích« (Předmluva k *Loupežníkům*).

I v díle, kde se Kolářek zabývá dobou blízkou Schillerovi, třicetiletou válkou, nutně čteme: »Ve zlých věcech, záležitostech si nemyslet, že nám dávají příležitost k většímu dobru. Tedy pravý opak oné zásady, kterou nám podsouvají protivníci Tovaryšstva – že totiž účel světí prostředky.«

Zde je citována zachovaná zásada jezuity Martina Středy, obhájce Brna proti Švédům (*Martin Středa*, Řím-Mnichov 1987, str. 77). Kolářek sugestivně popisuje vypjatou válečnou scénu a na těchto stéblech chvil se pohybujícího světce-účastníka, který právě díky účasti na krvavých bojích získal největší část pamětnické slávy. (Dokonce v samém středu Brna zůstala po něm i po roce 1948 pojmenovaná ulice, což je v ČSSR ve vztahu k jezuitům něco naprosto neobvyklého.) Kolářek však právě v těchto chvílích odmítá atmosféru *bojových zásluh*, tak blízkou socialismu. Celou tu válku ukazuje umělecky jednoznačně jako *zlou věc*, a proto místo zásluh Martina Středy ve světském zápolení v próze zdůrazňuje: »Ve zlých věcech, záležitostech si nemyslet, že nám dávají příležitost k většímu dobru.« A význam této základní věty pro svou knihu o Martinu Středovi podtrhuje i latinským jejím přepsáním z původního zápisu tohoto *pozoruhodně duchovního* muže: »*In malis non censere, quod nobis majoris boni est occasio.*«

Rozumový přístup k památce Martina Středy by vedl u spisovatele soudobého v Československu k zvýraznění historických faktů u muže, kterému čeští historici věnovali od Balbína mnoho pozornosti. (Vedle dvou známých knih brněnského historika Bretholze, vědce židovského původu, v rozsahu let vydání 1895 a 1938, nelze opomenout knihu Jana Tenory, pojednávající na 638 stranách životopis M. Středy.) Rozumný prozaik by si ušetřil mnoho duchovních sil a vytěžil by z historického materiálu úspěšnou knihu i v oblasti tržních hodnot. (Historická próza má v Československu velkou obec obětavých čtenářů.) Kolářček se však opět jako spisovatel nezachoval rozumně: v jeho umělecké próze rozumová kultura bez zvýrazněné kultury srdce nemá šanci. Jemu jde především i ve vypjaté době rozhodujících historických dějů o *krásu duchovních činů*: v tomto smyslu Kolářček rozvíjí odkaz Jaroslava Durycha. (Durych též odmítal exploatovat velké historické monografie.) Kolářček je schopen teprve pro *zvýraznění duševního stavu* své hrdinky popsat naprosto přesně vstupní bránu do Brna z roku 1645:

»Strážní už odjíšťují klády. Pak půjdou odmotat řetězy od mříže. U svatého Jakuba začínají zvonit klekání. Pobořená silueta Špilberku se halí do stínu. Z lesů na západě už vybíhá lecjaké stádečko do žlutavých listů. Všechno padá do jejích očí jako sůl. Nikde nenachází úlevu. V žilkách na spáncích jí pulzuje: Salomena ... Salomena ...! Jako nepřítomná bloudí pohledem po měděnkové stříšce brány. Kdyby na ni ze šesti střílen namřilo šest mušket, nijak by se nezdčsila. Smrt jí připadá sladší než ta bezbřehá úzkost, nevysvětlitelná úzkost o pannu Salomenu. Těch sedmi kamenných hlav, na nichž spočívají gotické obloučky, si nikdy nevšimla. Dnes si připadá jak na veřejné popravě. Ta předposlední nalevo má uvázané vlasy jako Salomena, nos tak rovný jako ona a rty i to jejich pootevření ... jako by to sochař tesal podle Salomeny! *Felix est civitas que cogitat bella tempore pacis. Virgo roga prolem ut plebem conservet urbis.*«

Dokonce i latinský text vtesaný kdysi do městské brány Brna se v umělecké próze Kolářčkově stává zákonitou součástí duševních pochodů hrdinky: slouží k charakteristice postav v jejich hnutích myslí. Neboť hnutím myslí popisovaných osob je autor zaujat nejvíce, a to až na hranici únosnosti děje. Projevuje se to i v dialozích: pro příklad zmiňují celou kapitulu v knize *Je se mnou*. Od strany 59 až po stranu 69 probíhá dialog mezi Fridrichem Bridelem a čáslavským děkanem Janem Josefem, svobodným pánem z Řičan. Do takové disputace Kolářček s naprostou samozřejmostí zahrnuje i několik básní Bridelových. Představa Bridela, jak recituje v průběhu rozhovoru – zda je skutečně správné jeho rozhodnutí obětovat život mezi umírajícími při morové nákaze z roku 1680 – 45 slok z vlastních knih, je neobvyklá. Nicméně: vystupuje zde na povrch pozoruhodný Kolářčkův rys: nepředstírat konkrétní věrohodnost dialogu. Duchovní složce každého rozhovoru dává tvrdošijně

přednost: jeho ucho opomíjí dobový šum. Excerptční vypětí raději věnuje výběru slok z poezie svého hrdiny: nemínil provádět prozaické řemeslo vedoucí k uhlazenému výrobku dialogu. Nezatahuje do rozhovoru předmětnost okolního světa: dialog tak může probíhat v dobové místnosti děkanství s menší pravděpodobností než před branami očišťovacími.

K tomuto avantgardnímu uvolnění řemeslných pout v próze připomíná Morgenstern, že »světu neporozumí nikdo, kdo si myslí, že mu musí porozumět z dneška na zítřek, nikdo, kdo se nedoveče povznést nad okamžitou konfiguraci zeměkoule tak, aby se mu dnešek a zítřek mohl stát čímsi nepodstatným. Neboť – říká dále – nikdo neporozumí bohům a jejich dílu, jestliže se pro něj tisíciletí nemůže stát jediným dnem nebo jedinou noční hlídkou.«

Noční hlídkou, pro mystický až stav myslí svých postav, se stává Josef Kolářek vědomě. Nijak se s tím netají a dokonce pro knihu *Je se mnou* v tomto duchu píše úvodní text. Cituji ze str. 5-6:

»Nebýt toho, že na ni Václav upozornil, byl bych prošel kolem bez povšimnutí. Však je také zasazena do jižní ohradní zdi bývalého svatobarborského hřbitova, nynější Vorlíčkovy sady. Je schována uvnitř vedle branky. Čiší z toho pohrdání. A přece tato omšelá mramorová pamětní deska mluví o jednom z velkých českých básníků 17. století, Bedřichu Bridelovi. Původně byla zasazena roku 1701 do vnější zdi Dušičkové kaple. Když jsem se díval na tu ubohou stříšku nad ní, na zažrané černé skvrny, jako by rozpité, na prasklinu, jež se prohlodává jednotlivými řádky, na chomáčky mechu, jež na ní zkoušejí své zuby, šlehlo mě cosi bolestivého po srdci. Vrylo se mi pak do paměti nejprve to bezprostřední ohlédnutí, když Václav halasně připomenul, že je věnována čtyřem členům Tovaryšstva Ježíšova, kteří tu položili své životy při ošetřování postižených Kutnohorčanů morem. Bylo to v roce 1960, tedy 280 let od jejich smrti, ale právě v té době probíhaly ještě procesy s mými spolubratry, já sám měl za sebou mnohahodinové výslechy a moji spolubratři dostávali jen za to jediné *člen Tovaryšstva Ježíšova* téměř pravidelně o rok vyšší trest vězení. Naštěstí *za toho svítání* nebyla v sádech ještě živá duše kromě nás a ... já se snažil dolovat (byli jsme přece v Kutné Hoře) duchovní rysy oněch čtyř spolubratřů.«

Postoj noční hlídky v umělecké próze, kdy *za rozbfesku* autor bere na sebe břímě svědectví a kdy jsou staletí vyslovována v jednom dechu, je v poloze mystické. Taková mystika není opájení smyslů a snů. Naopak, je vystřízlivěním z malých lidských předsudků a měřítek. Kolářek je vyprovokován malostí doby vítězného socialismu vůči české křesťanské kultuře a bere pero do ruky, aby vydoloval *duchovní rysy* dávno mrtvých spolubratřů. Proto je v jeho pohledu normální, když jeho hrdina Bridel na str. 75 vidí: »Na terase před naší kolejí těch dvanáct svatých.« Čtenář sice ví, že ony sochy vytesal jezuita P. František Baugut až v počátku 18. století, ale Bridel je tam vidí v roce 1680, neboť, cituji druhou

polovinu věty: »kěž jsou mi dvanácti pomocníky v dalších dnech.« Jestliže je tam před smrtí viděl, bylo správné, že je v Kutné Hoře v dalším lidském věku spolubratr v řádu vytesal: napřed je nutné duchovní vidění a pak je možná podoba hmotná. A ne vždy nutná! Mystika není jakési neurčitě, mlhavě cítění, opojení člověka luznými představami, ale je to myšlení regulované pomocnými silami světců, co jsou pro pohled světský ponořeni až do neexistence. V rozumu světského pohledu je sice světlo, ale duše zůstává v temnotách: teprve křesťanská mystika, jak ji Kolářek ve svých prózách vyznává, přibližuje srdce k náboženským pravdám, až je pocíťováno jejich lidské teplo. V blízkosti Boha! A ve vzdálenosti – co největší – od věčné smrti ...

V románové próze – *Moravské exsultet* (Řím 1979) – je rozehrán part lidově známé karmelitské mystičky Anny Zelkové, zemřelé v září 1941 v Napajedlích ve věku 17 let. Zde Kolářek závazek myslit v duchovních rysech svých hrdinů, v charakterní tvorbě prozaické, zaměřil ke svobodnému společenství svobodných individuí na samém prahu mládí.

Kolářek zde místy připomíná čtenáři, jak by mohla vypadat mystická odpověď na (socialismu známou) knihu první poloviny 20. století *Jak se kalila ocel*. Zatímco u lidí světa socialismu se ocel zakaluje *bezohlednou prací fyzickou* na údržbě předmětného světa, hrdinka Kolářkovy prózy své mládí zakaluje k oceli skrze rysy duše. Cituji např. ze str. 222: »Jistota a ocel ... nevím, jak mě to napadlo. Mé pochyby, a tu a tam se jich zvedala celá hejna jako koptvte z brambořiště, se o ni třífily jako skleněné koule, jimiž jsme v ústavu zdobily velký vánoční stromek. ... Člověk je stvořen ... já ... Anička ... božský Exercitátor má na mysli jenom mě! Vede mě ke chvíli ... k ohnisku mého nevýslovně nádherného *jsem*. Vede mě na křižovatku lidské lásky a Boží všemohoucnosti. Nespokojuje se však s prostorem času. Překračuje se mnou jeho hranice.«

Takovou uměleckou prózu všední člověk nechápe. Kolářkovy popisy mladého člověka, zakalujícího *duševním utrpením* svou víru v Boha po jistotu ocele, vyúsťují v oslavu mladičké bytosti, jež skrývá slunce ve svých prsou. Ano, nemoc, díky síle duševní a díky touze po Bohu, změnila se v prvek života, v prvek zmrtvýchvstání ...

Živé povědomí podstatných souvislostí staví do středu pozornosti Kolářkovy prózy *zkoumání a tříbení* duševních hodnot. Kolářek není prozaikem z prostředí sběrných surovin, který zkoumá *každý* předmět: jeho umělecky vzrušuje představa stříbrných zvonů, visících na ocelových nosnících, byť by vše bylo zakutáno v hromadě světsky nevhledného šrotu.

Na neposledním místě jde Josefu Kolářkovi také o úctu a toleranci k lidem moderního světa, kteří – neustále – překračují dnešní obzor. Antinomie lidskosti a barbarství mají v jeho próze již ustálenou intonaci: víra v Boha se v jeho prózách stává pevným a ušlechtilým poutem mezi

lidmi. On své hrdiny nespoutává: tak činí láska mezi lidmi, láska až za hranice smrti. To vše je tématem i jeho zatím poslední knihy *Kapka krve* (Řím 1988).

Josef Kolářek napsal zatím sedm prozaických knih, což je nutné při jeho vstupu na práh stáří zdůraznit. Biblické číslo 7 je číslem symbolizujícím dlouhé a vytrvalé úsilí. Uměleckou činností upevňuje Josef Kolářek jistotu člověka, že žije v Boží přítomnosti. Takovou celoživotní spisovatelskou službu československá literatura potřebuje: zvláště před vstupem do budoucích let. Vždyť současný zájem o literaturu tohoto typu v samotném Sovětském svazu naznačuje mnohé ... Z této odpovědnosti k budoucnosti *ducha doby* je kladen na čtenáře v ČSSR nesplnitelný požadavek: i když si lidé vytištěné knihy Josefa Kolářka strojopisně rozmnoží, přesto jsou zde nedostupné. Vím jen o skutečné hrstce lidí, kteří v ČSSR všechny prozaické knihy Josefa Kolářka četli ... Jak lživé je vedle tohoto faktu tvrzení *Zemědělských novin* z jara 1989, citují: »Křesťanství je jedním ze základních kořenů evropské kultury i vzdělanosti. Je důležité vidět v náboženství reálnou součást společenského života za socialismu!« Pokud se čtenář v ČSSR nesmí – pod trestem policejních sankcí (!) – seznámit ani s uměleckými prózami Josefa Kolářka, je nadále křesťanství přiškrkovanou a dušenou »součástí společenského života za socialismu«. Společenský život hodný toho jména si váží tvůrců literatury, zvláště když navazují ze všech svých hodnotných sil na národní tradici.

Poctivost Josefa Kolářka jako prozaika je k čtenáři v Československu až přislovečná. Pro příklad zde ocituji odstavec z knihy *Magnificat z Nového světa* (str. 209-210): »Blížil se svátek svatě Terezie Velké. V říjnu jsem si vždycky čítával z jejích spisů. I tentokrát jsem po nich sáhl. *Myšlenky o lásce k Bohu*, její půvabný komentář *Písně písní*, jsem si bral více na rozjímání. Zato jsem nevynechal snad ani jeden večer, abych se nenofil do zákoulí jejího *Vnitřního hradu*. Po celodenních starostech a kázání a zpovídání a hovorech s lidmi jsem také potřeboval jen tak tiše naslouchat. Její styl uchvacuje a konejší.«

Když už Kolářek vložil autorsky výše uvedená slova do úst svého literárního hrdiny, uvědomil si, že ne každý z nynějších krajanů může jmenovaná díla číst. Proto přeložil (a sehnal peníze na české vydání knih) *Vlastní životopis* (Řím 1983), *Hrad u nitru* (Řím 1986), *Nad vepřepísní – komentář k Písní písní* (Řím 1988), *Cesta k dokonalosti* (Řím 1989). Tyto 4 knihy Terezie od Ježíše představují na tisíc knižních stran, v češtině, která je pozoruhodná. (Předtím Kolářek přeložil knihu Viléma Hünermanna *I dnes se platí krev*, Řím 1971 a Alice Scherer *Zeny v biblí*, Řím 1973.) Není divu, že se Kolářkovy překlady staly předmětem zvláštní vědecké studie: mystická próza velké světové autorky je v moderní češtině artefaktem neobvyklé kulturní hodnoty. A velmi potřebným ...

V naší vlasti jsem už mnohokrát zaslechla názor, že křesťanští prozaici svazují život »svěcenými provazy«. Jen proto si dovolím zdůraznit, že pro ideové téma všech Kolářkových knih je možné najít předlohu i v starořeckém dramatu. Aischylos dává Agamemnonovi v ústa větu: »K moudrosti vede nás Zeus a svatým je jeho zákon, že v bolesti je poučení.«

Osobně si myslím, že Josefa Kolářka jako literáta na celý život ovlivnila česká literární tradice Moravy, vyjádřená co nejstručněji verši Otokara Březiny z básně *Chvála samoty*:

Jsme jako stéblo trávy před Pánem.  
Srp jeho v plných žatvách zazvoní,  
a úrodou se plní stodoly ...  
I Ty jdi za ním: nejsi poslední,  
kdo bydlí v sídle tvém, ten země zapomíná,  
je dále od lidí, však u Boha je blíž.

PETR KOLAR (Pařfž)

## JAN HUS – HISTORICKÁ POSTAVA A SYMBOL

V posledním vydání debaty okolo postavy a pře Jana Husa se nedávno objevil podivný a na první pohled skoro groteskní spor. Jde v něm o to, *jak vypadal Hus historický*. Je pravda, že se objevil především na stránkách tisku exilového, ale tak úplně lhostejná není tato otázka ani doma. Spor o to, zda byl Hus požívačně zaoblený nebo naopak asketicky hubený, holobrad nebo nositel mudřeckého vousu, zda měl vystupování proroka nebo spíše agitátora ... Tento spor je ve skutečnosti hluboce příznačný pro vztah, který my Češi k Husově postavě máme.

Tomáš Akvinský byl, jak známo, spíše korpulentní pán – do té míry, že z toho byly až potíže při jídle – a přesto je nazýván andělským učitelem. I k jeho dílu by se vysoká postava s pronikavým pohledem a střídmostí, vyzařující z každého kroku a každého pohybu lžící k ústům, hodila lépe než postava, kterou ve skutečnosti měl. Nu což, jaký byl, taký byl! Jeho teologie tím neztrácí nic ze své skvělosti.

Když se mezi Čechy mluví o Husovi, je tomu zřejmě jinak. To proto, že takový rozhovor daleko přesahuje rámec železné logiky nezúčastněného bádání v dávné minulosti. Hus, o kterém je mezi námi řeč, není postava dávné a odbyté minulosti. Je to postava po výtce přítomná; je to tedy něco jiného než historický Hus. Je zřejmé, že to je v prvé řadě *symbol*, symbol veliké síly, přímo přetřížený symbolickým obsahem. Jak historický Hus vypadal, nevíme a asi se to sotva někdy s určitostí dozvíme. Hus našich diskusí, naší přítomnosti a našich sporů má podobu utvářenou tradicí

několika staletí a dovršenou naším národním obrozením. My katolíci jsme se na konci tohoto procesu dostali do svízelné situace: Hus potírající zlořády středověké církve je překryt symbolem boje o národní svéprávnost, jazyk a hlavně jeho používání v souladu s pravdou. Zlořády, které před více než půltisíciletím potíral, zmizely a katolíci měli mnohdy pocit, že s nimi zmizel i skutečný Hus. Husa-symbol pochopitelně nemohli přijmout a tak se – do jisté míry naivně – pokoušeli a dodnes často pokoušejí uvést celou debatu na »pravou míru«, »do správných souvislostí« a mimovolně přitom argumentují proti Husovi historickému. V Husovi-symbolu, tak podobnému Husově soše ze Staroměstského náměstí nebo proslulého obrazu Husa před Kostnickým koncilem pochopitelně lze také nalézt Husa historického, ale je v něm nekonečně více. Z nepochopení tohoto základního rozdílu vznikla už celá řada dokonale mimoběžných diskusí, ve kterých proti sobě stojí vlastně nejen katolíci a evangelíci, ale také *dvě odlišné postavy Jana Husa*. Dvě postavy nikoliv protichůdné, ale také zdaleka ne totožné. Není jisté náhodou, že se symbolem stal Hus a nikoliv např. král Zikmund. Zajímavější je zde případná otázka, proč se takovým symbolem nestal také Jeroným Pražský. Tak či onak však nepovede nikam debata, ve které se nenajde společná platforma. V jejím nalezení spočívá už i část řešení, odpovědi na palčivé otázky z obou stran. Tak jako ovšem evangelíci nehodlají opustit úroveň symbolu, tak nemají katolíci chuti jej adoptovat. *Nota bene: adoptovat* neznamena vůbec totéž jako *rehabilitovat*! Přerod Husa historického do mohutného symbolu pozorovali čeští katolíci se strnulým údivem a s pocitem hluboké bezmoci. Zdálo se jim najednou, že stojí před nemožnou volbou být »husitskými Čechy« nebo nečeskými katolíky.

Symbody mají svůj vlastní, nemanipulovatelný život a nejlepší je nedotýkat se jich příliš. Pokusy »demytologizovat« Husa, sesadit jej s jeho piedestalu pomocí »vědecké« přesnosti se nemohou setkat s úspěchem; často navíc ústí do právě té subjektivity, kterou kritizují u Husových stoupců, jak názorně dokládá například právě výše zmíněná debata o tom, jak Hus skutečně vypadal.

Evangelíci si snad neuvědomují vždy dosti jasně, že jsou na straně Husa-symbolu, což není zcela bez rizika. Ale mnohem riskantnější a beznadějnější je katolický pokus ovlivnit zvenčí dosah a platnost tohoto symbolu.

### *Co je to vlastně symbol?*

Symbol, jak jej chápeme dnes v Evropě, je předmět nebo skutečnost přirozeného řádu, připomínající v dané sociální skupině souhrn nehmotných ideí, a to pomocí analogie. Je to viditelná, smysly postižitelná skutečnost, »poukazující« na skutečnost neviditelnou, nepostižitelnou. V tomto spojení, v analogii, která se vymyká přísné přírodovědecké logice, spočívá nesnáze v zacházení se symboly. Symbol postihuje do hloubky skutečnost, ze které vychází a mluví jedinečným způsobem k

současníkům a o přítomnosti. Spojení, ke kterému tak dochází, není empirické a není vůbec snadné určit přesně vzájemný vliv a z něj plynoucí postupné proměny na obou stranách. Jedna stará, zlojinná anekdota na účet Tovaryšstva Ježíšova vypráví, jak učený jezuita, bibliista a archeolog, žádá u jezuitského generála osobní slyšení v přísně tajné záležitosti, jak praví. Když se mu ho dostane, odhaluje ve vší tajnosti a s třesením svůj objev: »Otče generále, jste zcela první, komu to říkám: z mých dlouholetých výzkumů v Jeruzalémě a okolí plyne zcela nezvratně, že se křesťané dosud mýlí v určení místa, kde byl pochován Kristus. Podařilo se mi totiž nalézt pravý hrob ... a v něm kostru! Nemůže být nejmenší pochybnosti: tato kostra patří Kristu samotnému.« »Jste si opravdu zcela jist tím, co říkáte? Můžete to obhájit před mezinárodním vědeckým fórem?« »Naprosto! Jakákoliv mýlka je vyloučena!« »Hm,« povzdechne si generál, »tak on opravdu existoval!«

Tato drsná anekdota formou černého humoru dobře ukazuje, jak daleko od sebe někdy mohou být zakládající událost a symbol, kterým se postupně stala, jak velká může být míra nezávislosti symbolu na příspadných opravách historického základu, ze kterého vyrůstá. To nutno mít na paměti také při »zacházení« se *dnes postižitelným Janem Husem*. Jak vypadal Jan Hus v době Kostnického koncilu nebo těsně před ním, je samozřejmě druhořadé. Jak sílu jeho postavy v našich dějinách ovlivní budoucí bádání – které je ostatně doma v plném proudu – je těžké dopředu odhadnout. Platí to do jisté míry i o případné a rovněž diskutované možnosti Husa (ze strany katolické církve) rehabilitovat. Naši evangeličtí bratři to vědí nebo aspoň podvědomě cítí, a proto se k našemu klopcení s Husem chovají zdrženlivě; když někteří z nich říkají dokonce: »to je váš, katolický problém«, pak jim můžeme, vlastně musíme dát za pravdu. *Nota bene*: jak by asi reagovali křesťané, katoličtí i jiní, na případnou revizi Kristova procesu před židovskou veleradou a na jeho rehabilitaci židovstvím? Není to analogie úplně přesná, ale není ani tak scestná, jak by se na první pohled zdálo. Stačí domyslet do konce, abychom pochopili, že *historické bádání a jeho výsledky jsou prostě na symboly velké ho dosahu a velké síly krátké*.

Historické pravdě samozřejmě musí být dán průchod tak nebo onak. Ale nemylme se: její hledání a případné nalezení je záležitostí odborníků. Vztahy mezi katolíky a těmi, kdo se dnes u nás dovolávají Jana Husa, to jest jeho dědici (v tom či onom smyslu slova) nezávisí však jednoduše a přímočaře na tom, co títo odborníci naleznou nebo vykonstruují!

V dějinách reformace je osud Jana Husa ve srovnání s osudem ostatních reformátorů s ním srovnatelných jedinečný. Proto jsou i vztahy jeho duchovních dědiců ke katolické církvi ojedinelé a bude zapotřebí originálnějšího přístupu, mají-li být překonána napětí, která je dosud rozdělují.

Důležitým poučením pro katolíky jsou přitom historické pokusy »přesunout významově« symboly zvláště náboženské a ještě přesněji

symboly židovsko-křesťanské tradice nebo cizí symboly touto tradicí vstřebané. Cítilivý přístup k nim vyžaduje více než jen dobrou vůli. Biblické a také křesťanské dějiny jsou takřka krok za krokem odměřovány mísičnými úspěchy a neúspěchy na tomto poli; co jiného jsou například naše poetické vánoce než živý pomník takového úspěchu a co jiného je důvodem ztroskotání křesťanských misí v Číně (kde mimochodem řečeno působili také jezuité z českých zemí) než nepochopení, neschopnost komunikovat na úrovni symbolického jazyka?

### *Stavění mostů na správném místě*

Cíl, ke kterému se chceme propracovat, je celkem zřejmý. Těžkosti jsou ovšem s hledáním cest k němu. Kdyby bylo možno nedotýkat se přitom Husa-symbolu, bylo by to ideální. To si však lze sotva představit. Jestliže tedy není jiné cesty, musíme my katolíci k němu přistupovat s velikou úctou a obezřetností. V žádném případě ne *sami*, nýbrž *společně* se všemi, kterých se týká. Jedni po druhých přitom musíme skoro jakoby pošilhávat, abychom včas vycítili každý *faux pas*, který zraňuje a svádí s cesty. K takové *společné dobré vůli*, odstraňující z cesty přídavné komplikace všeho druhu, jak je sebou přinesly naše dějiny, se musí připojit opravdová *křesťanská moudrost*. Ta by měla vést všechny, bez rozdílu vyznání, k tomu, co je společné a z čeho lze tedy společně vyjít. V první řadě by to měly být vhodné příklady, zachycené v Písmu svatém, Slovu Božím. Velmi užitečný nám může být například příběh Davida, který chtěl do dobytého Jeruzaléma, který zvolil za své sídelní město, přenést definitivně také do té doby putovní, všem náležející svatostánek s archou úmluvy. Šel na to mazaně od lesa, ale všechno nakonec přesto dopadlo jinak, než si to představoval. Ale David byl nejen mazaně chytrý; byl také trpělivý a moudrý a nepokoušel se tedy lámat přes koleno to, čeho nebylo možno dosáhnout po dobrém. Lze si to celé s velkým užitekem přečíst v sedmé kapitole *Druhé knihy Samuelovy* ...

JAROSLAV BOUZ (St. Anton an Jessnitz)

### MALÝ SVĚT VE VELKÉM SVĚTĚ

#### *Úvaha o imunních soustavách a jejich fungování*

Lidský život, ať již jednotlivce nebo ve společenství všech řádů a velikostí, je stále složitější. A tak není divu, že mnozí bloudí v tomto velkém světě, jako by překročili bludný kořen. Kniha přírody nese neklamné známky rukopisu Stvořitele a je otevřena pro každého, kdo v ní umí číst.

Jednou z nejpálčivějších otázek je ochrana proti zlu a obrana proti násilí. A právě zde jsou možnosti srovnání s přirozenou obranyschopností (imunitou organismu) nejpřesvědčivější zejména zásluhou výzkumů posledních let.

Schopnost obrany se vyvíjela společně se živou hmotou již od prvních počátků života na zemi. Poměrně brzy se z jednoduchých ústrojných částec (molekul), a to z takových, jejichž počet, složení a vazba atomů byly nejstálější, z jednoduchých cukrů, tuků a aminokyselin začaly tvořit blány buněčné. Tyto blány buněčné jsou velmi důležité pro obranu a tuto úlohu plní již u nejjednodušších živočichů jednobuněčných, prvoků.

U člověka má soustava přirozené obranyschopnosti (imunní systém) dva důležité úkoly: uchovat jeho totožnost, tj. identitu a celistvost (integritu). Povrch blány buněčné je složité členitý a má veliký počet nepravidelých, jakoby ostnatých výrůstků; vypadá jako ježek svinutý do klubíčka (ostny jsou ovšem měkké). Tyto ostny mění rychle tvar a jsou pohyblivé. Nesou známky vlastní totožnosti, které si uchovávají i při změnách tvaru, jako by si »pamatovaly«, kdo jsou. Tyto známky totožnosti jsou na povrchu každé buňky. Soustava obrany sestává z mnoha buněk a více druhů tkání, které se nacházejí ve všech tělesných krajinách (jsou »všudypřítomné«). Velmi důležité jsou mízní uzliny a mízní cévy. V nich vznikají a obíhají lymfocyty (druh bílých krvinek), které plní úlohu malých žírných buněk (mikrofagocytů). Při setkání s neznámou – cizí – částičkou, tj. buňkou, choroboplodným zárodkem, plísň, virem, se ty ostnaté výrůstky okamžitě vymršť a obemknou ze všech stran cizí těleso. Můžeme si to představit, jako když mechy a lišejníky obrostou kmen stromu, ale děje se tak v mnohonásobném zrychlení. Toto objetí – pro cizince smrtelné – má dva účely: jednak obtisknutím a srovnáním s vlastní totožností je dosaženo zjištění, tedy »odhalení«, jednak je tím cizinec i zneškodněn tzv. blokem.

Tímto způsobem, ve skutečnosti ovšem mnohem složitěji, začíná soustava obrany pracovat a mnohdy tento začátek stačí. Když si to promyslíme, plyne z toho řada poučení.

Soustava obranyschopnosti chrání totožnost a celistvost. Obojí spolu souvisí a navzájem se podmiňuje. To platí jak pro jednotlivce, tak pro celky; národ, který nemá vědomí totožnosti, není schopen si udržet celistvost jako stát.

Schopnost a u člověka odhodlání k obraně patří k nejstarším a základním vlastnostem živé hmoty, patří k životu a patřila k životu již od jeho počátku; bez obrany života není života!

Znaky totožnosti jsou na povrchu, tedy na hranici každé buňky. To umožňuje buňce rychlé srovnání a podmiňuje schopnost rozlišovat. Předně je tedy nutné hranice přesně znát, umět rozlišit mezi vlastním a cizím, dobrým a zlým. Pro schopnost rozlišit, »pamatovat« si svou totož-

nost, to znamená si ji stále uvědomovat a i se k ní navenek, na veřejnosti znát. To znamená: podat svědectví, vyznat víru, vyznat pravdu a nežít se lží. Je znepokojující, že řada lidí tak činí nerada, když vůbec. Začíná to tak, že se mnozí bojí být rázovitou osobností (sklon k nenápadnosti) a raději utíkají dobrovolně do jednotvárnosti stáda. A končí to jednotvárností v oblékání, což smazává rozdíly věku i pohlaví; ztěžka se pozná, jestli je to chlapeček nebo babička, dědeček nebo holčička!

