

via

časopis pro teologii

1969

II / 3

DIAPSALMATA	33
J. NĚMEC: Křesťanství a filosofie	33
K. ŠPRUNK: K problémům subjektivit	35
ST. SOUSEDÍK: Dvoji interpretace tomášovského tématu subjektivit	37
J. VÍCHA: Velká žena našeho století	39
J. P. ONDOK: Perspektivy logického pozitivismu	41
O. MÁDR: Encyklika	43
JEAN GUITTON: Monsignor Montini	46
O. BALCAR: K dialogu o náboženství	47
L. LENCZ: Poznámky k systému a metodě P. Teilharda	48
J. NĚMEC: Der Christ und die Philosophie	33
K. ŠPRUNK: Das Problem der Subjektivität	35
ST. SOUSEDÍK: Zweifache Interpretierung des Selbstbewusstseins bei hl. Thomas	37
J. VÍCHA: Edith Stein	39
P. J. ONDOK: Die Perspektiven des logischen Positivismus	41
O. MÁDR: Humanae vitae	43
O. BALCAR: Zum Dialog über die Religion	47
L. LENCZ: Das System und die Methode des P. Teilhard	48
J. NĚMEC: Le chrétien et la philosophie	33
K. ŠPRUNK: Le problème de la subjectivité	35
ST. SOUSEDÍK: La double interprétation de la conscience de soi chez St. Thomas	37
J. VÍCHA: Edith Stein	39
P. J. ONDOK: Les perspectives du positivisme logique	41
O. MÁDR: Humanae vitae	43
O. BALCAR: Le dialogue sur la religion	47
L. LENCZ: Le système et la méthode de P. Teilhard	48

Hlasy Otců

Ježíšův bolestný pohled na svaté město izraelského národa, provázený proroctvím o jeho zkáze, platí především jeho hmotnému i duchovnímu středu, chrámu. Vždyť toto Kristovo proroctví se r. 71 naplnilo ne pádem a zničením města, ale právě vypálením chrámu, konečným zánikem všeho, co souviselo se starozákonní bohoslužbou. To Kristus-prorok ví. Ale přesto, že tato zkáza je nevyhnutelná, konečná, v úradku Božím stanovená, jde Kristus právě do tohoto chrámu, vyčistí jej od znesvěcujících živelů, učí v něm a uzdravuje (Mt 21, 14), neláme nad ním hůl, neponechává jej jeho, tak zřetelně viděnému osudu, ale chová se k němu a v něm tak, jako by měl na věky zůstat střediskem úcty jediného Boha. Rozdává ze své dobroty a milosrdenství i tam, kde ví, že tyto dary přijdou nazmar. Není snad tento jeruzalémský chrám v dnešní perikopě podnětem, abychom byli ve svém lidském úsudku skromnější, abychom nikoho a nic nepovažovali pro Boha a věčnost za ztracené, abychom se nebáli pro simě slova Božího zorávat i tu půdu, která je podle našeho lidského rozumu, svou vřelou srdečností obsáhnout a proniknout lidstvo jako celek. Ale u nás malých by to bylo jen neurčitým pocitem nebo frází. Skutečně milovat můžeme vždy jen určité jedince, s nimiž se setkáváme, a pokud jde o ostatní, se jen snažíme, abychom byli k nim vlídní, dobrotiví a spravedliví. Ti mnozí jsou našimi lidskými druhy, bližními jsou vždy jen jednotlivci. Ti první jsou jimi už předem, bližním se nám ten či onen teprve stává. A stává se jím proto, že se k němu chovám jako onen Samaritán. Především tím, že jej vidím v jeho existenci, že na něj hledím tak, aby se mohl objevit s tím, čím je, co chce i se svou nouzí. Tím, že chápu, čeho je mu třeba, a že na to odpovídám. Tehdy však už jej miluji. Láska není následkem toho, že někdo jiný je můj bližní, nýbrž láska je postoj, který umožní, aby se z toho druhého můj bližní stal.

Romano Guardini

Odčiňme, odčiňme, že jsme zapomínali na pravdu. Odstraňme nevědomost a tísnivou temnotu, která se vznáší před našima očima jako hustá mlha, abychom mohli pohlédnout na Boha skutečně existujícího a za odměnu k němu zvoláme: Buď pozdraveno, Světlo! Nám, kteří jsme byli pohřbeni ve tmě a uvězněni ve stínu smrti, zazářilo z nebe světlo jasnější, než je světlo slunce, a sladší, než je život zde na zemi. A toto světlo se jmenuje: věčný život. Všichni, co se na něm podílí, žije. To je ono nové stvoření. Neboť Slunce

spravedlnosti, které prochází kosmem, proměnilo západ ve východ, smrt ukřížovalo na kříži. Ono vytrhlo člověka ze zkázy a pozvedlo jej k oblakům, zemi změnilo v nebe.

Sv. Cyril Alexandrijský

Modlit se můžeš i doma, ale ne tak, jako v kostele, kde jedním hlasem voláme k Bohu. Nebudeš proto spíše vyslyšen, když se k Bohu modlíš sám u sebe, než když se modlíš se svými bratry. Ale je tu ještě něco víc, totiž svornost a souhlas, pouto lásky a modlitby veřících. Neboť zde modlitbě předsedají kněží, chabější prosby shromáždění se spojují s jejich mocnějšími prosbami a spolu s nimi stoupají k nebi. Vždyť co nám pomůže kázání, když není spojeno s modlitbou. Nejdříve modlitba a pak kázání, jak praví apoštolové: „My se nadále budeme věnovat modlitbě a službě slova“ (Sk 6, 4).

Sv. Jan Zlatoústý

Bůh není jen tvůrcem člověka, ale on jej nazval i svým synem, neboť on jej zplodil. Boží láska se tak snížila, že se ve své dobrotě stává otcem svého tvora. Stává se to tenkrát, když člověk přijímá do svého srdce ducha Syna, který volá: Abba, Otče! To jsou všichni ti, kteří přijali Logos. On jim dává sílu, aby se stali dítkami Božími. Jako stvoření bytosti se mohou stát syny jenom tehdy, když přijmou ducha toho, který svou přirozeností je vpravdě Synem. Právě proto se Slovo stalo tělem, aby se lidé opět stali schopnými přijmout. Božství.

Sv. Athanasius

Ó milostivý chlebe, rač v nás oheň Ducha svatého tak zapálit, abychom hrozni byli všelikým nepřítelům jako lvové ohněm dýchající, totiž zapálenou pravdou a láskou. Nebo kdež tvá svatá krev jest v důstojném srdci, tu zlí duchové zaběhnou a dobří andělé na pomoc přicházejí. Račiž nás tak důstojně napájeti svou svatou krví, aby se zlí duchové pro hrůzy k nám neodvážili přistoupiti a svatí andělé vždy při nás přebývali.

Jan Milič z Kroměříže

Kristus přišel, aby byl pokřtěn a posvětil křest. Přišel, aby činil divy, aby procházel po mořských vlnách. Dříve nežli se stal člověkem, „vidělo jej moře a uteklo, Jordán se nazpět obrátil“; proto Pán přijal tělo, aby jej moře vidělo a neslo a Jordán jej přijal beze strachu. To je jeden důvod, ale je tu ještě jiný. Poněvadž skrze jednu pannu, Evu, přišla smrt, měl skrze jinou Pannu, nebo z ní, se zjevit život. Když ona byla hadem podvedena, měla tato od Gabriela přijmout radostné poselství. Když Bůh opustil člověka, tvořil si člověk vyřezávané postavy lidí. Poněvadž pak byl člověk oklamán božskou úctou prokazovanou lidským postavám, stal se Bůh vpravdě člověkem, aby tomuto podvodu učinil konec. Dábel použi-

val těla v boji proti nám, a nyní stejnou zbraní byl poražen a my byli vykoupeni. Pán přijal něco z nás, aby lidstvo osvobodil. Něco přijal z nás, aby tomu, kdo trpí nedostatkem, udělil tím větší milost, aby hříšné lidstvo se podílelo na Bohu. Stal se tedy Kristus člověkem bez důvodu? Je snad naše nauka lidským vynálezem a lidskou moudrostí?

Sv. Cyril Jeruzalémský

Královstvím Božím, na jehož příchod denně čekáme a po něm toužíme, může být i Kristus sám. Neboť on je naše vzkříšení, poněvadž v něm vstáváme z mrtvých a jej můžeme považovat za ono království Boží, poněvadž v něm budeme kralovat. Právem také prosíme o království Boží, o nebeské království, poněvadž je i království pozemské. Ten však, kdo se zřekl světa, je povznesen nad jeho cti i nad jeho království. A jestliže se věnoval Bohu a Kristu, netouží už po pozemském království, ale po nebeském.

Sv. Cyrián

Svět staví dnes náboženského člověka před úkol, v kterém musí něco dokázat, totiž hledat jeho smysl, poznávat a uskutečňovat Boží úmysly a záměry; ve zmatcích a zvratech a nepochopitelnostech světového dění poznávat nebo aspoň věřit v Boží blízkost, prozřetelnost a Boží řízení. Náboženský člověk dneška usiluje o poznání smyslu dějin, nebo jak to můžeme vyjádřit, zápasí o víru v Boží prozřetelnost.

Peter Lippert SJ

Důvěřuji!

V myslí není vždycky jas slunečního svitu. Někdy je tam taky bouře. A v bouři naše síly nevystačují. Je ztracen, kdo neumí volat: „Pane, pomoz, hyneme!“ V bouři pomůže jenom skálopevná důvěra v Boha. Kde tomu tak je, tam panuje vnitřní mír. Často se klade otázka, jak je to možné, že Ježíš tak často slibuje mír, a zatím ve světě stále zuří války, nenávisť, krutost a útlak. Odpověď není nesená. Ježíš nikdy neslíbil, že už nebudou žádné války. Pokud bude svět, budou citlivější a neklidné hlavy, které budou vyvolávat války. Ježíš zdůrazňuje, že nemyslí na mír vnější, ale na mír nitra. „Pokoj vám zanechávám, svůj pokoj vám dávám; takový vám nedávám, jako dává svět...“ Jeho mír je docela jiný než mír světa. Jeho mír je mír srdce, a ten nezávisí na světě, ale na důvěře v Boha. Kdo důvěřuje v Boha, ví, že se nic nemůže stát jinak, než jak to chce nebo připustí Bůh. A s tím, co chce Bůh, je spokojený.

Paul Rondholz SJ: Důvěra v Boha

Slovo Boží nás napomíná, abychom chodili cestou lásky nejen ve věcech velkých, ale i v malých záležitostech denního života.

(Církev v dnešním světě)

via

Časopis pro teologii

II / 3 / 1969

Diapsalmata

„Kde je, smrti, tvůj osten?“ (1 Kor 15, 54) Je třeba rozlišovat akt a odezvu, prostředek a svědectví. Akt je prostředkem, krajním, mezním prostředkem svědectví. Svědectví dává pravdě promluvit tak, že se s ní každý musí konfrontovat. V konfrontaci s ním všechno ukáže pravou tvář.



Nesmíme vylučovat žádný rozměr. Ani v nejhlubším rozechvění nesmíme zapomenout, co je dovoleno a co dovoleno není. Rozměr lidské velikosti není však jednoznačný: každý člověk je omylný, ale i nedostatečnost je průzorem k absolutní velikosti. Dobro je řád; hrdinství přesahuje běžný řád. Ve strmé výšce hrdinského činu se může dobro překlónit až k prohlubní zla. Ale kdo by chtěl soudit lidskou velikost za to, že není absolutní? „Jediný je dobrý“ (Mt 19, 17), a právě on dovoluje tvořit dějiny světa i spásy ne tak opatrným, jako velkodušným.



Ač je to čin ojedinělý, není něčím izolovaným, stojícím o samotě. Je spojen s úsilím a touhou celé jedné mladé generace, která objevila hodnoty svobody a pravdivosti a která je si vědoma odpovědnosti za ně. Proto vypovídá boj lhostejnosti a konformismu.



Jeho poslední slova nejsou jen dobře míněnou radou: opakují přikázání života a přikázání Boží. Ale je třeba zvážit sebe. „Činí-li toto na dřevě zeleném, co se bude dít na dřevě suchém?“ (Lk 23, 31) Je na místě se ptát, nakolik jsme my sami vinni touto smrtí. Srovnat naši lásku s tou, která překročila život. S nadějí, která v úděsném rozporu mezi skutečností a ideálem věřila až za smrt. Je na místě zvážit svou ochotu k oběti, svůj pocit odpovědnosti za budoucnost.

REDAKČNÍ KRUH

Jan se stal nám všem blízkým a drahým a vstoupil do života každého z nás, protože podle svého svědomí obětoval to nejdraší za hodnoty, o nichž byl jist, že jsou nutné k životu důstojnému člověka.

Jeho bratrskou duši poroučíme Bohu slavním Poslední večeře Krista, který obětoval svůj život za to, že lidský život má smysl, za víru, že člověk může být dobrý a dosáhnout plnosti své existence. Nesmíme podlehnout panice a zofalství, jestliže cesta se zpomaluje. Hlavní silou, která určuje lidské dějiny, nejsou zbraně nebo mocenské přesuny, ale to, co naroste v lidských duších a srdcích. A ducha a srdce nelze nikdy podmanit.

Z řeči KARLA PILÍKA
při rekviem za Jana Palacha

Jsme hluboce dojeti tím, co se stalo u vás. Tyto události jsou symbolem a znamením — ne znamením touhy po civilizaci blahobytu, jak nám farizejsky vysvětlují mnohé naše noviny. Učíte nás ještě jednou, tentokrát s bolestí. Proti této bolesti je Západ nemohoucí. Řeči o svobodě, důstojnosti atd. se jen opakují, opakují... Jsou to prázdná slova vůči hříchu světa. Proto vás prosíme za odpuštění. Vás, kteří nás učíte, že slova mohou být plná, plná smrti jednoho člověka nebo jednoty lidu.