Srovnání s vlastní totožností umožňuje tedy »odhalení« a to současně znamená zneškodnění. A to platí nejen v imunologii! Zlo – v každé podobě – ztratí okamžitě moc, když je odhaleno, nazváno pravým jménem. Možno uvést nespočet mnoho příkladů, které to potvrzují. Zajímavá jsou setkání se zosobněným zlem – ďáblem – v podání starých pohádek a legend. Takové čertisko na sebe bralo rádo líbivou podobu, třeba mysliveckého mládence. Ale vždycky se nějak prozradilo: z černých vlasů nenápadně vykukují růžky, z pravé nohavice čouhá čertovský ocas, a každý čert trochu kulhá, protože musí schovat kopyto v levé botě. A když mu Honza nebo Škrhola nebo nějaký ten jiný hrdina na to přijde a nazve ho čertem, ten zakleje, zahudlá a propadne se do pekel; zbyde po něm jen černá dřva a sirný zápach. Mnoho lidí jako by ztratilo schopnost dobro od zla rozlišovat a hlavně zlo zlem nazývat. Dokonce se o existenci zla začíná pochybovat. Často se všechny rozdíly do nekonečna rozežvaní, protože je to pohodlnější.

Soustava obrany – imunní systém – pracuje současně dvěma způsoby: jako obrana látková (humorální) a buněčná (celulární).

Obrana látková zahájí činnost hned po vniknutí nákazy do těla, ať je to jed (toxin) nebo choroboplodný zárodek (bakterie, virus, plíseň). Popsaným způsobem je nepřítel rozeznán a odhalen. Malé žírné buňky vytvoří bleskurychle svými výběžky řetězy a podají si zprávu do nejbližší mízní uzliny. Ta začne vyrábět a do celého těla vylučovat obranné látky, antitoxiny, které jsou namířeny cíleně proti odhalenému nepříteli, jsou tedy specifické. Mízními cévami putují tyto obranné látky na místo činu a zničí vetřelce. Postižený člověk cítí v napadené krajině tlak, až bolest a na povrchu kůže je vidět červený pruh. Současně začnou i jiné mízní uzliny vyrábět tuto obrannou látku, takže když tato nákaza vnikne na jiném místě do těla, je ihned zneškodněna touto specifickou protilátkou. Obranné látky je možno i uměle dodat, to je tzv. pasivní imunisace. Anebo je možné obrannou soustavu přimět, aby si specifické protilátky sama vytvořila, aniž by bylo nutné se vystavit nebezpečí nákazy. To se dělá tak, že se vstříknou (anebo také jen spolknou) zneškodněné zárodky nebo toxiny, to je tzv. aktivní imunisace. Na této zásadě spočívá očkování. Také zde si můžeme odvodit různá poučení a srovnání. Očkování je možné přirovnat k výchově (a vyučování) dětí, je to sbírání zkušeností jako příprava na samostatná rozhodnutí a převzetí zodpovědnosti.

Obrana buněčná spočívá v činnosti buněčných řad: jsou to jednak bílé krvinky – leukocyty a lymfocyty – to jsou malé žírné buňky, a jiné buněčné soustavy – mastocyty – velké žírné buňky. Tyto buňky jsou »všudypřítomné«, nacházejí se v cévách krevních i mízních, ve dřeni kostní, v brzlíku, v mízních uzlinách a jinde. Každý druh těchto buněk má svůj úkol: tzv. B-lymfocyty vyrábějí protilátky, tzv. T-lymfocyty napadají přímo bakterie; některé umožňují a podporují napadení bakterií, (tzv. efekторы), jiné je tlumí (suppresory). Mezi všemi těmito druhy buněk panuje naprostá shoda a spolupráce, dorozumívají se doteky svých výběžků a chemickými podněty. Jednoduchý příklad hnisavé infekce nám osvětlí způsob spolupráce. Po vniknutí infekce spěchá velký počet malých žírných buněk na místo činu, cévy krevní i mízní se rozšíří, aby pojaly co nejvíce buněk, a to se projeví jako otok napadené krajiny a zčervenání, překrvení. Mízní uzliny v okolí začnou usilovně vyrábět protilátky, a proto zduří. Velké žírné buňky se semknou a vytvoří ochranný val na ohraničení infekce, napadená krajina ztvrdne a bolí. Před ochranný val se vrhají malé žírné buňky do přímého boje s bacily. Takový T-lymfocyt ničí bakterie tím, že je pohlítí. Když je těch bacilů příliš mnoho, lymfocyt praskne a zajde. Při velkém množství bacily napěchovaných bílých krvinek vznikne ona známá zelenavá, nelibě zavánějící břečka zvaná hnis. Hustý hnis znamená veliké množství bílých krvinek, to znamená, že obrana organismu pracuje dobře, je to *pus bonum et laudabile*. Správná práce obrany udržuje rovnováhu v organismu, brání nejen rozšíření infekce, ale i růstu zhoubných tkání a nádorů. Ale stejně tak se brání i proti cizímu, přenesenému orgánu – transplantátu – a často jej rozruší.

Je nespočetně mnoho možností příměří se životem jednotlivce i společnosti. Když začneme třeba s těmi transplantáty: vzpomeňme na těžký osud uprchlíků a vystěhovalců!

Soustavu obrany lze srovnat s policií a armádou: zásahy musí být rychle provedené, cílené, specifické, to znamená bez poškození vlastních soustav, a souhra – svornost – je předpokladem. Je možno ve srovnání jít i dále: vědomí vlastní totožnosti – člověk v Božím plánu spásy – a odvaha ji ukázat veřejně je prvním krokem k obraně proti zlu. Její ztráta ochromuje životaschopnost, bere vůli dát životu smysl a cíl, vede k tzv. existenciální krizi. Tím je nejen porušena rovnováha uvnitř, ale také ochromena obranyschopnost navenek. Když vyvíjejícím se tkáním chybí jejich totožnost, informace k jejich vývoji, mohou jakoby z bezradnosti podlehnout skluzu ke zhoubnému bujení a tak nějak může vzniknout rakovina. Tkáně zhoubných nádorů jsou nezralé, nediferencované, tedy neschopné plnit svou úlohu v organismu. Rychle rostou, pronikají do okolních orgánů, jsou velmi náročné, co se týká výživy a nakonec celý organismus zahubí. Zahynou ovšem s ním, protože nejsou schopny samostatného života. Tady se přímo nabízí srovnání s částí mládeže, která ztratila cíl a smysl života (*»no future«*).

Na druhé straně neméně zhoubné následky má scestná, »přehnaná« činnost obranné soustavy. K ní může dojít, když, a to má více důvodů, žírné buňky napadnou vlastní tkáň a rozrušují je. Následkem jsou těžká onemocnění (tzv. autoimunní), která postihují srdce, kůži, játra, ledviny, štítnou žlázu, klouby, nervový systém, krev samotnou aj. Tyto stavy můžeme srovnat se stavem občanské války nebo policejními diktaturami.

Také jiné orgánové soustavy v těle pracují podobným způsobem jako obranná soustava, tj. srovnáváním – např. mozek – nových vjemů a poznání s již známými vjemy a zkušenostmi. Při získávání nových vjemů, zkušeností, mění výběžky nervových buněk (neurotransmitter) různě svůj tvar, srovnávají nový vjem s dosavadními a předávají dále. Výběžky nervových buněk – receptory – mají nekonečně mnoho možností změny tvaru. Tak může stejný vjem, podnět být poznán více způsoby, hledá si »svou« cestu, takže přes zevní odlišnosti je možné dorozumění. Každý člověk má tedy svobodu se rozhodnout: pro dobro nebo pro zlo, pro lásku, pro lhostejnost nebo pro nenávisť.

Bůh stvořil člověka ke svému obrazu, a to je velkolepý obraz!

## Překlady

JEAN LADRIÈRE (Lovaň)

### KŘESŤANSKÉ POJETÍ ČLOVĚKA (\*)

#### PŘEDMLUVA PRO ČTENÁŘE VŮBEC A PRO ÚSTAV VĚDECKÉHO ATÉISMU ZVLÁŠTĚ

Ve dnech 8.-10. října 1986 se konalo v Budapešti symposium na téma »Společnost a etické hodnoty«. Symposium bylo organizováno Maďarskou akademií věd a vatikánským Sekretariátem pro nevěřící. Sešlo se všeho všudy třicet učenců, 15 marxistů a 15 křesťanů ze 14 zemí. Jak je vidět, dialog mezi marxisty a křesťany, jenž byl sovětskou invazí Československa zaškrcen, opět ožívá. Jakousi první vlaštovkou bylo setkání v jugoslávské Lublani v květnu 1984, organizované vatikánským Sekretariátem pro nevěřící na námět »Věda a víra« (sr. *Science and Faith*, Ljubljana-Rome 1984, 225 str.), rozměru, dlužno dodat, mnohem skromnějších. Budapešťské setkání však bylo už velkorysejší. Záštitu nad ním

(\*) Text vyšel francouzsky v časopise Sekretariátu pro nevěřící *Athéisme et dialogue XXI* (4/1986), str. 384-396, italsky v knize přinášející materiály Budapešťského symposia, *Società e valori etici. Città nuova*, Roma 1987, str. 55-70 a slovensky v publikaci Ústavu vědeckého ateismu Slovenskej akadémie vied, *Spoločnosť a etické hodnoty. Zborník vystúpení marxistických a katolíckych predstaviteľov na sympóziu Spoločnosť a etické hodnoty. Budapešť 8.-10. októbra 1986*, Bratislava 1988.

měl prezident Maďarské akademie věd, akademik Iván T. Berend, a předseda Sekretariátu pro nevěřící, kardinál Paul Poupard. Na části symposia byl přítomný i bývalý předseda Sekretariátu pro nevěřící, kardinál Franz König. Z hlavních relátorů promluvili za marxistickou stranu Maďaři Éva Ancselová, József Lukács, Tamás Böldesi, Polák Tadeusz M. Jaroszewski, Východní Němec Wolfgang Kliew a dva sovětsí vědci Viktor I. Garadža a Boris T. Grigorjan. Za katolickou stranu promluvili Západní Němec Eduard Huber, Belgičan Jean Ladrière, Ital Vittorio Possenti, Švýcar Georges Cottier, Polák Józef Tischner a Východní Němec Konrad Feiereis. Československé marxisty reprezentovali říditel Ústavu vědeckého ateismu Slovenské akademie věd, prof. PhDr. Ing. Jaroslav Čelko DrSc. a prorektor a říditel Ústavu marxismu-leninismu Karlovy university, PhDr. Bohumil Němec DrSc.

Veškeré materiály symposia, jak relace, tak komunikace, vyšly nedávno italsky pod názvem *Società e valori etici, cristiani e marxisti a confronto. Simposio di Budapest, 8-10 ottobre 1986*, Città Nuova Editrice, Roma 1987. Kritický rozbor těchto materiálů právě vyšel ve filosofickém časopise Lateránské university v Římě, »Aquinas« 1/1989. Mnohem zajímavější však je – rozumí se pro českého a slovenského čtenáře – že tytéž materiály, pravda jen relace bez komunikací, vyšly též ... slovensky, a to pěť Ústavu vědeckého ateismu Slovenské akademie věd pod názvem *Spoločnosť a etické hodnoty. Zborník vystúpení marxistických a katolíckych predstaviteľov na sympóziu Spoločnosť a etické hodnoty, Budapešť 8.-10. októbra 1986*, Bratislava 1988. A snad bude ještě zajímavé dodat, že vyšel pozoruhodným nákladem »400 výtlačkov«!

Sborník, jak píše v předmluvě říditel Ústavu vědeckého ateismu SAV, J. Čelko, »má sloužit tak marxistickým badatelům, politickým a ideologickým pracovníkům, ako aj teologickým kruhom i kňazom v pastorácii, najmä členom Združenia katolíckych duchovných *Pacem in terris*.« A dodav, že symposium hledalo možnosti společného postupu katolíků a marxistů při řešení významných a naléhavých úkolů naší doby, vyslovuje naději, že »v zborníku sprostředkované materiály sa takto pochodia a že bez akéhokoľvek úsilia o ideologickú konvergenciu prispejú k prehĺbeniu spolupráce medzi československými komunistami a príslušnými cirkevnými kruhmi, členmi *Pacem in terris* i radovými veriacími katolíckmi v úsilí odstrániť vojnu, zabezpečiť trvalý mier medzi národmi a napomáhať ďalšie napredovanie v budovaní sociálne spravodlivej spoločnosti«.

Říditel Ústavu vědeckého ateismu tedy hovoří o spolupráci. To je pěkné. Vztahuje to snad i na nás emigranty? Pravda, nejsme členy *Pacem in terris*, nicméně bychom snad mohli být považováni za »teologické kruhy« či za »kňazov v pastorácii« případně zcela prostě za ty »radové veriaci katolícky«. A tak nabízíme spolupráci. Zcela konkrétně: překladem. Jde o překlad relace, kterou na budapeštském symposiu pronesl Jean Ladrière a v níž mistrně nařtнул křesťanské pojetí člověka. Kdo z Ústavu vědeckého ateismu přeložil Ladrièreovu přednášku do slovenštiny, není bohužel známo. Překladatel není uveden. I tak je však z jeho překladu patrné, že to byl někdo, kdo znal jakž takž francouzsky, ale už vůbec neznal křesťanskou filosofii a teologii a její vlastní terminologii. Co pak z takového překladu vyleze, lze názorně ilustrovat právě tímto překladem. A to jistě není dobrou vizitkou vědeckosti vědeckých pracovníků Ústavu vědeckého ateismu. Anebo snad je nedostatečná vědeckost tohoto překladu jen známkou chatrné vědeckosti vědeckého ateismu? Ale o tom nám zatím nepřisluší rozhodovat. Přednáška profesora Ladrière je vysoce kvalitní. Je to podivuhodná syntéza, krajně hutná a výstižná, křesťanského pojetí člověka. Kondenzuje na minimálním prostoru maximální

významový obsah, což ovšem činí její překlad tvrdým oříškem. Přesto však máme odvahu nabídnout Ústavu vědeckého ateismu náš překlad v naději, že z něho budou snad přece jen moudřejší než z vlastního překladu, který, nehledě na jeho krabatost a kostrbatost, nedává v nejednom případě ani kloudný smysl. V nejkřiklavějších případech na to poukážeme v poznámkách k překladu.

KS

1. Křesťanské pojetí člověka je v podstatě optimistické. I když uznává přítomnost zla ve světě a jeho negativní účinky na život člověka, přesto odmítá učinit z něj pozitivní skutečnost. Vysvětluje je nikoliv jako podstatnou danost skutečnosti, nýbrž jako svého druhu nehodu (*comme une sorte d'accident*) (1), jež se sice hluboce zařezává do lidského bytí, ale neporušuje od základu jeho schopnosti. Zlo *astoupilo do světa*. V něm nyní působí, avšak křesťanská víra chová naději, že zlo bude nakonec jednou provždy přemoženo.

2. Křesťanský optimismus se nezakládá na vědeckém názoru nebo na filosofické koncepci, ale na náboženské naději, jež se váže na určitou dějinnou tradici odvolávající se přímo a výslovně na osobu Ježíše Krista, na jeho život, svědectví a odkaz. Kázání Ježíše Krista se událo v hebrejském náboženském kontextu na počátku naší éry; odvolávající se na tradici židovské víry, radikálně ji přehodnocuje, přerůstá Zákon a otevírá nový náboženský prostor, v němž Kristovo prostřednictví se stává podstatným. Kristus není pro křesťanskou víru nějaký mudrc či prorok. Je uznán jako Syn Boží a Spasitel. Přímým a svobodným přilnutím k jeho osobě věřící vstupuje do dynamismu spásy, jehož On je zdrojem. V jeho osobě se zjevil Bůh a skrze něho a jen skrze něho člověk může dospět k Bohu.

Křesťanský náboženský názor je tudíž vázán na dějiny. Ba je sám svým obsahem dějinný. Není ani *theorií* ani *gnózí*. Křesťanská víra, přijímající a překračující víru židovskou, otevírá se procesu spásy, jenž se odvíjí na způsob jakýchsi dějin. Tyto dějiny se ovšem nezakládají na podnikavosti člověka, ale na zásadách Boha, jenž významuplnými událostmi vychází jakýmsi způsobem člověku vstříc. Jsou to události, které stojí u vzniku židovské víry a poznamenávají její vývoj. Křesťanům se

(1) Poslyšme si, jak tuto větu o původu zla ve světě podává překlad Ústavu vědeckého ateismu (v dalším zmiňovaný zkratkou UVA): »Vysvětluje ho nie ako podstatnú danosť reality, ale ako dakajý druh náhody ...« *Accident* je tu prostě přeložen slovem náhoda. Tož znejstó, vozmeme-li si slovník francouzsko-slovenský, dovíme se, že *accident* je náhoda, ale i nehoda. Proč překladatel zvolil náhodu a ne nehodu? Těžko říci. V každém případě tím jen prozrazuje nevalnou citlivost pro křesťanské učení o původu zla, které do světa nevstupuje »náhodou« (rozumíme-li »náhodou« to, co se jí dnes obvykle rozumí, totiž pouhá *casualitas*), ale »nehodou«, totiž nesprávnou svobodnou volbou čili hříchem. A o prvotním hříchu křesťanské učení může říci, že je nahodilý ve smyslu *contingens* (nikoliv nutný), ale ne že je to »dakajý druh náhody« a tedy náhodný ve smyslu *casualis* či *aleatorius*. V tomto případě by »náhodný hřích« popíral Boží prozřetelnost a nomohl bychom o něm ve Velikonoční vigílii zpívat jako o »šťastné vině«.

pak soustřeďují na události, jež poznamenaly život Ježíše Krista. Židovské náboženské dějiny jsou tak přehodnoceny jako příprava a zvěstování toho, co se hlubokým přetvořením naplňuje v Ježíši Kristu. A co se v Ježíši Kristu naplnilo, otevírá nové údobí dějin pojatých jako postupné ustavování duchovního království, *království Božího*, nebo jako postupné budování *těla*, v němž je lidstvo povoláno se sjednotit.

Křesťanská náboženská zkušenost jak svým rozhodnutím pro víru, tak i jí inspirovanou praxí se v podstatě podjímá dějin spásy, které se jí tak člení do trojího časového rozměru: do času židovské víry z doby Ježíše Krista, do času dokonání a do času očekávání, v němž se nyní nacházíme.

V těchto dějinách je především v sázce úděl (*destinée*) člověka. V zorném poli, které tyto dějiny otevřely, rýsuje se i způsob jak číst příběh člověka. A vycházejíce právě z takového čtení, jež se v podstatě odvíjí na úrovni údělu, což přesněji znamená na úrovni praktické a ne spekulativní, můžeme, vyvodit, co se dá nazvat *křesťanským pojetím člověka*.

3. Dějiny spásy nejsou křesťanstvím chápány jako něco, co by *ustavovalo* skutečnost člověka: jsou skutečností událostní (*événementielle*), takže v důsledku této své povahy se ke skutečnosti člověka přiřazují na způsob setkání, v němž se člověk shledává angažován a jímž je též oslovován tak, že to vyzývá jeho nejpodstatnější možnosti (2). Člověk však nemůže být těmito dějinami osloven, není-li předem ustaven ve své vlastní svěbytnosti, přirozenosti a schopnostech. Poznali jsme však, že člověk je bytost veskrze dějinná. Jeho výskytu na zemi předcházela velice dlouhý proces, jež možno chápat jako dějiny života. A od chvíle, kdy byl učiněn krok k polidštění, hominizaci a kdy se objevila řeč, řemeslná činnost, reflexe a rozumové zkoumání, počíná nová forma dějin, kterou lze velmi souhrnně nazvat dějinami kultury, které se pak postupným vývojem zkomplexňují a mnohostranně rozvrstvějí do dimenzí, jež jsou propojeny vztahy zpětného a vzájemného podmiňování: do dimenze vědecké, technologické, estetické, ekonomické, politické.

Dějiny spásy nenahrazují tyto základní dějiny, v nichž lidstvo postupně nabývá svého tvaru. Dějiny spásy do nich podle evangelního podobenství vstupují jako *kvás do těsta*, jako inspirující síla, jež se jich

(2) Stojí za to porovnat tu překlad UVA, v němž se praví: »Dějiny spásy, ako ich chápe křesťanský názor, nie sú podstatou ľudskej reality. Sú realitou *náhodnou* a preto sa vyskytujú v ľudskej realite ako akési stretnutie, v ktorom odhalujeme ich bytie a jeho prostredníctvom sa majú prejaviti ich najpodstatnejšie možnosti.« Abychom umožnili srovnání, uvádíme i francouzský text: »*L'histoire du salut, telle que l'appréhend la vision chrétienne, n'est pas ce qui est constitutif de la réalité humaine. Elle est une réalité événementielle, et comme telle elle survient à la réalité humaine à la façon d'une rencontre, en laquelle elle se découvre concernée, et par laquelle elle se trouve interpellée en ses possibilités les plus essentielles.*« Netřeba komentovat. Nevědecký galimatias Vědeckého ústavu ateismu tu přímo křičí.

chápe a je prodlužuje, rozevírajíce dynamiku dějin kultury (v jejich různých dimenzích) do dynamiky hlubší a radikálnější, přesahující obzory kultury – neboť vede člověka k setkání s Bohem – ale zároveň je uchovávací a dodávající jim plnějšího a podstatnějšího smyslu.

4. Z hlediska dějin spásy jsou celé dějiny kosmu jakož i dějiny kultury, jež dějiny kosmu prodlužují a je překračují, vykládány na základě námětu stvoření. Bible nám tento námět líčí obrazně. Nesmí se však zapomínat, že vyprávění o zformování světa, jež se nachází na začátku Bible, je jen jakýsi druh předmluvy uvádějící podstatnější námět utvoření lidu, s nímž Bůh uzavírá smlouvu a pro nějž se angažuje, kterýžto lid předobrazuje ono veliké společenství budoucnosti, jež má shromáždit všechny lidi v Kristu.

Křesťanské myšlení, přemítající o těchto skutečnostech, začalo rozlišovat jednak to, co se týká ustavení přírody a v této kosmické přírodě nastolení vlády člověka, jednak to, co se týká ve vlastním slova smyslu dějin spásy. Musí tu nejprve být řád stvoření a na něm svébytná skutečnost člověka s jeho schopnostmi a vlastními možnostmi, touhou, jež ji prostupuje, a schopností pojmout nekonečno, aby Boží iniciativa vycházející člověku v ústřety a zakládající tak dějiny spásy, byla možná a měla smysl.

Z hlediska ustavení kosmu a zasazení člověka do něj nabývá námět stvoření dvou podstatných rysů: z jedné strany myšlenku, že existuje Bůh (jakožto skutečnost osobní odlišná od světa), jenž je zdrojem veškeré viditelné skutečnosti, od něhož pochází, co by se mohlo nazvat silou bytí, energií dávající veškeré konkrétní skutečnosti jsoucnost, a z druhé strany souvztažnou myšlenku, že bytosti, z nichž sestává svět a zvláště bytosti lidské, mají zvláštní skutečnost příslušně odlišnou od skutečnosti Boží. Stvořením (jež není »vyvedením-produkcí«, ale vztahem) dává Bůh bytostem jsoucnost »mimo« sebe. Jakmile začaly, existovat, mají tyto bytosti svou vlastní skutečnost plně autentickou a lze říci autarchickou (svévládnu). V určité metafyzické terminologii by se dalo říci, že to jsou podstaty čili skutečnosti bytující v sobě a pro sebe, nikoliv případy (*accidents*) nebo způsoby (*modes*) jedné univerzální substance.

5. Lidská bytost je bytostí vztahovou (3). Je vybavená slovem a schopná činností. Slovem a skutkem každá lidská bytost účinně navazuje na

(3) Překlad UVA říká: »Lidská bytost je bytostí vztahovou.« V originálu: »L'Être humain est un être de relation.« Při četbě tohoto překladu čtenáři jen trochu marxisticky vzdělanému (musí hned napadnouti Marxova 6. léze o Feuerbachovi, »lidská podstata není nějaké abstraktum ... je to souhrn společenských vztahů« (MARX-ENGELS, *Spisy*, sv. 3, str. 18), a řekne si: I podíváme se, křesťanský filosof Latrière vlastně jen opakuje Marxovu lézi, že člověk je jen souhrnem společenských vztahů, takže co se tu hlásá, když se tvrdí, že lidská bytost je bytostí vztahovou, je jakási ideologická konvergence mezi křesťanstvím a marxismem. Tento závěr ovšem vyplývá jen z překladu UVA, Latrière totiž neříká, že lidská bytost je bytostí *des relations* (plurál), ale *de relation* (singulár).

druhé. Právě prostřednictvím těchto vztahů nabývá její jsoucnost svého obsahu a hutnosti. Tato vazba se však vyznačuje vzájemností: k navázání vztahu je třeba dávat a přijímat, jít jinému vstříc a být zároveň vůči němu vnímavý. Vnímavostí lidské bytosti se rozumí něco jako otevřenost uschopňující jí potkávat nejenom jiné lidské bytosti, ale na hlubší úrovni potkávat i onoho Jiného, jenž je zdrojem jejího bytí, jenž však není přítomen ve světě viditelným způsobem. Aby se takové setkání opravdu uskutečnilo, iniciativa musí vyjít od Jiného, jenž tak či onak sám sebe zpřístupní, byť to bylo jen skrze znamení a různá jiná zprostředkování. Podle židovské tradice, kterou křesťanská tradice v tomto bodě přejímá, Bůh se zjevuje svým slovem. A může-li ho člověk potkat, je to skrze toto slovo. Je na něm, aby mu naslouchal a je přijímal. Nabízí se mu, ale nevnučuje. Člověk je povolán přijmout je za své jedině svobodně.

Křesťanovi je Kristus Synem Božím a opravdovým člověkem. V něm se Bůh a člověk sjednocují v jednotě jeho osoby, jež je dějinně situována. Sama jeho jsoucnost je naplněná a naprosto dokonaná setkání mezi Bohem a člověkem. Od toho okamžiku lze dospět k Bohu osobní angažovaností, s níž se člověk přimkne k osobě Krista. Přimknutí ke Kristu je především rozhodné přijetí jeho slova. V jeho slově a skrze jeho slovo se přijímá samo slovo Boží. A přijetí slova dotažené až do svých implikací a praktických důsledků se stává osobní angažovaností dělajících z věřícího Kristova učedníka a činící ho účastným toho, co je v plnosti uskutečněno v osobě Kristově (totiž právě ono setkání člověka a Boha).

6. Jelikož tedy v Kristu a skrze Krista lidský úděl nachází princip svého vrcholného naplnění, proto Kristova osoba stojí křesťanovi ve středu dějin spásy. A jelikož dějiny spásy jsou tím, co uskutečňují dějiny jako takové (dějiny vesmíru a dějiny lidstva) a čemu dějiny spásy dávají poslední smysl, možno říci, že pro křesťana Kristus je opravdu středem dějin jako takových a tudíž celého vesmíru i lidského dění na všech jeho úrovních.

Dějiny však nejsou u konce, a to ani dějiny lidstva, ani dějiny vesmíru, ani dějiny spásy. Kristus přišel, ale dílo, které přišel vykonat, jen začal a svěřil svým učedníkům úkol v něm pokračovat. Zjevil sám sebe a Bůh se zjevil v něm, ale způsobem dosud neúplným, jenž zůstává zčásti

Přesně by se tedy mělo přeložit, ne »bytosť vztahová«, ale »bytosť vztahu« čili »bytosť vztahová«, jak vyplývá i z jiných míst, kde Ladrière používá adjektiva *relationelle*. Ladrièreova »bytosť vztahová« je tedy něco jiného než Marxova bytosť jako »souhrn společenských vztahů«. Ani mi nenapadne pustit se nyní do džungle interpretací Marxovy definice člověka jako souhrnu společenských vztahů. Jedna věc však může být snad jasná: Ladrière, když mluví o »bytosť vztahové«, myslí a mluví o ní v zorném poli individuálního a komunitárního personalismu, zatímco Marx, když mluví o »bytosť vztahové«, mluví o ní v zorném poli kolektivistického sociologismu. Překlad UVA měl být proto pozornější k tomuto rozdílu a nenahrávat ideologické konvergenci, proliť se tak rozhodně ohradil sám řidič UVA Čelko ve své předmluvě.

zahalen. Plné zjevení Krista má teprve nastat. To se uskuteční, až duchovní království, k němuž položil základy, dosáhne své zralosti nebo – řečeno jiným obrazem – až tělo, organická jednota, v níž On zamýšlí shromáždit všechny lidi, dosáhne svého plného vzrůstu. Nacházíme se v mezidobí mezi historickým zjevením Krista v Palestině na počátku naší éry a jeho budoucím zjevením na konci časů. Jsme tudíž v čase očekávání, očekávání činorodého, v němž se už částečně zviditelňují plody Kristova příchodu a připravuje se, co má ještě přijít.

Veškeré dějiny jsou tak zacíleny k *eschatonu*, k poslednímu okamžiku, jenž bude okamžikem uskutečnění a zároveň i přetvoření. Křesťanská zkušenost prožívá toto velké základní napětí veškerého bytí právě jako bdělé očekávání skutečnosti, jež má přijít v posledním čase. Křesťanský smysl dějin je cele usouvztažněn k této eschatologické perspektivě, v níž všechno, co je v přítomnosti prožíváno, nabývá svého pravého významu.

7. V této perspektivě vymezené dějinností spásy soustřeďující se na osobu Kristovu a zároveň vyhlížející k eschatologickému obzoru – dějinností, jež se sama zakládá na řádu stvoření, jež předpokládá – v této perspektivě se význam lidské existence vyjevuje jako bytostně určený výzvou k vrcholnému uskutečnění.

Tři slova by mohla vyjádřit tento význam a samu lidskou bytost: obraz, úděl, svoboda.

Člověk nahlížen v perspektivě stvoření se jeví jako vrcholné uskutečnění korunující svým způsobem utváření vesmíru. Je-li Bůh zdrojem bytí v každé existující skutečnosti, pak je v každé skutečnosti jakási stopa, otisk tvůrčí energie Boží. Stojí-li však člověk na špičce vesmírného řádu v důsledku svých pozoruhodných vlastností, jimiž se projevuje a jež docházejí svého vyjádření ve slově *duch*, vlastností činících z něho bytost svrchovaně a podstatně vztahovou, pak člověk po výtce nese v samém svém bytí stopu po tomto zdroji, z něhož pochází jeho bytí. A nese v sobě tuto stopu ve všem, co jeho bytnost zobrazuje, byť omezeně a neúplně, z toho, co je v plnosti uskutečněno v bytnosti Boží: totiž způsob existence, jenž je vlastní duchu, čili způsob existence vztahové zakládající nevyčerpatelnou možnost sdílení, jež je čistou kypivostí a štědrostí bytí, bezvýhradným darem a zároveň bezvýhradným přijímáním. To je vyjádřeno v slově *obraz*. A každá lidská bytost ve své konkrétní individualitě je obrazem Božím. To zakládá její svrchovanou důstojnost.

Každá lidská bytost je tak obdařena ve své konkrétní individualitě, jež je sama o sobě zdrojem vysílavé a přijímací sdělovací činnosti, vlastní neredukovatelnou hodnotou a je tak sama o sobě nositelem údělu, jenž je jí vlastní. *Úděl (destinée)* naprosto neznamena *osud (destin)* (4). Nejde o žádnou

(4) Hlo, jak překládá UVA: »*Osud* nijako neznamena *osudovost*.« To je jistě svým způsobem pravda, tak asi jako je pravda, že kráva není kravskost či barva barevnost nebo věda vědeckost. Jenomže rozdíl, který Laotière klade mezi *destinée* a *destin* je mnohem

nutnost, jež by byla jakoby niternou zákonitostí bytí. Jde naopak o oslovení, jež nabývá celého svého smyslu teprve ve vztahu ke svobodě. Lidská bytost je povolána k sebeuskutečnění skrze iniciativu, jež se na ni obrací a nabízí jí setkání. Toto oslovení je *povoláním*, je tím, co pobízí bytí a ukazuje mu cestu k sebeuskutečnění. Nikoliv podle povšechného receptu, jenž by byl pro všechny stejný, nýbrž podle pokynu, jenž je pro každého jedinečný, odpovídající zvláštní situaci, vlastní historii jednoho každého. Neboť, co se nabízí, má ráz setkání. A setkání člověka s Bohem si můžeme představit jen na základě analogie s tím, co může být setkání mezi dvěma lidmi, čili mezi dvěma osobami. Setkání je vzájemné sdílení, v němž se dvě existence vyjadřují a vzájemně přijímají otevírajíce se jedna druhé jakýmsi druhem sebeztráty a přijímajíce jedna od druhé možnost většího sebestvrzení ve vlastní jedinečnosti. Setkání je osobotvorné (*personnalisante*) (5). Údělem bytosti osobní je stávat se stále více osobou neuzavřeným procesem osobotvornosti (*personnalisation*).

Je-li však úděl oslovením a povoláním, pak předpokládá nezbytně svobodu uschopňující člověka dát v sázku svou existenci (*de mettre en jeu son existence*) (6) svým vlastním rozhodnutím a na svůj vlastní účet. A nejradikálnější rozhodnutí je to, které odpovídá na oslovení vymezující bytostné povolání člověka (*la vocation constitutive de l'homme*). Schopnost odpovídat je odpovědnost. A je to možná právě idea odpovědnosti chápáné jak v sobě, tak ve svých implikacích, jež vyjadřuje způsobem nejsoustředěnějším postavení člověka uvažovaného jak ve

hlubší, než jaký klade slovenské (a české) jazykové povědomí mezi osud a osudovost. Proto tento překlad nemůže být práv Ladrrièreem zamýšleného významu. Kdyby byl překladatel věděl, jak křesťanství myslitelé prvních století nuší éry bojovali proti pohanskému přesvědčení o nezměnitelnosti a nevyhnutelnosti osudu (*fatum*), byl by se snažil vyhnout tomuto slůvku za každou cenu. Ostatně jen slovo »osud« je schopné vyjádřit, co si kdysi Římané představovali pod slovem *fatum* a Řekové pod slovem *moira*. Křesťanské pojetí svobody se však nikdy nesmířilo s naukami, kde to zavánělo fatalistickou »osudovostí«. Proto Ladrrièreovo *destinée* nechce a nemůže mít nic společného s »osudem«. A tak se tím jen dokazuje, že k dobrému překladu nutno znát netoliko jazyk, ale i celý myšlenkový svět, jenž je v překládaném textu přítomen. Jinak z toho vyleze právě takový nesmysl, na který jsem poukázal a který nedělá čest překladateli a, co je horší, povážlivě deformuje autorovu myšlenku. Maně člověku napadá olůžka, zda existuje zákon, podle něhož špatný překlad by mohl být slíhán pro povážlivou deformaci intelektuálního vlastnictví?

- (5) Slova »*personnalisante*« a »*personnalisation*« jsou v překladu UVA přetlumočena slovy »zosobňující« a »zosobňování«. Protě tomuto překladu nelze v zásadě nic namítat. Přesto jsme se mu však vyhnuli. A to z tohoto hlavního důvodu, že by nebylo pak dobře možno rozlišit mezi personalizací a personifikací. Proto jsem se vyhnul slovu zosobnění, který vyhražuji pro zčeštění slova personifikace a personalizaci překládám slovem osobotvornost, které se mi zdá lépe vystihovat zamýšlený význam slova personalizace. Vždyť Ladrrière je personalista.
- (6) Překlad UVA říká: »... předpokládá slobodu ako schopnosť, na základe ktorej ľudská bytosť začína svoju existenciu ...« Čímž se naprosto vytratila myšlenka základního rozhodnutí (*optio fundamentalis*) jako existenciální sázky, jež je pro křesťanskou etiku ústřední a na níž tu Ladrrière poukazuje.

své bytostné skladebnosti (*en son essence constitutive*), tak v perspektivě dějin spásy.

8. Duchovní úděl člověka však není záležitostí týkající se jen jeho jedinečnosti a osobitosti, ale má i rozměr kolektivní. Dějiny spásy mají sice zaměření mající smysl jen vzhledem k osobám, zároveň však svým vnitřním ustrojením směřují k založení autentického *pleromu* (plnosti). Židovská tradice byla založena na myšlence vespolečného povolání onoho lidu, jež si Bůh vyvolil. V křesťanské tradici se tento pojem Božího lidu zevšeobecňuje. Evangelní podobenství hovoří o vytvoření království či těla, jak jsme už řekli. Spása je zároveň individuální i kolektivní. Má shromáždit všechny lidi v Kristu. Výraz *tělo Kristovo* ostatně ukazuje zároveň i na tělesnou skutečnost historického Krista i na nesmírné, v průběhu dějin se ustavující společenství všech těch, kdo se postupem času přičleňují ke Kristu. Nač se tu v eschatologické perspektivě poukazuje, je ustavení tohoto těla v jeho celistvosti. A právě tato celistvost je cílem lidstva vtahovaného do díla spásy a nacházejícího v něm svou opravdovou závěrečnou jednotu.

Tato dvě hlediska, osobní a kolektivní, nejsou mezi sebou ani nepřátelsky protikladná, ani lhostejně souběžná: vzájemně se předpokládají a podmiňují. Je-li pravda, že osoba je bytostně vztahová, pak jednotlivec jako osoba neuskuteční své bytí leč v interakci a skrze interakci s ostatními, a tedy začleněním do společenství. Z druhé strany však opravdu lidské společenství nemůže být pouhým nahromaděním jednotlivců: společenstvím se stává jedině skrze svazky, jež jeho členové mezi sebou navážou, skrze vzájemnost vztahů, a tedy v jádře skrze osobní život, jenž je nositelem těchto vztahů.

9. Lidské dějiny jsou prostoupené rozpory. Jsou plné *láni a klání* (*de bruit et de fureur*). Život lidí je poznamenán neštěstím a utrpením. Křesťanská víra připisuje tyto záporné stránky lidské existence, jak jsme už naznačili, tomu, že ve světě je přítomen jakýsi druh nepořádku duchovní povahy, což znamená, že nepochází z vlastní skladebnosti věcí ani z vesmírné látky, ale z příčinné svobody. Zlo nicméně není považováno za něco, co by pocházelo z principu zla, jak je tomu v manicheismu. Ani není považováno za odpor hmoty, jak je tomu v dualistických světonázorech kladoucích do radikálního protikladu hmotu a ducha. Ani není považováno za něco, co má svůj poslední zdroj v člověku: člověk je jím nakažen a je jeho šířitelem. Avšak lidský příběh má vzhledem ke zlu jakousi předmluvu: zlo má své kořeny ve svobodě, v duchovním počínu, který však není umístitelný v realitě tohoto světa, jenž je přirozeným bydlíštěm člověka.

Zlo se projevuje nejnegativnějším způsobem v řádu mravním, neboť uvádí do lidských vztahů pokleslost, jež může zapříčinit destruktivní

chování. Projevuje se však i ve všem tom, co nezávisle na lidské činnosti a způsobem zdánlivě »přirozeným« porušuje celistvost existence a brání jejímu uskutečnění: nemoc, utrpení, smrt. Je-li člověk ohrožován takovými překážkami a omezeními pocházejícími zdánlivě z jeho přirozenosti, je to proto, že sama realita kosmu je ohrožená zlem, neboť se odchýlila od toho, co by měla být vlivem energií uvedených do ní stvořitelem činem.

Zlo však lze překonat. Spása, jež v kladném a podstatném smyslu znamená, že Boží svět se otevírá světu lidí, s nímž se setkává a se mu sdílí, je zároveň i osvobozením od zla. Tohoto osvobození se v zásadě dosáhne v osobě Krista, jenž prošel utrpením a smrtí, ale který *vstal z mrtvých* a tak nastolil ve své osobě nový způsob existence zproštěný zla a smrti.

Tento způsob existence je věřícímu předmětem naděje. V přítomném čase našich dějin, jenž je časem zrání a očekávání, projevuje se zlo i nadále. Zároveň však přináší plody i působení Krista a blahodárné energie umožňující existenci její plně rozvinutí nepřestávají narůstat. Na konci časů zlo bude s konečnou platností přemoženo. Bude *nové nebe a nová země*. Bude nastolen jiný způsob existence člověka a kosmu, osvobozený od všech zádrhelů (*entrave*) a rozporností.

Křesťanský optimismus je založen jednak na myšlence stvoření ospravedlňující postoj základní důvěry vůči skutečnosti jak světa, tak člověka, jednak na víře v Ježíše Krista, jenž nám přináší spásu a osvobozuje nás od zlého. Tento optimismus má hluboké kořeny a vztahuje se současně i na život přítomný i na život, jenž má přijít po smrti. Pokud jde o život přítomný, dává jistotu, že každý dobrý skutek vycházející z tvůrčích schopností člověka má své oprávnění a hodnotu, že nic se definitivně nevytrácí, že žádné neštěstí není posledním slovem existence, že lze stále doufat, že naše činnost, jakkoliv skromná, se wpisuje do velkého tvořivého pohybu, který ji vyzdvihuje nad ni samu směrem k plnosti významu. A pokud jde o život budoucí, dává jistotu, že přítomný život neustí do nicoty, ale do nového způsobu života definitivně oproštěného od omezeností přítomného života, jehož závdavek je ve zmrtvýchvstání Kristu. Křesťanská víra s sebou nese víru ve zmrtvýchvstání, čili v nový způsob života, jenž nebude životem čistých duchů, ale životem konkrétního člověka ve vlastním těle a při vlastních duchovních schopnostech. To předpokládá, že sama vesmírná skutečnost bude přehodnocena tak, aby se stala ne už jen přípravou k věčnému životu, ale přímo jejím místem a viditelným zjevením.

Třeba dodat, že věřící se nepokouší zpodobit si nějak konkrétně tento způsob budoucího života. Má svědectví Kristova zmrtvýchvstání a ví, že člověk je povolán podílet se na existenci Krista zmrtvýchvstalého. Toto svědectví není žádným zpodobením, žádnou teorií budoucího stavu vesmíru a člověka; je nadějí, která podpírá existenci a jejímž smyslem

je rozevírat ji do maximální amplitudy, vyjadřovat střízlivě a způsobem stále dosud jinotajným výraz *věčný život*.

10. Naděje věčného života je očekáváním budoucí skutečnosti. Je očekáváním eschatologickým. Tato skutečnost však není jenom a jedinež za touto přítomnou skutečností. Naopak, navazuje na ni, protože je přítomností připravována. Smysl lidského života je smyslem cesty vedoucí k uskutečnění, v níž však každý krok má svou důležitost a hodnotu právě proto, že každý krok přispívá k přiblížení toho, co se očekává. V této cestě je angažován celý člověk, člověk se všemi svými schopnostmi, člověk jako bytost tělesná se svými vazbami ke kosmu, ale i se vším tím, co v něm přerůstá kosmickou skutečností, člověk jako bytost vztahová, povolána začlenit se do společenství, člověk ve své svéprávnosti a odpovědnosti, nositel údělu zároveň osobního i kolektivního, strůjce své vlastní historie, rozevřený k horizontu nekonečného významu.

V důsledku toho víra v Ježíše Krista a očekávání spásy nemohou být únikem do zázračného života; víra ztrácí svůj smysl, není-li zakořeněna v reálné lidské situaci, kterou musí na sebe brát se všemi jejími vrstvami a které musí dodávat hlubšího významu. Vždyť člověk je svým reálným ustrojením bytostí esenciálně tvůrčí. Pochopitelně je omezen podmíněnostmi všeho druhu a ohrožen přítomností zla. V jádře je však obdařen tvůrčími schopnostmi a cítí vlastní odpovědnost za svou existenci, individuální i kolektivní, jakožto tvůrce dějin, jako ten, jenž je pověřen nesmírným úkolem. Člověk je dán sám sobě, nikoliv jako bytost hotová, již netřeba víc než nechat ji žít, nýbrž jako bytost mající se vytvořit, neboť je povolána dát si postupně svůj pravý tvar. Lidskost (a lidstvo) je skutečnost, jež nutno budovat; je to úkol stojící před námi.

Prostředkem tohoto budování je čin. Svou činností je člověk schopen uvádět ve skutek nové předměty a nebývalé situace, přetvářet realitu, zhotovovat si místo svého přebývání a oduševňovat je různými významy, vdechnout bytí celému jednomu světu. Dáme-li pojmu *kultura* jeho nejširší smysl, lze říci, že člověk je tvůrcem kultury. Ale i když se v dějinách vyskytují stupně relativní stability, přece jen neexistuje kultura, jež by byla plně dohotovená: každá tvorba vyvolává nové problémy a otevírá nové možnosti, budovatelské úsilí tihne nepřetržitě vpřed.

Je to však úsilí mnohotvárné, jehož úkoly jsou rozrůzněné. Je tu úkol činit zemi obyvatelnou, dělat z ní stále více obydlí, v němž by se člověk cítil doma. To je oblast technologické inovace, práce a výroby se svými položkami operativními (technika jako taková) a položkami společenskými (systém vztahů, v němž se výroba uskutečňuje, vztahy mezi lidmi a nástroji a vztahy lidí mezi sebou při využívání zdrojů a při zacházení s nástroji). Je tu úkol výzkumu, jenž usiluje o poznání a tím o vyšší stupeň kultury, o vyšší stupeň emancipace. Je tu úkol tvarotvorný, pečující o svět symbolů, jenž má obohacovat síť významů a činit člověka vní-

mavějším k záchvěvům věcí a k nesmírným pokladům své existence. A je tu úkol politický, jenž spojuje všechny ostatní a je úkolem historickým po výtce, protože usiluje o ustavení pospolitosti. Tento úkol se obírá vedle různých technik, institucí a mocenských vztahů nastolením společenského života založeného na spravedlnosti a míru.

Pravda, všechny tyto úkoly se týkají existence člověka v tomto světě, takže je možno zvat je úkoly pozemskými. Nicméně člověk je podle křesťanského pojetí člověka povolán jít dál, neboť je vyzýván vytvořit *pleroma*, jež by shromáždilo celé lidstvo ve všeobecném společenství založeném na sdílení božského života. Pozemské úkoly však nejsou tímto povoláním ani zrušeny, ani znehodnoceny. Naopak, viděny v perspektivě, kterou toto povolání otevírá, jsou zároveň uznávány a ceněny ve své vlastní hodnotě i ve významu, jehož nabývají a jenž je ukazuje v nezaměnitelné velikosti.

Lidské úsilí tím, že je viděno v zorném poli vytyčeném horizontem dějin spásy, je tak uchráněno před uzavřením do sebe a strnutím do tvaru omezeného systému ať už vědního nebo společenského. Tento způsob vidění totiž pomáhá tomuto úsilí, aby si zachovalo svou podstatnou strukturu spočívající v přesažnosti-transcendenci (v činném slova smyslu), což znamená ve schopnosti překračovat jakoukoli mez.

Zároveň však tento zřetel na horizont dějin spásy tím, že začleňuje pozemské úkoly do dynamismu vtahujícího je do sebe a zároveň je přesahujícího, přidává ke smyslu, jež mají samy v sobě ve svém vlastním řádu, ještě smysl dodatečný, jehož nabývají právě tímto začleněním a povznesením. Mohli bychom se pokusit o vyjádření hodnoty, kterou pozemské úkoly nabývají v zorném poli dějin spásy a říci, že usilují o nastolení lidského řádu, jenž je povolán stát se podobenstvím Božského království. Kulturní řád, jež se lidská tvořivost pokouší zbudovat, není sám o sobě Božím královstvím. Je však s ním ve vztahu přínosnosti, to je ve vztahu, jež si můžeme myslet jako vztah mezi podobenstvím a jeho významem. Právě na základě přínosnosti může být tento vztah pojat do Božského království.

Tento vztah však má význam eschatologický: právě v poslední chvíli, v *eschatonu*, se eminentní hodnota lidského úsilí projeví ve své pravdivosti jako přínos k nastolení Království. Avšak poslední chvíle, *eschaton*, je zároveň okamžikem rekapitulace (to je uvedení všeho tvorstva pod jednu Hlavu, Krista) (+), uvedení, jež je i jeho přijetím i jeho převratným přetvořením. Právě to je naznačeno podobenstvím o zrnu a

(+) Vysvětlující vsuvka, kterou si překladatel dovořil pro objasnění teologického významu slova *rekapitulace*. Ladrrière zřejmě předpokládá, že tento teologický význam slova *rekapitulace* (jež znamená to, co svatý Pavel vyjadřuje v listu *Efezským* 1, 10 slovem *anakefalaios* a co Rudolf Coll překládá »... spojit v Kristu pod jednu hlavu«) je obecně znám a nepotřebuje vysvětlení. Jelikož se však důvodně obáváme, že ani u vzdělaných čtenářů tuto znalost nemůžeme tak samozřejmě předpokládat, dovolili jsme si tuto maličkou interpolaci.

koukolu. Existuje-li přínosný vztah k Božímu království, existuje ovšem i stinná stránka, přítomnost zla, dvojznačnost lidských počinů. Všecko je nerozlučitelně pomícháno tak, jako je na poli koukol smíchán s pšenicí a nemůže být od ní oddělen. Teprve v okamžiku žně bude možno provést oddělení. Teprve v okamžiku konce časů bude možno oddělit přínosnost lidského úsilí od jeho nepřínosnosti. To však nám nemůže být na překážku, abychom neuznali, že tato přínosnost je už nyní přítomna ve všem tom, co razí cestu životu a naději, ve všem tom, co rozzevřává existenci směřujícímu rozletu.

11. Ať už tedy uvažujeme o pozemských věcech nebo o cestě k Božímu království anebo spíš, jak dlužno činit, o jednom i o druhém zároveň, podstatné je to, co se skutečně dělá, to je praxe, čin. Avšak čin, aby byl smysluplný, musí být nesen inspirací, jež mu dává zaměření a stanovuje jeho kritéria. Pro křesťanskou víru inspirující silou činu je láska (7). Láska není altruistický cit ani dobročinnost, ani přirozená sympatie. Je rozevřenost srdce a ducha, jež ponouká bytí, aby vycházelo ze sebe s vůlí plně se sjednotit s Boží vůlí ohledně světa a člověka a bezvýhradně se zasvětilo službě Bohu a bližnímu. Neboť láska k Bohu a láska k bližnímu jsou neodlučitelné. Láska je konkrétní: pozůstává v účinných skutcích, jež mohou jít od nejjednoduššího gesta, od nejprostší služby až k nejvyšší oběti. Vztahuje se na každého člověka, na kohokoli, i na ty, kdo se mohou jevit jako nepřátelé.

Ústředním bodem křesťanské víry je tvrzení, že Bůh je láska. *»Jestliže nás Bůh tak miloval, píše apoštol Jan, i my máme milovat jeden druhého«* (1 Jan 4, 11). Význam této věty je po výtce praktický a konkrétní. Skutky lásky jsou, jak nám říká Evangelium, sytit hladové, napájet žíznivé, přijímat cizince, odívat nahé, pečovat o nemocné, navštěvovat vězněné. O čem se tu hovoří, je služba člověku po všech stránkách. Jsou to pozemské úkoly. Čin je sám sebou tvůrčí, ale co tvoří, musí sloužit člověku počínaje tím nejnuznějším. A právě inspirující síla lásky mu ukazuje jeho pravý smysl.

(7) Francouzský originál mluví o *charité* odpovídající latinské *caritas*, což se všeobecně překládá »láska«, neboť slovenština i čeština mají jen jedno slovo pro *charité* a *amour*. Nikdy se nestalo, že *charité* (*caritas*) by se překládalo jako »milosrdenství«. Milosrdenství totiž odpovídá francouzské slovo *miséricorde*. Až teď jsme se dočkali tohoto překvapení od Ústavu vědeckého ateismu, který z *charité* udělal milosrdenství.

## ROZHOVOR O DESETELETÍ DUCHOVNÍ OBNOVY NÁRODA (\*)

*Odkud vzešla výzva k »Desetiletí duchovní obnovy národa« a ke komu se obrací?*

Tato iniciativa vzešla z českého katolického prostředí, obrací se však nejen ke katolíkům, ale ke všem lidem, kteří pocítují odpovědnost za budoucnost našeho národa a hlavní důraz v práci pro národ kladou na hodnoty duchovní a mravní. Vzešla zdola, od lidí střední a mladší generace; byla přijata oficiálními představiteli katolické církve v naší zemi, kteří tento program vyhlásili společným pastýřským listem biskupů a ordinářů českých a moravských diecézí dne 29. listopadu 1987.

Pod tímto pastýřským listem je na prvním místě podpis českého primase kardinála Tomáška, ale zároveň podpisy všech ordinářů včetně biskupa Vrany, který pak zakrátko zemřel. Jedním z důvodů, proč československé státní orgány tento výrazný projev života věřících – na rozdíl od jiných projevů – od počátku respektují, je patrně jeho oficiální vyhlášení a garantování ze strany všech ordinářů.

Program obnovy je jednoznačně domácího původu; byl však záhy uvítán a oceněn také zahraničními představiteli církve, zejména papežem Janem Pavlem II. např. v projevu na generální audienci v Římě na svátek blahoslavené Anežky České 2. března 1988. Byl se sympatiemi komentován i v zahraničí, především v církevním tisku.

*Program obnovy tedy nese výrazně křesťanskou, a to katolickou pečeť. Tento program však chce přispět nejen k obnově církve, ale i k duchovní obnově národa. Jak lze toto dvojí spojit?*

Ještě před několika desetiletími by takové spojení bylo těžko myslitelné. Většina národa byla církvi velmi vzdálená, u mnohých přetrvávaly ještě protikatolické postoje z dob počátku republiky, věřící byli všeobecně pokládáni za víceméně stárnoucí a vymírající skupinu obyvatel,

(\*) Včetně převzato ze samizdatového periodika *Orientace* 32, vydaného v březnu 1989, kde je na závěr uvedeno: «Podle sdělení poradců kardinála Tomáška pro dílo Desetiletí duchovní obnovy sestavil KOAN, Praha, únor 1989.» *Orientace* 32 přináší ještě kromě Rozhovoru o Desetiletí duchovní obnovy národa na poslední stránce ještě *Kalendářum Desetiletí duchovní obnovy, jež čtenáři »Studii«* mohou najít v článku *Adalbertinum 1988-1997* v č. 115 (V/1988) na str. 66-67. *Rozhovor o Desetiletí* se častěji odvolává na dva pastýřské listy Otce kardinála Tomáška: jeho velikonoční poselství z roku 1988, jež je mimo jiné uveřejněno též ve »Studie« č. 118-119 (IV-V/1988), str. 360-365; dále pak jeho *Poselství arcibiskupům a biskupům diecézí spojených úctou ke svatému Václavovi*, zveřejněno též ve »Studie« č. 122-123 (II-III/1989), str. 82-83.

hlubší zájemci o duchovní hodnoty za exotické podivný. Povrchnějšímu pozorovateli se i dnes situace může jevit podobně; pod povrchem však dochází k významným proměnám. Osmdesátá léta přinesla nové kvality a otevřela nové možnosti.

Zároveň se ukazuje, že jakýkoliv vážně míněný pokus o obnovu národa a společnosti se nemůže omezit na obnovu ekonomické či sociálně-politické sféry. Musí zasahovat duchovní a mravní život. Přitom nelze opomenout křesťanství; už proto ne, že bez něho nelze porozumět kořenům naší kultury, naší národní a evropské identity, našich tradic. Má-li být obnova důsledná, radikální, pak se musí s tímto kořenem (*radix*) vyrovnat. My věřící pak vidíme úlohu křesťanství v obnově národního života nejen pod zorným úhlem porozumění minulosti; bereme vážně slova Kristova: »Beze mne nemůžete činit nic« a slova žalmu: »Nestaví-li Hospodin dům, marně se namáhají ti, kdo jej stavějí.«

Obnova života církve však může přispět k obnově duchovního života národa jednak přímo už tím, že křesťané jsou prostě součástí národa, jednak nepřímou jako impuls a inspirace pro ostatní.

Sociologicky viděno je závažnější ono působení nepřímé. »Aktivní členové« církve jsou jistě poměrně malou částí společnosti, avšak stále roste počet těch, kteří se cítí být s nimi nějak vnitřně spřízněni. Protiklerikální, protikatolické i protináboženské stereotypy minulosti, jichž ještě mohly hojně využívat ateizační snahy 50. let, přestávají působit. V sociologických výzkumech ustupuje pohrdání náboženstvím i lhostejný nezájem ve prospěch vyjádření: »Nejsem sice věřící, ale věřících lidí si hluboce vážím.« Zvláště mezi mládeží a inteligencí ve velkých městech se množí kladné postoje k církvi, od neurčitého zájmu i sympatií po hluboké konverze. Lze říci, že katolická církev v Čechách neměla v celých novodobých dějinách tak velikou mravní autoritu, jakou má dnes.

Nelze ovšem přehlédnout i druhou stránku situace. Vnější struktury církve jsou nanomnoze v žalostném stavu. Na rozdíl od Moravy jsou v Čechách – a to nejen v pohraničí – celé velké oblasti nábožensky zanedbané nebo prakticky mrtvé. Převládá konzumní materialismus, tradiční struktury vesnického života jsou rozbité a ničím nenahrazené. Z tohoto pohledu je většina naší země misijním územím.

Přesto proces odnáboženštění zdaleka nedosáhl státem plánovaného stavu. Od církve odpadli především jejich formální členové. Skuteční věřící v dobách zkoušek většinou vnitřně vyzráli a jejich počet spíše stoupl. Věřící jsou dnes nezanedbatelnou částí společnosti a dávají o sobě více vědět.

Pokud alespoň část věřících vezme v rámci duchovní obnovy vážně své poslání být kvasem a solí země, může to zvláště v této duchovně vyprahlé době působit jako jiskra na strništi. (Víme, jak rychle se u nás navzdory všem překážkám šíří živá křesťanská společenství; šíří se ovšem i náboženské sekty, různé duchovně se tvářící pověry a dokonce i

satanismus; žízeň po »duchovnu« je veliká a chybí kultura rozlišování! O to větší je odpovědnost církvi.)

Nezapomeňme, že obnova života církve zahrnuje také probuzení té důležité oblasti, kterou je *služba církve všem lidem, celé společnosti*. Součástí obnovy je překonání mentality ghetta a posílení vědomí, že církev tu nejsou jen samy pro sebe, že se nemají starat jen o své přežití a vlastní kultivaci, nýbrž že mají podle Kristem uloženého úkolu stále vycházet »za hradby« a »hlásat evangelium všemu stvoření« a »uzdravovat každou nemoc v lidu«. Lze očekávat, že církev brzy vyjdou z vnučeně omezeného prostoru kostel-sakristie-krematorium a veřejněji se budou ujímat svého poslání na poli sociální, charitativní, kulturní a výchovné práce. Nikoli proto, aby jaksi zdvojovaly příslušné instituce, dosud monopolně spravované státem. I v této všestranné pomoci církvi celku společnosti musí být patrné, že tato služba je tvarem a dosvědčením hlásání evangelia, že vychází ze specificky křesťanských základů. Oživení pouze vnější aktivity by vedlo k věcem jalovým, ke »starým měchům«. Jde o *duchovní* obnovu; tento důraz mimo jiné znamená, že my křesťané musíme stále dbát na to, aby silné víno evangelia nebylo proměněno ve vlažnou vodu humanitární dobročinnosti a aby při našich aktivitách ve světě (které k našemu svědectví patří, protože věříme, že Slovo se stalo tělem) nebyla vertikála pohlcena horizontálou.

Závěrem k otázce souvislostí obnovy církve a obnovy národa je třeba velmi důrazně říci, že za myšlenkou Desetiletí se neskrývá žádný zámer katolíků vzít věc národní obnovy výlučně do svých rukou, do své vlastní režie. Taková snaha by byla stejně naivní jako arogantní.

My katolíci máme za sebou skoro dvoutisíciletou historii, v níž se naše církve mnohému naučila a z mnohých chyb poučila; jsme si vědomi nutnosti stále »zametát před vlastním prahem«, víme, že všechny snahy přispět k obnově národa musí předcházet a doprovázet neustálá snaha o poctivou obnovu a vnitřní očistu církve a každého z nás. To není sebestrkačská nálada nebo přechodná taktika k získání důvěry ostatních; už svatý Augustín učil, že církev je ze své podstaty »*semper reformanda*«, stále se obnovující. Víra v jediného Mesiáše nás může chránit před vlastními mesiášskými komplexy. Víme, že my sami jen částečně a mnohdy zkresleně rozumíme pravdě, která nám byla svěřena (na rozdíl od jiných společností je v katolické církvi velmi přesně omezen nárok na neomylnost!), a že svými životy ji často trestuhodně kompromitujeme. Platí to o jednotlivcích stejně jako o celých strukturách církevního života. »Katolický« znamená »všeobecný«; katolicita je dána církvi jako trvalý úkol, a ten nás zavazuje jak k věrnosti vlastním principům, tak k velkorysé otevřenosti.

Jsme si vědomi plurality duchovního života společnosti a chceme tu to skutečnost respektovat. Program Desetiletí tvořili katolíci a nese tedy pochopitelně také specificky katolické rysy; kdyby tomu tak nebylo a

program by se snažil za každou cenu být všem lidem přijatelný a u nikoho nenarazil, byl by patrně bez tvaru a chuti. To ovšem znamená, že pro lidi stojící mimo církve je tento program v dané podobě předložen jako impuls a inspirace, naprosto nemá být chápán jako nějaká direktiva nebo záležitost myšlenkově uzavřená, hotová, předložená už jen k mechanickému plnění!

Dosavadní zkušenosti ze spolupráce s některými evangelíky ukazují, že v programu Desetiletí mohou navázat na společná biblická východiska (témata jednotlivých let), pomínout určitá katolická specifika (úcta k světcům) a obohatit společné dílo o cenné hodnoty z vlastní evangelické tradice.