Z dopisu M. GUIDETTIHO, Milán

JIRÍ NĚMEC

Křesťanství a filosofie

K zpracování otázky vztahu křesťanství k filosofii se na pohled nabízejí dvě východiska, tzv. přístup historický a přístup systematický. Ze zásadních důvodů nemůže však autor na toto dilema přistoupit. Pouhé řazení dějinných dat je bezvýznamné, není-li zapojeno do smysluplného kontextu. Tento smysluplný kontext by však zachycoval jen velmi povrchní vrstvu problematiky, kdyby se omezil na pouhá data a izolovaná stanoviska bez pokusu o jejich hlubší, tj. vposledku systematické uchopení. Pokusíme se tedy v naší úvaze sledovat hledisko, které spojuje systematický zřetel s historickým rozvíjením myšlenkových motivů.

Vycházíme z názoru, že pro setkání křesťanství s filosofií mají zásadní, paradigmatický význam právě setkání první — přesněji řečeno raná, neboť s první reakcí na filosofii se setkáváme okrajově již v novozákonních textech (1 Kor 1,20 aj.). Rané křesťanství nám ve vší svěžesti ukazuje několik přístupů, které se budeme snažit aspoň stručně zachytit a pochopit v jejich myšlenkovém jádru.

Podívejme se tedy blíže, jak se ve 2. století utvářejí hlavní křesťanské odpovědi na setkání se soudobou filosofií. Uvedeme si tu jako představitele těchto odpovědí několik křesťanských myslitelů, aniž bychom ovšem zapomínali, že se dopouštíme určitého zjednodušení, které podtrhne vždy jen jeden, i když závažný motiv, spojený však u těchto autorů s motivy jinými, které tu nemůžeme rozvádět.

Jako zástupce jedné vyhraněné odpovědi jmenujme Tertulliana (zemřel po 220). V jeho spisech

vystupuje velmi výrazně vědomí neredukovatelné novosti evangelia, jeho danosti, nepřevoditelné na žádné dosavadní úsilí lidského ducha. „Co mají společného filosof a křesťan, žák Recka a žák nebes... přítel a odpůrce bludu, ten, kdo mění pravdu a ten, kdo ji vykládá, zloděj a strážce? (Apologeticus 46, 7). „Co mají společné Atény a Jeruzalém, akademie a církev, heretici a křesťané? ... Po evangeliu nemáme už být na co zděditi“ (De praescriptione haereticorum 7). Tertullian si velmi dobře uvědomuje křesťanský důraz na dějiny, neodlučitelnou souvislost křesťanství s konkrétním životem Ježíšovým. Skutečnost, že opřelo svou zvěst o tom „nejvyšším“ právě o tuto jedinečnou pozemskou událost, svědčící o dotyku i s tím „nejnižším“, to právě křesťanství nejvíc odlišovalo od pouze intelektualistické atmosféry helenistické filosofie nebo výlučně zásvětně zaměřené gnóze. Brilantně to vyjadřuje slavný Tertullianův paradox (De carne Christi 5): „Syn Boží se narodil: není to hanba, neboť je to potupné; a syn Boží zemřel: je to skoro uvěřitelné, protože je to pošetilé; a pohřben, vstal z mrtvých: je to jisté, protože je to nemožné“. Potupné, pošetilé, nemožné? Ano, pro toho, kdo zcela oddělil božské od pozemského údělu člověka.

Na druhé straně se ovšem křesťanství apologetové chtěli vyrovnávat s podněty svého intelektuálního prostředí, tedy i s tehdy převládající stoisikou a platónskou filosofií. Někteří jí vyšli velmi daleko vstříc. Domnívali se v ní nalézat celou řadu prvků společných s křesťanstvím, a stáli tedy před problémem, jak tuto překvapující shodu vysvětlit. Kromě pokusu vysvětlit to výpůjčkou! ze starozákonního zjevení (Platón žákem Mojžíšovým...) setkáváme se tu s tezí, formulovanou u sv. Justina Mučedníka (zemřel kolem 165), že všichni lidé mají jakýsi zárodečný podíl na logu. U některých řeckých filosofů lze pak mít tento podíl za zvlášť rozvinutý, i když nedosahoval plnosti, zjevené v Kristu. Logos křesťanství je tu ztotožněn s logem stoicismu, rozumovým řádem, pronikajícím celý kosmos. Tento roztroušený logos je tak jakousi přípravou na evangelium; „všechno krásné, co bylo u nich (Řeků) řečeno, je majetkem nás křesťanů“ (Apologia II, 4, 13).

Konečně třetí postoj najdeme přinejmenším v zárodečně podobě u sv. Ireneje Lyonského (zemřel kolem 202), který klade především důraz na to, že lidské myšlení v žádné své formě a fázi nemůže nahradit zjevení a víru. Když však člověk celou svou bytostí zjevení i s jeho důsledky přijme, má možnost, ba povinnost tomu, co přijal, také porozumět. Jde o to, „důkladněji probrat, co se praví v podobstvích“, „vyložit obsah víry“ (Adversus haereses I, 10, 3). To samozřejmě nijak nemění smysl zjevení, které zůstává nezaslouženým darem, jehož se nelze dospekulovat. Spojíme-li však požadavek porozumění zjevení, porozumění víře, s jinou u Ireneje formulovanou myšlenkou, totiž s pohledem na člověka jako tvora, který nebyl stvořen hotový, nýbrž má sám přispět k svému dovršení (srv. tamtéž IV, 38, 1-4), otvírá se tu perspektiva svobodného rozvoje filosofie jako myšlenkové práce na rozumění a uskutečňování smyslu člověka. Opakuji, rozvoje svobodného, „neboť tak jako světlo si nikoho mocí nepodrobuje, ani Bůh nikoho nenutí, aby nedobrovolně přijal jeho umění“ (tamtéž IV, 39, 3). Tyto možnosti, které se v díle Irenejově otevřely, začaly pak naplňovat další křesťanské generace.

Pokusme se tato zjištění shrnout. První i druhý z uvedených přístupů obsahuje jistě leccos správného: Tertullianův model důraz na základní rozdíl mezi zjevením a vši do té doby dosaženou zkušeností lidského rozumu; model Justinův vědomí

nutnosti navazovat na každé lidské úsilí o postžení smyslu. Teprve ve světle modelu třetího lze však vidět jednostrannost předchozích. U Tertulliana není dost zdůrazněna legitimní úloha rozumu po přijetí zjevení v životě víry, u Justina zase zlom, který zjevení a víra pro lidské usilování znamenají.²⁾

U tohoto posledního bodu se musíme trochu pozdržet. V čem převrací novozákonní zjevení veškerou dosavadní lidskou zkušenost? Nejde jen o to, že obrací člověka od orientace na minulost k otevření vůči budoucnosti. Tento boj s mytickým duchovním světem můžeme sledovat již v textech starozákonních. Jde především o to, že Bůh, vycházející z hloubi budoucnosti, přichází na svět jako jeden z lidí, „v podobě služebníka“, a jeho poselství eschatologické jednoty všeho stvoření počíná obratem k těm nejztracenějším a nejopovrženějším oblastem pozemské skutečnosti. Tam zahajuje nenásilný boj o novou podobu všeho stvoření. Tento boj se ovšem nemůže omezit na pouhé konstatování neslučitelnosti nové orientace s pojetími předkřesťanskými nebo mimokřesťanskými; je-li v jeho logice pronikat na místa nejohroženější, pak ne proto, aby tam šmahem zavrhol, nýbrž pozorně zkoumal situaci a z vnitřku ji proměňoval. Při této práci je nutno použít všech prostředků, které mohou tuto proměnu podpořit. I dosavadní myšlenkové výtvořiny lidstva — včetně filosofie s nevelkým tehdy ještě okruhem věd — došlo tedy rané křesťanství zkoumání z hlediska použitelnosti pro svůj univerzální úkol. Je přirozené, že právě v oblasti filosofie, v níž se lidstvo pokouší formulovat smysl svého úsilí, muselo se toto zkoumání stát zápasem, jehož konec nebylo snadno dohlédnout. Ve skutečnosti také probíhá tento zápas stále. Dosavadní dějiny křesťanství mohou toliko vyznačit jeho fáze — bez nároků na definitivnost. K obtížím zmíněného zkoumání patří i to, že je prováděno prostředky získanými přinejmenším zčásti ze zkoumané oblasti.

Je také zapotřebí učinit několik rozlišení. Jak se utvářela v této situaci teologie? Stručně řečeno můžeme její místo v celku křesťanského myšlenkového usilování pochopit takto. Jestliže filosofie prohnětená zápasem o „obrácení“ má za cíl spolupráci při přestavbě světa, vyděluje se postupně myšlenkové uchopení samotného zdroje víry — které používá i prostředků filosofie — jako samostatná disciplína, přijímající starší, předkřesťanský název teologie.

Nezbývá než se zmínit také o problému tzv. křesťanské, popř. katolické filosofie. Když necháme stranou název „křesťanská filosofie“ jako historickou klasifikaci, ocitáme se před otázkou velmi nesnadnou, o níž se v posledních dvou stoletích vedl nejednen spor. Nejde totiž pouze o to, zda ten či onen filosof byl či nebyl přesvědčeným křesťanem, ani o to, zda jeho filosofie přinesla či nepřinesla křesťanství cenné služby. Přídavné jméno křesťanský a zejména pak katolický neznamena práce v první řadě označení nějakého dílčího historického fenoménu, nýbrž poukazuje na to, že se něco docela historického a konkrétního opravdu vztahuje k univerzalitě. Podobně i filosofie, má-li zůstat filosofií, vznášá nutně univerzální nárok. Obě východiska tedy konvergují směrem k pravé univerzalitě. Konvergence však nasvědčuje spíše komplementaritě než totožnosti. Zůstává tedy otevřena velmi vážná otázka, zda není lépe se takových označení, která by mohla sugerovat identitu, raději zdržet.³⁾

Věc je komplikována ještě i jinak. Zmínili jsme se již o lidském myšlenkovém úsilí jako o zápasu, na němž se křesťanská víra prolamuje i do filosofických koncepcí a formulací. Nesmíme si to

ovšem představovat tak, že křesťané jaksí „od zeleného stolu“ opravovali filosofické formulace, s nimiž se střetávali. Tyto formulace byly reflexí nad určitým způsobem života (pochopitelně na tento život zase působily), a měnilo-li křesťanství celý životní styl a nakolik jej měnilo, mělo to své důsledky i pro reflexi tohoto více či méně proměněného života. Z univerzálního obratu, který křesťanství přineslo, z této změny optiky a perspektivy, vyplývají — přímo nebo nepřímo — určité konkrétní změny v celkových a někdy i detailních filosofických výpovědích. Někteří myslitelé (Blondel, v poslední době Tresmontant) mluví v této souvislosti o filosofických implikacích křesťanství. K tomu je ovšem třeba dodat, že se v průběhu dějinného rozvíjení těchto implikací — právě v důsledku jejich univerzálního zacílení — může ztratit jejich výslovná příslušnost k historickému fenoménu křesťanství, mohou se stát anonymními, někdy se i vědomě emancipují, sekularizují. Je také otázka, zda není přinejmenším v některých případech lépe mluvit o křesťanstvím daných předpokladech, za nichž se objevují, resp. vytvářejí nové oblasti lidského myšlení a praxe. V každém případě je nutno si uvědomit, že dnešní filosofické úsilí obsahuje i ve svých zdánlivě zcela autonomních, světských pokusech myšlenkové struktury, na nichž již pracovalo křesťanství — ať výslovně, nebo anonymně.

Rád bych ukončil svou úvahu poukazem k přítomnosti. Řekli jsme již, že úloha, kterou pro křesťana filosofie představuje, není a také nemůže být dosud uzavřena. Chtěl bych se proto aspoň zmínit o nebezpečí, které je v poměru dnešních křesťanů k filosofii dosti rozšířeno. Mám na mysli bezbranné vydání se všanc scientismu, které má obvykle dvojí podobu. Jednak to bývá jakýsi „křesťanský život bez filosofie“. Setkáváme se s ním např. u vynikajících vědeckých odborníků, kteří jsou osobně křesťany, ale jejichž křesťanské přesvědčení a vědecký pohled na svět spolu nijak myšlenkově nekorrespondují. V určitých případech se tyto křesťané dokonce výslovně odvolávají na pozitivistické formulace, že kromě říše vědeckých faktů nutno uznat i oblast emocionálních postojů, která je sice neverifikovatelná, ale poskytuje jisté uspokojení, nutné pro normální chod lidského života. Jiná podoba této „nefilosofičnosti“ vypadá zdánlivě skoro protiklad-

¹⁾ Jde o pojetí podobné tzv. tradičnímu některých katolických myslitelů 19. století, podle něhož pochází veškerá pravda jen ze zjevení a její přítomnost je garantována pouze neomylnou církví, resp. přímo papežem; rozum může pravdu jen kazit.

²⁾ Tyto jednostrannosti se budou v dějinách křesťanství častěji opakovat. Jeden příklad za všechny — Lutherův poměr ke scholastice. Nezapomeňme si však zároveň uvědomit odlišnost situace. Lutherovo stanovisko není bez jistých filosofických předpokladů a konotací (nominalistické školení v mládí, pojetí jistoty víry, paralelní karteziánskému východisku moderní filosofie). — K myšlence tří zmíněných modelů jsem byl přiveden R. A. Markusem v poslední kapitole studie *Christian Faith and Greek Philosophy*, kterou vydal společně s A. H. Armstrongem v Londýně 1960.