O významu Desetiletí pro ekumenické sblížení křesťanů pojednal kardinál Tomášek ve svém velikonočním poselství duchovním a věřícím všech křesťanských církví a všem lidem dobré vůle v naší zemi z roku 1988. Je to pozoruhodný dokument, který u nekatolických křesťanů u nás vyvolal někde vřele pozitivní, jinde poněkud rozpačitou reakci, byl však velice kladně přijat v centru světového protestantismu, v ústředí Světové rady církví v Ženevě, kde byl hodnocen jako příkladný projev ekumenické otevřenosti.

Má-li dílo Desetiletí hlouběji ovlivnit život národa, měly by z něj vycházet i impulsy do prostředí nevěřících, mělo by inspirovat jakési širší spojenectví všech, kterým jde o obhajobu mravních a duchovních hodnot v životě společnosti.

Ve zmíněném velikonočním poselství se říká: »My věřící jsme přece mnohými svazky přátelství, příbuzenství, sousedství i spolupráce spojeni s bližními, kteří nesdílejí píně naši křesťanskou víru. Právě z tohoto společenství života s nimi víme, nakolik hodnoty, o něž jde v tomto obnoveném díle, vyjadřují hlubokou touhu i jejich srdcí.«

Katolíci – na rozdíl např. od fundamentalisticky orientovaných křesťanů – kladou důraz nejen na obhajobu specificky křesťanských hodnot, nýbrž i hodnot tzv. »přirozeného řádu«. To je zvláště aktuální v této společnosti, kde došlo k tak rozsáhlému rozpadu takřka všech hodnot!

Program Desetiletí je koncipován tak, že prakticky každý rok má nějaký přesah do čistě občanské sféry, do sféry přirozeného řádu. Zde – ať už jde o otázky rodinné stability, mravní výchovy, sociální spravedlnosti apod. – se otevírá široké pole pro spolupráci s lidmi i velmi vzdálenými od církevních společenství. Máme zde mnoho skutečných i potenciálních spojenců v úsilí o mravní zdraví národa a společné dobro. Tito lidé by měli o iniciativě desetileté obnovy co nejvíc vědět.

*Čím má být program Desetiletí pro pastorační působení katolické církve v Čechách a na Moravě?*

Pro církve to má být dlouhodobá koncepce pastorační práce. Taková koncepce je dnes neobyčejně potřebná. Katolíci nemohou vystačit s

programem: je nás mnoho, hodně jsme trpěli, nebojíme se. Život církve je bytostně pluralitní, zahrnuje různé spirituality inspirované např. různými řády nebo hnutími, jako je např. hnutí charismatické obnovy nebo hnutí folkolare, a projevuje se různým způsobem, od chrámové bohoslužby přes modlitebni, studijní a diskusní kroužky mládeže po práci charitativní, výchovnou, kulturní apod. (Všechna tato hnutí a různé formy života existují v nějaké podobě i u nás, i když stát nechce připustit prakticky jinou rovinu církevního života než bohoslužbu v kostelích.)

Program Desetiletí je dostatečně otevřený, aby se na něm mohly podílet všechny skupiny v církvi podle svých vlastních tradic, zkušeností a spirituality, a dost komplexní, aby inspiroval celé široké spektrum života církve od soukromé modlitby až po občanskou angažovanost katolických laiků. Může sjednocovat, aniž by uniformoval. V naší církvi v této době dlouho neobsazených biskupských stolic mnohde chybí sjednocující autorita a hrozí roztržičnost, ztráta komunikace a s ní spojené nebezpečí provincialismu, zkonstnatění nebo sektářství. Proto má program Desetiletí právě jakožto *nabídka sjednocující koncepce* nesmírnou důležitost.

#### *Jaký obsah má program Desetiletí duchovní obnovy národa?*

Program je rozdělen na deset let, přičemž každý rok začíná první nedělí adventní. Každý rok má své téma, vycházející z pozitivní interpretace jednoho přikázání Desatera či jiné podstatné výzvy Písma svatého (tak např. téma »Služba životu« vychází z přikázání Nezabiješ, téma »Pravda a spravedlnost« z přikázání Nevydáš krivého svědectví proti bližnímu svému apod.). Téma každého roku se vztahuje k jedné důležité oblasti života církve a společnosti, která potřebuje uzdravení (např. rodinný život, výchova a vzdělání apod.).

V katolické verzi programu je dále každý rok spojen s jedním (nebo dvěma) z národních světců. Úcta k národním patronům je dávným specifickým českým zbožností. V takové intenzitě se s ní nesetkáme u ostatních evropských národů. Zejména v těžkých dobách vzýval náš národ své nebeské ochránce. Není bez zajímavosti sledovat např. kult svatého Václava u husitských vojsk.

Nemáme zdaleka tolik světců jako např. Francie, Německo nebo Polsko. Ten malý soubor našich světců je však zajímavě strukturován: jako by v něm byly zastoupeny nejdůležitější rodinné a společenské úlohy (babička Ludmila, sestra Anežka; kníže, biskup, rytíř, kněz ...). Každý rok Desetiletí se bude zaměřovat na určitý »stav«, určitou skupinu ve společnosti: manželé, kněží, lékaři, vychovatelé ...

Většina našich světců je spojena s nějakým řádem (Anežka s františkány, Zdislava s dominikány, Vojtěch s benediktiny apod.), proto bude příslušný rok vždy příležitostí představit onu řádovou spiritualitu a zamyslet se nad její stopou v české kultuře a jejími hodnotami, promlouvajícími k dnešku.

Protože postavy světců jsou spojeny s různými diecézemi a lokalitami v naší vlasti, budou si v jednotlivých letech podávat štafetu nejen řády, ale i diecéze a města. Možná omládnou a ožijí některá polozapomenutá poutní místa.

Základní strukturu programu však netvoří postavy světců, nýbrž témata jednotlivých let. Ta poukazují k životním oblastem, do nichž se má rok po roce zaměřovat sjednocené úsilí o nápravu, prohloubení a uzdravení. Přitom nejde o nějaké »kampaně«, které by skončily závěrem jednotlivých let, nýbrž spíše snahu nalézat prameny, které by pak trvale obohacovaly náš život. Základním zdrojem všech těchto pramenů je Kristus a jeho evangelium.

Osoby světců mají dát jednotlivým rokům »tvář«, ukázat, že nejde o nějaké abstraktní ideje a poukázat také na zakořenění hodnot, o které jde, v našich dějinách, v našich národních tradicích. Světec není »bůžek«, nýbrž příklad živého křesťanství, svědectví o svérázném, důsledném způsobu následování Krista v konkrétních podmínkách.

#### *Jakými prostředky se má uskutečnit duchovní obnova?*

Křesťané chtějí z pokladu svých tradic - podle slov evangelia - vybírat »věci nové i staré«. Putování, modlitba, půst, studium, rozjímání a kázání zvěsti obsažené v Písmu i tradici, skutky tělesného a duchovního milosrdenství: to všechno jsou věci staré, ale mohou podivuhodně omládnout. Pouť na místa, spojená s našimi světcí, může vypadat docela netradičně a nabýt nových forem, ale vždy si uchová původní smysl jako výraz ochoty vyjít ze zajetých kolejí a hledat Boží cestu, být věrný stopám Krista a jeho učedníků.

Velký důraz je třeba klást na osobní iniciativy, vztažené k tématu roku; v Roce služby životu to byla konkrétní pomoc starým, nemocným a postíženým, v Roce posvěcování života (1990) to může být pomoc kněžím v pastoraci, zejména na odlehlých farách, či pokus nově objevit a naplnit smysl neděle a rytmu roku apod.

*Pastorační směrnice pro pokračování Desetiletí duchovní obnovy*, publikované v diecézních oběžnicích počátkem roku 1989, doporučují kněžím ve farnostech věnovat tématům Desetiletí týden v roce, jednu neděli v měsíci a jeden stabilní den v týdnu, a to nejen formou promluv, ale formou různých bohoslužeb: bohoslužeb slova, biblických hodin, adorací, bohoslužeb pokání, společných nešpor, novén, triduí a vigilií atd. Desetiletí má tedy přinést také obrodu liturgického života farností. Nemá se však omezovat na kostel a liturgii. Už nyní témata Desetiletí inspirují modlitebni, studijní a diskusní setkávání různých společenství, zvláště studentských kroužků.

Témata Desetiletí by se měla též objevovat v publikacích a časopi-seckých článcích, oficiálních i samizdatových (nepoměr mezi zájmem a oficiálními tiskovými možnostmi katolíků vyrovnává nyní asi 15 samiz-

datových periodik různého zaměření); částečně se to už děje. Každý rok by si zasloužil sborník statí ke svému tématu: jak překladů, tak původních studií. Jsou potřebná odborná setkání a semináře; některá témata volají po sociologické analýze (např. otázky životního stylu, trávení neděle, pracovní morálky, rodinného života, postojů k mravní výchově apod.), jiná se nabízejí spíše k uměleckému ztvárnění. Jakkoliv je však potřebné, aby Desetiletí obohatilo naši národní kulturu, nesmí zůstat věcí intelektuálních kruhů, musí hledat cesty k ještě širšímu úzdravnému působení v národě. Tady je potřeba ještě mnoho promyslet a vyzkoušet.

Bylo by sice významné, kdyby dílo Desetiletí nalezlo svůj výraz ve společné stavbě *nového chrámu*, zasvěceného svatému Vojtěchovi. Kdyby si mladá generace věřících tento chrám postavila z vlastních sbírek a vlastníma rukama, mohlo by toto společenství stavby jako živý symbol obnovného díla znamenat mnoho a vzniklo by při něm něco více než jen nová budova.

*Desetiletí duchovní obnovy bylo vyhlášeno jako příprava na milénium smrti svatého Vojtěcha (23. dubna 1997) a na vstup do 3. tisíciletí. V čem je význam svatého Vojtěcha pro český národ?*

Tento první Čech na pražském biskupském stolci je prvním Evropanem naší krve, prvním Čechem skutečně evropského významu, evropského cítění a evropského formátu. Kardinál Tomášek ve svém důležitém poselství biskupům několika zemí Evropy ze dne 25. ledna 1989 nazývá Vojtěcha *symbolem duchovní jednoty střední Evropy*. Vojtěch nás spojuje zejména s Poláky, kteří ho ctí jako národního patrona, neboť jeho původní hrob v Hnězdně se stal základním kamenem polského arcibiskupství a v určitém smyslu i nezávislosti polského státu. Spojuje nás s Maďary, neboť upevnil ve víře jejich krále a národního patrona svatého Štěpána. Spojuje nás se Západem, zejména s Německem, kde studoval, s Itálií, kde pobýval, a s Francií, kam putoval k hrobům světců. Spojuje nás však i s kulturou křesťanského Východu, neboť přál i slovanské liturgii a byl ovlivněn řeckým opatem Nílem; z uherských klášterů pod patronací Vojtěchova druha Radly-Anastasia vycházely misie do Ruska.

Kardinál Tomášek navrhuje biskupům okolních zemí ctít svatého Vojtěcha jako patrona našich snah po evropské jednotě: svatý Vojtěch vnukal vládcům své doby myšlenku jednotné Evropy na křesťanském základě. Vlastní krví zpečetil své přesvědčení o nutnosti šířit křesťanství ne mečem, ale jen pokojnou cestou.

Vojtěch byl mužem nesmírné kultury ducha, mírnosti, ale též plamenné opravdovosti. V době upevňování bohatství a světské moci církve vstupuje na svůj biskupský stolec symbolicky bosýma nohama. Nekompromisně vyžaduje od vladařů respekt k člověku: staví se proti trhům s otroky, neváhá tepat zlořády duchovenstva a od všeho lidu žádat důsledný křesťanský život.

To je další věc, pro kterou chápeme Vojtěcha jako velký symbol našeho národa z doby ještě nerozděleného křesťanstva. Z jeho úst snad po prvé zazněla *výzva k mravní opravdovosti*, která pak jako červená nit prochází našimi dějinami a je klíčem ke smyslu naší národní identity. Je to linie všech »velkých Janů« naší národní historie. Tato výzva k mravní opravdovosti se v různých podobách vynořuje v našich dějinách stále znovu, vyvádí z úpadku, hořkosti a skepse. Dnes ji potřebujeme slyšet snad více než kdykoliv!

A nakonec nezapomeňme, že Vojtěchův osud je tragický. I v tom je významným symbolem našich dějin. Vojtěch zůstal svým národem nepochopený a nepřijatý, musel opětovně opouštět vlast a zemřel v cizině jako několik velkých pražských arcibiskupů konče kardinálem Beranem a jako mnoho jiných významných osobností našeho národa. Vojtěchův osud je jakoby předznamenáním mnohých tragedií, napětí a rozkolů v našich dějinách. V napětí mezi národem a jeho pastýřem můžeme vidět i jisté předznamenání typicky českého napětí mezi nábožensko-církevní a národnostně-sociální dimenzí našeho života.

(Zde je velký rozdíl našich duchovních dějin oproti polským, v nichž se obě tyto dimenze vždy navzájem posilovaly, což přispělo jak k nesporné mravní autoritě církve v Polsku, tak jistě i k mravní síle Poláků v bojích za národní svobodu. Zcela odlišný vývoj vztahu nacionalismu a katolictví v Čechách měl jistě i své kladné stránky, nelze však přehlédnout jeho vliv na oslabování mravního zdraví národa a ochuzování národní kultury a životního stylu o důležité hodnoty, spjaté s katolictvím. Jakkoli v každé generaci u nás najdeme krásné postavy, spojující vroucí vlastenectví s pevným katolickým přesvědčením, nebývalo v Čechách díky složitému historickému vývoji zcela lehké a samozřejmé chovat v jednom srdci bezvýhradnou lojalitu k národu a bezvýhradnou lojalitu ke katolické církvi. Dřív Desetiletí snad kromě jiného dává i příležitost zhojit tuto starou jizvu v srdcích mnohých českých katolíků.)

Vůči Vojtěchovi a mnohému, co představuje, máme my Češi dosud dluh. Vojtěšské milénium se nehodí k triumfalismu a oslavným frázím, je spíše příležitostí zpytování svědomí, konat pokání. Jen pravda nás osvobodí! Ve zmíněném velikonočním poselství se píše, že všichni máme jít v konání pokání příkladem: »Katolická církev si nezakrývá svůj podíl viny na bolestných stránkách našich dějin.« V této souvislosti se poselství výslovně zmiňuje – v návaznosti na projev kardinála Berana na 2. Vatlickém koncilu – o upálení Husově a o násilné pobělohorské rekatolizaci. Snad je tím naznačena možnost, že čeští katolíci nebudou navždy vystupovat v národě jen jako jedna strana, kladoucí své pojetí českých dějin polemicky proti straně druhé a její linii (řekněme evangelicko-liberální, vyznačené jmény Hus, Komenský, Masaryk), nýbrž že zrají ke schopnosti nabídnout jakousi syntetizující, univerzální

nější a otevřenější interpretaci naší národní tradice, která by byla práva všem velkým hodnotám a velkým osobnostem naší historie, i když třeba ve své době stály v konfliktu s představiteli církve. Ovšem i jednostranné výklady, podle nichž katolická církev byla vždy zapřísáhlou nepřítelkyní českého národa, by měly konečně ustoupit historické pravdě; vždyť i Palacký uznal, že »církev katolická v Čechách způsobila po celý čas bytu svého nepoměrně více dobrého nežli zlého.«

Kardinál Tomášek píše ve svém ekumenickém poselství, že bychom měli udělat vše pro to, aby v národě před prahem nového tisíciletí nastalo veliké usmíření.

Ještě snad jeden dodatek k této otázce: Když se Vojtěch naposled loučil se svým národem, který ho nepřijal, řekl: »Lámu hřl své pastýřské péče nad tímto lidem.« Jsou to strašná slova. Znějí jako kletba. Kdo by si nevzpomněl na slova Kristova: »Kdo nepřijímá vás, nepřijímá mne.« Legenda o uloupení Vojtěchových ostatků Polákům českými vojsky zaznamenává přísahu, již se tehdy ústy biskupa Šebšfe národ zavázal k mravní obrodě, k plnění Božího zákona, ke kterému nás marně vyzýval Vojtěch: až po této přísaze, modlitbách a postu se prý sám od sebe otevřel hrob a vydal ostatky světce. Do Prahy byly přeneseny v triumfálním průvodě; v témže průvodě, jak dodává zahanbený kronikář, byl veden na provaze jako otrok zajatý polský kněz. Náhrobek Vojtěchův v pražské katedrále – přes opakované slavnostní sliby v různých staletích – dodnes nebyl zbudován. A plnění přísahy o mravní nápravě?

Někomu tyto historické reminiscence mohou znít nepřijemně či pošetile. Někomu však třeba otevřou ještě jiné porozumění důvodům, proč pro dílo duchovní a mravní obnovy národa bylo zvoleno právě milénium tohoto světce, a naznačí i to, v jakém duchu by se dílo uzdravení, nápravy a smíru mělo nést.

*V jakém smyslu chce být Desetiletí duchovní obnovy přípravou na nové tisíciletí?*

Před velkými událostmi je dobré se zastavit, zpytovat svědomí, načerpat duchovní sílu, vykonat něco jako exercicie, duchovní cvičení. Desetiletí duchovní obnovy má být v tomto smyslu jakýmsi exerciciem pro celý národ před rokem 2000. Chceme se nejen ohlížet do minulosti, hojit jizvy a smířovat dávná nepřátelství, ale především se dobře připravit na budoucnost.

Dnes je zřejmé, že pokud lidstvo nezmění dosavadní směr civilizačního rozvoje a celou filozofii a systém hodnot, z něhož tento směr vycházel, zahyne. Civilizace konzumu, lhostejnosti, násilí a bezohledné manipulace s přírodou i lidmi nemá budoucnost. Přivedla nás na pokraj planetární katastrofy. Ve světě, kde se lidé chtějí především stále lépe mít, nedovedou se ukáznit a nedovedou se dělit, nedovedou mít v této honbě za materiálním blahobytem odpovědnost za druhé lidi a za pří-

rodu, milióny trpí hladem a příroda odumírá, její zdroje jsou vyčerpány a devastovány.

My křesťané vidíme v tomto postoji novověkého člověka ke skutečnosti – postoji, na kterém se ovšem všichni mnoho podílíme – další podlehnutí oné odvěké touze člověka »být jako bůh«, nebýt nikomu odpovědný, vzít život a svět do své vlastní režie, zneuznat Boha, jeho zákon a jeho pozvání k životu lásky a k odpovědnému spravování svěšeného světa. Papežové moderní doby vytvářejí ideál »civilizace lásky«; Jan Pavel II. pak úsilí o vytvoření této civilizace důsledně spojuje s obhajobou všech lidských práv a důrazem na jedinečnou hodnotu a důstojnost lidského života, každého života, včetně života nenarozených i těžce nemocných a postižených. Desetiletí duchovní obnovy v naší zemi má být časem objevování a uskutečňování hodnot, které mohou přispět k budování takové civilizace lásky pro nové tisíciletí. Křesťané a ostatní s nimi vnitřně spříznění lidé mají národu ukázat víc než jen hezká slova: mají nabídnout *alternativní životní styl*, založený na *celostním pojetí člověka a skutečnosti*. To znamená na takovém přístupu k životu, který přestal s vytěsňováním a potlačováním duchovních a mravních hodnot, typických pro současný konzumní materialismus. Vůči tomuto materialismu nelze postavit podobně jednostranný spiritualismus (jak jsme toho svědky u různých sekt a hnutí dnešní doby), nelze nevidět i kladné hodnoty, které přinesla moderní věda včetně vědeckého poznání a technických vymožeností; je třeba usilovat o vyváženost, úplnost, harmonii. Vždyť pojmy svatost, spása a zdraví bytostně souvisejí s pojmem celosti a celistvosti. Jsme přesvědčeni, že k této plnosti života lidstvo nedospěje automaticky na linii vědecko-technického pokroku (jak se naivně domnívala ještě minulá generace), cestou sociálních opatření, zdravotně-hygienických zásad či technik k individuálnímu rozvíjení osobnosti a »rozšiřování vědomí«, nýbrž životem sebezpřekračující lásky, kterou nám ukázal Ježíš Kristus.

Historik Golo Mann výstižně řekl, že humanismus je křehká rostlina a není-li naroubován na kmen pevnějších a hlubších duchovních hodnot, brzy uvadá. Spojení s Kristem jako živým kmenem máme velikou svobodu při hledání konkrétních odpovědí na konkrétní problémy naší doby; podle slov svatého Pavla: »Všechno zkoušejte, a co je dobré, toho se držte.«

*Existovaly či existují nějaké podobné iniciativy u nás nebo v cizině?*

Významným příkladem obnovného programu v nedávné minulosti byla Velká nověna pokřesťanstění Polska, vyhlášená na hrobě svatého Vojtěcha v Hnězdně na světcův svátek 23. dubna 1957 kardinálem Wyszyńskim, nazývaným pak podle tohoto devítiletého díla primasem Tisíciletí; stejně jako polská příprava na jubileum národního patrona svatého Stanislava, zakončená pak papežem Janem Pavlem II. v Krakově

roku 1979, nebo 600. jubileum Jasně Hory. Ovšem – jak už bylo řečeno – polský a český katolicismus se velmi liší, a proto se nutně liší i charakter našeho Desetiletí od zmíněných polských pastoračních iniciativ.

V určitém smyslu navazujeme na oslavy milénia svatého Václava v roce 1929, jejichž iniciátorem byl světicí biskup Podlaha, jedna z nejkrásnějších postav českého předválečného katolicismu. V rámci tohoto milénia byla rovněž dobudována pražská katedrála svatého Víta. Bez zajímavosti nebyly ani oslavy 950. výročí smrti svatého Vojtěcha v roce 1947, zahrnující pouhý zbytek svatého Vojtěcha po farnostech celé země; k duchovním otcům těchto oslav patřil dnešní světicí biskup pražský Jan Lebeda.

V současnosti probíhá několikaletá obnova jako příprava na jubileum pokřesťanství Jižní Ameriky. Celosvětové Desetiletí evangelizace (1990-2000), inspirované hnutím charismatické obnovy, se bude v naší zemi jistě významně prolínat s Desetiletím duchovní obnovy.

*Jaký je vztah iniciativy Desetiletí duchovní obnovy k ostatním projektům života katolické církve u nás, zejména k známé petici za náboženskou svobodu?*

Některí kladou tyto dvě iniciativy do protikladu. Chválí Desetiletí za snahu nikoliv požadovat, nýbrž dávat, nikoliv polemizovat a zápasit, nýbrž pozitivně tvořit a pomáhat. Chválí Desetiletí za zaměření výhradně duchovní a odsuzují petici jako záležitost »politickou« a »snahu domoci se práv instituční církve«.

Jiní se zase snaží Desetiletí interpretovat převážně v kategoriích společensko-politických. Na jistých stranických školeních a údajně v interním policejním časopise se Desetiletí líčí jako rafinovaný pokus kardinála Tomáška pomocí »dvojnásobné pětiletky« dosáhnout rekatolizace českých zemí jako v době pobělohorské.

Oba tyto výklady se mýjejí se smyslem Desetiletí, jak ho mínili autoři programu, jak ho podává kardinál Tomášek ve svých pastýřských listech a ostatních dokumentech, i s tím, jak se tento program skutečně uvádí do života.

Desetiletí určitě není záležitostí politickou, pokud se politikou míní zápas o moc a vládu ve společnosti; usiluje o proměnu srdcí a ne změnu mocensko-politických struktur a poměrů. Tento svět je ovšem udělán tak, že rovina duchovní a rovina společenská nejsou od sebe odděleny nepropustnou stěnou. V díle Desetiletí zajisté jde nejen o to, aby se lidé více a lépe modlili, nýbrž také o poctivost, pravdu a spravedlnost v rodině, na pracovišti a rovněž ve společenských institucích. Obnova se týká postojů lidí, atmosféry ve společnosti a uzdravení lidských vztahů na všech úrovních; a v tomto smyslu (ale právě jen v tomto smyslu) jde ovšem o *polis* a »věci obecné«.

Obnovné dílo chce jistě zejména stavět a nikoliv bořit, uzdravovat a nikoli zraňovat, chce pomáhat. Ale aby tuto službu mohly např. církve u nás plně rozvinout, je jistě třeba bořit překážky a trhat pouta, která z života církve dělají živoření a nedůstojnou karikaturu. V tomto smyslu datoval autor petice za náboženskou svobodu její text symbolicky dnem zahájení Desetiletí a toto dílo obnovy výslovně podpořil v preambuli i v závěru textu Petice. Tedy těch více než půl miliónu našich občanů se podepsalo v prvních měsících roku 1988 také pod slova: k této iniciativě (rozuměj: Desetiletí) se také my připojujeme a plně ji podporujeme.

Program Desetiletí a Petice vyšly sice z jiného okruhu a jejich autoři mají možná poněkud rozdílné představy o úloze církve ve společnosti, nicméně obě tyto iniciativy našly podporu jak kardinála Tomáška, tak širokých vrstev našich občanů. Není dobré je ani ztotožňovat, ani klást proti sobě. Obě jsou autentickým projevem života církve v naší zemi.

*Jaké jsou zkušenosti z prvního roku Desetiletí a na co je zaměřen druhý rok (1989)?*

Nejméně po oba první roky bude nutno vynaložit ještě mnoho úsilí na to, aby se myšlenka Desetiletí s patřičným výkladem smyslu této iniciativy dostala opravdu ke všem duchovně otevřeným lidem v této zemi. Jako mnoho dobrých věcí, vzniklých v Čechách, je i Desetiletí leckde ve světě známější než v mnohých oblastech českého a moravského venkova. Ale hodně požehnaných věcí se už událo – nověna k blahoslavené Anežce, celonárodní pouť do svatovítské katedrály 6. března 1988, eumenický Týden modliteb za všechny, kteří slouží nemocným a trpícím, a řada dalších modlitebních a poutních setkání – a přineslo dobré plody. Postava blahoslavené Anežky inspirovala řadu uměleckých děl. Na rovněž praktické pomoci bližním můžeme snad onu velkorysost a pohotovost, s níž naši lidé odpověděli na potřeby postižených zemětřesením v Arménii, alespoň z části počítat k plodům roku, zaměřeného právě na pomoc trpícím a těm, kdo o ně pečují. Pražský arcibiskup v této souvislosti založil Výbor křesťanské pomoci, který má trvale rozvíjet sociální a charitativní práci církve.

Desetiletí vzali za svou věc i Moravané prohlášeními při velehradské svatodušní vigílii 1988, články v samizdatovém časopise *Společenství* a nyní zejména velkorysou organizací Hofbauerových oslav v brněnské diecézi v květnu 1989. Pouti, modlitební setkání, divadelní představení i jiné oslavy blahoslavené Anežky se ve vstupním roce Desetiletí konaly v Plzni, v Doksanech, na Chlumu a na jiných místech. Je významné, že už v počátcích se Desetiletí neomezuje na Prahu a velká města.

Druhý rok Desetiletí má téma *Víra v moderním světě*. Světcům roku – svatému Klementu Hofbauerovi a svatému Janu Nepomuku Neumannovi – budou věnovány poutní slavnosti o výročí jejich svatořečení: 20. května v Brně a 21. května v Tasovicích a Louce u Znojma, 17. června v

Českých Budějovicích a 18. června v Prachaticích. Zdá se, že tyto pouti – také jistě díky již ohlášené přítomnosti zahraničních církevních činitelů – budou probíhat tentokrát bez větších těžkostí ze strany státních orgánů. (Nezapomeňme, že ještě Anežská pouť 6. března 1988 vyvolala gigantické manévry policie s celou škálou tragikomických opatření šikanujících poutníky.) Na podzim se bude konat týden modliteb za pracovníky vědeckých a technických oborů, jimž je tento rok zvláště věnován. Poslání roku je uvědomit si úkoly a odpovědnost křesťanů v podmínkách současného světa.

*Bude mít na programu Desetiletí nějakou účast Slovensko, případně další země?*

Program byl vyhlášen pro Čechy a Moravu. Slovenští katolíci se po počátečních rozpacích kloní k ochotě volně participovat na programu Desetiletí v rámci vlastní přípravy na vstup do nového tisíciletí. Už se však rozhodli věnovat rovněž rok 1989 tématu *Víra v moderním světě* a rok 1997 památce svatého Vojtěcha.

K programu Desetiletí se připojili i čeští katolíci v zahraničí pod vedením biskupa Škarvady; zdá se, že lze počítat s podporou v českém vysílání Vatikánského rozhlasu.

Biskupy evropských diecézí, spojených úctou ke svatému Vojtěchovi, vyzval kardinál Tomášek v již zmíněném poselství z 25. ledna 1989 ke každoročnímu »mostu modliteb« za duchovní a mravní obrodu Evropy, za jednotu, pokoj a porozumění mezi evropskými národy a za respektování lidských práv: vždy o vigílii svátku svatého Vojtěcha, tj. 22. dubna. V Praze bude tato vigílie slavena vždy večer v bazilice svaté Markéty na Břevnově. (Kardinál požádal vládu, aby byl objekt tohoto kláštera, založeného svatým Vojtěchem roku 993, při příležitosti milénia založení 1993 vrácen cfrkvi, jak se to nyní děje v SSSR. Nedostal zatím žádnou odpověď.)

Polská církev se rovněž připravuje na milénium svatého Vojtěcha a při jeho vyvrcholení bude jistě zdůrazněno bratrství obou národů.

*Na závěr je snad dovoleno popustit uzdu fantazii: jak by měl vypadat poslední den Desetiletí, 23. duben 1997?*

Těžko odhadnout, jak bude život v Čechách na konci tisíciletí vypadat. V katedrále svatého Víta, kolem nového už náhrobku svatého Vojtěcha bude patrně v ten den shromážděn lid i duchovenstvo, Češi i poutníci z ostatních zemí střední Evropy. Co jim přijde hlavou? Doufejme, že budou moci Bohu děkovat za to, že učinil za těch deset let v tomto národě své veliké skutky. Za to, že je tu víc mravní síly, víc poctivé práce, víc smyslu pro pravdu, pro čest, pro odpovědnost, víc úcty k životu, víc naděje a víry, víc lásky. Jistě si ten den budeme připomínat modlitbu, která nás provázela na cestě celým desetiletím: »Osvobod' nás pravdou a obnov tvář země!«

## K SITUACI ČESKOBRASTRSKÉ CÍRKVE EVANGELICKÉ

*Zpráva o jednání na faře československé církve evangelické v Šonově u Nového Města nad Metují*

Synodní rada československé církve evangelické  
Jungmannova 9; 111 21 Praha 1 - Nové Město

V Šonově dne 7. října 1988

Jednání se konalo dne 5. října od zhruba 8.45 do 11.30 hod. Pan okresní církevní tajemník (dále OCT) K. Frinta mi předem telefonicky oznámil tuto zamýšlenou návštěvu s tím, že pan krajský církevní tajemník (dále KCT) Zámečnick by v našem šonovském sboru vykonal celkovou hospodářskou kontrolu. Ze strany státní správy přijeli na hospodářskou kontrolu pan Zámečnick, KCT Východočeského KNV, pan Janko, KCT Východočeského KNV, a pan Frinta, OCT ONV Náchod. Za šonovský sbor byli přítomni sestra Hálová jako sborová pokladní a já jako vikář sboru.

V první části jednání byla vskutku provedena celková hospodářská kontrola. Mimo drobné připomínky bylo hospodaření sboru shledáno jako dobře vedené. Kontrola trvala do zhruba 10.00 hodin. Potom pan KCT Zámečnick oznámil sestře Hálové, že již není třeba její přítomnosti, že nyní půjde čistě o soukromé jednání. Při druhé části jednání tedy nebyla již sestra Hálová přítomna.

Po jejím odchodu mi pan KCT Zámečnick oznámil, že je nutné, abych vedl tzv. ubytovací knihu pro brigádníky, kam by se všichni, kdo přijedou na šonovskou faru, zapisovali včetně adres a čísla občanských průkazů. Na to jsem panu KCT odpověděl, že žádné oficiální brigády nepořádám, že když přijede někdo pomoci na šonovskou faru, jde čistě o mé přátele, kteří přijíždějí na návštěvu, a chtějí-li, pomohou při stavbě. Jejich pomoc je však čistě jejich dobrou vůlí. Řekl jsem tedy, že není důvodu, proč bych měl nějakou ubytovací knihu vést. Na to mi pan KCT řekl, že je to jedno, jestli jde o mé přátele, že faru je církevní objekt a to znamená veřejný objekt, takže musím v každém případě vést evidenci nocležníků. Odpověděl jsem mu na to, že fara není veřejný objekt, že je to nyní můj soukromý byt, který mi podle povolávací listiny sbor po dobu mé duchovenské činnosti propůjčil k užívání. A proto že žádnou evidenci nocležníků nepovedu. Řekl jsem dále, že nejsem žádné oficiální rekreační středisko církve, a proto nevidím nejmenší důvod, abych někomu předkládal soupis svých přátel a příbuzných, kteří mě přijedou navštívit či mi přijedou pomoci se stavbou. Načež mi pan KCT řekl, že mi to ukládá a že podá stížnost na seniórát, že odmítám tuto evidenci vést.

Potom mi začal pan KCT Zámečnick klást otázky. Nejprve se mne zeptal, kde jsem byl na dovolené. Odpověděl jsem, že je to má soukromá věc, o níž s ním rozmlouvat nebudu. Řekl mi, že i o dovolené jsem veřejným činitelem, a proto se mě na tuto věc ptá. Opakoval jsem panu KCT, že kam jezdím na dovolenou, je má soukromá věc a že o ní skutečně mluvit nebudu. Na to se mě pan KCT ptal, zda jsem o své dovolené organizoval nějaké setkání mladých. Řekl jsem mu, že jsem nic neorganizoval. On mi odpověděl, že vědí, že jsem organizoval a že neříkám pravdu, když tvrdím, že jsem se s mladými lidmi o dovolené nesetkal. Odpověděl jsem, že jsem nic takového netvrdil, že

bych se byl nesetkal s mladými lidmi, že mám plno přátel mezi mladými lidmi a nevím, proč bych se s mladými lidmi nemohl stýkat, řekl jsem pouze, že jsem žádné oficiální setkání mladých neorganizoval. Na to mě pan KCT upozornil, že jsem veřejný činitel a že mě tak mladí lidé berou, i když jsem na dovolené, a že za mě nesu odpovědnost a kdyby se někomu v mé přítomnosti něco stalo, že z toho budu mít nespříjemnosti. Řekl jsem, že na dovolené jsem soukromá osoba, že s mnohými lidmi jsme přátelé a tak mě také berou, ale že je zároveň i samozřejmé, že člověk vždy usiluje, aby žil a jednal podle své víry a podle svého přesvědčení.

Další z dotazů pana KCT Zámečníka byl, zda jsem měl o prázdninách nějakou zahraniční návštěvu. Odpověděl jsem, že je to má osobní věc, jestli mě někdo ze zahraničí navštívil. Na to mi pan KCT řekl, že mu to musím ohlásit. Kdo prý mě navštívil a o čem jsme spolu hovořili. Odpověděl jsem, že nic o takové povinnosti nevím, že vím pouze, že se musí hlásit oficiální návštěvy sboru, nikoli však soukromé. Navíc jsem dodal, že ani nevím, jak se jmenovali, a že když ke mně někdo s někým ze zahraničí přijede, nemám důvodu ho nepozvat dál a naopak si s ním rád popovídám, abych získal i nové zkušenosti. Načež mi pan KCT znovu opakoval, že jsem veřejný činitel a nikoli soukromá osoba, a proto pro mne platí jiné normy než pro ostatní lidi. Připomněl mi přitom znovu mou účast na politbu Pavla Wonky, že si musím uvědomit, že mě tam lidé berou jako faráře a že tedy nemohu jednat jako soukromá osoba. Tuto interpretaci jsem odmítl. Řekl jsem, že samozřejmě víkář jsem, ale to mi v žádném případě nezabraňuje, abych se jako každý jiný občan mohl účastnit jakéhokoli politbu, ať již jde např. o všem známého umělce nebo zcela neznámou babičku. Já tam jdu za svou osobu, a že jsem duchovní, na celé věci nic nemění.

Poté se mě pan KCT Zámečník zeptal na můj vztah k Chartě. Odpověděl jsem mu, že jde zas o mou osobní záležitost a navíc, že jsem mu nejen psal dopis, z kterého mohl můj vztah k Chartě vysoudit (viz můj dopis ze dne 26. října 1987 panu KCT Zámečníkovi předaný i bratru synodnímu seniorovi Hájkoví), ale že jsme o tom již několikrát hovořili a že jsem mu přeci řekl, že mezi chartisty mám osobní přátele, jejichž práce si vážím a které považuji za poctivé a svědomité lidi. Nu to se mě pan KCT zeptal, proč si práce chartistů vážím. Odpověděl jsem, že proto, že vzali občanskou angažovanost, o které se v novinách pořád píše, skutečně vážné a že jsou ochotni pro ni i leccos obětovat. Pan KCT mi na to opáčil, že taky za to dostávají peníze a že z toho mají výhody. Upozornil jsem jej na to, že jsou to živé pomluvy, že o těchto lidech mnohé vím a mnohé znám osobně. Uvedl jsem konkrétní příklady: živý článek o Petru Uhlvi v *Rudém Právu* ze dne 18. června 1988. Řekl jsem, že nevím, co je to za výhody prosedět za své přesvědčení za posledních osmnáct let devět let v kriminále, a že i když nemusím se vším s Petrem Uhlem souhlasit, vážím si jej jako poctivého člověka, který dovede za svým přesvědčením stát. Stejně tak jsem se ho optal, jaké výhody z toho má paní Jüptnerová, když musela opustit své zaměstnání profesorky, které bylo jejím povoláním i posláním, a nyní musí pracovat v přípravně cukrářských výrobků. Pan tajemník mi na to odpověděl, že přeci požádala o uvolnění sama. Řekl jsem, že tomu tak skutečně bylo, ale až po neustále trvajícím nátlaku. Na to mi pan KCT odpověděl, že mluvil se školáky a ti mu říkali, že to tak nebylo. Na to jsem reagoval pouze tím, že jsem řekl, že já mluvil přímo s ní. Pan KCT k tomu ještě dodal, že ona řekla, že nemůže souhlasit s učitelským slibem. Načež se rozvínila debata o výchově a o učitelském slibu. Poukázal jsem na to, že sám slib je v rozporu s některými články ústavy, kde je zaručena svoboda víry či přesvědčení, a přitom výchova je možná jenom v duchu marxisticko-leninského světového názoru. Dodal jsem, že někteří členové naší církve v rámci přípravy nové ústavy již na tuto nesrovnalost příslušné orgány upozornili. Přičemž jsem upozornil i na to, že vydávat marxisticko-leninský názor za jedině

správný, protože vědecký, je - poctivě domyšleno - nesmysl. Upozornil jsem ho na to, že ... věda nemůže dát jednoznačné odpovědi na základní lidské otázky po smyslu, počátku a cíli světa či smyslu a určení člověka. V tom je kompetentní pouze víra. Upozornil jsem také na to, že by přece bylo převrácené vyžadovat, a to obzvláště na výchovných pracovnících, aby při své výchovné práci vychovávali jinak než podle svého přesvědčení či víry. To by byla výchova k pokrytectví.

Na závěr se mě pan KCT Zámečník zeptal, zda mám něco na ně. Řekl jsem, že ano, že mi dosud nevyšvětlil a nezdůvodnil, proč mi nebyl udělen souhlas k vykonání křtu v Horních Dubenkách. Pan KCT mi řekl, že když jim odmítám odpovídat na jejich otázky, že zase oni mi nedali svolení k tomu, aby mi byl tento souhlas udělen. Řekl jsem, že jsem na vše, co se týkalo úředního jednání, odpověděl, že jsem jim předložil veškeré pokladní denšky, materiálové knihy, rozpočty, tedy vše, na co mají z moci svého úřadu právo, že jsem pouze s nimi odmítal hovořit o svých soukromých záležitostech, což také není mou povinností. Na to mi pan KCT řekl, že když k nim nemám důvěru, stejně tak oni mi nedávají důvěru k tomu, abych mohl vykonat zmíněný křest. Na to jsem řekl, že k nim skutečně důvěru nemám, neboť mi pan KCT Zámečník už několikrát tvrdil věci, které se po ověření ukázaly být vyložené nepravdivými a vymyšlenými. Řekl jsem, že za takových okolností k nim opravdu nemohu mít důvěru, nicméně že naše osobní vztahy nemají co dělat s udělením či neudělením mého souhlasu k vykonání křtu. Na to mi pan KCT odpověděl, že oni rozhodují o tom, zda jsem důvěryhodný, a zda mi udělí či neudělí souhlas, záleží na něm. Odpověděl jsem, že pokud na celou věc pohlížím takto, nemohu to považovat za nic jiného než za jeho svévoli. Já souhlas k duchovenské službě mám, splňuji tedy podmínky všeobecné způsobilosti a jsem podle zákona bezúhonný. A když mohu vykonávat duchovenskou činnost zde v Šonově, pak nechápu, proč bych nemohl vykonat jednorázově křest na jiném místě. Řekl jsem, že v tom neshledávám žádných zákonných překážek, že já jsem své ze zákona vyplývající povinnosti splnil, ale že jeho jednání je založeno čistě na osobních antipatiích vůči mé osobě, a proto není zákonné, ale svévolné.

S tím jsme se rozloučili. Při odchodu pan KCT Zámečník ještě podotkl, že v rozhovoru budeme příležitostně pokračovat.

Vážení bratři,

zasílám Vám tento zápis o výše uvedeném jednání, které považuji za závazné, na základě Vašeho doporučení, že o každém takovém jednání má být neprodleně učiněn výstižný zápis a informován nadřízený církevní orgán. Přímo na místě nebyl sepsán protokol ...

S bratrským pozdravem

Zvonimír Šorm, vikář sboru

549 08 Šonov u Nového Města nad Metují čp. 95

Na vědomí: Seniorátní výbor královéhradeckého seniorátu

Staršovstvo sboru v Šonově

Pan KCT Zámečník - Východočeský KNV

Pan OCT Frinta - ONV Náchod

*Případ Luboše Rychvalského aneb jak se (ne)přijímá na bohosloveckou fakultu*

Husova čs. bohoslovecká fakulta

V. V. Kujbýševa 5; 160 00 Praha 6 - Dejvice

Duchovní všech církví se školí v ČSSR na bohosloveckých fakultách, které jsou státními školami. Podobně je tomu v řadě západních zemí, ale tam státní nezasaahuje do přijímacího řízení. U nás si osobuje sekretariát vlády ČSR pro věci církevní právo při-

kázat každoročně bohosloveckým fakultám, aby odmítly přijmout uchazeče, proti kterým má sekretariát politické námitky. Bohoslovecké fakulty musejí odmítnat státu nepohodlné uchazeče na svou vlastní úřední odpovědnost. Samy musejí vymyslet a uvést důvod, proč uchazeče nepřijímají. Sekretariát není povinen vysvětlit uchazeči, proč nebyl na bohosloveckou fakultu přijat. To znamená, že při přijímání studentů bohosloví rozhoduje politická svévole státních orgánů, proti které není odvolání. Odmítnutých uchazečů je mnoho, takže bohoslovecké fakulty trpí nedostatkem studentů, ačkoli téměř všechny církve trpí nedostatkem duchovních. Stává se, že sekretariát sdělí uchazeči důvod nepřijetí ústně prostřednictvím fakultních činitelů, tj. profesorů nebo jiných zaměstnanců, na které se však uchazeč nemůže odvolat, protože by porušil uloženou důvěrnost. Touto oklikou se někteří uchazeči od státního orgánu dovídají, že by se měli v zájmu svého přijetí ke studiu vzdát kontaktů se signatáři Charty 77. Pokud se uchazeči těmto důvěrně sděleným požadavkům sekretariátu přizpůsobí, jsou někdy po roce nebo více letech ke studiu přijati. Tak činí sekretariát z příštího duchovních ještě před začátkem studia bohosloví povinné nástroje své politické linie. Zneužívá touhy mladých věřících lidí po studiu bohosloví a fardáské službě církvi, zneužívá jejich důvěry k učitelům bohosloví. Někteří uchazeči o studium a potom studenti jsou tak nenápadní nebo mají prostě takové štěstí, že uniknou této politické kontrole sekretariátu bez škody na svém svědomí. Jiní uchazeči a potom studenti se však nechají morálně zlomit. Jiní odmítnou nemravný nátlak sekretariátu, za to však platí tím, že sekretariát udílí rok po roce bohoslovecké fakultě pokyn, aby je nepřijala ke studiu. Zaměstnanci fakulty plní takové pokyny státní správy tím snadněji, že jsou státem placeni.

Uvádíme jeden případ: Luboš Rychvalský, nar. 1964, byl dvakrát nepřijat na Husovu čsl. bohosloveckou fakultu v Praze. V roce 1987 mu bylo ústně sděleno, že by mohl být přijat po roce. V roce 1988 mu bylo při přijímacím pohovoru řečeno, že na otázku důležité pro přijetí odpověděl uspokojivě již v předchozím roce, ale že by měl nyní něco říci o svém kolegovi v zaměstnání panu Otakaru Veverkovi. Pan Rychvalský pracoval v té době skutečně už asi půl roku s panem Veverkou jako noční hlídač v n. p. Konstruktiva. Komisi odpověděl, že nevidí souvislost mezi svým studiem bohosloví a panem Veverkou a že se proto nevyjádří. Tím rozhovor skončil. Možná by stačila jen nepatrná distance od pana Veverky a pan Rychvalský by byl na bohosloveckou fakultu přijat. Za měsíc obdržel pan Rychvalský z bohoslovecké fakulty sdělení, že »rozhodnutím přijímací komise« nebyl přijat ke studiu v akademickém roce 1988-89, a na své odvolání dostal 19. srpna 1988 tuto odpověď: »Sekretariát vlády ČSR pro věci církevní na základě Vašeho odvolání posoudil důvody, pro něž byla zamítnuta Vaše žádost o přijetí ke studiu bohosloví na výše uvedené škole ve studijním roce 1988/89 a potvrzuje výrok přijímací komise a děkana fakulty. Ve smyslu ustanovení zákona č. 71/1967 Sb. je toto rozhodnutí konečné bez možnosti dalšího odvolání. František Jelínek, náměstek ministra kultury ČSR, ředitel Sekretariátu vlády ČSR pro věci církevní.«

Podobných případů byly desítky, aniž uchazeči o studium bohosloví sdělili někomu z aktivistů nezávislých iniciativ, za jakých podmínek byli či nebyli přijati ke studiu. Státní správa se snaží vytvořit dojem, že při přijímání studentů na bohoslovecké fakulty nezasahuje do řízení. Ve skutečnosti využívá přijímacího řízení k tomu, že manipuluje příští duchovní rafinovaně a bez ostychu, aby se přizpůsobili cizímu politickému stanovisku. Takové přizpůsobení není však možné bez škody na svědomí. Státní správa by měla se svou nemorální praxí přestat.

6. března 1989

Iniciativa sociální obrany - dokument č. 1/1989

Za iniciativu sociální obrany: Stanislav Devátý, Revoluční 1285/312, 760 01 Gottwaldov  
Markéta Fialková, Leninova 660/93, 160 00 Praha 6

Na vědomí: Sekretariát vlády ČSR pro věci církevní  
Federální shromáždění ČSSR  
Výbor čs. veřejnosti pro lidská práva a humanitární spolupráci

*Dopis sedmi členů českobratrské církve evangelické synodní radě o tom, jak dlužno jednat s představiteli společnosti a státu*

*Uvedený dopis se odvolává na články 2.04 a 2.05 Zprávy synodní rady o stavu církve pro 25. synod, na něž reaguje. Článek 2.04 je v dopise citován v úplnosti; článek 2.05 jenom ve výtazích. Proto zde pro čtenáře zveřejňujeme tento článek v úplnosti (na odstavec e tohoto článku se odvolává i zde již zveřejněný dopis Zvonimíra Šorma):*

*»2.05 Ke všem jednáním s představiteli společnosti i státu by se mělo přistupovat s otevřeností, osobní důstojností i respektem k pověření a službě partnera, se snahou lidsky porozumět druhému, jak se sluší na učedníky Kristovy. Platit by měly při tom tyto zásady:*

*a) V presbyteriální církvi by zásadně měli být jednání přítomni oba představitelé sboru, seniorátu nebo synodní rady. Není-li to možné, je vhodné druhého neprodleně informovat.*

*b) V rozhovorech je možné vysvětlovat záležitosti církve, potřeby, zvažovat možné alternativy řešení. Není možné, aby představitel církve na kterékoliv úrovni přijímal jakékoliv závazky nebo činil rozhodnutí bez projednání se staršovstvem, seniorátním výborem nebo synodní radou.*

*c) Důvěrně sdělované záležitosti členů sboru nesmějí s ohledem na zpovědní tajemství kazatelé v žádném případě sdělovat (jak k tomu zavazuje i ordinační slib).*

*d) Je třeba pamatovat, že pověřenými zástupci státní správy vůči církvi jsou příslušné sekretariáty a není vhodné dojednáním s jinými orgány jejich kompetenci porušovat.*

*e) O každém závažném jednání, nebyl-li sepsán protokol podepsaný oběma stranami na místě, doporučujeme pořádat neprodleně výstižný zápis a informovat nadřízený církevní orgán.«*

Synodní radě českobratrské církve evangelické  
Jungmannova 9; Praha 1

Praha 2. srpna 1988

Vážení bratři,

zpráva synodní rady pro 25. synod obsahuje mimo jiné směrnici, jak mají »kazatelé i laičtí členové správních orgánů církve« jednat s »představiteli společnosti a státu« (čl. 2.04 a 2.05). Protože tento text dezorientuje členy církve a rozkládá právní vědomí občanů, navrhujeme synodní radě, aby vyzvala církevní veřejnost k otevřenému projednávání zmíněné problematiky v církevním tisku, v církevních shromážděních a orgánech všech stupňů, po té aby shrnula zkušenosti a návrhy ve zprávu, kterou by mohl 26. synod přijmout a tím anulovat neblahé a zavádějící formulace zprávy určené 25. synodu.

Článek 2.04 doslova říká: »Pracovníci církevních sekretariátů všech stupňů nejsou ovšem jedinými představiteli nebo výkonnými orgány naší společnosti, s nimiž přicházejí kazatelé a laičtí členové správních orgánů církve do styku. Není třeba se takovým jednáním vyhýbat. Vše Kristova evangelia je veřejná a ve své práci nemáme co tajit nebo skrývat. Naopak dává každé jednání s člověkem mimo církev příležitost vysvětlovat dílo církve a rozptylovat nedorozumění.«

Již sám pojem »výkonné orgány naší společnosti« je zmatečný a svědčí o diletantismu těch, kdo text sestavovali: žádné výkonné orgány společnosti neexistují.

Text chce být jasnou směrnicí, zamlžuje však samu skutečnost, které se týká, hovoří o ní v narážkách a jinotajích. Autoři textu nikde nezmiňují existenci orgánů SNB, jako by chtěli naznačit, že některé skutečnosti je lepší vůbec nepojmenovávat a sugerují tak čtenáři dojem, že vztah občana, zvláště věřícího, vůči orgánům SNB je jakási tajemná záležitost, kde neplatí ano-ano, ne-ne, nýbrž náznak, dohad, nápověď. Text sice vyhláší, že ve své práci nemáme co tajit nebo skrývat (což samo o sobě neplatí beze zbytku, jistá míra diskrétnosti a skrytosti patří k praxi křesťana a nemá vždycky levice vědět, co činí pravice), utajuje však a skrývá zkušenost řady bratří a sester, duchovních i laických členů církve, kteří byli a jsou vystavováni pokusům některých pracovníků StB vstoupit s nimi do pokoutních jednání. Pro mnoho bratří a sester se leckdy neodbytná iniciativa některých pracovníků StB stala tíživým osobním problémem, který narušuje jejich duchovní a mravní integritu. Rady, které jim text dává, jim nijak nepomohou, ponechávají je bez účinné obrany vůči pochybným a leckdy zjevně nezákonným praktikám některých příslušníků StB. Tam, kde by bylo na místě jednoznačně stanovit, s kterými orgány se o těch kterých otázkách jednat nesmí, text předem udílí rozhršení, když říká, že sice »pověřenými zástupci státní správy vůči církvím jsou příslušné sekretariáty«, avšak narušovat jejich kompetenci »dojednáváním s jinými orgány« pouze »není vhodné« (čl. 2.05/d). Určitou restrikci bezmezné otevřenosti vůči státním orgánům představuje věta: »Důvěrně sdělované záležitosti členů sboru nesmějí s ohledem na zповědní tajemství kazatelů nikomu v žádném případě sdělovat, jak je k tomu zavazuje i ordinální slib« (čl. 2.05/c). Laičtí představitelé a členové církve tedy nemají jediný důvod proč nesdělovat kterémukoli pracovníku SNB a vůbec komukoli, kdo je velmi přibližně označen jako »představitel společnosti a státu«, cokoliv, o čem ho tyto představitelé požádají.

Naše stanovisko je následující: Křesťan usiluje o to, aby byl loyální a zodpovědným občanem. Kde vystupuje jako občan, dbá na dodržování právního řádu, podílí se na tvorbě spravedlivého zákonodárství a hájí takový výklad platných zákonů, který odpovídá principům lidských práv a občanských svobod. V jednání s představiteli jakýchkoli státních orgánů je povinen respektovat jejich kompetenci a zároveň dbát, aby svou kompetenci nepřekračovali. Umožní-li občan policejním orgánům překročit jejich kompetenci, není to projev dobré vůle ani »respekt k pověření a službě partnera«, nýbrž občanské selhání. Sám zákon o SNB (40/74 Sb.) se hlásí k zásadě, sdílené celým civilizovaným světem, že oblast působnosti bezpečnostních orgánů je úzce vymezena a jakékoli překročení stanoveného rámce je počinem obecně nebezpečným. Proto podle tohoto zákona (§ 15) jsou příslušníci SNB »povinni dbát oti, vážnosti a důstojnosti občanů i své vlastní a usilovat o to, aby občanům v souvislosti s touto činností nevznikla bezdůvodná újma a případný zásah do jejich práv a svobod nepřekročil míru nezbytnou k dosažení účelu prováděného opatření«. Přispívat k tomu, aby příslušníci SNB mohli takto plnit své poslání, je i povinností občanů.

Druh informací, které jsou orgány SNB oprávněny od občanů požadovat, je zákonem jasně vymezen. Pro »vysvětlování díla církve« či »rozplytování nedorozumění« v něm není místa a svědomitý pracovník SNB by sám měl odmítnout vysvětlování čehokoli jiného než »skutečností důležitých pro zjištění trestného činu, přečinu nebo преступku a jejich pachatele, jakož i pro vypátrání hledaných nebo pohřešovaných osob a věcí« (zákon 40/74, § 19, odst. 1). Nemá-li občan co říci k objasnění skutečností zde laxativně vyjmenovaných, nemá orgány SNB při plnění jejich úředních povinností obtěžovat záležitostmi, které sice mohou pracovníky SNB soukromě zajímat (»vysvětlování díla církve«), kterými se však ve své pracovní době zabývat nemohou.

Úřední charakter úkonu vysvětlení dle § 19 cit. zákona je zdůrazněn tím, že příslušníci SNB jsou oprávněni vyzvat každého, kdo může přispět k objasnění skuteč-

ností v § 19 vyjmenovaných, aby se ve stanovenou dobu dostavil k určenému útvaru SNB. Nahodilá setkání s příslušníky SNB mimo útvary SNB nejsou služebním úkolem vysvětlení dle § 19 zák. 40/74 Sb.

Zákon neopravňuje příslušníky SNB, aby se domáhali jiného druhu informací od občanů než vysvětlení podle § 19 cit. zákona a neukládá občanům žádnou povinnost informace jiného druhu poskytovat.

Vstupovat do neúředních, pokoutních jednání s příslušníky SNB vidíme jako občanský poklesek a prohřešek proti křesťanské etice. Jednat neúředně s příslušníky SNB, přistupovat na utajené schůzky a hovořit s nimi o bližních, kteří nevědí, že o nich hovoříme a co všechno o nich napovídáme (a aniž kdokoli ví, jak bude s poskytnutými informacemi naloženo), není »vysvětlováním díla církve«, i kdyby jim chtělo být, nýbrž promluvením křivého svědectví proti bližnímu svému.

Zásadou právního řádu je, že co zákon nezakazuje, je dovolené, a co nepřikazuje, nemůže být vynucováno. Tuto zásadu musí odpovědný občan uplatňovat a hájit za všech okolností. Setká-li se s porušováním této zásady ze strany státních orgánů, včetně orgánů SNB (kdyby se např. některý pracovník SNB domáhal informací jiného druhu než těch, k jehož získávání ho zákon opravňuje, a uchyloval se při tom k nátlaku), má použít předepsaného nápravného prostředku (stížnost). Členové českobratrské církve evangelické nechť o svých eventuálních stížnostech informují synodní radu, která oprávněné stížnosti podpoří.

Péče o dodržování právního řádu je jednou ze služeb, kterou církev poskytuje světu a kde může se státními orgány účinně spolupracovat.

S pozdravem

Daniela Brodská, Petr Brodský, Jan Dus, Miloš Rejchrt, Michal Šimek, Jan Šimsa, Miloslav Vašina

Odesílatel: Miloš Rejchrt, Vršní 403/60, 182 00 Praha 8

## TRAGÉDIE ŽIDŮ V ČESKOSLOVENSKÉ POVÁLEČNÉ SKUTEČNOSTI

*Dokument Charty 77 č. 28/89*

Vláda ČSSR; Vladimír Janků, vedoucí sekretariátu pro věci církevní v předsednictvu vlády ČSSR; Ministerstvo kultury ČSR; Rada židovských náboženských obcí v ČSR; Židovská náboženská obec v Praze; Státní ústav památkové péče a ochrany přírody; ÚV Českého svazu protifašistických bojovníků

Skutečnost, že počet obětí z řad československých občanů, kteří byli v letech 1939-1945 zavražděni, popraveni nebo padli či zahynuli během válečných operací, se odhaduje na 360.000 osob, je všeobecně známá. Tento údaj najdeme v oficiálních statistikách, v učebnicích dějepisu i v nejruznějších projevech, statích a člancích, které se obdobím druhé světové války a osudem československých občanů během ní zabývají. Jen zřídka – a prakticky nikdy tam, kde je příslušný text určen širší veřejnosti – se však setkáme s informací, že v případě 240.000-255.000 osob z celkového počtu těchto obětí se jedná o osoby židovského původu, o velkou většinu Židů, kteří v předválečné republice žili. V rámci tzv. »konečného řešení židovské otázky« zorganizoval nacistický správní aparát v protektorátě Čechy a Morava, vláda Slovenského státu na Slovensku a maďarské a německé úřady na Podkarpatské Rusi deportaci židovského obyvatelstva

do koncentračních táborů, kde bylo spolu s miliony Židů z dalších evropských zemí, přímo či nepřímo ovládaných hitlerovským Německem, strašlivým způsobem vyvražďeno. Včetně dětí, žen a starců.

Brzy po skončení války bylo zřejmé, že Židé jako významná menšina národností, kulturní a náboženská byli v řadě evropských zemí vyhlazeni. Tento smutný fakt se do určité míry vztahuje i na obnovenou Československou republiku, kde holocaust přežilo asi 44.000 osob židovského původu, tj. přibližně 1/8 původního počtu. V důsledku toho stál před československou veřejností dvojitý úkol: nedopustit, aby tisíciletá přítomnost židovské pospolitosti v českých zemích a na Slovensku upadla v zapomnění, a zajistit, aby nebyly zapomenuty okolnosti, za kterých byla tato pospolitost likvidována.

K tomu byly zejména v českých zemích mimořádně příznivé podmínky. Spolu s ostatním zabaveným židovským majetkem byly v Praze soustředěny ve velkém množství předměty dokumentující náboženský i občanský život vyvražděvaného židovského obyvatelstva v obsazených zemích. Tento historicky i věcně nesmírně cenný materiál se stal po válce opět majetkem židovské pospolitosti a přešel do správy Židovského muzea v Praze. V roce 1950 předala Rada židovských náboženských obcí (nikoli zcela dobrovolně) toto muzeum státu a pod názvem Státní židovské muzeum tak vznikla instituce, která patří k nejvýznamnějším svého druhu ve světovém měřítku. Pro potřeby muzea byly postupně adaptovány nevyužité pražské synagogy. V Maiselově synagoze byla instalována expozice synagogálního stříbra, v Klausově synagoze expozice věnovaná židovským zvykům a tradicím, ve Španělské synagoze byly veřejnosti zpřístupněny synagogální textilie. Také Vysoká synagoga a budova pohřebního bratrstva byly postupně využity pro potřeby muzea.

Zvláštní poslání připadlo synagoze Pinkasově, která byla v letech 1950-1953 důkladně rekonstruována a restaurována. V letech 1954-1959 byl její interiér upraven na Památník obětí nacistické perzekuce podle návrhu akademických malířů Jiřího Johna a Václava Boštíka. Ti také opatřili vnitřní stěny nápisy se jmény 77.297 Židů z Čech a Moravy, kteří zahynuli během okupace. Tak se Pinkasova synagoga proměnila ve výjimečně působivý památník židovské tragédie, důstojný, výmluvný a v prostotě užitých prostředků monumentální.

Do počátku šedesátých let se tak staly expozice a zařízení Státního židovského muzea v Praze ojedinělou ukázkou života a osudu Židů zejména v českých historických zemích. Současně se Státní židovské muzeum stalo centrem vědeckého bádání o dějinách Židů v Československu.