³⁾ Nemá křesťanství integrovat filosofii ne jako „křesťanskou filosofii“, ale prostě jako — filosofii?

⁴⁾ Jako konkrétní příklad tohoto „styčného bodu“ lze uvést např. Teilhardův požadavek vidět „celý fenomén“ (*Le Phénomène humain*, Oeuvres 1, Paris 1955, s. 22); který u něho vede k zásadní reformě celého moderního pojetí vědy, reformě nesoucí s sebou bohaté ontologické náměty (srv. např. *La Centrologie*, Oeuvres 7, Paris 1963, s. 103-134). Ke kritice základů moderní vědy srv. také: H. G. Gadamer: *Co je pravda? Tvář III*, 2, s. 1-6 a IV, 1, s. 50-52 (orig. v: *Kleine Schriften I*, Tübingen 1967).

ně. Křesťané, které mám na mysli v této souvislosti, sice uvedenou dvojkolejnost odmítají, ale jejich filosofie, totiž soustava pouček, které suverénně ovládají, se při bližším rozboru ukáže vydělena z reflexe nad smyslem celku neméně než „protokolové věty“ novopozitivistické. Oba zmíněné postoje vyplývají z téhož předpokladu. Je to metafyzický rozvrh ležící v základech moderního pojetí vědy jako souboru fakt, tj. hotových, plně ovladatelných fragmentů skutečnosti. Tímto poukazem se už dostáváme do středu dnešních filosofických diskusí. Chtěl bych tedy jen znovu připomenout, že právě křesťan najde v hlubším promýšlení univerzálních požadavků své víry styčný bod s úsilím skutečné filosofie, principiální rušitelky každé absolutizované partikulárnosti.⁴⁾

KAREL ŠPRUNK

K problémům subjektivity

1. Chceme-li charakterizovat filosofické myšlení, které nazýváme existencialismem, vystihneme jeho obecné rysy nejprve trojím protikladem: (a) *Abstraktní — konkrétní*: Existencialismus se staví proti abstraktivnímu myšlení, které je přirozeně zaměřeno k obecným esencím, a obrací pozornost na konkrétní, jednotlivé, individuální bytí. (b) *Esence — existence*: V tom, co je konkrétní a individuální, existencialismus zdůrazňuje jeden ze základních rysů: existování. Avšak konkrétní a individuální existování nelze poznat abstraktním poznáním, které je zaměřeno k obecným esencím, nýbrž poznáním, či spíše postojem, který je také konkrétní: úzkostí, hnusem, nudou. Mezi esencí a existencí tedy vzniká hluboká propast a zdá se, že filosofie musí volit mezi esencialismem, který nepostihuje v existujících věcech to, co je v nich nejskutečnější (konkrétní existenci), a existencialismem, který zase stěží může být systémem, jenž by byl sdělitelný druhým lidem a platný mimo osobní zkušenost. (c) *Bytí věcí — existence člověka*: Uvnitř vlastní oblasti existence odděluje hluboká propast věci, které jsou, a člověka, který existuje. Existencialismus poukazuje na to, že člověk neexistuje stejným způsobem jako ostatní existující jsoucna. Nelze ho definovat zvnějška, nelze ho jen konstatovat jako nějakou věc. Je existující jsoucno, které disponuje samo sebou, které svou svobodnou volbou samo sebe vytváří, dává si bytí (ve smyslu, který naznačíme později). Existence ve smyslu existencialismu tedy není uskutečnění, kterým existuje kterýkoli existující subjekt, je to zvláštní akt vlastní člověku, jímž lidský subjekt sám sebe determinuje jak ve svém vlastním bytí, tak ve vztahu k světu.

Ústředním tématem existencialismu je tedy lidský subjekt a vše, co s ním souvisí, a především jeho svoboda a angažovanost, to, čemu říkáme subjektivita člověka. V tomto smyslu můžeme říci, že existencialismus je orientován subjektivně, a můžeme mluvit o subjektivismu v existencialismu.

2. Slově subjektivní, subjektivismus a subjektivita je třeba dát přesný smysl. Existuje *subjektivismus*, který všechno pokládá za produkt subjektu nebo za jeho vlastnost, ať jde o subjekt chápaný z hlediska smyslového nebo rozumového, poznávacího nebo afektivního. Subjektivní v tomto smyslu je protikladem toho, co existuje nezávisle na subjektu a mimo něj. Tento subjektivismus není nutně známkou existencialismu. A existuje subjektivismus, který můžeme charakterizovat jako snahu poznat, jak věci, které existují mimo subjekt a ne-

závisle na něm (které jsou vzhledem k subjektu transcendentní), mohou být přijaty do imanentního života subjektu, a jako snahu určit, do jaké míry subjekt vtiskuje svou pečeť tomu, čemu dává proniknout do svého života. Subjektivní v tomto smyslu znamená chápaný se zřetelem k subjektu a z hlediska subjektu. Tento subjektivismus je vlastní existencialismu. Je to snaha najít rovnováhu mezi imanentností života poznání a lidské svobody na jedné straně a otevřeností objektům a hodnotám, bez nichž by subjekt nebyl ničím, na straně druhé.

Subjektivitou rozumíme především charakteristickou vlastnost životního pohybu (lidské existence), kterou označujeme tradičně jako imanentnost, tj. životní pohyb, který vychází spontánně z hlubin subjektu a v subjektu zůstává. V tomto smyslu je protikladem transcendence. — Jako subjektivitu označuje také samotný lidský subjekt chápaný v jeho jedinečnosti a nesdělitelnosti a sjednocenosti a v tom, co je základem imanentnosti lidského života. V tomto smyslu je subjektivita protikladem individuálních subjektů, které nejsou obdařeny svobodou (které nejsou osobou).

3. Existencialismus je tedy filosofií subjektivity. Snaží se vyjádřit vlastní život lidského subjektu v termínech bytí a existence, tedy v termínech ontologických. Zdá se, že v tom je jeho nejoriginálnější přínos.

Život subjektivity je především životem *poznání*. Podle ontologické analýzy této imanentní činnosti, jak ji vypracoval tomismus, poznávat znamená být (existovat) zcela zvláštním způsobem, být intencionálně tím, co poznáváme. Poznáváný objekt má dvojitý způsob existence. Především bytí reálné (*esse naturae*) ve skutečnosti věcí. Esence, která má ve skutečnosti věcí *esse reale*, při poznání začíná být (existovat) v mysli bytím intencionálním (*esse intentionale*); poznávající subjekt se stává (imanentní činností rozumu, vycházející z hlubin subjektivity) poznávaným předmětem. Poznání tedy představuje zvláštní oblast bytí, které je naprosto skutečné, dává subjektu být novým způsobem, odlišným od *esse naturae*.

Druhou velkou oblastí života subjektivity je život *svobody* (který se tradičně studuje v psychologii a etice). Jde o oblast lidské volby, v níž člověk bere do rukou celé své bytí a disponuje jím. Podle ontologické analýzy, jak se o ni pokusil existencialismus, svobodně volit znamená existovat zcela zvláštním způsobem, stávat se tím, co milujeme. Hodnoty, které člověk volí, mají dvojitý způsob bytí: Především existují nezávisle na subjektu. Hodnoty, lidé i Bůh, které existují nezávisle na subjektu, dostávají svobodnou volbou bytí ve svobodném subjektu bytí, které se liší jak od *esse naturae*, tak od *esse intentionale* (jímž věci existují jakožto poznané v mysli). Hodnoty, lidé, Bůh jsou svobodnou volbou asimilovány, včleňovány do dynamismu svobody a stávají se skutečnými pro člověka a v něm a v jistém smyslu skrze něj, a to tím, že subjekt v sobě uvolní tíhnutí lásky; volící, a tedy milující subjekt se v jistém smyslu stává (imanentní činností lidského snahového napětí, které vychází z hlubin subjektivity) tím, co miluje, a existuje na způsob daru. Když na tuto oblast života subjektivity aplikujeme termíny bytí, esence a existence, řekneme, že *existováním*, tj. existenciální volbou a angažováním celého lidského bytí, se člověk stává plně člověkem, nabývá nové *esence* (v nevládním smyslu), kterou lze definovat jako soubor hodnot, které byly vitálně asimilovány existováním volby, nebo také které se volbou staly skutečnými hodnotami (pro člověka); jako to, čím člověk je jakožto svobodná, milující bytost.

4. Chceme-li bytí, které studuje existencialismus, vyjádřit v termínech klasické ontologie, je třeba v člověku rozlišit dvě oblasti, které jsou sice reálně odlišné, ale nikterak oddělené, nýbrž naopak tvoří jeden dynamický systém. Především je to oblast toho, co je člověku dáno jako základní struktura jeho bytí: na rovině poznání schopnost klást otázku bytí věcí, na rovině etiky schopnost disponovat svým vlastním bytím a svobodně je určovat. To by byla esence člověka v rozšířeném slova smyslu, tj. esence ve vlastním smyslu spolu s mohutnostmi, které v ní koření.

Druhá oblast vyrůstá z této „esence“ existující *in actu primo*. Zde jde pro svobodnou bytost (a jen pro ni) o přechod do druhého uskutečnění (*in actu secundum*), o přechod nikoli na způsob reflexní reakce na nějaký podnět, ani na způsob pasivně přijímaného vnějšího vlivu, nýbrž na způsob vnitřního, vědomého a svobodně chtěného pozdvižení sama sebe, jímž subjekt vytváří sama sebe tím, že svou volbou tíhne k hodnotám, jímž dává být v něm a pro něj a v jistém smyslu i skrze něj. A člověk doslova není člověkem v plném a bytostném slova smyslu, pokud skutečně nevykonal tento lidský čin. Člověk tedy existuje v metafysickém smyslu, aby existoval ve smyslu existencialistickém. Ale v tomto druhém smyslu může existovat jedině proto, že mu byla dána reálná schopnost, aby si tuto existenci dal.

(Do této druhé oblasti ovšem patří také bytí (*actus secundus*), jehož lidský subjekt nabývá poznáním. O tom se však v existencialismu neuvažuje.)

5. Je však třeba říci, že ontologická analýza, která vychází z obecného pojmu existence, může ono zvláštní existování, jež je ústředním problémem existencialismu, postihnout jen velmi nesnadno, či spíše je to pro ni nemožné. Platí to nejen o ontologii esenciální, ale i ontologii existenciální (která činí ústředním bodem metafysiky existenci věcí a jejímiž představiteli jsou např. E. Gilson, J. Maritain, L. B. Geiger aj.).

Ontologie zkoumá bez obtíží první oblast lidského bytí (*actus primus*), kterou naopak existencialismus ponechává stranou. Pokud jde o druhou oblast (*actus secundus*), formální hledisko ontologie a existencialismu se tu zásadně liší. Pohled metafysiky je obrácen k věcem jakožto existujícím nezávisle na subjektu (objektivní postoj) a samotný subjekt a jeho život zkoumá jako jedno ze jsoucen, tedy *zvnějška*. Jeho předmětem je metafysické bytí, objektivní existence věcí. Pohled existencialismu je obrácen do nitra subjektu (postoj reflexivní) a svět a všechno v něm vidí jako vycházející v jistém smyslu ze svobodné volby člověka. Nejde tu o objektivní existenci, ale o existenci jakožto zaujetí stanoviska k věcem, jímž věci vstupují do bytí pro nás a v nás a jež všechno podrobuje zkoušce, i samu pravdu jakožto lidskou hodnotu. Jde o život subjektivity jakožto subjektivity a o svět, pokud je součástí tohoto života.

A zde jsme u kořene rozdílu mezi existencialismem a ontologií (i existenciální). Subjektivita jakožto subjektivita je totiž pojmově nevyjádřitelná, totiž subjektivita, pokud je jedinečná a singulární a nesdělitelná. Subjekt je v těchto skutečnostech, jež ho činí jedinečnou subjektivitou, filosofií poznáván jako objekt, a tedy po této stránce neadekvátně. — To však neznamená na jedné straně, že filosofie subjektivitu vůbec nepoznává nebo že ji zrazuje, když poznává její inteligibilní struktury: Subjekt má určitou existenciální strukturu, je to substance s určitými vlastnostmi, která je činná a přijímá působení *zvnějška* pomocí svých schopností. Subjektivita je substance, jejíž substanciální for-

mou je duše, a která žije životem poznání (rozumu) a lásky (vůle). — Na druhé straně to také znamená, že člověk nemůže vůbec poznat subjektivitu jakožto subjektivitu. Ale není to poznání pomocí pojmů (per modum cognitionis). Je to především poznání doprovodného neboli spontánního vědomí, které obklopuje náš vnitřní život, aniž se ovšem formuje v nějakém rozlišeném úkonu myšlení. A pak existuje poznání subjektivitu jakožto subjektivitu, které sv. Tomáš označuje jako poznání pomocí sourodosti (per connaturalitatem): poznání praktické, poznání poetické a také poznání mystické. A v žádném z těchto případů nejde o poznání subjektivitu jakožto subjektivitu pomocí pojmové objektivace, a tedy není to poznání filosofické. — Existencialismus však — jak se zdá — chce učinit zdrojem a východiskem filosofie právě život subjektivitu jakožto subjektivitu, její úpění a volání a úzkost. To však není postoj filosofie, jak ji tradičně chápeme.