Koncem šedesátých let se situace začíná měnit. V roce 1968 je Pinkasova synagoga - Památník obětí nacistické perzekuce - uzavřena. Důvodem bylo ohrožení zdíva spodní vodou. Od té doby, tedy již plných dvacet let, je budova veřejnosti nepřístupná. Problémy v ní nekonečně restaurátorské práce a stavební úpravy. Ani některé nové skutečnosti, jako je objevení staré rituální lázně (mikve) v objektu synagogy a snaha o její zpřístupnění, nemohou espravedlnit neuvěřitelnou línost, s jakou obnova objektu postupuje. Během doby, ve které dosáhla dospělosti celá jedna generace, se nepodařilo opravit a zpřístupnit památník, jedinečný a nezastupitelný nejen v souboru expozice Státního židovského muzea. Památník, který by této generaci (a ovšem i všem ostatním návštěvníkům) prostřednictvím silného osobního zážitku ukázal, jaké jsou důsledky radikálního totalitarismu, absolutně negujícího lidská a občanská práva včetně samotného elementárního práva na život ideologicky demonizovaného nepřítel (Židů) a všech aktivních nepřátel režimu vůbec. Toto poučení z novopohanské vzpoury proti evropské, židovsko-křesťanské tradici bylo v období normalizace u nás lidem odepřeno, mimo jiné i pro zjevné antisemitské prvky v propagandě a politice režimu.

Během oprav Pinkasovy synagogy byly odstraněny či zamalovány údajně vlhké omítky, nesoucí nástěnné nápisy. Teprve v současné době bylo rozhodnuto napsat jména zavražděných na panely a tyto panely upevnit (s malým odstupem) ke zdem. To by nasvědčovalo skutečnosti, že Pinkasova synagoga bude jednoho dne jako památník obětí opět sloužit. Je ovšem třeba mít na zřeteli, kolik nejrozumnějších rozhodnutí a termínů už bylo během oprav přijato a stanoveno a kolik času obyčejně od rozhodnutí k jeho uskutečnění uplyne, pokud k němu vůbec dojde.

Další závažící skutečnost, kterou už nelze odbyt poukazem na nezbytné stavební úpravy, se týká pamětní desky, kterou vytvořil v roce 1970 národní umělec Břetislav Benda na objednávku Rady židovských náboženských obcí (RŽNO) z roku 1968. Tato rozměrná sochařská práce (přibližně 4 x 1 m) měla být osazena na místě, kde stávaly budovy vzorkových veletrhů v Praze 7 (v místech, kde dnes stojí Parkhotel). Jak připomíná nápis na levé části (deska se skládá ze tří dílů), byli na tomto místě soustřeďováni Židé z Prahy a většiny Čech a odtud v transportech posíláni do koncentračních táborů, především do Terezína. Deska však odhalena nebyla. Přislušné národní výbory a organizace KSČ opakovaně její osazení a odhalení nepovolily, naposledy v roce 1981, přes doporučení Svazu protifašistických bojovníků v Praze 7. Ve stanovisku RŽNO (*Rudé právo*, 25. listopadu 1987), podepsaném mimo jiné i jejím předsedou Bohumilem Hellerem, které se ztotožňuje s útokem *Rudého práva* proti prohlášení, ve kterém část slovenské kulturní veřejnosti vyslovuje svůj pocit morální spoluodpovědnosti za osud slovenských Židů, čteme, že: »pro vynikající pomník národního umělce B. Bandy na paměť transportů židovských občanů se hledá v Praze vhodné umístění«. Je jisté nesnadné najít vhodné umístění její desku, na které je nápis: »Z tohoto místa ...« Vhodné místo se v Praze hledalo tak dlouho, až se našlo v Terezíně. Deska, přesněji řečeno její střední a pravá část, byly narychlo osazeny na cihlové zdi terezínského opevnění u komunikace, která vede ke krematoriu a hřbitovu židovských obětí. Levá část s textem, poukazujícím na původní účel tohoto díla, pochopitelně osazena nebyla. Podle dostupných informací se v současné době zhotovuje levá část desky, která ponese jiný, nově nalezenému místu více odpovídající nápis ... V Praze se zřejmě ani v osmdesátých letech neměly deportace Židů na smrt připomínat.

Po uzavření Pinkasovy synagogy byl před osmi lety uzavřen další z objektů Státního židovského muzea, Španělská synagoga. Důvodem uzavření byla chystaná přeměna elektrického napětí, se kterou však dodnes nebylo započato. Nic tedy nenavědčuje tomu, že by v dohledné době měla být tato stavba vrácena svému účelu.

Před třemi lety potkal podobný osud synagogu Maiselovu. Jedinečná sbírka synagogálního stříbra je v důsledku toho veřejnosti nepřístupná. Oproti stavu z let šedesátých tak dnes najeď návštěvník polovinu objektů muzea uzavřených. A jak skutečnosti ukazují, pravděpodobně na celá desetiletí.

K tomu je třeba ještě dodat, že z původní bohaté ediční činnosti Státního židovského muzea (SŽM) nezbylo téměř nic. Edice »Židovské památky« byla po prvních třech svazcích zastavena. Časopis *Judata Bohemica* je vydáván výhradně v cizojazyčné verzi. Veřejnost by jeho českou podobu jistě se zájmem přivítala, skutečnost je však taková, že časopis nemá v češtině ani resumé. Knihovna SŽM je sice pro nejběžnější provoz veřejnosti přístupná, ne však v plném rozsahu. Horší je to ovšem s archivními fondy. Historicky významný archiv pražské Židovské náboženské obce není dosud vůbec zpracován ani opatřen rejstříky a je tak nepřístupný nejen pro řadové členy obce, ale i pro badatele z jiných vědeckých institucí. Rovněž některé fondy vztahující se přímo k holocaustu, k nimž měli všichni badatelé ještě do konce šedesátých let přístup, jsou nyní dostupné jen zvláště vybraným jedincům. Za zmínku snad také stojí, že Státní

židovské muzeum je mezi pražskými muzei jediné, které nepořádá žádnou přednáškovou činnost.

Ještě horší situace však panuje v ostatních oblastech republiky. V expozicích i činnosti »Památníku Tereziín« je významné a specifické problematice tereziánského ghetta věnována jen okrajová pozornost, která zdaleka neodpovídá počtu židovských obětí i zájmu převážně většiny návštěvníků. V rozsáhlé expozici Malé pevnosti je vystaveno pouze několik prací tereziánských umělců v jedné kóji a problematice ghetta je věnována zcela neodpovídající malá výstava v krematoriu. Přítom u v šedesátých letech se vážně uvažovalo o zřízení »Muzea tereziánského ghetta« (z bohatých fondů SŽM v Praze, Památníku v Tereziíně i ze soukromých sbírek) v bývalé tereziánské škole u chlapeckém domově L 417 z doby okupace. Počátkem osmdesátých let však byla tato budova se značnými náklady přeměněna na muzeum SNB, nepřítisli navštěvované, které je patrně lepším výchovným příkladem pro mládež v našem státě než objektivní informace o tragickém osudu Židů internovaných v ghettu a jejich rezistenci proti nacistu.

Nejvíce alarmující je ovšem devastace židovských nemovitých památek v posledních dvaceti letech za přímé účasti místních správních orgánů a s vynuceným souhlasem židovských náboženských obcí samotných. Jen v Praze tak byly např. svévolně zničeny mnohé židovské hřbitovy (Libeň, Žižkov, Radlice, Uhřetěves), nemluvě o četných hřbitovech venkovských. S výjimkou Holešova a nyní i Mikulova není patrně žádná snaha o záchranu alespoň nejcennějších synagóg a historických ghett (Banskovice, Třebíč, Břežnice, Kolín, Polná atd.), často zcela unikátních židovských památek mnohdy i v evropském měřítku. Kromě jednotlivců ze středisek Státní památkové péče a některých bývalých reprezentantů židovské pospolitosti dnes už není žádný zájem místních orgánů (hlavně národních výborů) a dokonce ani SŽM, které je specializovaným ústavem s celorepublikovou působností, o zachování těchto památek. Namísto toho dochází k jejich postupné a jakoby nenápadné devastaci a demolicí.

Zcela zvláštní pozornost si zaslouží likvidace novějších částí četných venkovských židovských hřbitovů se žulovými náhrobky od konce minulého století až do doby předválečné, které tvořily nejlepší pomník a připomínku rodin obětí holocaustu každé obce. Kulturní a morální úpadek společnosti zašel tak daleko, že část náhrobků byla postupně vandalsky rozkradena, aniž by tomu kompetentní orgány věnovaly patřičnou pozornost, a zbylé pak byly s vědomím některých představitelů židovských náboženských obcí rozprodány kamenickým družstvům, která takto získaný materiál po úpravě poskytla novým zájemcům.

Samostatnou kapitolou je pozornost, která je Židům a jejich osudu věnována ve školní výuce a veřejné osvětové činnosti. V učebnici dějepisu pro osmé třídy, kde se během školní docházky po prvé (a pro mnohé i naposled) pozorněji probrá období okupace a druhé světové války, najdeme na téma perzekuce Židů tyto dvě hrubě nepřesné a matoucí zmínky: »Součástí plánů na zajištění německé světovlády byla postupná likvidace Židů, Slovanů a dalších tzv. rasově méněcenných národů« (str. 46). Na str. 101 ještě: »Fašismus vraždil cílevědomě židovské obyvatelstvo a příslušníky slovanských národů v koncentračních táborech.« K tomu jedna fotografie zachycující transport Židů do koncentračního tábora. Tak se vypořádali autoři učebnice dějepisu s historií, na jejímž konci je 6.000.000 zavražděných Židů, kteří ještě nedávno tvořili neodmyslitelnou součást obyvatel Evropy.

Podobná je situace ve sdělovacích prostředcích, v tisku, ve filmové distribuci. Knihy o židovské tragedii u nás téměř nevycházejí, pozoruhodný filmový dokument Claudia Lanzmanna *Šoa*, který s takovou naléhavostí připomněl světové veřejnosti, že osud Židů i činy jejich katů jsou stále částí naší přítomnosti, nestál československým médiím ani za zmínku, natož aby se uvažovalo o jeho zařazení do vysílacího programu.

Zato se ve vzpomenué učebnici dějepisu na str. 117 setkáme s informací, že »v ža-  
lářích, koncentračních táborech a na válečných frontách zahynulo 360.000 našich  
občanů, mezi nimi 25.000 komunistů«. O tom, že 250.000 z těchto občanů byli Židé, že  
toto číslo zahrnuje naprostou většinu židovského obyvatelstva předválečné republiky,  
učebnice mlčí.

Mlčí se však i o tom, že židovská menšina u nás byla vlastně likvidována několika-  
násobně. Nejen masově nacismem, nýbrž i následně zahrnutím přeživších Židů pod  
českou a slovenskou národnost bez zřetele na jejich národnostní a kulturní odlišnosti.  
K redukci židovské pospolitosti u nás navíc přispěly i dvě výrazné emigrační vlny (po  
roce 1948 a po roce 1968), takže z původních 44.000 osob v roce 1945 zůstalo na území  
ČSSR v roce 1980 pouze 9.000 Židů (viz R. Hilberg, *The Destruction of European Jews*,  
1984).

O destrukci náboženského a kulturního života v současném Československu  
svědčí např. i skandální skutečnost, že v letech 1970-1984 neměla židovská pospolitost  
svého rabína, což je v tisíciletých dějinách Židů v českých zemích jev bez analogie. V  
naprostém úpadku je rovněž výuka hebrejského jazyka (klasického i moderního) na  
našich školách; počátkem osmdesátých let byla totiž zájemcům o tento jazyk vzata *de  
facto* poslední veřejná možnost tím, že byly kursy hebrejštiny zrušeny i na jazykové  
škole v Praze. (V letošním školním roce byla zatím obnovena pouze výuka novohe-  
brejštiny.)

Domníváme se, že veřejnost má v těchto souvislostech právo žádat od příslušných  
institucí některá vysvětlení:

1) Kdy bude opět (v závazném a krátkém termínu) otevřen Památník obětí naci-  
stické perzekuce v Píntasově synagóze a kdo nese odpovědnost za jeho dvacetileté  
uzavření?

2) Z jakého důvodu nebyla pamětní deska od národního umělce Břetislava Bendy,  
připomínající oběti židovských transportů, umístěna a odhalena na místě, pro které  
byla určena, a z jakého důvodu byla nakonec po letech v neúplně podobě instalována v  
Terezíně?

3) Jak se mohlo stát, že Státní židovské muzeum v Praze, instituce jedinečná v ce-  
lostátním i světovém měřítku, má v současné době polovinu objektů dlouhodobě  
uzavřených, a z jakého důvodu je přístup ke knižním i ostatním fondům tohoto muzea  
tak komplikovaný?

4) Proč není »Památníku Terezín« věnováno přiměřené místo osudu českoslo-  
venských Židů za druhé světové války včetně jejich významné účasti v našem odboji a  
proč dosud nebylo vytvořeno zvláštní muzeum ghetta, jak se o tom již uvažovalo v še-  
desátých letech? Současný stav je zahraničním návštěvníkům skoro nepochopitelný a  
naši občané zůstávají neinformováni.

5) Proč byla v roce 1970 provedena »reinstalace« tzv. stálé československé expozi-  
ce Státního polského muzea (SPM) v Osvětimi? Při této »reinstalaci«, v pochybné a  
urážlivé snaze zakrýt skutečnost, že zde byli věznění a vraždění především českoslo-  
venská občana židovského původu, došli její autoři tak daleko, že z expozice dokonce  
vyloučili jedinečnou a hrůzně tragickou historii tzv. Terezínské rodinného tábora v  
Osvětimi-Březince. Nyní jsou tak o tragédii československých Židů za vlády nacistů  
nedostatečně a zkresleně informováni dokonce i četní zahraniční návštěvníci SPM v  
Osvětimi. Stálá československá expozice v SPM v Osvětimi by proto měla být obno-  
vu alespoň ve své podobě do roku 1969.

6) Jaká opatření budou přijata, aby se školní mládeži, studentům i celé naší veřej-  
nosti dostalo pravdivých informací o osudu evropských a československých Židů v  
rozsahu, který by odpovídal závažnosti a tragice jejich údělu?

7) Jaká je nezkrášená skutečnost současného náboženského a kulturního života zbytku Židů v Československu? A co hodlají příslušné instituce učinit, aby neutěšeno situaci napravily? A konečně: neexistuje u nás nadále skrytý, oficiální, politicky motivovaný antisemitismus, jak by tomu nasvědčovaly některé shora popsané jevy?  
Praha 5. dubna 1989

Tomáš Hradílek  
mluvčí Charty 77

Dana Němcová  
mluvčí Charty 77

Saša Vondra  
mluvčí Charty 77

JOSEF ZVĚŘINA (Praha) (\*)

### SVATOVÍTSKÉ MEDITACE

Věky korunují katedrálu svatého Víta v Praze. Karolinskou rotundu a otónskou baziliku nahradilo dílo Matyáše z Arrasu a Petra Parléře; husitské války zabránily do-  
stavbě, po nich uzavřel vnějšek Aostalis stěnou a kaplí svatého Vojtěcha a vnitřek Wohlmut kruchtou, čímž vytvořil téměř magický interiér. Jednota svatovítská shromažďovala od roku 1859 k dostavbě vše nejlepší, co český výtvarný život měl. Ale to je jen vnější eposeja.

Co tvoří ze stavby kostel (*ekklesia*), baziliku, velechrám, je vnitřní obsah a duchovní dějiny. Tak vládne hlavnímu městu *Bohemia sancta*: svatý Václav, Vojtěch, Jan Nepomucký, vedle svaté Ludmily. Zde byla korunována česká knížata a králové čeští i nečeští, z nichž někteří tu leží ve věčném míru: Karel IV. i husitský král Jiřík z Poděbrad, Ladislav Pohrobek i Rudolf II.

Katedrála přežila pustošení za zimního krále, pak ožila českými kázáními, když už nebylo Betlémské kaple. Zde se slavila skutečná *Missa sollemnis* českého národa, jak nazval Josef Pekař svatojánské pouti. Zde znělo *Te Deum* za první i druhé osvobození, slavilo se milénium svatováclavské pod vedením biskupa Podlahy svaté paměti, i jubileum svatovojtěšské. První a druhý prezident první republiky sem nevstoupili, ale nešťastný prezident nešťastného národa Hácha zde vzdal hold dědicí české země a spojil se s nadějemi podrobeného národa. I druhý prezident poválečné ČSR Klement Gottwald přišel pro požehnání, které však církvi požehnání nepřineslo.

\* \* \*

Naopak. Brzy zažila katedrála druhé zpuštění, tentokrát mravní a bezprávné. Státem založená »Katolická akce« sem vyslala na Boží tělo roku 1949 své »členy«. Nerudova ulice byla uzavřena předstíraným smykem auta, který od 4 hodin ranních »vyšetrovali« příslušníci VB. Jeden z nich přišel roztrpčen na faru k svatému Mikuláš, jak je to ponižující pro VB takovou komedii předstírat. Ke katedrále pouštěli jen malé družičky, jejich rodiče a kleriky. Sotva arcibiskup Beran začal mluvit a zmínil se o oné »Katolické akci«, začala tato vyluzovat jako obyčejná luza pískání, hulákání, řev, divoženky skákaly po lavicích a křičely: »Nešahajte nám na naši katolickou akci!« Bohoslužby musely být přerušeny, bohoslovci vyvedli arcibiskupa do paláce, kde byl internován. To byl jen počátek křížové cesty katolické církve u nás. Pak následovaly procesy, popravy, násilné deportace řeholníků a řeholnic, zarážení bohoslovců a

(\*) Vychází bez vědomí autora.

mladších kněží do PTP. »Katolická akce« zmizela a byla nahrazena »Mírovým hnutím duchovenstva«. Ale utrpení nese církvi ovoce.

\* \* \*

6. března 1988 katedrála ožila: byla to pouť na památku úmrtí blahoslavené Anežky České, která vedle svatého Václava a svaté Ludmily ztělesňuje to nejkrásnější a nejhlubší, nejčistší a nepomíjející, co česká duše chová.

Státní orgány tuto pouť ze své strany připravily daleko pečlivěji než akci Božího těla roku 1949. Mnoho se změnilo. Mladí muži a starší ženy byli liturgicky školeni, aby se chovali slušně, prý je učili i Otčenáš a kříž. Byla učiněna rozsáhlá opatření od Chebu až po Košice, aby byla bezpečnost zajištěna. Praha byla chráněna před návalem aut, autobusů a tramvají, i metro mělo výluku. Televize vyřadila pořad »Hříšní lidé města pražského« a nahradila jej zbožnější Angelikou. Byla rozšířena zpráva, že přijel papež inkognito, a tak na Královské cestě byly k tomu cíli otevřeny obchody, i ten s látkami, nemocnice dostaly příkaz pohotovosti a mít připravená lůžka pro raněné, ba i alkoholické záchytky měly tak učinit, ač není známo, že by se papež nebo jeho doprovod nebo naši věřící oddávali terorismu nebo alkoholismu. Mnoho kamer bylo činných a pohotovost trvala čtyři dny. Zajištění se nemělo zle, i ostraha v mém okolí, která byla snad i kvůli jedné slovenské foholnici, byla diskretní.

\* \* \*

Nieméně katedrála byla nabita duchem zbožnosti a mládí. Teď to byla pravá katedrála - možná, že dosud nic takového neviděla - díky předchozímu utrpení a hluboké duchovní přípravě nověnou u svatého Salvátora. Já tam bohužel nebyl, takže jsem odkázán na oči a srdce přítomných, věřících i nevěřících. Tím širší zkušenost, pravda?

Kardinála naprovázela hrstka bohoslovců a bázlivých věřících. Byly to tisíce, kteří tímto duchovním aktem podržili smysl petice pro náboženskou svobodu, kterou asi většina podepsala. Jen *Pacem in tertis* bylo obojímu projevu nepřítomno, neboť slouží jiným projevům. Lidé zpívali hymny, státní i naše, »Po lásce poznají, že jsme křesťané«, »*Úbí caritas*« atd. Dokonce klekli na dlažbu a modlili se. Jedna mladá konvertítka se nad tím zděsila, dvě starší byly u vytržení. Tedy žádné trhání kostek dlažby atd. Strnuli i Platzerovi giganti před prezidentským palácem, mýtus hrubé síly, ale mírně a něžně zírula Panna Maria se svatými na sousost Brokoffové po straně arcibiskupského paláce.

Mně to vyvolalo vzpomínku na scénu před svatými Cyrilem a Metodějem v Karlíně, kde byla v průčelí při jedné slavnosti vystavena svátost Kristova těla. Všichni jsme stáli, jen před námi klečel na dlažbě sovětský voják a v kleče se i posunoval, aby lépe viděl. Myslím, že ten geroj měl jen jakousi malou dístinkou na náramenících.

\* \* \*

Podle pozdější legendy dostal svatý Václav od Oty I. rámě svatého Víta. V dómském pokladě se chová gotický relikviář s jeho ostatkem v podobě ruky, ruky vztyčené k výzvě, posile, žehnáni. Tato ruka by se mohla a měla nyní napřáhnout k velkému bratrství, které spojuje a má spojovat tradici svatého Vojtěcha, dosud zastrčeného v koutku katedrály: On spojuje svým životem a působností nás se Slováký a Němci, s Maďary a Poláký, s Italy a Francouzý. První Čech evropského formátu, biskup nerozdělené církve a mučedník.

Pouť je obrazem životní pouti. Kam a jak, pro co a s čím půjdeme nyní dál? To bude jistě úsilím nových modliteb a činů.

## POUŤ KE CTI SVATÉHO JANA NEPOMUKA NEUMANNA (\*)

Ve dnech 17. a 18. června 1989 probíhala v Českých Budějovicích a Prachaticích pouť ke cti svatého Jana Nepomuka Neumanna, který byl vyhlášen patronem druhého roku Desetiletí duchovní obnovy národa. Pontifikální mši v Českých Budějovicích dne 17. června sloužil Antonín Liška, světec biskup pražské arcidiecéze. Koncelebrovali ji arcibiskup filadelfský Bevilacqua, biskup Aichem z Lince a český biskup bez státního souhlasu Karel Otčenášek. Dne 18. června se konaly hlavní církevní slavnosti v Prachaticích, rodišti svatého Jana Nepomuka Neumanna. Zúčastnilo se jich okolo 5000 věřících. Uctili nejprve památku rodičů svätce a řeholních sester u hrobu prachatického hřbitova. V kostele svatého Jakuba v Prachaticích probíhal potom 24 hodinový duchovní program sestávající z adorací, meditací, bohoslužeb slova, hry o životě svatého Jana Nepomuka Neumanna a společných přimluv, které vyslovili věřící z různých prostředí, pocházející z různých církví. V rámci tohoto programu byly slouženy čtyři mše. Koncelebroval při nich i český katolický kněz bez státního souhlasu, signatář Charty 77 Václav Malý. Přítomní pracovníci StB se tentokrát chovali zdrženlivě a omezili se na fotografování a filmování účastníků. Věřící však nebyli legitimováni ani jinak šikanováni. Zahraníční biskupové přednesli v kostele svatého Jakuba své promluvy. Arcibiskup filadelfský vyzdvihl dva rysy kardinála Františka Tomáška, jeho statečnost a věrnost. Tato jeho slova vzbudila nadšený potlesk přítomných. Arcibiskup filadelfský i biskup linecký vyslovili ve svých promluvách podporu československým křesťanům a dali najevo, že vědí, v jakých podmínkách žijí. Cenné bylo, že se pouť zúčastnily rovněž řeholnice. Po velmi dlouhé době byla tato pouť první pouť v Čechách s celonočním programem.

Jan Nepomuk Neumann pocházel ze smíšeného manželství, otec byl Němec, matka Češka. Byl členem redemptoristického řádu. Odešel do USA, kde v polovině minulého století zakládal katolické školy a věnoval se péči o chudé a potřebné. Stal se biskupem ve Filadelfii. Svatofečen byl v roce 1977.

MILOŠ REICHT (Praha) (\*\*)

### DOPIS VÝBORU PRO LIDSKÁ PRÁVA

Výboru čs. veřejnosti pro lidská práva a humanitární spolupráce  
Opletalova 13, 11000 Praha 1

Praha, 18. března 1989

Vážení pánové,

*Rudé právo* uveřejnilo dnes, tj. 18. března 1989, článek *Opletalova 13*, v němž vedoucí kanceláře dr. František Gajdošík vymezuje hlavní poslání Vašeho Výboru »dodržování lidských práv v duchu závěrů helsinské konference a následně vídeňské schůzky jak v Československu, tak i v ostatních zemích, a prohlubování právního vědomí našich spoluobčanů«.

(\*) Vděčně převzato ze samizdatového časopisu *Informace v Chartě 77 XII* (1989), č. 13, str. 17-18.

(\*\*) Vychází bez vědomí autora. Vděčně převzato ze samizdatového časopisu *Informace v Chartě 77 XII* (1989), č. 7, str. 9-10.

Tentýž Váš pracovník v článku prozrazuje, že Váš výbor neodpovídá »ani na skupinová podání nezákonných skupin, protože nemají oficiální statut a, jak je z těchto podání patrné, v peticích různých skupin se často vyskytují stejná jména«.

V Závěrečném dokumentu vídeňské následně schůzky KBSE se účastnické státy zavazují »respektovat právo svých občanů aktivně přispívat, samostatně nebo společně s jinými, k rozvíjení a ochraně lidských práv a základních svobod«. Váš pracovník však ve zmíněném článku vyhláší, že Váš výbor hodlá programově nerespektovat princip 13.5 Závěrečného dokumentu. Co jiného má znamenat doznání, že Váš výbor neodpovídá na skupinová podání skupin občanů, které dr. Gajdošík označuje za »nezákonné«? Princip 13.5 Závěrečného dokumentu zaručuje občanům právo aktivně přispívat k ochraně lidských práv samostatně nebo *společně s jinými* a nijak nepodmiňuje toto právo jakýmsi »oficiálním statutem«, který by byl nezbytný pro společenství občanů, kteří se k ochraně lidských práv sdružili. Váš výbor však takovouto nepřipustnou podmínku odporující duchu i literě Závěrečného dokumentu klade. Její podivnost je tím zřejmější, že - jak se ve zmíněném článku uvádí - ani Váš výbor se netěší plně »oficiálnímu statutu«, neboť »zatím totiž nejsou všechny legislativní záležitosti výboru vyřízeny a nemohou mít tudíž ani razítko firmy«.

Chcete-li opravdu prohlubovat právní vědomí občanů a být věrni duchu závěrů helsinské konference, přestaňte mást veřejnost mystifikacemi, že jen ta obrana lidských práv je zákonná, která má »razítko firmy«. Přestaňte šířit dojem, že i Váš výbor je slabebním prvkem systému, v němž je nezákonné vše, čemu razítkující vrchnost neudělí »oficiální statut«.

Nezávislé skupiny bez oficiálního statutu by v zájmu věci lidských práv měly, jak se domnívám, udržovat pracovní kontakty i s Vaším výborem. S úlevou sleduji, že se tak děje a že občané sdružující se zcela zákonně a v souladu s principem 13.5 Závěrečného dokumentu k ochraně lidských práv se ve své vstřícnosti nenechávají odradit ani demagogií některých Vašich pracovníků. Jde-li komu o lidská práva, musí umět spolupracovat se všemi, kdo se k obhajobě lidských práv hlásí, a naslouchat tomu, co říkají. Zanechte proto pátrání po tom, která jména se v peticích různých skupin vyskytují, a všimněte si toho, co je v nich napsáno. Nedokážete-li to, věnujte se jiné zájmové činnosti, kde se bez této schopnosti obejdete.

S pozdravem

Miloš Rejchrt, soukromá osoba  
Vrší 60; 182 00 Praha 8

Na vědomí: Rudé právo; Československý helsinský výbor; Mluvěcí Charty 77

## SLOVO KE ŠKOLSTVÍ

Dokument Charty 77 č. 25/89

Federální shromáždění ČSSR; Ministerstvo školství, mládeže a tělovýchovy ČSR; ÚV KSČ; Učitelské noviny

Téma »školství« se dostává v poslední době opět častěji na stránky našich novin a zabírá stále více místa v rozhlase i v televizi; o školství má teď dokonce jednat ÚV KSČ. Všeobecně se soudí, že československé školství je ve špatném stavu. Kritický stav se ovšem netýká jen jednotlivostí nebo dokonce podružných maličkostí, nýbrž

celkové koncepcce vzdělání a výchovy a jí odpovídající soustavě škol. Z této koncepcce zcela vymizel demokratický přístup, přičemž všeobecná dostupnost vzdělání se redukuje jen na jeho uniformitu a nivelizaci. Je třeba vytvořit koncepci moderního, v hlavních složkách vyváženého vzdělání. V souhlase s touto koncepcí je pak třeba vytvořit prostředek k jejímu uskutečnění, jímž je dobře promyšlený systém škol, školská soustava.

Charta 77 se stavem našeho školství zabývala nejednou. Kromě několika dokumentů o diskriminaci žáků a studentů a o diskriminaci dalších osob působících ve školství připomínáme dokument č. 4 z února 1977 o školské výchově a vzdělávání jakožto prostředku mocenské manipulace a nátlaku, dokument č. 20 z června 1982 o funkci a povaze československého školství, dokument č. 7 z března 1986 o výchově dětí a mládeže a o pravdivosti vzdělávání a konečně dokument č. 32 z listopadu 1986 o stavu našeho vysokého školství.

Po bezmála půl století je s koncepcí vzdělávání a naší školskou soustavou manipulováno především podle momentálních nápadů dogmatické, neživotné, vnítlivými rozpory zmiňané a morálně otřesené politické moci. Jsme státem s největším počtem školských reforem v poválečném období, reforem vždy nedomyšlených a krátkodobých. Pět základních školských zákonů, vydaných v letech 1948, 1953, 1960, 1978 a 1984, je počet vskutku pozoruhodný. Důsledkem nedomyšlenosti jsou potom i konkrétní, zcela nahodilé proměny, které školní docházku jednou rozdělují, po druhé spojují, jednou zkracují, po druhé prodlužují, aby jí posléze opět zkrátily. Tyto nesmyslné výkyvy postihují vývoj jak základního, tak středního a vysokého školství. Stále hlouběji a hlouběji postupuje dehumanizace, odlidštění vzdělání, stále více se požaduje a aplikuje tzv. spojení školy s praxí, které činí školství úzce závislým na dobově proměnlivých stanoviscích plánovatelů výroby. V úpadku je estetická výchova, výtvarná výchova, jazykové vzdělání českým jazykem počínaje, o úpadku dějepisu a zeměpisu ani nemluvě. A ovšem je tu i letitý tlak na ideologizaci, která činí ze školství stále více nástroj propagandy právě vládnoucí byrokratické moci.

Vzdělání a školství je však přece oblast, která se svou působností naprosto vymyká z poměrných účelů a dobových výkyvů ve výrobě a politice. Má funkci přesahující jak momentální chvíli, tak pouhé »praktické« zřetele. Připomeňme Komenského: jde přece o dílnu lidskosti.

Máme obavu, že způsob, jakým zodpovědní činitelé analyzují současný stav československé výchovně vzdělávací soustavy, je v podstatě neplodný a bez šancí na zásadní řešení, které by odpovídalo skutečnému poslání školy. Ti zodpovědní se pochopitelně brání zevrubnější kritice a vyzývají, aby se veřejná diskuse více zaměřovala na konstruktivní a tvořivé hledání východisek než na stálé opakování a rozměškování známých požadavků (*Rudé právo*, 1. prosince 1988). Oficiální analýza vidí úspěchy např. v zavedení povinného desetiletého středního vzdělání veškeré mládeže, v modernizaci školní práce, v zlepšení předpokladů pro přípravu mládeže na dělnická povolání a ve zlepšení sepětí školy s praxí (*Učitelské noviny* č. 23 z června 1988). Jsou to však právě ty stránky našeho školství, na něž se snáší nemalá kritika: nedostatky se vidí právě v zavedení desetileté školní docházky při zkrácení základní školy na osm let, ve stavu a povaze středních odborných učilišť, v přetěžování žáků učivem a podobně, takže »zavedením desetileté školní docházky jsme si sami přidělali nové problémy, jako by jich bylo ve výchově málo« (*Rudé právo*, 30. listopadu 1988). Někteří už dnes veřejně přiznávají, že srovnání dřívějšího školství s nynější situací nevyznívá pro současný stav zrovna příznivě. Požadují proto »dát všem pokud možno solidní vzdělání, ale mimořádné skutečným talentům« (*Rudé právo*, 4. března 1989), což jinými

slovy znamená, že koncepce jednotné školy je v základu problematická, že žádoucí je diferenciaci, která by neohrožovala s talentem a schopnostmi jednotlivých žáků a studentů.

V tomto smyslu je současná koncepce vzdělání a školství nedemokratická, neboť nerespektuje přirozenou strukturu lidského společenství, ale ani základní požadavky svobodného světonázorového rozvoje mládeže a občanů. Školství bylo nenáležitě »sjednoceno« nejen co do vzdělání dětí a mládeže, ale i co do úplného ideového a organizačního podřízení byrokratickému státnímu aparátu a vládnoucí moci, a to i tam, kde ještě nedávno bývaly některé z posledních příznaků svobodného školského života, totiž na vysokých školách. Dnes už se doktoráty nikde neudělují po obhájení disertační práce, stačí zkoušky; dnes už docenti a profesori vysokých škol nejsou povinni obhájit habilitační práci, stačí jmenování příslušným úřadem; dnes už děkani a rektori nejsou voleni vědeckými radami, nýbrž jmenování nadřízenou byrokratickou instancí. (Novela vysokoškolského zákona projednávaná v současnosti naznačuje přece jen návrat některých akademických svobod, i když vzhledem k rozhodujícímu vlivu politických míst často znovu problematických.)

Tyto skutečnosti jsou v přímém rozporu s různými mezinárodními konvencemi, které předznačují žádoucí povahu demokratického školství. Tak v *Deklaraci lidských práv* z roku 1948 se v článku 26 připomíná, že základní vzdělání je povinné, vyšší pak stejně přístupné všem podle schopností, že vzdělání má směřovat k plnému rozvoji lidské osobnosti a k posílení úcty k lidským právům a základním svobodám a že rodiče mají přednostní právo volit druh vzdělání pro své děti. V *Mezinárodním paktu o hospodářských, sociálních a kulturních právech* z roku 1966, který vstoupil u nás v platnost v roce 1976, se náš stát mimo jiné zavázal k tomu, že bude respektovat svobodu rodičů zvolit pro děti jiné školy než ty, které byly zřízeny veřejnými orgány, pokud ovšem odpovídají takové minimální úrovni vzdělání, jaká je stanovena státem; zavázal se také, že bude zajišťovat náboženskou a morální výchovu dětí ve shodě s přesvědčením rodičů (článek 13, bod 3). A podpisem pod závěrečným dokumentem vídeňského následného jednání KBSE z letošního ledna se Československo mimo jiné zavázalo »podporovat posuzování otázek rozvoje a ochrany lidských práv a základních svobod ve školách a dalších vzdělávacích zařízeních« (článek 13, bod 6).

Je nanejvýš zapotřebí, aby se o vzdělání a o školství začalo jednat a diskutovat v otevřeném dialogu a bez předsudků. Dosavadní »pragmatické« zásahy, diktované tou či onou potřebou aktuálního politického pohybu či hospodářského stavu (jakou je např. potřeba či přebytek pracovních sil a podle toho zkracování či prodlužování školní docházky), jsou nakonec účinné jen zdánlivě, neboť výsledky se zpravidla promítnou teprve do zcela změněné situace a cyklus reforem tak pokračuje dál. Dosavadní postupy školské politiky znamenaly jen hlubší degradaci a deformaci našeho vzdělání a školství, které kdysi mělo velice dobrou evropskou úroveň. Napněme tedy všechny své síly, abychom opět dosáhli kvalitní výuky a výsledně dobrá vzdělanost všech lidí podle individuálních možností a zaměření přispěla k ozdravení celé společnosti.

Praha, 28. března 1989

Tomáš Hrudílek  
mluvčí Charty 77

Dana Němcová  
mluvčí Charty 77

Saša Vondra  
mluvčí Charty 77

## ZĚ SDĚLENÍ VONS

### *Dušan Skála odsouzen*

Dne 24. března 1989 proběhlo před senátem okresního soudu ve Vyskově, jemuž předsedal JUDr. Patrik Girgle, hlavní líčení v trestní věci proti signatáři Charty 77 Dušanu Skálovi. Okresní prokurátor ho žaloval za přípravu trestného činu pobuřování podle § 71 k § 100/1a, 3a trestního zákona, jehož se měl dopustit shromažďováním papírů, cyklostylových blan a rozmnožovacích strojů v úmyslu rozšiřovat tiskovinu *Informace o Chartě 77*, jejíž obsah údajně pobuřuje proti socialistickému, společenskému a státnímu zřízení a nabádá občany k nekonstruktivnímu protisociálnímu jednání.

V průběhu hlavního líčení byli vyslechnuti soudní znalci z oboru psychologie a kriminologie. Prokurátor navrhl nepodmíněný trest v dolní polovině trestní sazby se zařazením do I. NVS. Obhájce Dušana Skály JUDr. Jirí Machourek poukázal na to, že shromážděné důkazy nestačí ani k podání obžaloby, natož k vynesení výroku o vině. Uvedl také, že případné odsouzení Skály by mohlo napříště zpochybnit právní jistotu občanů, protože nikdo nemůže pokládat za trestné chlíř rozšiřovat časopis, který již jedenáctý rok vychází s uvedením adresy redakce, a to bez jakéhokoliv soudního poslíhu.

Soud vynesl rozsudek, jímž uznal Dušana Skálu vinným ve smyslu obžaloby a odsoudil ho k trestu odnětí svobody v trvání 15 měsíců s podmíněným odkladem na 4 roky. Dušan Skála se ihned odvolal, prokurátor se zatím k rozsudku nevyjádřil.

28. března 1989

Sdělení VONS č. 971

### *K odvolání v trestní věci proti I. Jirousovi a J. Tichému*

Proti rozsudku okresního soudu v Jihlavě, jímž byli 9. března 1989 Ivan Jirous a Jirí Tichý odsouzeni k nepodmíněným trestům odnětí svobody (viz sdělení č. 830, 836, 869, 934 a 955), podali odvolání jak oba obžalovaní, tak prokurátor. Obžalovaní se domáhají zproštění viny. Prokurátor sice již nepožaduje, aby byli uznáni vinnými rovněž trestným činem poškozování státních zájmů republiky v cizině (§ 112 tr. z.), trvá však na přísnější kvalifikaci trestného činu pobuřování – tedy podle ustanovení 3. odstavce § 100 tr. zákona – platnou pro případy, kdy pachatel pobuřuje tiskem, filmem, rozhlasem, televizí nebo jiným podobně účinným prostředkem. Aniž by vysvětlil, proč považuje způsob, jímž I. Jirous a J. Tichý seznamovali další občany s peticí, za podobně účinný prostředek jako tisk, film atd., domáhá se přísnějšího právního hodnocení ryze politickými a ideologickými argumenty o nutnosti ochrany tzv. socialistického státního zřízení. Ustanovení trestního zákona o vysokém stupni společenské nebezpečnosti, který podmiňuje použití přísnější právní kvalifikace, zaměňuje prokurátor za možnost použít této kvalifikace i tam, kde materiální znaky skutkové podstaty nejsou naplněny. Toto svérázné chápání práva by bylo možné pokládat za žert, kdyby jím prokurátor nezduvodňoval požadavek, aby soud uložil Ivanu Jirousovi trest okolo čtyř let a Jirímu Tichému nejméně jeden rok.

Není na našem výboru, aby zkoumal, zda právní nevědomost okresního prokurátora v Jihlavě JUDr. Jaroslava Bajera je v přičinné souvislosti s jeho ideologickou zaujatostí. V obžalobě jsou i pravopisné a gramatické chyby, včetně nesprávných přechodníků. Je příznačné, že nástroji represivní politiky proti kultuře jsou právě ti, kteří ve svém vlastním zájmu hájí kulturní, hospodářský i politický úpadek společnosti. V Praze, 5. dubna 1989

Sdělení VONS č. 977

### *Odsouzení manželů Žákových*

Senát městského soudu v Praze, jemuž předsedal Alexandr Rudý, rozhodl dne 14. března 1989 o odvolání prokurátora proti rozsudku obvodního soudu v Praze 1, jímž byli MVDr. Miroslav Žák, narozený 14. února 1937, a Věra Žáková, narozená 17. listopadu 1937, dne 8. února 1989 odsouzeni k peněžitým trestům.

V. Žáková vedla v minulosti spor se školskou správou, která s ní zrušila pracovní poměr. Soud, na nějž se obrátila, uznal postup zaměstnavatele za správný, přičemž vycházel též z hodnocení Věry Žákové jako nábožensky založené osoby. Manželé Žákoví se rozhodli upozornit na svůj případ při manifestaci, konané 28. října na Václavském náměstí. Miroslav Žák vstoupil před 15. hodinou do volného prostoru před Domem potravin s plakátem, na němž byly nápisy: »My chceme spravedlivé soudy!« a »Zabraňte křivým svědectvím!« Byl ihned zadržen a s manželkou, která jej dobrovolně následovala do policejního vozu, byli oba obviněni z trestných činů ztěžování výkonu pravomoci veřejného činitele (§ 156a tr. z.) a útoku na státní orgán (§ 154/2 tr. z.). Prokurátor na ně uvalil vazbu, z níž je propustil po 11 dnech obvodní soud pro Prahu 1, který rozhodoval o jejich stížnosti. Při hlavním líčení před tímto soudem, konaném 8. února 1989, tvrdili svědci z řad Bezpečnosti, že je M. Žák během zákroku fyzicky napadl a vykřikoval, že »chce Boha a ne komunisty« a že je »ateista«. Obvodní soud uznal manžele Žákovy vinnými pouze přečinem proti veřejnému pořádku (§ 6a zák. o přečinech). Miroslavu Žákovi vyměřil peněžitý trest ve výši 2500 Kčs a Věře Žákové 1500 Kčs. Obvodní prokurátor se proti rozsudku odvolal.

Manželé Žákoví neměli v odvolacím řízení obhájce. Městský prokurátor na veřejném zasedání navrhl, aby bylo vyhověno odvolání obvodního prokurátora anebo aby byla věc vrácena k projednání soudu prvního stupně. Tvrdil, že není důležitý motiv či pohnutka činu, nýbrž jeho forma. Miroslav Žák v konečném návrhu upřesnil, že nefekl, že je »ateista«, ale naopak »teista«, a že nechová nepřátelství vůči komunistům. Věra Žáková zdůraznila, že svého manžela do policejního vozu následovala dobrovolně a že neví, proč také ona musela být 11 dní ve vazbě.

Městský soud uznal manžele Žákovy vinnými trestným činem ztěžování výkonu pravomoci veřejného činitele (§ 156a tr. z.) a odsoudil oba k trestu odnětí svobody na jeden měsíc s podmíněným odkladem na jeden rok (viz sdělení č. 840, 843 a 850). V Praze 26. dubna 1989

Sdělení VONS č. 991

### *Rozsudek ve věci Ing. Pavla Dudra a Jaromíra Němce pravomocný*

Rozsudek okresního soudu v Kroměříži z 9. března 1989, jímž byli ing. Pavel Dudr a Jaromír Němec odsouzeni pro tr. čin pobuřování za nezávislou publikační činnost, nabyt právní moci tím, že prokurátor a Pavel Dudr vzali zpět svá odvolání a Jaromír Němec podal odvolání opožděně. Tím začala běžet tříletá zkušební doba, na niž byly podmíněně odloženy tresty odnětí svobody: Pavlu Dudrovi 12 měsíční trest a Jaromíru Němcovi 18 měsíční (o hlavním líčení a rozsudku viz sdělení č. 955, dále viz sdělení č. 486, 490, 519, 548, 577, 809, 884 a 913).

Tím skončilo tři a půl roku trvající trestní stíhání dvou zlínských aktivistů, kteří byli spolu s dalšími postiženi rozsáhlou akcí Státní bezpečnosti z listopadu 1986, jejímž cílem bylo zlikvidovat katolický a občanský samizdat na Moravě.

V Praze 10. května 1989

Sdělení VONS č. 999

### *Hana Marvanová a Tomáš Dvořák pravomocně odsouzení*

Senát městského soudu v Praze, složený z předsedy Judr. Miroslava Topinky a přísedících JUDr. Jiřího Krunka a JUDr. Aleny Vlčkové, projednal ve veřejném zasedání dne 3. května 1989 odvolání prokurátora a obžalovaných JUDr. Hany Marvanové a Tomáše Dvořáka, členů NMS, vězněných od října 1988. Obvodní soud pro Prahu 1 je 16. března 1989 uznal vinnými z přípravy pobuřování podle § 7/1 k § 100/1a tr. z., které se měli dopustit tím, že shromažďovali a sepisovali písemnosti s protisocialistickým charakterem a vyzývali k účasti na manifestaci dne 28. října 1988. Oběma byl uložen trest odnětí svobody v trvání 10 měsíců s podmíněným odkladem na 38 měsíců (viz sdělení č. 788, 793, 797, 807, 827, 828, 837, 838, 893, 957, 961, 973). Prokurátorka JUDr. Jitka Fuchsová ve své ryze politicky zaměřené řeči tvrdila, že činnost obžalovaných směřovala k oslabení akceschopnosti ozbrojených složek a k vytváření prostoru pro akce protispolečenských živlů, které chtějí destabilizovat naši společnost. Navrhla vyšší tresty bez bližší specifikace. Městský soud změnil rozsudek obvodního soudu tak, že do výroku o vině zahrnul i jednání obžalovaných 21. srpna 1988 na Václavském náměstí, a to jako součást přípravy k pobuřování podle § 7/1 k § 100/1a tr. z. Ve výroku o trestu potvrdil rozhodnutí obvodního soudu. Oba odsouzení byli po skončení veřejného zasedání propuštěni na svobodu.

Při odvolacím řízení byla porušena zásada veřejnosti. I když bylo v soudní místnosti mnoho volných míst, mohli se jednání zúčastnit kromě příbuzných pouze dva přátelé odsouzených: Ruth Šormová jako důvěrnice a Václav Malý za československý helsinský výbor a VONS. V chodbě soudní budovy bylo asi 100 přátel a také zástupce kanadského velvyslanectví.

Hana Marvanová a Tomáš Dvořák strávili ve vězení nespravedlivě více než 6 měsíců. V Praze 11. května 1989

Sdělení VONS č. 1006

### *Policejní represe na 1. máje*

Letošních prvomájových oslav se na některých místech republiky zúčastnili i občané, kteří se rozhodli vyjádřit při této příležitosti kritické postoje. Většinou proti nim zasáhli příslušníci SNB, nejrozsáhlejší represe postihla účastníky v Praze. Četné skupiny aktivistů nezávislých iniciativ a dalších občanů se pokoušely na Václavském náměstí rozvinout transparenty s hesly, požadujícími zejména svobodu politickým vězňům, respektování lidských práv a demokratizaci společnosti. Neuniformovaná a později i uniformovaná policie v průvodu vyhledávala hloučky, nesoucí nebo vyvolávající kritická hesla, obklíčovala je a postupně zadržovala. Zásahu neunikli ani občané, nesoucí heslo »Dokument vídeňské schůzky KBSE« nebo portrét M. Gorbačova. Zadrženi byli potom odvázeni na jednotlivá oddělení Veřejné bezpečnosti. Na policejní stanice pak bylo předvedeno nejméně 107 osob, včetně několika aktivistů, kteří byli zadrženi již předtím, než mohli přijít na Václavské náměstí. Mezi zadržеныmi na Václavském náměstí bylo i pět cizinců: dopisovatel BBC Misha Glenny, dva Finové a dva západní Němci.

Přínejmenším ve čtyřech případech zneužila Státní bezpečnost ustanovení podlé § 23 zákona o SNB: Jan Dobrovský z redakce *Lidových novin*, bývalý mluvčí Charty 77 Bohumír Janát, pro něhož si StB přijela na chalupu, a mluvčí Klubu právní podpory Lubor Kohout byli ve dnech 29. dubna až 1. května 48 hodin vězněni v celách předběžného zadržení v Konviktské ulici, signatář Charty 77 a aktivista NMS Jiří Pavlíček byl v 19 hodin zajištěn v Mělníce. Luboru Kohoutovi bylo zajištění prodlouženo o dalších 24 hodin. Pokud je nám známo, byli 1. května propuštěni všichni občané až na pět výjimek: Petr Placák byl propuštěn teprve 2. května, o případech Jana Maxy, Vladimíra

Trlidy a Tomáše Tvarocha, kteří byli propuštěni z Ruzyně až 6. května, a o případu Stanislava Devátého, který zřejmě jako jediný zůstává ve vazbě, pojednává samostatné sdělení. Bezpečnost, zvláště neuniformovaná, se při nezákonných zásazích chovala často brutálně. Zbila dopisovatele BBC Mishu Glennyho, zabavila mu kazetu se zvukovým záznamem – jedním z posledních rozhovorů, které na Václavském náměstí nahrál, byl rozhovor se Stanislavem Devátým – a dokonce mu zničila magnetofon. Bolestivé zranila v obličejí Tomáše Tvarocha, když už odcházel do metra po zhruba hodinové manifestaci v horní části Václavského náměstí. Učni Adrienu Sehnaľovi policisté odňali a bez vysvětlení odnesli doklady i s penězi. Hrubě se chovali rovněž na policejních stanicích, podrobovali občany nezákonným osobním prohlídkám a nutili je dlouhé hodiny stát čelem ke zdi. Příslušníci SNB přitom častovali zadržované nadávkami a výhrůzkami. Represe se dotkla i desítek dalších občanů, které StB varovala už před 1. májem, aby se prvomájového průvodu nezúčastňovali, aby odjeli na venkov, a v případě mimopražských, aby naopak nejezdili do Prahy. Několik aktivistů bylo 1. máje zadržováno ve svých bytech pod pohrůžkou, že jinak budou zajištěni.

V Brně Státní bezpečnost časně ráno předvedla a preventivně zadržovala několik desítek osob včetně tří malých dětí, předvedených s rodiči.

Čtyři mladí občané z Prahy, Miroslav Špadrna, Martin Bláha, ing. Jan Bayer a Jindřich Šimon, podali dne 2. května 1989 trestní oznámení na příslušníky StB, kteří se vydávali za rozhořčené občany; přitom omezovali jejich osobní svobodu a dopouštěli se i dalších trestných činů, zvláště vydírání a zneužívání pravomoci veřejného činitele. V oznámení se podrobně popisuje surové a zbesilé tádění těchto civilistů při prvomájovém průvodu v Praze, podporované jejich kolegy v uniformě.

Prvomájové represe, o nichž jsme schopni podat jen neúplnou informaci, jsou mnohonásobným a zjevným výsměchem ústavně zaručené svobodě manifestací a pouličních průvodů. Brutální reakce mocenských orgánů na akce nezávislých občanů, vystupujících s demokratickými hesly, je navíc urážkou tradic těchto svátků a dokladem živosti oficiální propagandy.

V Praze 10. května 1989

Sdělení VONS č. 1007

### *Případ manželů Kotrisových*

Ing. Mária Kotrisová-Foltínová, nar. 20. srpna 1953, bytem Pražská 39, Bratislava, byla v září 1986 pravomocně odsouzena k 10 měsícům odnětí svobody s podmíněným odkladem na dva roky za spáchání tr. činů pobuřování podle § 100/1a tr. z. a poškozování zájmů republiky v cizině podle § 112 tr. z., jichž se měla dopustit tím, že korigovala slovenský překlad knihy o atentátu na papeže roku 1981 a zaslala ho do ciziny. Trestní stíhání proti ní bylo zahájeno 5. listopadu 1985 (viz sdělení č. 525, 553, 582). Dne 25. listopadu 1985 uzavřela manželství s jugoslávským občanem Viktorem Kotrisem, bytem Jurjevoc 11, Gorjani, Chorvatsko, který byl krátce před sňatkem vyšetřován bratislavskou StB na činnost své snoubenky. Při výslechu popřel jakoukoli účast na překladu a jeho zaslání do ciziny. Studoval na filozofické fakultě v Novém Sadě a jezdil podle možností za manželkou do Bratislavy. V dubnu 1988 mu však jugoslávská Státní bezpečnost odebrala cestovní pas s odůvodněním, že je podezřelý ze špiónáže proti Jugoslávii ve prospěch ČSSR. Podezření bylo zdůvodněno údajným nízkým trestem Márie Kotrisové, o jejímž případě byla jugoslávská Bezpečnost velmi dobře informována. Viktor Kotris žádal o povolení k trvalému pobytu v Československu, což bylo československými orgány zamítnuto. V únoru 1989 byl Márii Kotrisové vrácen cestovní pas. Odcestovala se synem Jozefem, nar. 28. října 1986, do Jugoslávie za manželem. Dne 28. března 1989 ji vyslýchala v Djakově (Chorvatsko) jugoslávská

Státní bezpečnost, která jí naklala ze spolupráce s československou Státní bezpečností. Dne 14. dubna byla opět předvolána a bylo jí oznámeno, že musí do 48 hodin opustit Jugoslávii.

Manželé Kotrisovi jsou nuceni žít odděleně bez možnosti vzájemných návštěv. Postup jugoslávských i československých úřadů je v jejich případě v příkrém rozporu s ustanoveními Závěrečného dokumentu vídeňské následné schůzky KBSE, který se stal součástí právního řádu obou států.

V Praze 11. května 1989

Sdělení VONS č. 1013

## Zprávy a recenze

VÁCLAV STEINER (Řím)

### MUŽ V POZADÍ

*K šedesátinám našeho historika Jaroslava V. Polce*

Aby nějaké dobré dílo mohlo trvat a působit, nestačí k tomu pouze veřejný obraz – jehož důležitost se nepopírá – má zapotřebí i některé osoby, jež svou mravenčí a oddanou prací naplňují jeho poslání, byť i mnohdy zůstávají stranou. Tyto osoby v pozadí si ne vždy přejí, aby se o nich mluvilo, je však *dignum et iustum* ocenit jejich dílo a poděkovat jim za ně. Čtenáři našeho časopisu jistě považují *Křesťanskou akademii* za dílo dobré a osoba, o níž se chce zmínit, je dr. Jaroslav V. Polc. Jde o malou vzpomínku k jeho životnímu jubileu; dožívá se totiž v těchto dnech věku šedesáti let. Je též přispěvatelem našeho časopisu a, jak již bylo na jeho stránkách poznamenáno, »čtenářská diaspora *Studii* se často dožaduje svého práva vědět víc o autorech úvah a článků našeho časopisu« (sr. »*Studie*« 95, V/1984, str. 471 a 116-117, II-III/1988, str. 188). Nechť je tedy příležitost jeho šedesátin též příležitostí sdělit našim čtenářům něco o této osobnosti.

Jaroslav V. Polc se narodil 14. září 1929 v Chicagu. Jeho rodiče se však brzy poté přestěhovali do Prahy a tam v roce 1948 maturoval na gymnasiu. Po maturitě odjel do Spojených států a studoval na koleji svatého Prokopa v Lisle (Illinois), kde dosáhl bakalaureátu filosofie. Další studia konal v Římě na Papežské Lateránské universitě. Po návratu do Spojených států byl 25. září 1955 vysvěcen na kněze v Green Bay (Wisconsin) a působil pět let jako kněz v různých farnostech této diecéze. Roku 1960 byl znovu poslán do Říma, kde byl roku 1962 promován na doktora teologie a získal též licenciát církevního práva na Papežské Lateránské universitě. Ve Vatikánské škole pro paleografii, diplomatiku a archivistiku získal též diplom paleografie a diplomatiky. Od roku 1963 působí jako hlavní knihovník na Papežské Lateránské universitě.

Jaroslav V. Polc je dlouholetým redaktorem Náboženské edice *Křesťanské akademie*, v jejíž základní řadě vyšlo již skoro 100 knih. Jeho zásluhou začaly v této edici vycházet dvě samostatné řady knih: *Druhý vatikánský sněm* a *Sůl země*. V řadě *Druhý vatikánský sněm* již vyšly téměř všechny komentáře koncilových

dokumentů z pera zasvěcených autorů. Jaroslav V. Polc do této řady přispěl obsáhlou knihou o prvním koncilovém dokumentu, konstituci *Sacrosanctum Concilium*. V této knize *Posvátná liturgie* (8. svazek řady, Řím 1981, 496 stran) nás autor seznamuje s vývojem liturgie od prvokřesťanských dob až po provádění liturgické obnovy po Druhém vatikánském sněmu. Řada *Sál země* je věnována českým světcům, blahoslaveným a služebníkům Božím, případně osobnostem, jež svým dílem výrazně ovlivnily křesťanskou kulturu v našich zemích. Jde většinou o odborné historické monografie o těchto osobnostech. I do této řady Jaroslav V. Polc přispěl obsáhlou monografickou studií *Svatý Jan Nepomucký. I. Život* (6. svazek řady, Řím 1972, 524 stran), jež vznikla na okraji připravované monografie o třetím pražském arcibiskupovi Janu z Jenštejna, jak autor zmiňuje v úvodu; jde však o studii, jež na základě dobových dokumentů objasňuje mnohé sporné body, které v průběhu staletí okolo tohoto našeho světce vznikly.

*Křesťanská akademie* však vděčí našemu jubilantovi ne pouze za tyto vydavatelské iniciativy, tak potřebné pro českou církev. Nelze opomenout, že se po obsahové stránce postaral o mnohá symposia *Křesťanské akademie*, především o ta, jež měla náplň převážně historickou a jež se týkala českých křesťanských dějin, a též o některé poutě krajanů do Říma. Vzpomeňme několika symposií mládeže na historická témata, jež připravil s prof. Františkem V. Marešem z Vídně a dr. Hanou Karasovou z Mnichova a jež se konala v St. Martin in Gsies v Jižním Tyrolsku, kde má dům České náboženské středisko. Tato symposia několikrát též rozpracovala látku pro symposia *Křesťanské akademie*, jež pak připravoval Jaroslav V. Polc. Vzpomeňme z nich namátkou dvou cyrilometodějských symposií v Ellwanguen v letech 1984 a 1985, svatovojtěšského symposia ve Veroně v roce 1983 u příležitosti tisícého výročí biskupského svěcení tohoto prvního pražského biskupa české krve právě ve Veroně, na brixenském symposium roku 1981 o Mistru Janu Husovi a symposia roku 1978 v Norimberce o Karlu IV. u příležitosti 600 let úmrtí »Otce vlasti«; z poutí pak cyrilomedějské poutí v Římě roku 1969 k 1100. výročí smrti svatého Konstantina-Cyrila a národní pouti roku 1973 v Římě u příležitosti tisíc let pražského biskupství.

Na okraji těchto iniciativ vznikly též některé sborníky *Křesťanské akademie*, jež vděčí za svůj vznik našemu jubilantovi. Jde např. o sborník *Tisíc let pražského biskupství. 973-1973*, který též vyšel jako č. 33 (1/1973) našeho časopisu a kam Jaroslav V. Polc kromě studie *Církevní správa do poloviny 14. století* (str. 17-60) přispěl tím, že se postaral o překlady kronik, jež se zmiňují o činnosti jednotlivých pražských biskupů, pakliže již nebyly psány česky či jejich české překlady dosud neexistovaly, čímž tímto sborníkem vznikl přehled dobových a dobově blízkých zpráv o činnosti pražských biskupů do doby vzniku arcibiskupství v Praze. Dalším takovým sborníkem je kniha *Otec vlasti. 1316-1378*, jež z větší části přináší příspěvky symposia v Norimberce z roku 1978 k výročí 600 let smrti císaře Karla IV. (vyšlo jako 31. svazek edice *Studium Křesťanské akademie* v Římě 1980, 276 stran). I v tomto sborníku najdeme články Jaroslava V. Polce, a to »*Vášeň Karla IV. po ostatcích svatých* (str. 53-79) a »*Arnošt z Pardubic* (str. 119-161).

Mluvíme-li již o sbornících, jež *Křesťanská akademie* vydala, nemůžeme opomenout ani jednu z jejich raných publikací, totiž sborník *Se znamením kříže* (7. svazek Náboženské edice, Řím 1967, 244 stran) o světcích a významných osobnostech českých křesťanských dějin, kde Jaroslav V. Polc publikoval více studií: *Anežka tělem nenalezená* (str. 113-115); *Zapomenutý český patron* (str. 127-131) o svatém Zikmundovi; *Jan z Jenštejna a svátek Navštívení Panny Marie*

(str. 153-156), velice stručný obsah jeho doktorské téze; *Český přínos k odstranění západního rozkolu* (str. 157-164), kde je doloženo, jak se pražský arcibiskup Jan z Jenštejna zasazoval o uznání legitimního papeže v zemích svěřených jeho pastýřské péči; *Na obranu Jana z Jenštejna* (str. 167-170), článek polemizující na základě dobových dokladů s belgickým benediktínem a historikem Paulem de Vooghtem o otázkách okolo mučednické smrti svatého Jana Nepomuckého a činnosti pražského arcibiskupa Jana z Jenštejna; *Nejstarší prameny o smrti svatého Jana z Pomuků - Nepomuckého* (str. 171-179); *Svatý Jan Nepomucký a jeho doba* (str. 181-192); *Jazyk svatého Jana Nepomuckého* (str. 193-198).

Jaroslav V. Polc je především kněz a historik. Zajímá se přednostně o české církevní dějiny, a to obzvláště o 14. století a postavu Jana z Jenštejna. Tím však jeho zájmy nekončí, jak již naznačily některé tituly zmíněných článků, studí a monografií publikovaných v edicích *Křesťanská akademie*. Nechme však mluvit fakta, jak tomu ostatně i náš autor dává přednost.