6. Tyto poznámky k problému subjektivitu jsou pouze pokusem charakterizovat hlavní linii myšlení existencialismu, přičemž se záměrně ponechávají stranou specifické rysy jednotlivých systémů existencialismu i mnohé další závažné problémy této nauky. A pokoušejí se také konfrontovat toto myšlení s existenciální ontologií, a to způsobem záměrně obrysovým bez vlastní filosofické diskuse jednotlivých tezí, kterou by vyžadovala podrobnější analýza. Chtějí být pouze podnětem k dalšímu zkoumání.

L. B. Geiger: *Existencialisme, essentialisme et ontologie essentielle. L'existencialisme de Sartre et le salut chrétien.* [Otištěno v knize *Philosophie et Spiritualité, Du Cerf, Paris, 1963.*]

Jacques Maritain: *Court traité de l'existence et de l'existant.* [Paul Hartman éditeur, Paris, 10. vyd. 1964.] *The natural mystical experience and the Void.* [Redeeming the Time, Geoffrey Bles, London 1944.]

STANISLAV SOUSEDÍK

Dvojí interpretace tomášovského tématu sebevědomí

*Beatae memoriae Eximii Domini
Th et RNDr Francisci Vilhum O. Cruc.
Gymnasii Academici olim professoris
magistri dilectissimi.*

Sv. Tomáš pojednává o způsobu, jímž naše duše poznává sebe samu, na více místech, z nichž nejvýznamnější jsou *De veritate*, q 10, a. 8 a *Summa I*, q. 87, a. 1. První místo vzniklo kdysi v letech 1256–1257, druhé asi o 11 let později (cca 1268). Nauka obou těchto pasáží je si velmi podobná — ne však docela. V podobnostech jsou totiž i zajímavé diference, jež poněkud komplikují pochopení skutečné a původní myšlenky Tomášovy. Pokud je mi známo, byly v té souvislosti podány dva pozoruhodně odlišné výklady. Za první z nich lze považovat tradiční interpretaci tomistické školy, známou dodnes ze standardních kompendií. O druhou se pokusil v práci uveřejněné r. 1923 francouzský dominikán Otec A. Gardeil.¹⁾ Pokusíme se v této naší stati 1. vysvětlit stručně obě interpretace, 2. posoudit jejich pravděpodobný vztah ke genuiní nauce Tomášově a konečně 3. charakterizovat jejich souvislost s Husserlovou ideou transcendentální zkušenosti o sobě samém. Předpokládáme znalost tradiční nauky tomistické a — pokud

jde o třetí bod — určitý stupeň obeznámenosti s problematikou fenomenologickou, asi v rozsahu dnes již běžně dostupné původní i překladové literatury v českém jazyku.

U výkladu tradiční interpretace se nemusíme příliš zdržovat: je všeobecně známa. Její hlavní myšlenky lze shrnout asi takto:

To, co náš rozum poznává prvotně a bezprostředně, jsou esence hmotných věcí, jež nás obklopují a působí na naše smysly. Poznáním těchto esencí (jež je arci naimnoze jen temné a nedokonalé) není však sféra toho, co je rozumu dostupné čili inteligibilní, ještě zdaleka vyčerpána. Od hmotných věcí, jež působí na smysly, může se rozum povznést k poznání věcí nehmotných. Poznání takových předmětů nemá ovšem již ráz prvotnosti, je jen odvozené a není také bezprostřední, nýbrž zprostředkované. Není prvotní: protože prvotně poznáváme jen hmotné věci. Je zprostředkované: protože nehmotné poznáváme jen prostřednictvím hmotného,

Nehmotné věci jsou však dvojího typu. Jedny jsou člověku vnější, na něm nezávislé — a ty nás zde nebudou zajímat. Druhé naopak na člověku závisí, a to v tom smyslu, že jsou s ním totožné. A to je duše a její úkony.

Sebepoznání duše má tedy v tomistickém pojetí charakter poznání odvozeného a zprostředkovaného. Jak však k tomuto sebepoznání dochází, jaký je jeho mechanismus?

Principem tohoto mechanismu — odpovídají tomisté — je zvláštní, a to velmi překvapivá schopnost rozumu, jíž se říká reflexe. Spočívá v tom, že rozum činí sám sebe a svou činnost svým předmětem. Tomuto privilegii se těší mezi lidskými poznávacími schopnostmi jen on sám. Smysly jej nemají. Zrak kupř. vnímá barvy, ale oko nevidí již své vlastní vidění, sluch vnímá zvuky, ale neslyší své slyšení, hmat hmatání, atd. Jen u rozumu je tomu jinak. Prvotně a bezprostředně poznává sice i on něco od sebe odlišného — esenci hmotné věci působící na smysly. Každé takové vnější poznání má však i určitý vnitřní poznávací doprovod, rozum si při něm temně a nejasně (in actu exercito říkávali tomisté) uvědomuje i svou činnost a subjekt, z něhož tato činnost vychází a v němž — na způsob akcidentu — tkví. Učiní-li nyní rozum nějakým novým poznávacím úkonem právě tento doprovod předchozího vnějšího poznání svým speciálním předmětem, mluví tomisté právě o reflexi. Soudí, že reflexí může nyní rozum dosáhnout poznání mnohem dokonalejšího (in actu signato), totiž pojmového, jehož plně rozvinutí náleží do kompetence filosofovy. Rozum při něm tedy jako by couval: od poznání vnější věci ustoupí nejprve k úkonu, jímž ji poznal, a od toho ještě dále a hlouběji ke schopnosti, z níž tento úkon vytryskl, k rozumu, a posléze až k duši.

Detaily této zajímavé nauky jsou subtilní a technicky dosti náročné. Není zde místa a konec konců ani důvodu, abychom se jimi podrobně zabývali. Pověšmeme si raději dvou charakteristických rysů této nauky. Předně: Prapůvodní formou našeho vědomí je nikoli vědomí o sobě, nýbrž vědomí o jiném. Z něho, z vědomí jiného, dospíváme teprve sekundárně k vědomí o sobě, a tedy k sebevědomí. Sebevědomí je tedy odvozeno z vědomí cizího, jež je originální podobou našeho vědomí vůbec. Za druhé: Způsob, jímž intelektuálně dospíváme k vědomí o sobě samých, se v tradičním pojetí nijak zásadně neliší od způsobu, jímž poznáváme jakoukoli jednotlivinu od sebe odlišnou, jakoukoli vnější věc. Oblast našeho vlastního já není tedy sférou co do způsobu, jímž ji intelektuálně uchopujeme, nijak privilegovanou, nijak „extra“. Svou vlastní duši nepoznáváme tedy jako něco, co stojí proti věcem, jako nějakou ne-věc, nýbrž naopak jako věc mezi věcmi, substancí mezi jinými substancemi, jsoucno mezi jinými jsoucnými.

Dovedeme-li tomistickou nauku do těchto důsledků, počíná se v nás vzrhat neurčitý odpor. Naše sebevědomí, jež se nám zdá být po vědomí o Bohu nejcénnější a v určitém smyslu nejhlubší oblastí našeho vědomí vů-

bec, že by mělo být jen čímsi takto odvozeným a super-ficiálním? Není snad to, co míníme slovem „já“, nesko-nale víc, než co jsme schopni spojovat s jakýmkoli „ty“, „on“ či dokonce „ono“?

K těmto pochybnostem a úvahám se ještě vrátíme. Prozatím doplníme výklad tradiční nauky ještě krátkou, ale důležitou poznámkou. Právě vylíčený způsob, jímž dochází ke vzniku sebepoznání a sebevědomí, nemá, podle tomistické tradice, nikterak povahu obecnou. Je to jen jeden z možných způsobů sebepoznání, totiž ten, který je charakteristický právě jen pro lidskou duši, a to ještě jen za předpokladu jejího spojení s tělem. Separované formy, substance zcela nehmotné (andělé), poznávají samy sebe zcela jinak, a to dokonaleji. Nene-sou v sobě zastínění látkou, kterou by informovaly, jsou tedy aktuálně inteligibilní a samy sobě jakoby úplně průhledné. Jejich sebevědomí je prvotním úkonem jejich inteligence. Poznávají se bezprostředně a intuitivně. Co je však řečeno o subsistujících formách, platí s určitým omezením i o lidské duši, jež je rovněž, [nedokonale] subsistující formou — arci teprve po odloučení od tě-la. I duše dosáhne tedy intuitivního, přímého sebepoznání, ovšem teprve ve stavu v určitém smyslu anormálním, totiž ve stavu separace. Branou k tomuto poznání je tedy teprve smrt.

Tolik k charakteristice tradiční tomistické nauky. Položme si nyní otázku: je tato nauka jedině možným a určitě správným vystižením myšlenek Tomášových? Jako v mnoha jiných případech, jsou i zde možné různé pochybnosti. Tomistické nekryje se vždy s tomášovským a není předem nijak vyloučeno, že námět, o němž pojednáváme, o tom přinese další doklad. To nás však již přivádí k látce další kapitoly.

Otec Gardeil, jeden ze starších příslušníků francouzské školy, byl duchaplný muž a dobrý tomista. Proti mnoha svým kolegům měl zajímavou zvláštnost. Byl lás-kyplným ctitelem a zasvěceným znalcem díla sv. Aug-ustina. Jeho zanícení pro spisy hipponského biskupa zjitřilo neobyčejně jeho schopnost rozeznávat — domně-lé či skutečné — augustiniánské motivy v myšlení To-mášově. Projevilo se to mimo jiné i v jeho pozoruhod-ném pokusu o novou interpretaci tématu sebepoznání duše. Tato interpretace se úzce přimyká k 10. questii De veritate, a to v tom smyslu, že rozvíjí a domyšlí ně-keré náměty, které jsou právě jen zde a chybějí na ko-respondujícími místě Teologické summy. Názory Otce Gardeile vyvolaly svého času živou diskusi. Většina vý-značných tomistů k nim zaujala rezervované stanovisko. Je nyní vhodné, abychom si stručně vysvětlili závěry, k nimž Otec Gardeil dospěl.

Při seznáání duše se uplatňují tři psychologické faktory, jež je třeba pečlivě rozlišovat. Jsou to 1. habi-tuální poznání, 2. poznání vnější věci, 3. aktuální refle-xe. Do myšlenky Otce Gardeile vnikneme nejnázne tak, že se u těchto tří faktorů krátce pozastavíme a vysvětlíme jejich funkci v procesu sebepoznání.

1. Habituální sebepoznání. Zmínili jsme se již v pře-dešlé kapitole o způsobu, jímž poznávají samy sebe sub-sistující formy (andělé), a dotkli jsme se již i toho, že podobným způsobem může za určitých okolností dospí-vat k sebepoznání i lidská duše. Duše je zároveň in-teligentní i inteligibilní a je sama sobě ustavičně pří-tomná. Nestojí-li jejímu přímému a bezprostřednímu se-benazření nic v cestě, uskuteční se toto poznání jed-ním rázem, a to sine specie. Ve skutečnosti tomuto poz-nání cosi v cestě stojí: touto překážkou je přítomnost duše v látce, kterou — pokud je člověk živ — duše informuje. Za těchto okolností je bezprostřední sebe-poznání v duši pouze ve stavu jakési připravenosti či pohotovosti, jeho uskutečnění je — dokud trvá překáž-ka — jakoby suspendováno. Tuto připravenost k pří-mému sebepoznání bez poznání skutečného nazývá To-máš poznáním habituálním.

Objev tohoto pojmu u sv. Tomáše je — pokud mi je známo — zásluhou Otce Gardeile. Sám o sobě není však tento objev ještě příliš významný. Pojmeme habituálního

poznání lze totiž tradiční interpretaci doplnit, aniž je třeba se jí vzdávat.

2. Poznání vnější věci. Co je onou překážkou, jež brá-ní, aby se habituální sebepoznání aktualizovalo, čili aby se z poznání pouze možného stalo poznáním skuteč-ným? Uvedli jsme již, že touto překážkou je přítom-nost duše v látce. Jenže to je řečeno příliš povšechně. Touto překážkou je, upřesňuje Otec Gardeil, potencia-lita samotného rozumu, jež, aby se sám sobě mohl stát předmětem, musí být doplněn nějakým skutečné-ním, jímž je v tomto případě poznání vnější věci.

Tímto vysvětlením počíná ovšem již Otec Gardeil opouštět půdu tradiční interpretace. To se ukáže ještě více v tom, co následuje.

3. Aktuální reflexe. Když rozum poznal nějakou vnější věc, může se jeho úkon (a subjekt tohoto úkonu) stát předmětem reflexe. Jenomže reflexe (kteou Otec Gar-deil chápe zcela v tradičním smyslu) sama o sobě není prý s to vyloužit nepopiratelnou a jedinečnou skutečnost, že se duše nepoznává jako nějaké vzdálené „cosi“, nýbrž že si s evidencí uvědomuje, že je to ona sama, co se poznává. Tento fakt vysvětluje pak Otec Gardeil tím, že zároveň s reflexí (a jakoby pod jejími ochran-nými křídly) tryská z rozumu jiné, přímé a bezprostřed-ní poznání, jež je spolu s reflexí teprve našim skuteč-ným sebe-vědomím. Reflexe hraje zde tedy úlohu jaké-hosi katalyzátoru, jenž umožňuje reakci od sebe zcela odlišnou — bezprostřední a přímou sebeintuici.

Nyní si však musíme povšimnout, že předmět této intuice je týž, jako předmět poznání habituálního. A proto-že — podle názoru Otce Gardeile — poznáním vnější věci padla překážka, jež zadržovala habituální poznání ve sféře pouhé možnosti, je patrné, že ona přímá sebe-intuice je vlastně uskutečněním čili aktem poznání ha-bituálního. Kruh se tak — podle Otce Gardeile — uza-vírá. Na počátku stojí pouhé poznání habituální. Poté přichází ke slovu zprostředkující úloha poznání vnější věci a reflexe. Ty pak vytvářejí podmínky, za nichž se habituální poznání stává skutečným.

Tolik v největší stručnosti k interpretaci Otce Gar-deile. Čím se nyní liší jeho pojmání věci od interpre-tace tradiční? V tradičním pojetí je sebevědomí zpro-středkováno objektivně chápaným poznáním vnější věci, má tedy ráz nikoli přímý, nýbrž odvozený. V interpre-taci Otce Gardeile je naopak poznání vnější věci chá-pané jako akt pouhou podmínkou, která uvádí v pohyb poznání na této podmínce objektivně zcela nezávislé, jež má ráz přímé objektivně nezprostředkované intuice.

Vysvětlili jsme dvojí interpretaci tématu sebepoznání u sv. Tomáše. Které z nich dát nyní přednost?

Pokud věc posuzujeme z hlediska skutečně původní myšlenky Tomášovy, rozhodneme se pravděpodobně spí-še pro interpretaci tradiční. Výklad Otce Gardeile se zakládá nikoli na tom, co Tomáš výslovně říká, nýbrž spíše na domyšlení několika náznačků v De veritate. Zda toto dotažení odpovídá skutečným záměrům Tomášovým, budí pochybnost, a to z toho důvodu, že nejdůležitější místa, o něž se Otec Gardeil opírá, chybí v obdobném výkladu u Summē.

Odezíráme-li od této historické problematiky a při-hlédneme-li k pouze filosofickému aspektu otázky, je třeba krajní opatrnosti. Základní myšlenkou a záměrem Otce Gardeile bylo zřejmě vyzdvihnout a vysvětlit zvláštnosti, jimiž se vyznačuje sebepoznání našeho vlast-ního „já“. I když je nám tato myšlenka jistě neobyčejně blízká, neznamená to, že musíme bez kritiky přijmout filosofický postup, jímž se jí Otec Gardeil pokusil po-depřit. Tento postup je totiž zatížen určitou nejasností. Nejasné je především to, jak by lidská duše spojená s- tělem mohla dospět k přímé sebeintuici sine specie. V tradici tomistické školy se, jak známo, uchovává zá-jímavý důkaz, že je to nemožné. Není samozřejmě vy-loučeno, že v tomto důkazu je skryta nějaká vada. Je-li tomu tak, je ovšem třeba velmi litovat, že Otec Gardeil nevěnoval více úsilí tomu, aby ji odhalil.

Vážnou námitkou proti sentenci Otce Gardeile je dále to, že všechny charakteristické zvláštnosti, jimiž se vyznačuje sebevědomí oproti vědomí o jiném, lze dosti uspokojivě vysvětlit i těmi prostředky, jimiž disponuje výklad tradiční. O jednu z možných variant takového vysvětlení se pokusil v polemice s Otcem Gardeilem např. J. Maritain, jenž vyzdvihl *quai-experimentální* a existenciální charakter našeho sebevědomí — aniž při tom sebeméně opustil tradiční tomistickou (a jak se zdá i tomášovskou) půdu.²⁾

Historické a filosofické důvody svědčí tedy spíše ve prospěch sentence tradiční. Že to nijak nezmenšuje záslužnost podnětů Otce Gardeile, netřeba snad podotýkat.

Námět, o němž jsme dosud pojednávali, téma sebepoznání, má jak známo určitou obdobu v Husserlově fenomenologii, a to v ideji transcendentální zkušenosti o sobě samém. Jsou mezi tomistickými interpretacemi sebepoznání a myšlenkou této transcendentální zkušenosti nějaké hlubší podobnosti?

Na tuto otázku lze odpovědět zcela jednoznačně: nejsou. Jde tady o dvě naprosto různé věci. Pro tomismus je fakt sebevědomí faktem výchozím, kolem něhož buduje duchaplnou pojmovou konstrukci, která má za úkol objasnit pomocí faktorů jemu samému vnějších možnost jeho existence. To platí stejnou měrou pro obě interpretace, o nichž jsme mluvili.

Pro fenomenologii jsou naopak pojmové konstrukce tohoto typu půdou, která se — metodou epoché — hned na počátku ne-li eliminuje, tedy alespoň suspenduje a opouští. Zde nejde o spekulativní odůvodnění sebevědomí z něčeho, co sebevědomí není, nýbrž o zjištění toho, co lze právě v samotné transcendentálně vymezené oblasti sebevědomí *bezprostředně* konstatovat. Vyskytují-li se u Tomáše i takovéto postřehy, nechceme zde rozhodovat. Jisté však je, že jsou to témata od onoho pojetí vysvětlování sebevědomí, o němž byla řeč v této stati, hluboce odlišná.

Jsou-li odlišná, není tím však nikterak řečeno, že vůbec nijak nesouvisejí. Soudil-li E. Husserl, že v oblasti transcendentální zkušenosti nalézá zcela původní půdu, na níž lze budovat filosofii, má to z hlediska tradiční tomistické interpretace charakter pouhé fikce. Sentence Otce Gardeile by naopak pro takové pojmání věci vytvářela více svobodného prostoru.

1) A. Gardeil, *La perception expérimentale de l'ame par elle même d'après Saint Thomas. Mélanges thomistes*, 1923, str. 219—236.

2) J. Maritain, *Les Degrés du savoir, Annexe V. Odlišné řešení přinesl Roland-Gosselin. Srovnej jeho stat: Peut-on parler d'intuition intellectuelle dans la philosophie thomiste? Philosophia perennis II*, 1930.

JAN VÍCHA

Velká žena našeho století

S tímto titulem vyšlo roku 1963 už deváté vydání životopisu Edity Steinové¹⁾, ženy, v které se setkalo několik protichůdných propastí: původ z ortodoxní židovské rodiny s povoláním do přísného řádu bosých karmelitek. Křišťálově jasný, bystře usuzující rozum filosofky s neméně hlubokým ženským citem a schopnostmi vynikajícího pedagoga. Prudce stoupající křivka slávy, která už překročila hranice Německa, a její náhlé vyústění do anonymity plynových komor v koncentračním táboře v Oswięcimí 9. srpna 1942. Veliká žena — filosof — pedagog — karmelitka.

1. **Veliká žena.** Nepůjde nám o reprodukci životopisu, o chronologické stopování jejího vývoje. Všimneme si toho, co se podílí na zralé jednotě jejího hrdinského života.

Východiskem každého rozvoje je přirozenost člověka. Editě Steinové je jasné, že muž se musí rozvíjet i po psychické stránce jako muž a žena jako žena. Ženství není pouze biologická danost, ale především východisko ke specifické dokonalosti. Proto si žena tohoto specifika musí být vědoma. „Je nápadné, jak z různých stran je téma o podstatě a určení ženy nadhazováno a jak rozdílně se o něm pojednává. Velcí mužové ducha nám kreslí ideál ženské bytosti a čekají od něj lék na všechny nemoci a bědy současnosti. Vedle toho však vidíme v současných uměleckých dílech ženu jako démona propasti. Z obou stran se na nás klade velká odpovědnost. Náš smysl je nám přímo vnucován jako problém. Nemůžeme přejít otázku, co jsme a co být máme.“²⁾

Odpověď na otázku „co jsem a co být mám“ dala Edita Steinová především sobě. Ta odpověď v ní vyzrála v životní syntézu, fundovanou psychologicky, filosoficky i teologicky. Do této syntézy je pevně začleněna i její konverze, která vyústila v přijetí křtu 1. 1. 1922. Nejvýrazněji ji podává jako docentka na Německém institutu pro vědeckou pedagogiku, kde v celém letním semestru r. 1932 přednáší na téma: „Problémy ženské výchovy.“ Závěr přednášek je asi tento: *species* člověk se rozvíjí ve dvojím tvaru: jako muž a jako žena. To má odraz v celé podstatě člověka a je to ještě zesíleno uvnitř obou rodů individuálními rozdíly. Z toho plyne, že přirozenost ženy musí být vedena k rozvoji jejího lidství ve specificky ženském a navíc individuálním výrazu. Nejsou to tři od sebe odloučené cíle, nýbrž jeden: dokonalá žena.

Ideu vlastní dokonalé ženské přirozenosti vidí Steinová teoreticky zdůvodněnou ve zjevení. „Stvořil je jako muže a ženu.“³⁾ Protože však byl skutečně jen ten řád, v němž k dokonalému lidství patří účast na životě Božím, po prvotním hříchu také žena dospívá k plnému lidství teprve „přivtělením do mystického těla Kristova.“⁴⁾ A protože člověk-žena našel nejdokonalější výraz v postavě Panny Marie, v nové Evě, která je prototypem čistého ženství, musí být následování Marie cílem ženské formace. Při výchově však nejde o ženu všeobecně, ale o tu o ženu nebo dívku, vychovatelská práce musí respektovat individualitu. Aby totiž byla tím, čím *ona* osobně má být, aby šla cestou *sobě* vlastní, aby konala své dílo. Vlastní cestou, ne kterou si zvolí libovolně, ale po které ji chce vést Bůh.

Je možno vyvodit další důsledky ze zvláštního určení ženy. Svou přirozeností je povolána být manželkou a matkou. Být manželkou znamená být společnicí, ochranou muže, rodiny, lidského společenství. Být matkou zahrnuje rozvíjet, opatrovat a chránit lidství v plném smyslu [tj. vštípené do Krista]. „Obojí: duševní společenství a duševní mateřství nejsou vázány na tělesné manželské a mateřské vztahy, nýbrž zahrnují všechny lidi, kteří vstoupí do obzoru ženy.“⁵⁾ Ideál ženskosti: Mater-Virgo spojuje oba cíle: být ženou a matkou na straně jedné, anebo být sponsa Christi na straně druhé. Obojí musí být při snaze o dokonalost respektováno. Manželství i panenství mohou přivést ženu k plnému rozvinutí celé ženskosti.

Při rozboru ženské problematiky naráží Edita Steinová také na právní postavení ženy v církvi. Jako by viděla za Druhý vatikánský koncil, předvidá změnu v tomto postavení. „V nynějším církevním právu nemůže být řeči o rovnoprávnosti mezi mužem a ženou, protože žena je vyloučena ze všech úřadů v církvi, které vyžadují svěcení. Jak dokázala V. Borsingerová ve své disertaci o právním postavení ženy v církvi, dnešní stav znamená zhoršení v porovnání s církví prvotní, v které ženy měly úřední funkce jako svěcené jáhenky. Skutečnost, že tu poněmáhu nastala změna, dokazuje možnost změny i v opačném směru. A současný církevní život nasvědčuje, že takový vývoj můžeme očekávat, protože ženy jsou povolávány k církevním úkolům: charitativním, pastoračním, učitelským. Jak daleko tento vývoj půjde, nelze předvídat. Při jiné příležitosti jsem

avedla, že já osobně nevěřím, že by tento vývoj dospěl až k udílení kněžství ženám.⁶⁶⁾

Hovořila-li Edita Steinová o nutnosti poznat vlastní cestu k uskutečnění *individuálního* ideálu, pak ona pro sebe poznává, že tato její cesta vede ke klášterní bráně karmelitek. Být sponsa Christi. Ví, že vrchol její syntézy se musí uskutečnit. Prakticky jí v tom brání jedna osoba: její zpovědník a duchovní vůdce, prelát Schwind. Měl před očima dobro, které Steinová působila ve světě. A tak se její touha splní až tehdy, když nacismus znemožní veřejné působení pokřtěným židům.

2. Filosof. Do svých jedenadvaceti let se Steinová sama nazývala ateistkou, protože nemohla věřit v existenci Boží. Doprovázela sice svou starou matku o prázdninách do synagogy, ale činila to jen proto, aby ji nezarmoutila. „Hlad po pravdě byl mou jedinou modlitbou.“⁶⁷⁾ Tehdy si ještě neuvědomovala, že hlad po pravdě je vlastně hlad po Bohu.

Touha poznat pravdu ji přivedla k filosofii. Se skvělým prospěchem ukončila středněškolská studia a absolvovala 4 semestry jako posluchačka university v rodném městě Breslau. Získala po složení zkoušek kvalifikaci pro vyučování němčiny a dějin na středních školách. Ale neodolatelně ji přitahovala universita v Göttingen. „V Göttingen se neustále filosofuje: ve dne v noci, při jídle, na ulicích, všude. Mluví se jenom o fenoménech.“⁶⁸⁾

Od r. 1905—1914, bylo Göttingen sídlo fenomenologické školy. Založil ji Edmund Husserl, jeden z nejvýznamnějších filosofů 20. století.

Husserlovy „Logische Untersuchungen“ [Logická zkoumání — I. díl 1900, II. 1901] znamenaly revoluci ve filosofii tehdejší doby. Kruh nejlepších Husserlových žáků vytvořil Filosofickou společnost, která se scházela jednou týdně večer a diskutovala o vybraných filosofických tématech. Husserl vyhradil svým posluchačům jedno odpoledne v týdně, kdy ho směli navštívit v jeho bytě, klást mu otázky a řešit své nejasnosti. Edita Steinová vypráví o svém prvním takovém setkání. Husserl už byl na ni upozorněn. Ptal se: „Četla jste již něco z mých věcí?“ „Ano, Logická zkoumání.“ „Celá Logická zkoumání?“ „Druhý díl celý.“ „Celý druhý díl? To je tedy hrdinský čin,“ řekl s úsměvem.