V našem časopise *Studie* Jaroslav V. Polc zveřejnil následující studie, články, kázání, překlady a recenze: *Příčiny východního rozkolu* (č. 1, 1958, str. 64-66), obsah přednášky profesora Harvardovy university dr. Františka Dvorníka, jak ji přednesl na I. Unionistickém kongresu v Lisle; *Český přínos k odstranění západního rozkolu* (č. 1, 1958, str. 67-75), později bylo přetištěno ve sborníku *Se známením kříže; Svatý Jan z Pomuků* (č. 10, 1955, str. 34-39); již zmíněný příspěvek o církevní správě ve sborníku k tisíciletí pražského biskupství; *Časté přijímání laiků - základ české reformace* (č. 79, I/1982, str. 28-44); *Popelec umělců - Mnichov 1982* (č. 80, II/1982, str. 189-191), kázání; *Poslední cesta svatého Tomáše Akvinského* (č. 109, I/1987, str. 57-61), překlad jedné kapitoly z knihy James A. Weisheipl, *Friar Thomas d'Aquino; Popelec umělců - Mnichov 1987* (č. 112-113, IV-V/1987, str. 408-411), kázání; *Rehabilitovat Jana Husa?* (č. 115, I/1988, str. 41-54), překlad studie *Johannes Hus rehabilitieren?*, jež vyšla v »Annuarium Historiae Concillorum« (*Internationale Zeitschrift für Konziliensgeschichtsforschung* 1983, str. 307-321); *Archiv pro církevní dějiny Čech, Moravy a Slezska* (č. 116-117, II-III/1988, str. 237-238), zpráva o periodiku *Archiv für Kirchengeschichte von Böhmen - Mähren - Schlesien*, který vychází v Königsteinu pod vedením dr. Kurta A. Hubera; *Sociální nauka Jana z Jenštejna* (č. 120, VI/1988, str. 430-443), překlad a úprava anglicky promluvené přednášky na symposiu SVU v Georgetown University ve Washingtonu v srpnu 1976 k 200. výročí vyhlášení nezávislosti Spojených států; *Za Ludvíkem Němcem (1913-1988)*, vzpomínka na zemřelého českého církevního historika (č. 121, I/1989, str. 76-78); *České a moravské diecéze po Třicetileté válce* (v tomto čísle, str. 280-300), všeobecný přehled, který bude - jak doufáme - přiležitostně doplněn pojednáními o jednotlivých arcidiecézích a diecézích Čech a Moravy.

V měsíčníku *Cyrlometodějské ligy pro kulturu a život v víry Nový život*, který vydává *Křesťanská akademie* a který již vychází přes čtyřicet let, náš autor zveřejnil přes 70 článků. Nebudeme je zde všechny jmenovat, zmíníme se však alespoň o některých; mnohdy jde o zasvěcené studie, často rozdělené do více příspěvků. Jeho první příspěvek do *Nového života* je věnován jeho zamilované osobnosti Jana z Jenštejna: *P. Maria a církevní jednota v díle Jenštejnově* (VIII/1956, str. 142-144), kde je na konci článku uvedeno: »Autor článku, dp. Jaroslav Polc, odchovanec pap. koleje Nepomucenum v Římě, připravuje větší studii o arcibiskupovi Janu z Jenštejna. Tuto první ukázkou z díla o velikém pražském arcibiskupovi připsuje vděčně jeho náslupci ndp. arcibiskupovi Josefu Beranovi, který se kdysi také zabýval touto otázkou a uveřejnil o ní r. 1935

článek v *Časopise kat. duch.* Tento článek byl později převzat do sborníku *Se znamením kříže*, o němž již byla zmínka, s titulem *Jan z Jenštejna a svátek Navštívení Panny Marie*. V *Novém životě* byly zveřejněny již dříve i některé další studie, jež pak později přešly do tohoto sborníku: *Na obranu Jana z Jenštejna* (XIII/1961, str. 162-164), *Anežka tělem nenalezená* (XIV/1962, str. 60-62), *Jazyk sv. Jana Nepomuckého* (XVI/1964, str. 105-108) a *Zapomenutý český patron* (XVII/1965, str. 98-102). Jak vidno, mnohé jeho studie jsou staršího data a byly zveřejněny časopisecky dříve než ve sborníku *Se znamením kříže*. Mnohé články Jaroslava V. Polce v *Novém životě* (dále NŽ) se zabírají 14. stoletím, postavami Jana z Jenštejna a svatého Jana Nepomuckého či Karla IV. a Václava IV. (sr. např. NŽ X/1958, str. 44-45; XV/1963, str. 98-102, 126-129; XXII/1970, str. 102-106; XXV/1973, str. 98-101; XXX/1978, str. 182-184), někdy zabíhají až do počátků 14. století jako např. článek *Poslední pražský biskup* (NŽ XXV/1973, str. 206-207) o Janu IV. z Dražic, nebo se zabývají otázkami dobově širšími jako články *Eucharistie v české gotice* (NŽ XXV/1973, str. 129-131) či *Boží tělo v českém středověku* (NŽ XXIX/1977, str. 126-128). Mnohé články se zabývají otázkami katolictví ve Spojených státech, příp. otázkami, jež nějak spojují katolický život ve Spojených státech s našimi zeměmi (sr. např. NŽ IX/1957, str. 205-208; X/1958, str. 236-237; XI/1959, str. 6-8; XII/1960, str. 162-164, 198-199; XV/1963, str. 209-211; XXIX/1977, str. 78-80).

Zdůrazněme však především studie Jaroslava V. Polce, jež v *Novém životě* vycházely na pokračování a jež dávají přehled současného bádání – a v mnohém je doplňují – o pojednáváných otázkách na dané téma. Jde tu o serii článků *Svatý rok v dějinách církve*, která byla v *Novém životě* zveřejněna během všeobecného Svatého roku 1975 a pokračovala ještě v roce 1976, kdy se Svatý rok mohl slavít v jednotlivých diecésích. V této řadě článků náš autor prochází celé dějiny Svatého roku od jeho počátků až po nejnovější dobu. Nechme však mluvit tituly jednotlivých článků: *První Svatý rok* (NŽ XXVII/1975, str. 6-8), *Svatý rok 1350* (tamtéž, str. 30-32), *«Český» Svatý rok* (str. 54-56), *Svatý rok 1400* (str. 78-80), *V patnáctém století* (str. 102-104), *Svatý rok 1500* (str. 126-128), *Šestnácté století* (str. 151-153), *Svatý rok v době baroka* (str. 181-183, 206-208), *V osmnáctém století* (str. 230-233), *Po francouzské revoluci* (NŽ XXVIII/1976, str. 6-8), *Dvě výročí bez poutníků. Léta 1850 a 1875* (tamtéž, str. 54-56), *Na prahu dvacátého století* (str. 78-80), *Svatý rok 1925* (str. 125-128), *1900 let od smrti Kristovy. Mimořádné Milostivé léto 1933* (str. 150-153), *Svatý rok 1950* (str. 178-181, 206-209). Další příležitostnou řadou článků byla studie okolo svatořečení Jana Nepomuckého zveřejněná v roce 1979 u příležitosti 250 let od této události. Jednotlivé články pod titulem *K výročí jedné kanonizace* mají kromě úvodu (NŽ XXXI/1979, str. 58-60) následující podtituly: *Osoby kolem svatořečení sv. Jana Nepomuckého* (tamtéž, str. 84-86), *Zázrak se světicovým domnělým jazykem* (str. 107-109), *Skutečné zázraky uenané k svatořečení Jana Nepomuckého* (str. 129-131), *Jednání o svatořečení* (str. 152-153), *Slavení kanonizace 19. března 1729* (str. 184-186). K dalšímu významnému jubileu – 1100 let od smrti svatého Metoděje, posledního cyrilometodějského výročí tohoto století – zveřejnil Jaroslav V. Polc v *Novém životě* též studii rozdělenou do řady článků, jež vyšly již jako příprava k této události s udáním *Vstříc cyrilometodějskému jubileu 1985*. Byly postupně zveřejňovány od roku 1982. Jednotlivé tituly těchto příspěvků jsou: *Začátky křesťanství u nás. V době římské* (NŽ XXXIV/1982, str. 130-131), *Kdo byla křtlovna Frigidil* (NŽ XXXV/1983, str. 14-15), *Solunští apoštolové* (tamtéž, str. 84-86), *Působení Cyrila a Metoděje* (str. 126-129), *Žáci*

*Metodějovi* (NŽ XXXVI/1984, str. 130-131). K cyrilometodějskému tématu zveřejnil Jaroslav V. Polc i další články v *Novém životě* (sr. NŽ XVI/1964, str. 80-85; XXXVI/1984, str. 150-153; XXXVII/1985, str. 142-144, 185). Jako určitou řadu článků lze též považovat i příspěvky o Turinském plátně, jež vycházejí v poslední době. Jaroslav V. Polc se problémem Turinského plátna zabývá již velmi dlouho, jak nakonec dosvědčuje i brožura vydaná *Křesťanskou akademií* s titulem *Páté evangelium* (Řím 1974, 59 stran), a reaguje i na poslední diskuse okolo této všem křesťanům posvátné relikvie, jak lze vyrozumět z článků v *Novém životě* (sr. NŽ XXXVIII/1986, str. 111-114; XL/1988, str. 179-181; XLI/1989, str. 28-31, 58-60).

V poslední době vyšly v *Novém životě* též některé příspěvky o blahoslavené Anežce Přemyslovně (sr. NŽ XXXV/1983, str. 36-38; XL/1988, str. 31-33), což souvisí s tím, že Jaroslav V. Polc se podílel na vypracování dokladů nutných ke svatořečení této významné dcery českého národa. Z větší části z jeho práce a bá-dání vzniklo dílo *Positio super virtutibus beatae Agnetis de Bohemia* (Řím 1987). Na okraji této práce jako určité doplnění vznikla též kniha *Svěťice Anežka Přemyslova* (Česká katolická Charita, Praha 1988, 168 str.), jež vychází v německém překladu k příležitosti svatořečení blahoslavené Anežky 12. listopadu 1989, o něž se náš autor výrazně zasloužil. Ve vydavatelství *České katolické Charity* vyšel letos i další příspěvek Jaroslava V. Polce, a to v knize *Bohemia Sancta. Životopisy světců a přátel Božích* (Praha 1989, 296 str.), kde je od něho článek *Svatý Zikmund* (str. 191-193).

Z dalších jeho vydaných prací je vhodné se zmínit alespoň o knize *De origine festi Visitationis B. M. V. (Corona Lateranensis 9A, Řím 1967, 160 str.)*, jak se Jan z Jenštejna zasloužil o zavedení tohoto svátku; časopisecky vydaných *Councils and Synods of Prague and their Statutes 1362-1395* («Apollinaris» LII/1979, str. 200-237, 495-527; LIII/1980, str. 131-166, 421-457) o pražských synodách za arcibiskupů Jana Očka z Vlašimi a Jana z Jenštejna, kde je též kritické vydání jejich statut; napsal některá hesla do *Bibliotheca Sanctorum* (Istituto Giovanni XXIII nella Pontificia Università Lateranense, Città Nuova, Řím 1961-1970) a pro *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique* (Paříž 1932nn) a přispěl do více sborníků s převážně středověkou tematikou.

Myslím, že zmíněné dílo mluví za sebe. Nejsm povolán, abych nějak hodnotil Jaroslava V. Polce jako historika, je však nesporné, že pro českou katolickou historiografii vykonal veliký kus práce. Jeho knihy a články se vyznačují velkou věcností a bohatou dokumentací pramenů. Přejeme našemu jubilantovi, aby mohl nadále plodně působit a aby mu čas a okolnosti dovolily vypracovat monografii o jeho zamilované postavě: pražském arcibiskupovi Janu z Jenštejna.

MIROSLAV ČERNÝ (Videň)

## NAD NOVOU KNIHOU FERDINANDA SEIBTA

FERDINAND SEIBT, *Glanz und Elend des Mittelalters. Eine endliche Geschichte*, Siedler Verlag, Berlin 1987, 436 str.

Ferdinanda Seibta, řádného profesora university v Bochumu, není jistě třeba představovat těm, kdo se zajímají o naše dějiny. Od roku 1980 předseda mnichov-

ského *Collegium Carolinum* mnoha svými studii, věnovanými převážně českým dějinám, obohatil současnou historickou vědu. V roce 1987 – u příležitosti jeho 60. narozenin – byl vydán v Mnichově sborník, v němž jsou přetištěny Seibtovy starší *Hussitenstudien*; bibliografie, kterou je zakončen tento sborník, obsahuje 12 stran Seibtových prací z let 1952–1987.

Do rukou čtenářů se nyní dostává nová kniha Ferdinanda Seibta, *Glanz und Elend des Mittelalters. Eine endliche Geschichte*, vydaná v roce 1987 nakladatelstvím Siedler v Berlíně. Kniha, doplněná bohatou obrazovou přílohou, je rozdělena do sedmi kapitol či spíše tematických celků, v nichž se autor snaží postihnout celou nejen politickou, ale i kulturní, náboženskou a sociální skutečnost středověku. Chtít pojmut do jedné knihy období dějin lidstva tak rozsáhlé, složité a diskutované a nezůstat přitom pouze na povrchu skutečné problematiky, vyžaduje dnes nevyšší odvahy. Vždyť už sama pouhá snaha o jeho časové vymezení si žádá důkladnějšího zamyšlení. Jistě, jde o staletí, jež rozdělují či spíše spojují věk antiky s naší moderní dobou. Ale kde končí antika? A kde začíná moderní doba, jež chce za vším minulým udělat tečku a domnívá se, že je poučena chybami minulostí, a tudíž dokáže všechno udělat lépe? Z jaké strany je třeba začít, abychom bez omylu, bez nánosu romantických představ dokázali pochopit svět a způsob myšlení našich předků před několika staletími? Na zvládnutí takového úkolu je skutečně třeba několika desetiletí studia, bádání a sbrání zkušeností, tak jak tomu je u našeho autora.

Ferdinand Seibt odpovídá na tyto palčivé otázky hned v úvodu, kde dává klíč k pochopení své práce. Záhytným bodem je pro něj politická situace, rozmlstění mocenských sil v Evropě v období mezi devátým a patnáctým stoletím, jak nám je názorně ukazují mapky na začátku a na konci knihy. Předmětem zájmu nemá být žádný fiktivní středověký člověk, ale souhra člověka a prostoru ve zcela konkrétních dějinných situacích, ve zcela konkrétní době.

Tomuto pojetí knihy odpovídá již první část, *Die Fundamente*, věnovaná instituci Svaté říše římské. Do jediného pojmu nadnárodnostní instituce shrnuje autor knihy celý středověk: rytíře, mnichy, katedrály i hrady. Karolinská a otonská dynastie je zde oživena nejen v konkrétních historických událostech, ale především v křesťanských ideálech, z nichž čerpala vědomí o svém nadpřirozeném poslání a o které opírala svoji moc.

Do zbývajících částí autor zahrnuje různé aspekty života jednotlivců i celé společnosti: *Eine neue Gesellschaft; Agrarische Revolution; Geistliche, geistige und weltliche Abenteuer; Macht und Räume; Krise und Revolution; Alltag, Glaube, Aberglaube*. Tak zde nacházíme pohromadě – ve zkratce, ale přece neodchuzeně – různá starším dějepiscetvím opomíjená témata, jimž byly až v poslední době věnovány zvláštní publikace, jako je život chudiny, rolníků či žen ve středověku. Množství citlivě volených barevných i černobílých ilustrací k nám hovoří stejně výmluvně jako text a navozuje namnoze i atmosféru, jež pomáhá přenést se do vzdálené minulosti: od první celostránkové barevné ilustrace, jež zpodobňuje vyhnání z ráje, a tím nám připomíná odvěkou lidskou touhu po ztraceném »zlatém věku«, jemuž – jak podotýká Seibt – nebyl středověký člověk o nic blíže než my, ale zato po něm mnohem silněji toužil; až po poslední drobnou ilustraci, na níž nám neznámý iluminátor znázornil rytířský turnaj mezi psem a zajícem, narážející tak v jinotaji na často napjaté vtahy mezi Německem a Francií. I zde se tedy vynořuje Huizingův věčný *Homo ludens*, připomínající, že dějinné události je lépe, pokud možno, brát s úsměvem.

Co je v knize nazváno *Eine endliche Geschichte*, jeví se nám po jejím přečtení náhle spíše jako dějiny dosud nedokončené. Období středověku bylo jistě ukončeno, ať již se to stalo nějakým významným datem či nenápadně a pozvolna. Přetrvává však myšlení, jež se zrodilo tehdy, ale určuje ještě dnes náš duchovní svět. Výmluvně to v poslední době vyjádřil Umberto Eco ve svých *Postřích ke Jménu Růže*. Vždyť i ideje antiky k nám dorazily přes filtr středověku. Přetrvává však jiný středověk, který je stále znovu třeba objevovat. Na známé skutečnosti, stokrát opakované, interpretované a především zneužívané z hlediska všech možných ideologií, je nutno patřit stále novým pohledem. Podle tohoto pohledu, jímž se ohlíží nazpět – a těch může být celá škála od pohrdání přes lhotejnost až k obdivu nad dšlem vytvořeným předky – má každá doba »svůj vlastní« středověk. A úsudek, který takto dáváme, je vlastně soudem o nás samých, o naší přítomné době.

A pak je tu ještě další středověk, který je skutečně teprve třeba objevit: rukopisy, odpočívající ještě namnoze v knihovnách a archivech, čekající na prostudování a zpracování. Zde musí i česká historiografie ještě mnoho dohánět. Seibtova kniha o tom nehovoří přímo, ale může nám být podnětem a ukazatelem i na této cestě.

JINDŘICH HOLEČEK (Řím)

## MNIŠTVO VE STŘEDOVĚKU

LÉO MOULIN, *La vita quotidiana dei monaci nel Medioevo*, Arnoldo Mondadori Editore, edice Uomini e Religioni, Milano 1988, 279 stran a 2 mapy

S desetiletým odstupem předkládá nyní svěží překlad Rosanny Brichetti i italskému čtenáři jedno z nejpřístupnějších, přec však dostatečně náročných a poučených popularizačních prací, věnovaných v poválečném období ohlížení za kořeny evropské kultury, o obecně civilizační roli a významu západoevropského středověkého mnišství (původní titul *La vie quotidienne des Religieux au Moyen Age, X<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle*, Hachette, Paris 1978).

Moulin, jak sám s úsměvem konstatuje v úvodu, naplnil vlastně svébytným způsobem jeden z prvotních řeholních slibů (*stabilitas in congregatione, Regula Sancti Benedicti* IV, 99): zůstává totiž problematice věrný již od vzdáleného začátku evropské kultury, o obecně civilizační roli a významu západoevropského středověkého mnišství (původní titul *La vie quotidienne des Religieux au Moyen Age, X<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle*, Hachette, Paris 1978). Moulin, jak sám s úsměvem konstatuje v úvodu, naplnil vlastně svébytným způsobem jeden z prvotních řeholních slibů (*stabilitas in congregatione, Regula Sancti Benedicti* IV, 99): zůstává totiž problematice věrný již od vzdáleného začátku evropské kultury, o obecně civilizační roli a významu západoevropského středověkého mnišství (původní titul *La vie quotidienne des Religieux au Moyen Age, X<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle*, Hachette, Paris 1978).

Moulin, jak sám s úsměvem konstatuje v úvodu, naplnil vlastně svébytným způsobem jeden z prvotních řeholních slibů (*stabilitas in congregatione, Regula Sancti Benedicti* IV, 99): zůstává totiž problematice věrný již od vzdáleného začátku evropské kultury, o obecně civilizační roli a významu západoevropského středověkého mnišství (původní titul *La vie quotidienne des Religieux au Moyen Age, X<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle*, Hachette, Paris 1978).

vyhradila. Autor jí ulamuje hrot hned na dvou frontách. Z jedné strany uvádí čtenáře do světa každodenního života řeholníka 10.-15. století, v mnoha směrech pestřejšího a bohatějšího, než by jistě čekal. Dává mu nahlédnout do chrámu, cel, skriptorií, dílen, refektářů i kapitulních síní. Z druhé strany mu staví před oči v široké paletě všechny kulturní výdobytky, za něž Evropa vděčí právě řeholníkům a jejichž pravé kořeny si mnozí dnes již vůbec neuvědomují. Počíná je regulovanými a formulovanými zásadami civilizovaného soužití přes pravidla a techniky svobodné volby představených, odpovědných za celé společenství a odpovědných společenství jako takovému, charitativní činnost i kolonizační a ekonomické úsilí, proniknuté »duchem iniciativy a podnikavosti«, a konče gastronomickými specialitami. Frygická čapka triumfálního trylku konečného vítězství revolučních století nad »temným«, arci křesťanským, středověkem vychází v tomto směru z objektivní konfrontace přinejmenším zdvořile vykázaná do příslušných mezí.

Sáhne-li nadto zvidavější čtenář i po starší práci Friedricha Prinze *Ascesi e cultura. Il monachesimo benedettino nel Medioevo* (Universale Laterza, Roma-Bari 1983; původní titul *Askese und Kultur. Vor- und frühbenediktinisches Mönchtum an der Wiege Europas*, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München 1980), tvořící stylovým i obsahovým líčením situace 5.-9. století zajímavý pendant Moulinova díla, dostane se mu vyvážené a ucelené představy o osudech i významu západoevropského mnišství od jeho počátků po práh Reformace. Přehlíží-li současně naši starší i novější produkci, věnovanou dějinám řeholního života, nemohu se zdržet konstatování, že by případný český překlad poutavé Moulinovy knihy, již i hlouběji nezasyvěný zájemce přečte doslova jedním dechem, jistě vykonal mnoho dobrého díla.

JAROSLAV DRESLER (Mnichov)

## O LIDSKÝCH PRÁVECH

Na jednom sympoziu, kde se před mnoha lety setkali pod patronací evangelické politické akademie Češi a Slováci z domova i exilu, mi řekl známý univerzitní profesor mezinárodního práva a tehdy vlastně aspoň navenek partajní dogmatik mezi čtyřma očima: »Všechno je to pro kočku, protože nemáme ústavní soud.«

Vzpomněl jsem si na tento jednoznačný výrok nad knihou Češky, Zdobinského a autorského kolektivu s názvem *Základní práva, svobody a povinnosti občanů ČSSR*, která vyšla před časem v nakladatelství Svoboda v Praze. Je docela možné, že tyto autoři mají také na svůj námět zcela jiný soukromý názor, který se říká mezi čtyřma očima, než tvrzení, která světili papíru a tisku. Rozdvojení myslí není v těchto kruzích nic neobvyklého. Odborníci mají přehled o světě, vědí své, ale nemohou to říci, protože pak už by nebyli oficiálními odborníky, nýbrž obyčejnými nádeníky nebo důchodci.

Jejich tvrzení sice už známe z jiných publikací na tento široký a vždy aktuální problém lidských a občanských práv, ale přece stojí za to se na knihu a některé její formulace podívat. Obvyklým klíšé komunistických autorů je

tvrzení, že v tak zvané formální demokracii jsou prý také všechna občanská a lidská práva jen formální a třídní. Také v knize Česky, Zdobinského a kolektivu tuto frázi nacházíme v různém podání. Komunisté tady připsují demokracii svůj vlastní, čistě formální, super-formální a formalistický poměr k lidským právům. Tak právo na svobodu náboženství je sice zakotveno v komunistických ústavách, ale je to právo čistě formální, z něhož prakticky vyplývá jen málo nebo vůbec nic.

Komunisté naopak tvrdí, že občanská a lidská práva v demokracii jsou prý těsně spojena se soukromým vlastnictvím a s vykořisťováním. Tímto tvrzením se opět dostáváme do převráceného, absurdního světa. Kdo je asi víc vykořisťován, americký a západoevropský dělník nebo dělník v Československu a v Sovětském svazu? Na konkrétní otázky nedávají abstraktní teoretikové odpovědi, nicméně člověk, žijící v konkrétní situaci a nikoli v říši papírové dialektiky, to dobře ví. Stále ještě utíkají dělníci na Západ, ne na Východ. Kdyby se o tom mohlo hlasovat, západní vykořisťování by to v očích dělníků na celém světě vysoko vyhrálo nad vykořisťováním komunistickým.

Autoři knihy, kterou se zabýváme, však za východisko práv, svobod a povinností považují také osvobození člověka od všech forem národnostního, rasového a sociálního útlaku. V tomto konkrétním případě můžeme připomenout, že – jak známe – například obyvatelstvo baltských republik se nepokládá za osvobozené od národnostního a sociálního útlaku ze strany Moskvy, ale naopak by se teprve od tohoto útlaku chtělo osvobodit.

Naši autoři také vycházejí ze smělého názoru, že prý československá ústava reguluje rozhodující společenské vztahy, čímž prý vztahům mezi občanem a státem přisuzuje charakter základních práv, svobod a povinností. Vskutku smělé tvrzení, zabalené do kulatých slov. Když je rozbálíme, zůstává text ústavy, která zaručuje v preambuli komunistické straně vedoucí roli ve společnosti. Snad na věčné časy? Buď jak buď došli už v Maďarsku mnozí k názoru, že takhle to dál nejde. Kdyby to mělo nadále platit, komunistická strana by se zase mohla beztržně dopouštět zločinů jako za Stalina. Nic není na věčné časy a ani takzvaná vedoucí role strany nemůže být trvalá. Nejpozději ve chvíli, kdy se veřejně přiznaly zločiny stalinismu, také stalinismu v Československu, ztratila strana sebe-menší právo reklamovat pro sebe takzvanou vedoucí roli.

Knihu Česky, Zdobinského a kolektivu *Základní práva, svobody a povinnosti občanů ČSSR* vidím nakonec přece jen aspoň částečně v kladném světle. Přinejmenším otvírá diskusi v kruzích, které by nejraději vůbec jakékoli řeči o lidských a občanských právech zakázaly. Čtenáři srovnávají laciné kulaté fráze a realitu.

JAN CHVALSIN

## KŘESADLOVY BÁSNĚ

JAN KŘESADLO, *Sedmihlásek*, vydalo nakladatelství Rozmluvy v srpnu 1988 jako svou 57. publikaci v nákladu 1.000 výtisků

Křesadlova sbírka básní *Sedmihlásek* je vzácností. Její básně – považte – se rýmují a nad to je jim i rozumět. Mají tak vypracovaný ba vycislovaný verš, rytmus a

melodii, že připomínají pečlivě vypracované staré rukodělné výtvary zkušených řemeslníků-mistrů. Jde slovem o básně vysoké kultury, podmanivého kouzla českého slova. Jen jeden příklad. Přečtete si úvodní sonet o básníkovi rodné Praze, jímž se otevírá přísně klasicky stavěný cyklus 15 sonetů nazvaný *Vzdorověnec*. Cítíte tu magii slova?

»Soumrakem věžoví se vzpíná, / je krásná jako zjevení, / není to kupa kamení, / na kterou člověk zapomíná. // Pronikla do mých cév a žil / a vždy mi bude státi v cestě, / proč právě v ní jsem vznik a žil / a ne v nějakém jiném městě? // Hudbou svých věžovitých píšťal / vzala mne navždy do područí: / Krystalizuje jako křišťál. // Jak zvyknu si, jak zapomenu / na věže, které hrají v plénu / a dole pedál feky hučí?«

Čteme-li tyto dokonale vykroužené verše, překvapí nás, že tento vpravdě básnický sedmihlásek, jenž je v létech, kdy se už člověk stává dědečkem, dosud neuveřejnil žádné verše. Autor nám to vysvětluje takto: »V padesátých letech jsem se pečlivě střežil dát najevo, že umím veršovat, protože bych mohl být vyzván, abych se, soudruhu, také zapojil, a měl bych na vybranou pouze mezi permanentním znečištěním a svévolnou autodestrukcí vlastně pro nic za nic. Pokud jsem ochaboval a, poháněn vidinou dobřších hrnců, již již se chystal zapět horoucí hymnus Slunci Stalinovi, přepadlo mě vždy psychické zvracení tak vydatné, že jsem nic nenapsal, za což dodnes pykám, stav se tak senilním novicem. V šedesátých letech jakýsi obdivovatel odnesl některé mé básně někam do redakce, ale tam se mu vysmáli, protože našli v jedné básni slovo *chlum* a nadto se ještě všechny rýmovaly. Doba se však opět změnila, jak ani jinak není možno. Podlehli jsem tedy nyní nátlaku svých přátel a připravil do tisku malý výběr z toho, co se zachovalo z mé poesie« (str. 7). Milovník českého verše se z tohoto rozhodnutí nemůže než potěšit. Věru ne nadarmo se tato sbírka jmenuje *Sedmihlásek*. O tomto ptáčku totiž říká Brehmův život zvlášť, že »jest výjimečným úkazem u evropského ptactva, neboť převyšuje rozmanitostí a výměnami zpěv téměř všech jiných ptáků«. A skutečně mezi 61 básněmi této útlé sbírky najdeme dokonce i jednu báseň latinskou, dvě řecké, jednu kombinovanou řecko-staroslověnskou, jednu německou a jednu španělskou ve stylu Pabla Nerudy. Vždyť též Brehmův život zvlášť o sedmihlásku ještě říká, že je »výborným napodobovatelem, který nejrozmanitější zvuky vydlicích ptáků do svých vorů mísí«. A ne dost na tom. Sedmihlásek je prý počítán – stále podle Brehma – k nejchoulostivějším ptákům v zajetí. A tak si básník posteskne:

»Chlěl bych též zpívat o binoklu, / ale to nějak nezná mi, / jsem roven spráskanému čoklu. // Ta vynucená náповěda! / Nic naplno se říci nedá! / Odejdu raději do zimy« (str. 85). »Co připomínat Bílou Horu? / Jsme jako plašit jelení. / Byl Únor – Srpen po Únoru. // Vzal jsem svůj ranec zpod kavalce. / Zmizely rychle v modré dálce / kopce, jež sládnou zelení« (str. 89).

A tak básník odešel, neboť ... »Slavík, ten v kleci dobře žije, / však sedmihlásek zachází« (str. 91).

Ztratili jste chuť a odvahu číst české verše? Křesadlův *Sedmihlásek* vám ji vrátí. Ba víc, zažehne ve vás živou nostalgii po krásném, jemném, vyčištěném, vybroušeném, zpěvném českém verši, o němž vydává přesvědčivé svědectví, že je možný, opět možný i dnes.

## Dokumentace

ROZHOVOR O DESETILETÍ DUCHOVNÍ OBNOVY NÁRODA 357

## Svědectví

K SITUACI ČESKOBRATRSKÉ CÍRKVE EVANGELICKÉ 370

TRAGÉDIE ŽIDŮ V ČESKOSLOVENSKÉ POVÁLEČNÉ SKUTEČNOSTI 376

JOSEF ZVĚŘINA SVATOVÍTSKÉ MEDITACE 381

POUŤ KE CTI SVATÉHO JANA NEPOMUKA NEUMANNA 383

MILOŠ REJCHRT DOPIS VÝBORU PRO LIDSKÁ PRÁVA 383

SLOVO KE ŠKOLSTVÍ 384

ZE SDĚLENÍ VONS 387

## Zprávy a recenze

VÁCLAV STEINER MUŽ V POZADÍ 391

MIROSLAV ČERNÝ NAD NOVOU KNIHOU FERDINANDA SEIBTA 395

JINDŘICH HOLEČEK MNIŠSTVÍ VE STŘEDOVĚKU 397

JAROSLAV DRESLER O LIDSKÝCH PRÁVECH 398

JAN CHVALŠÍN KŘESADLOVY BÁSNĚ 399