Steinová se přímo ponořila do studia fenomenologie. Přestože v Göttingen poslouchala ještě jiné profesory, rozhodla se, že doktorát složí u Husserla. Za předmět doktorské disertace zvolila rozbor a osvětlení pojmu „vcítění“ (Einfühlung). Zde byla jakási mezera v Husserlově systému. Husserl tohoto slova použil pro označení zkušenosti, kterou si poznávající individua vyměňují, a která intersubjektivně umožňuje poznání objektivního světa. Blíže však tento pojem nevysvětlil. Steinová zvládla svou práci mistrovsky. Husserl dovedl ohodnotit její talent. Když byl povolán za řádného profesora do Freiburgu, nabídl Editě, aby s Martinem Heideggerem a A. Koyré byla jeho asistentkou. Roku 1919 se Steinová ucházela o místo profesorky na universitě ve Freiburgu. Husserl ji doporučil tímto skvělým vysvědčením: „Slečna Dr. Phil. Edita Steinová, má dlouholetá posluchačka na universitách v Göttingen a ve Freiburgu, udělala v letním semestru 1916 summa cum laude doktorát filosofie, a to výtečným pojednáním na téma „Einfühlung“, které, hned jak vyšlo, vzbudilo zájem odborníků. Více než půldruhého roku působila jako moje asistentka a prokázala mi cenné služby nejen při uspořádání a zpracování mých rukopisů pro obsáhlou vědeckou publikaci, ale i při mé akademické učitelské činnosti. Za tím účelem konala pravidelná filosofická cvičení pro ty mé posluchače, kteří se snažili o hlubší filosofické vzdělání. Zúčastňovali se jich nejen začátečníci, ale i pokročilí posluchači. O výsledcích této spolupráce jsem se mohl přesvědčit při vlastních seminárních cvičeních a osobním stykem s posluchači. Slečna Dr. Steinová získala ve filosofii rozsáhlé a hluboké vzdělání a její schopnosti pro samostatné vědecké bá-

dání a vyučování jsou nesporné. Otevře-li se akademická dráha pro ženy, mohu co nejvřeleji doporučit, aby byla přednostně připuštěna k habilitaci.“⁶⁹⁾ Filosofická činnost Edity Steinové v tomto údobí nespočívala pouze v pasivním přijímání a reprodukování Mistrových myšlenek. Steinová sama byla aktivním myslitelem a napsala řadu vlastních prací z fenomenologie, které vyšly jednak v Husserlových ročenkách, jednak samostatně. Nelze opomenout ještě jeden vliv, kterému podléhala řada mladých fenomenologů. Byl to vliv Maxe Schelera. Zatímco Steinová později filosofii Martina Heideggera hodnotí jako „filosofii špatného svědomí“ (zmnili jsme se již o tom, že Heidegger byl jejím spoluasistentem), o Schelerovi píše takto: „Pro mne a mnoho jiných význam jeho vlivu přesahoval daleko oblast filosofie. Nevím, v kterém roce se Scheler vrátil do katolické církve. Nemohlo to být dlouho. Jistě to byla doba, kdy byl naplněn katolickými idejemi a dovedl pro ně získávat brilanci svého ducha i silou projevu. Byl to můj první styk se světem mnohdy úplně neznámým. Nepřivedl mě ještě k víře. Ale otevřel mi obzor „fenoménu“, které jsem nemohla slepě přecházet.“⁷⁰⁾ Jsou to první červánky blížícího se dne. Jistě je mnoho pravdy v tom, co o fenomenologii napsal prof. P. Wust: „Od začátku musí být v tomto směru ukryto něco tajemného, touha po objektivitě, touha vrátit se k posvátnosti bytí, k čistotě a cudnosti věcí, „věcí vůbec“. Neboť třebaže otec tohoto směru, Husserl, sám nemohl úplně překonat novodobou kletbu subjektivismu, přece dal popud svým žákům, aby šli v intencích této školy, otevřeně pro objektivitu, dále cestou k věcem, k podstatám, k Bytí samému, až k habitu myšlení katolického člověka, který spočívá ve stálém přijímání poznávajícího ducha od informující skutečnosti.“⁷¹⁾ Na tuto cestu se dostala také Edita Steinová. Řekla-li, že touha po pravdě byla její jedinou modlitbou, pak tato modlitba byla vyslyšena. Jak? „U přítelkyně Conrad-Martiusové“ jsem sáhla nazdařbůh do knihovny a vyňala odtud objemnou knihu. Měla titul „Život sv. Terezie z Avily“, od ní samé napsaná. Začala jsem číst, ihned jsem byla zaujata a nepřestala jsem, dokud jsem nebyla u konce. Když jsem zavřela knihu, řekla jsem si: „To je pravda!“⁷²⁾ Ráno si šla koupit katolický katechismus a misálek. Její konverze byla přímo šokujícím překvapením pro její známé a příbuzné. Zřídka se činnosti na universitě, ale nezděká se filosofie. Nastává údobí, kdy se seznamuje s filosofii sv. Tomáše Akvinského. Chce poznat myšlenkový podklad světa, do kterého vstoupila.

U dominikánek ve Speyeru, kde přijala místo jako profesorka na učitelském ústavě, překládá Tomášovy „Quaestiones disputatae de veritate“. Když toto dvou-svazkové dílo vyšlo, napsal o něm P. Erich Przywara ve Stimmen der Zeit (1931) tuto recenzi: „Na tomto díle je překvapující, že poprvé byla nastoupena jediné správná cesta: Jednak zde mluví němčina prozářená prostou jasností Akvináta, jednak se vše stalo dnešní živou filosofii, a to nejen pomocí četných poznámek, ale i způsobem překladu. Všude je Tomáš a jenom Tomáš, ale tak, že se dívá do očí Husserlovi, Schelerovi, Heideggerovi. Fenomenologická terminologie, kterou Steinová, sama tvůrčí filosofka, ovládá, nestírá nikde Akvinátův výraz, ale jakoby bez námahy se otvírají dveře sem i tam... A to je snad nejdůležitější na tomto významném díle: výstup od německých poznámek k obrysům skutečně německého Tomáše Akvinského, to je k životnosti dnešní filosofie. Edita Steinová napsala ve svém srovnávacím pojednání o Tomášovi a Husserlovi něco jako program. Bylo by požehnáním pro německou katolickou filosofii, kdyby měla pro to včas jemný sluch.“ Už tento překlad jí získal jméno. Ale nezůstává u něj. Sv. Tomáš našel uctivou a učenlivou žákyni — ale její rozum už nebyl tabula rasa, nýbrž měl pevné raženy, které nemohla zapřít. Oba filosofické světy, které se setkaly, volaly po rozboru a srovnání. První výraz této touhy byl malý příspěvek „Husserlova fenomenologie a filosofie sv. Tomáše Akvinského“, který vyšel ještě v době práce na překladu „De veritate“.

Pokus o srovnání byl r. 1931 opakován a povstal obsáhlý rozvrh práce. Středem zkoumání byla tomistická teze de actu et potentia. Pro nával jiné práce zůstalo u rozvrhu a teprve po vstupu ke karmelitkám dostala Steinová, tehdy už sestra Terezie Benedikta, příkaz, připravit práci k tisku. Vzniklo zcela nové pojetí práce. Východisko de actu et potentia bylo ponecháno, ale jen jako východisko. Jádrem se stala otázka BYTÍ v tomistickém a fenomenologickém myšlení. Steinová se zde snažila o to, co sama pocítovala jako potřebu, a o čem věděla, že to je životní nutnost filosofického života: spojit středověký způsob myšlení s živým myšlením přítomnosti. Rukopis díla „Endliches und Ewiges Sein — ein Durchblick durch die Philosophia perennis“ má 1368 listů. V době nacismu dílo nesmělo vyjít, ačkoliv už bylo vysázeno, a bylo vydáno teprve r. 1950 u Herdera.

V září r. 1932 se Steinová zúčastnila pracovního sjezdu Sociétés thomiste v Juvisy u Paříže. Ústřední téma bylo: „Fenomenologie a tomismus“. Byli tam přítomni přední katoličtí filosofové z Francie, Německa a Belgie. Byl mezi nimi i Maritain a Berdajev. Podle zprávy účastníka, prof. Rosenmüllera, diskuse byla úplně ovládnuta Editou Steinovou. Jako bývalá Husserlova asistentka znala nejlépe jeho pojetí a své myšlenky rozvíjela tak jasně — když bylo třeba, i ve francouzštině — že všeobecný dojem byl mimořádně silný.

3. Pedagog. Pátý díl souborného vydání spisů Edity Steinové tvoří její pedagogické studie. Když se po své konverzi zřekla působení na universitě ve Freiburgu a toužila po vstupu do řehole, zpovědník jí zprostředkoval učitelství místo u dominikánek ve Speyeru, které v roce 1932 zaměnila za místo docentky na Německém institutu pro vědeckou pedagogiku v Münsteru. Pobyt v klášteře dominikánek jí měl zčásti nahradit klášterní celu karmelitek, po které toužila. Tam vznikla řada jejích vědeckých prací, tam se projevil také její vynikající pedagogické předpoklady. Pedagogická praxe je podložena důkladně promyšlenou teorií. Zmíněný pátý svazek jejích spisů má souborný název: „Die Frau — Ihre Aufgabe nach Natur und Gnade“. Je to souhrn studií a přednášek pronesených na pedagogických dnech a kongresech v Praze, ve Vídni, v Salcburku, Basileji, Zürichu, Paříži, Münsteru. Její schopnost „vcítit se“ jí otevírala cestu k lidem. Silná vůle, která nepřipouští výmluv a zdánlivých důvodů, ji chránila před nedůsledným jednáním. Vnitřní soustředění, čerpané z modlitby, ji uschopnilo bez umlání přemýšlet a umožnilo milosti rozvinout přirozené pedagogické vlohy. Na podium vystupovala bez strachu, ale též bez ješitnosti, aby slovy, která zapalují, sloužila ideji náboženské výchovy. Opouštěla řečnický pult, aniž by se dala potleskem posluchačů svést k zalíbení v osobních úspěších. V nitru své duše otevřena milosti, tesala ze sebe postavu ženy, která cele stojí ve znamení vnějšího i vnitřního pokoje.

4. Karmelitka. Zákaz dále vyučovat jí konečně umožnil vstup do kláštera karmelitek v Kolíně. Každá moudrost je neúplná, není-li dovršena moudrostí kříže. Sestra Terezie Benedikta z Kříže zaměnila slávu Edity Steinové

za skrytost v kruhu sester, které netušily, že ty nejkornější práce mezi nimi vykonává (přes všechnu snahu ne vždy příliš zručně) žena, kterou až ke klášterním mřížím doprovodilo množství mužů a žen ověněných vavříny akademických titulů, žena, které sám „milý starý mistr“ Husserl telegraficky blahopřál k obláče a s otcovskou pýchou prohlásil: „Nemyslím, že by církev měla neoscholastika takových kvalit, jaké má Edita Steinová. Díky Bohu, že smí na kolínském Karmelu dále vědecky pracovat.“ Sestra Terezie Benedikta skutečně dostala příkaz pokračovat ve vědecké práci a kromě uvedeného díla „Konečné a věčné Bytí“ napsala řadu pojednání z oboru hagiografie a duchovního života.

Pronásledování židů nacismem přimělo představenou přeložit sestru Terezií Benediktu do Echtu v Holandsku. Avšak odvetou za neohrožený pastýřský list holandských biskupů byli v celé zemi zatčeni katolíci pokřtění židé. S nimi byla do koncentračního tábora v Oświęcimí odvečena i sestra Terezie Benedikta od Kříže. Podle sdělení holandského Červeného kříže zahynula při hromadném zplynování 9. srpna 1942. Před Bohem i lidmi „veliká žena našeho století“.

J. P. ONDOK

Perspektivy logického pozitivismu

1. Úvodní poznámky

Jestliže věda narazí na nějakou hranici, pak i toto uvědomění hranice je něčím pozitivním s výsledkem důsledného a nezaujatého směřování vpřed. Je ovšem obvykle otázkou, kde jsou hranice. Nemohou být tyto hranice vyústěním nějaké slepé cesty, zatím co správná cesta vede jinudy? Lidské poznání se přece neobrátí k metafyzice jen proto, že jiné otázky už pro ně nejsou řešitelné. Takto chápaná renesance by byla únikem. Domnívám se, že cesta k metafyzice musí vést přes všestranné poznávání reality, přes poznání, které je ochotno před každou hranicí se znovu vrátit a hledat východisko, přes důsledné, vytrvalé a nikde se nezastávající poznání skutečnosti. Je zajímavé, jak k filosofické tematice se dostávají právě atomoví fyzikové, kteří zkoumají skladbu hmoty. Ještě nikdy v dějinách nepsali fyzikové na filosofická témata tolik jako nyní. Jen například: Planckovy práce o determinismu, svobodě, kauzalitě a podstatě exaktních metod, Heisenbergovy práce o filosofických základech kvantové teorie, o konfrontaci platonismu s kvantovou fyzikou, Schödingerova kniha o podstatě života, některé práce Pauliho aj.¹⁾ Jestliže v této práci budu mluvit o jedné ztracené iluzi novodobého pozitivismu, pak to nebude proto, že bych s tím spojoval nějaké naděje ve prospěch metafyziky, ale poněvadž bych chtěl na tomto případě analyzovat určitou problematiku velice obecnou a charakteristickou, která by se dala vyjádřit jako problematika formalizace poznání nebo problematika pojmu exaktnosti.

Jedním z mnoha variant novodobého pozitivismu je tzv. logický pozitivismus nebo sémantický pozitivismus. Jeho vznik souvisí do jisté míry s rozvojem matematicko-symbolických metod, které byly výrazem snahy učinit z logiky exaktní vědu. Proto např. B. Russel, který spolu s A. N. Whiteheadem vypracoval první uspokojivě formalizovaný systém matematické logiky, se zároveň svými pracemi podílel na vzniku sémantického pozitivismu.²⁾ Tento směr můžeme charakterizovat jako pokus omezit filosofickou tematiku na exaktní analýzu jazyka. Cílem filosofie je vytvořit dokonalý jazyk pro vědu. Znovu ožívá velký Leibnitzův sen vytvořit „calculus ratiator“, který by usuzování převedl na takové po-

¹⁾ Teresia Renata: Edith Stein — Eine grosse Frau unseres Jahrhunderts. 9. Aufl. Herder 1963. (Dále jen E. S.)

²⁾ Die Frau — Ihre Aufgabe nach Natur und Gnade. Editions Nauwelaerts — Louvain 1959 — str. 45. (Dále jen Die Frau.)

³⁾ Gen. 1, 27.

⁴⁾ Edith Stein: Die Frau in Ehe und Beruf., 2. Aufl. Herder Freiburg 1963. Str. 76.

⁵⁾ Die Frau str. 77. (Grundlagen der Frauenbildung.)

⁶⁾ Die Frau in Ehe und Beruf. Str. 35.

⁷⁾ E. S. str. 55.

⁸⁾ E. S. str. 17.

⁹⁾ E. S. str. 51.

¹⁰⁾ E. S. str. 38.

¹¹⁾ E. S. str. 121.

¹²⁾ E. S. str. 56.

¹³⁾ E. S. str. 148.

stupy, při kterých by byla vyloučena jakákoliv chyba. Prostředkem k tomu měla být matematická formalizace jazyka a úsudkových struktur.

2. Smysl formalizace

Ve formalizovaném systému logiky je usuzovací aktivita objektivizována, představena jako vnější postup, nezávislý na individuálních rysech myšlení. Operace zastupující jednotlivé logické postupy jsou snadno kontrolovatelné. Usuzování je převedeno na jistý mechanismus, na algebraické úkony s formulemi. Stroj nemůže udělat chybu za předpokladu, že je správně koncipován a v jeho chodu se nevyskytnou žádné poruchy. Složitost je rozložena v části, které jsou přehledné, zatímco složitost se vyskytuje v myšlenkovém aktu v nesnadno analyzovatelné jednotě, neboť myšlení postihuje souvislost částí v jednotném aktu reflexe, v němž jsou části současné celku logické struktury.

Dalším úkolem formalizace je vyloučení nepřesnosti a nejednoznačnosti řeči, jakožto vnějšího výrazu logického usuzování. Synonymita, vyskytující se v přirozených gramatických strukturách, je překážkou, která mnohdy nedovoluje adekvátní formulaci úsudkových postupů a struktur. Tak např. vidíme, že gramatická spojka „jestliže“ může znamenat a vyjadřovat ekvivalenci [jestliže je číslo dělitelné dvěma a třemi, je dělitelné šesti], nebo implikaci [jestliže prší, je mokro], nebo kauzální vztah [těleso se pohybuje, jestliže na ně působíme silou]. Podobně i spojka „protože“ může znamenat nejen kauzální souvislost, ale jakýkoliv deduktivní vztah. Spojka „buď — anebo“ má dva významy: označuje úplnou a neúplnou disjunkci. Formalizujeme-li systém, definujeme jednotlivé spojky, a tím vylučujeme synonymitu. To probíhá tím způsobem, že z možných významů volíme jen jeden, nebo zavádíme pro jednotlivé významy různé symboly. Tak např. definujeme úplnou disjunkci výrazem:

$$A : B,$$

tj. buď je pravdivý výrok, označený výrazem A, nebo výrok B. Nemohou platit současně. Neúplnou disjunkci pak vyjádříme výrazem:

$$A \vee B,$$

tj. buď je pravdivé A nebo B nebo obojí. Nemohou však být oba nepravdivé.

3. Axiomatizace

Charakteristickým rysem formalizace systému je zavedení tzv. axiomů — výchozích formulí, z nichž lze deduktivním způsobem odvozovat vztahy platné v systému. Tato metoda jasně ukazuje, jak pojem mechanického postupu je podstatný pro formalizaci. Kromě toho umožňuje formalizace v axiomatizovaném systému určit jednoduché kritérium logické pravdivosti libovolného výrazu. Pravdivé výrazy jsou ty, které jsou vyvoditelné z axiomů. Struktura výstavby formalizovaného systému je tato:³⁾

1. Seznam primitivních znaků
2. Pravidla tvoření formulí
3. Základní definice dalších logických spojek pomocí primitivních znaků
4. Seznam axiomů
5. Pravidla odvozování.

Axiomatizace vedla k důležitému problému bezespornosti (konzistence) systému, který je jednou z nejzávažnějších otázek současné logiky, protože vede k analýze obecnosti logického systému a možnosti formalizace.

Má-li být formalizovaný systém adekvátní reálné aktivitě našeho usuzování, nesmí být v rozporu s intuitivním myšlením. (Pojem intuitivní je zde použit ve velmi obecném významu jako poznání pravdivosti něčeho, o čem nemáme striktního důkazu, třeba takový důkaz může existovat.) Nesmí tedy obsahovat nebo umožňovat

tvoření a odvozování takových tvrzení nebo struktur, o nichž intuitivně víme, že nejsou pravdivé. Nesmí tedy především obsahovat dvě kontradiktorní tvrzení. Systém vyhovující tomuto požadavku nazýváme bezesporný (konzistentní).

4. Konzistentnost systému a Gödelovy teorémy

Problémem konzistentnosti logických systémů se zabýval rakouský matematik a logik K. Gödel. Už před ním bylo známo, že některé formalizované systémy nejsou konzistentní a že v nich lze tedy odvodit kontradikci. V této souvislosti musíme uvést tzv. logické paradoxy, kterými se podrobně zabýval B. Russel, pokoušející se svou teorií tzv. „typů“ odstranit tyto logické paradoxy, kterých postupem času začalo přibývat. (Burrall - Fortiho pojem množiny všech ordinálních čísel, Ramseyovy logické a sématické paradoxy, Berriho paradox aj.)

Pro názornou ilustraci uvedme příklad takového paradoxu z výrokové logiky:

Výrok označený číslem (1) je nepravdivý.

Připustíme-li pravdivost tvrzení (1), vyvodíme, že je nepravdivé a naopak. Uvedený výrok je tedy pravdivý a současně nepravdivý, což je kontradikce. K. Gödel analyzoval konzistentnost různých systémů a dospěl k tvrzení, že takovým nekonzistentním (sporným) systémem je systém aritmetiky a kterýkoliv jiný systém izomorfní s ním, tedy prakticky většina formalizovaných systémů. Jeho důkaz spočívající na použití rekursivních funkcí a na metodě „aritmetizace“ logiky je resumován ve větě, která se nazývá první Gödelův teorém.⁴⁾

1. V každém dostatečně bohatém formálním systému mohou být formulovány určité aritmetické problémy, které mohou být rozhodnuty intuitivní úvahou, avšak nikoli důkazovým postupem.

Gödelovo tvrzení ukazuje, že oblast všech možných logických postupů je příliš široká, aby mohla být adekvátně zachycena nějakým formalizovaným systémem.

V konkrétním poznání může existovat předmět a současně reflexe o něm v jediném aktu. Tím je v jádře vyjádřena podstata vzniku paradoxních situací. Tato možnost „vztažení na sebe“, která souvisí s dynamikou abstraktního poznání, nemůže být patrně modelována v předmětném systému, jakým jsou formální symboly a operace. Abychom se nedostali k otázkám příliš psychologického rázu, shrneme předcházející analýzu v tvrzení, které vyslovil Gödel a které je nazýváno druhým Gödelovým teorémem:

2. Je-li systém S konzistentní, pak konzistentnost nemůže být dokázána v tomto systému S.

5. Metalogika a metajazyk

Logický systém je nucen překračovat svoje hranice a tento proces nemůže nikde končit. Jestliže je konzistence systému S dokázána v jiném systému, pak se klade otázka, v kterém dalším systému se dokazuje konzistentnost druhého systému atd.

Tím jsme se dostali k závažnému problému neadekvátnosti formalizace. Jednotlivé členy, symboly, operace nemohou být definovány v rámci samotného systému, neboť ten právě má být vybudován teprve pomocí nich. Definování primitivních symbolů, konstant a operací se musí dít pomocí jiného jazyka, nežli je jazyk systému. Tento nový jazyk nazýváme metajazykem. Tak např. k vybudování axiomatického systému přirozených čísel volíme jako metajazyk logiku funkcí, na jejímž podkladě určujeme významy zaváděných symbolů.

Pro formalizaci logiky výroků, funkcí, vztahů ap. vzniká rovněž problém, jaký bude metajazyk, kterým budeme definovat zaváděné znaky. Bude to jiný jazyk než jejich vlastní? Jakou logikou se bude řídit, jestliže teprve logiku a její pravidla zavádíme? Jestliže to bude logika odlišná od té, která je budována, vzniká otázka o její formalizaci a o jejím metajazyku. Tímto způsobem však můžeme postupovat do nekonečna. Ve skutečnosti však metajazyk je též jazyk, jakým je budována logika.

Oba se liší pouze předmětem. Jazyk vypovídá o čemkoli mimo sebe. Metajazyk je jazyk, který vypovídá sám o sobě. Nemožnost předmětného představení tohoto procesu vztážením na sebe, aniž by přitom byly překročeny hranice systému, tj. aby jazyk vypovídal o sobě a nestal se přitom metajazykem, je kořenem všech paradoxních situací. Je to paradox o tom, že logiku nemůžeme budovat, aniž bychom ji už předem nepoužívali.

Je tedy nemožné představit vždy aktivitu myšlení a usuzování jako předmětnou posloupnost nebo lineární proces, který má svůj začátek. Formalizace je spíše představením oblasti logických struktur jakožto navzájem propojených a souvisejících. Vybudování systémů je spíše cyklickým uzavřeným procesem, při kterém nelze vydělit počátek. Logické teoremy nejsou pak ve vlastním smyslu „odvozeny“, ale spíše deduktivně zapojeny do souvislosti s jinými, při čemž už mohou být zavedeny tím, že jsou obsaženy v metajazyce, kterým systém budujeme.

Formalizace má tedy své hranice. Jejím smyslem není představit usuzující aktivitu jako absolutní deduktivní systém. Tento smysl tkví jinde a můžeme ho shrnout do několika bodů. Spočívá:

1. v objektivizaci usuzujících postupů,
2. v systematizaci, vytvářející přehlednou strukturu,
3. v komunikabilitě — neboť dělá teorii srozumitelnější,
4. v precizaci — neboť zavádí jasný slovník,
5. ve výhodách umělého jazyka, tj. v účelnosti a přehlednosti,
6. v tom, že aproximuje intuitivní myšlení, i když způsobem, který nemůže být adekvátní a vyčerpávající.

6. Některé závěry

Praktické aplikace a konkrétní úkoly formalizované logiky nejsou závislé na tom, co bylo předmětem před-

cházejících úvah. Jde spíše o základy a fundování teorie. A zde se ukazuje, že novopozitivistická koncepce dokonalého a exaktního jazyka není realizovatelná. Logiku tedy nelze budovat jako svébytný a uzavřený systém. I ona jako všechny ostatní vědy spočívá na jistých předpokladech, jejichž zdůvodnění leží mimo její dosah a je možné jen v souvislosti a konfrontaci s ostatními oblastmi poznání. Ukazuje se zde především úzká souvislost s noetikou v problematice vztahů mezi logickou strukturou, jakožto jazykem, a usuzující aktivitou, k níž se tento jazyk vztahuje. V samotné logice nacházíme některé příznaky, které ukazují na to, že tato problematika se uplatňuje — třeba jen v pozadí a neuvědoměle. Mám na mysli např. spory o tzv. extenzionální nebo intenzionální výklad prvků formalizované logiky, otázky interpretace systému a především definici samotné logiky. Jestliže se logika obvykle definuje jako věda analyzující vztah vyplývání, pak toto zúžené pojetí je často korigováno tím, že se přidává ještě další vymezení logiky jako obecné výstavby vědeckých teorií. Další vývoj této disciplíny ukáže, zda a jaké východisko bude nalezeno. Rozhodně lze však tvrdit, že původní koncepce a perspektivy logického novopozitivismu se radikálně změnily.

¹⁾ Srv. M. Planck: Determinismus oder Indeterminismus (Leipzig 1967), M. Planck: Die Physik im Kampf um die Weltanschauung (Leipzig 1967), W. Heisenberg: Physics and philosophy (London 1957), H. Reichenbach: Philosophic foundations of quantum mechanics (Berkeley and Los Angeles 1946) aj.

²⁾ J. Cornforth: Na obranu filosofie proti pozitivismu a pragmatismu (Praha 1954).

³⁾ A. Church: Introduction to mathematical logic (Princeton University Press 1956).

⁴⁾ Wang Hao: A survey of mathematical logic (Peking 1962), s. 23—28.

Vita

názory - události - diskuse - recenze - zprávy

Encyklika

Rada měsíců, které uplynuly od 25. července 1968, kdy se zrodila encyklika Humanae vitae, stačila ukázat, že toto slovo Pavla VI. vstoupilo do dějin církve a do vědomí lidstva. V obojí oblasti jako činitel, který názory spíše třídí než sjednocuje. U nás v podstatě stejně, jak vysvítá z ústních rozprav, písemných sdělení a otázek, adresovaných biskupům a redakcím. Není proto možné zůstat při první informaci (Katolické noviny č. 33),¹⁾ čerpané z textu samého s maximální snahou vystihnout papežovo hledisko. Tím méně nám mohly poskytnout teologický a pastorační obraz o věci novinářsky horké zprávy útržkovitě referující o polemice planoucí ve světě. Přišel čas pro doplňující pohled zvenčí na myšlenkový pohyb kolem dokumentu, shrnout jej a trochu zhodnotit s poctivostí hodnou církve po koncilu a Československa po Lednu. Navážeme tím ostatně např. na aktivitu Světové rady laiků, která při svém říjnovém zasedání v Římě za předsednictví kardinála Roye nejen o věci diskutovala, ale i zřídila komisi s úkolem (mimo jiné) podporovat odbornou diskusi o problémech přímo nebo nepřímo nadhozených encyklikou a sledovat její světový ohlas.²⁾ V těchto několika odstavcích ovšem můžeme zachytit široký proud světové diskuse jen ukázkově.

Není pochyby, že encyklika byla přijata do značné míry kladně. Mezi katolíky i známá jména jako Mauriac, Guitton, Chauchard, z pravoslavných např. patriarcha Athenagoras, protestantský lékař dr. König, mohamedánští činitelé atd. Netají se uspokojením, že světová mravní autorita vystoupila na obranu duchovní podstaty lidství proti kultu sexuality. Příznivé přijetí v Latinské Americe, kde je populační exploze nejprudší, překvapuje pouze zdánlivě; tam totiž převládá mínění, že silná populace je hlavní podmínka hospodářského a politického vzestupu.³⁾

Kladně hodnotí na encyklice i kritikové, že učinila několik kroků za přísný postoj Casti connubii Pia XI. z roku 1930. Pavel VI. převzal od koncilu jeho personalistické pojetí manželství („rád“, jak řekl při projevu 31. 7. 1968), mlčí o biblickém neprůkazném důvodu Pia XI. z Gen 38, 8—10 (Onan), vyzývá badatele k pokračování v práci (HV 24), ani slovem nehovoří o těžkém hříchu (vnitřní špatnost není totéž co těžká hříšnost!), a vůbec ukazuje velkou míru pastýřských ohledů. Osobní ryze papežova je mimo diskusi. Je také známo, že odmítl krajní řešení „autoritativních“ konzervativců [jedna ze čtyř názorových skupin v papežské komisi] a zvolil mírnější alternativu „pastoračních“ konzervativců.⁴⁾

Podívejme se teď na střetnutí duchů, vyvolané nebo lépe řečeno oživené encyklikou. Projevů, prohlášení, článků a knih je množství už nepřehledné.⁵⁾

Pokud jde o **teoretickou diskusi** teologů, není jejím obsahem, zdali hormonální pilulka nebo jiný antikoncepční prostředek je zdravotně škodlivý nebo spolehlivě účinný. Tyto a jiné momenty mají svou dílčí váhu i v morálním uvažování, nezkoumá je však morální teologie, nýbrž lékařská věda. Sporné není ani zásadní

právo člověka rozumně regulovat porodnost (HV 10). Vlastní teologická otázka je, zdali „nepřekročitelné hranice lidské možnosti vládnout vlastním tělem a jeho funkcemi“ (HV 17) vylučují — kromě dovolené periodické zdrženlivosti — všechny ostatní* metody antikoncepce jako nenapravitelně špatné.

Encyklika to tvrdí (HV 14). Kritika namítá, že tu přežívá — ostatně v nesouladu s personalistickým viděním encykliky samé — staré, nedokonalé pojetí přirozenosti manželství jako biologické funkční jednotky, z čehož je pak vyvozována mravní povinnost nechat každý akt otevřený pro vznik nového života.⁸⁾ Naproti tomu koncilové pojetí manželství vidí tento nejvlastnější a vrcholný projev soužití přinejmenším stejně významně v jeho funkci osobnosti: „Akty intimního a čistého spojení manželů jsou čestné (honesti) a důstojné. Jsou-li prožívány způsobem opravdu lidským, značí a podporují vzájemné darování, kterým se oba manželé obohacují v radosti a úctě.“⁷⁾ Je-li tím zdokonalen a překonán augustinovský „biologický finalismus“ (během staletí stejně už modifikovaný), přežívající až do koncilu naukou o potomstvu jako prvotním cíli manželství (can. 1013 § 1 CIC), pak je těžko chápat, říká kritika, požadavek otevřenosti pro vznik života vždycky.

Morální teologové upozorňují, že encyklika jako by nevzala na vědomí velkou práci, kterou právě v posledních letech vykonali, a tím tuto oblast postavili do nového světla.⁸⁾ Různá odůvodnění, obsažená v encyklice, se jeví badatelům různých oborů jako nepřesvědčivá, ačkoliv právě zde, když jde o požadavek přirozeného mravního zákona zásadně poznatelného rozumem, mají rozumné důvody zvláštní váhu. Argumentace je vůbec nejslabší stránkou encykliky. Spjatých problémů je mnoho, toto zde jen jako ukázka, že se tu — nezávisle na periferním neodpovědném hluku — vážně pracuje na vážné věci. Kritika katolické veřejnosti se zčásti kryje s teologickou a vůbec odbornou, zčásti zůstává u pouhých pocitů. Pro úplnost dodejme, že protestanti a anglikáni, až na výjimky, stanovisko encykliky v otázce antikoncepce odmítají.

Jako kritikové mají sklon přehlédnout jemnosti textu⁹⁾ a nedocenit váhu autority a tradice, tak obhájci právě naopak. Ti proti kritikům zdůrazňují hlavně formální stránku věci, že Řím promluvil a tím věc končí, neboť Kristovo zmocnění a slíbená pomoc Ducha svatého je zárukou pravdy a nezbyvá než se podrobit. Je až překvapující, jak nechávají věcnou kritiku prakticky bez pokusu o odpověď. Velké místo mají u nich obavy z úpadku mravů.

Snad to můžeme charakterizovat tak, že jeden tábor zdůrazňuje až absolutizuje úctu k řádu, druhý cit pro člověka. Oba se více mýjejí než střetávají, jako by neměly naslouchat druhé straně. Jsem však přesvědčen, že to po uklidnění povede k dokonalejšímu společnému pochopení věci.

Tím jsme už přešli od první klíčové otázky, týkající se přirozeného zákona, k druhé, týkající se učitelského úřadu církve: jak dalece je možné mít k papežovu rozhodnutí ještě diskusní připomínky. Podívejme se na to postupně z několika stran.

Kritikové poukazují na to, že papež rozhodl proti neobvykle silnému opačnému mínění v církvi, včetně papežské komise jím jmenované. Otázku „Je antikoncepce vnitřně špatná?“ zodpověděla biskupská část komise poměrem 9:3 a teologická poměrem 15:4 záporně.¹⁰⁾ Navíc bez kolegiální účasti světového episkopátu, ačkoliv s ní koncil pro celocírkevní záležitosti počítá.¹¹⁾ I když svrchané magistérium není zásadně závislé na mínění episkopátu a věřících a nečerpá vlastní závaznost z důkazů, má tentokrát použitý způsob v sobě zvětšené riziko omylu, a zde nejde o neomylné magistérium (je tu ovšem velký stupňový rozdíl oproti běžné lidské omylnosti).

Vedle několika biskupů (Roberts, Hurley aj.) a mnoha kvalifikovaných laiků se všichni významní morální teo-

logové, kromě dalších specialistů v teologii, angažují více méně kriticky.¹²⁾ Ze špičkových teologů se jediný J. Daniélou postavil bezvýhradně za encykliku.¹³⁾ Teologové vidí svůj úkol — ne teprve teď — v domýšlení víry, v aktivní specifické službě učitelského úřadu při jeho hlasatelském úkolu. Pouhé tlumocení oficiálních textů by pokládali za zpronevěru na vlastním poslání teologie, která zaujímá „střední postavení mezi vírou církve a jejím učitelským úřadem“ (Pavel VI. při teologickém kongresu v Římě 1966).¹⁴⁾ Za ostatní kolegy to řekl čelný morální teolog Fr. Böckle: „Jsme-li přesvědčeni, že nějaký požadavek je špatně podložen, nemáme právo emigrovat do mlčení. Jsme naopak povinni poskytnout odpovědným místům v církvi svobodně a upřímně svědectví, a to z lásky k církvi a ke křesťanům, kteří nejsou s to udělat si jasno pro své osobní rozhodnutí. Tak je třeba chápat poslušnost v církvi.“¹⁵⁾

Tedy nikoliv vzpoura proti papeži, nýbrž pomoc na odborné úrovni, a to velmi cenná pro běžné magistérium, jak ukazují dějiny.¹⁶⁾ Teologové se obávají, aby svou pasivitou nezavinili podobné nešťastné případy, jako byl Galileův, teprve po staletích napravený, nebo poměrně nedávné dekrety Biblické komise, schválené Piem X., které způsobily, že teprve po desetiletích obtížné práce odborníků dostala katolická biblická věda potřebný badatelský prostor.¹⁷⁾

Tyto a podobné případy zastírat by bylo jednak marné, když se o nich na koncilu mluvilo naplno, jednak pošetilé. Jestliže je Bůh dopouští, chce nám asi něco důležitého připomínat: že je pravda nejen „Kdo vás slyší, mne slyší“ (Luk 10, 16), ale také „jeden je váš učitel, vy všichni pak jste bratři“ (Mat 23, 8). Aní Kristův náměstek tedy není Kristus nebo Duch svatý, nýbrž (významná!) součást církve pokorně putující, nesoucí božskou pravdu a snažící se ji znovu a znovu chápat. Když si takto uvědomíme Petra mezi námi, skálu církve a klíčnicka království, pak jen prospějeme jeho autoritě u lidí této doby.

„Učitelská autorita v katolické církvi... je důležitý a nepostradatelný moment pro nalézání pravdy a rozvoj nauky v církvi. Není to však instance osaměle, na jiných skutečnostech v církvi v každém ohledu nezávisle a totalitně, manipulující toto nalézání pravdy, popřípadě rozvoj nauky. Dokonce i rozhodnutí papežů nebo koncilů ex cathedra vlastně byla vždycky něco jako shrnutí vývoje, který byl nesen zcela jinými činiteli než učitelským úřadem a jeho formální autoritou. Autorita učitelského úřadu v církvi a její respektování proto nevyžaduje, abychom se tvářili, jako by všechny teologické názory v církvi byly jen poslušným opakováním nějakého prohlášení tohoto úřadu. V katolické církvi, když to správně chápeme, je také „otevřený systém“, v němž nejrůznější faktory („instinkt“ věřících, nové poznatky jednotlivých křesťanů a teologů, nové dobové situace s novými otázkami a mnoho dalšího) spolupůsobí k vyjasnění víry ve vedomí církve a k naukovému vývoji.“¹⁸⁾ To je jen nově formulované staré hledisko, prakticky respektované i předkoncilovými papeži, proto poměrně izolovaný způsob rozhodnutí Pavla VI. tak překvapil.¹⁹⁾

Neodpovědné „popírání“ ze zásady nebo pubertální nezpůsoby leckde ve světě si zaslouží odmítnutí. Na rozdíl od toho je však třeba správně chápat některé, svou nevyklostí provokující výroky avantgardních teologů jako pokusný myšlenkový únik daleko dopředu, ne jako katechismové poučky. Uvážlivost v projevu je pro teology neméně potřebná než pro jiné badatele, obojí musejí odpovědně uvažovat, než svůj objev hodí napospas veřejnosti. Je známo, že A. Einstein zatajil jeden svůj velký objev jen z obav před následky. Ale nesmíme přehánět v úzkostlivosti nakonec na škodu Boží věci. Při určitém riziku je vstup naší problematiky a našich mluvčích na veřejné diskusní fórum nejen nezvratný fakt a nezbytí v době vyspělých komunikací, je to i návrat z ghetta do lidské rodiny, spojený s mnoha dobrými možnostmi.

Vedle teoretického třibení však čekala na rychlé řešení otázka **pastorační praxe**: jak aplikovat encykliku na život. Čili co si má počít věřící katolík, když se ho to týká, a co mu má poradit jeho kněz.

Mezi prvními reakcemi se vyskytly i trapné výroky jako „Kdo se nepodřídí papežovu slovu, ocitá se mimo Kristovu církev“ nebo z protilehle bojovné skupiny „Ať papež odstoupí!“. Základ pro vážné praktické řešení bolestných konfliktů svědomí vyjádřil světoznámý morální teolog B. Häring: „Zavazuje encyklika *Humanae vitae* ve svědomí? Zdá se, že papež zodpověděl tuto otázku jasně a jednoznačně kladně. Ale na druhé straně papež jistě nechce ani popřít, ani odstranit všeobecné zásady, týkající se svědomí.“ (Srov. *Gaudium et spes* č. 16.)²⁰⁾

Reálné obtíže mnoha katolíků žijících v manželství, které by jen pošetilec mohl hodit do jednoho pytle s požitkáři, vedly řadu diecézních biskupů, teologů i pastoračních praktiků, aby své první pokyny formulovali s citlivým ohledem.²¹⁾ Všichni zdůrazňují povinnost vážně brát v úvahu a studovat encykliku. Neméně vážně však berou nebezpečí pro hodnoty, které se ocitají ve hře (stálost manželského svazku, rodinné ovzduší nutné pro výchovu dětí, důvěra v církevní autoritu atd.), pokud se encyklika aplikuje tvrdě, bez nezbytného zařazení do živých souvislostí. V kritických kázusech neobyčejně vystupuje do popředí stará katolická pravda, že poslední instancí v osobním rozhodování je vlastní svědomí, jež má teorie i autorita učit a vychovávat, ale ne nahradit.²²⁾

Významnou službu encyklice i Božím lidu prokázaly některé biskupské sbory, které na rozdíl od jiných pouze souhlasících pomáhají její text domyslet pastoračně. Například belgičtí biskupové už koncem srpna upozornili na práva individuálního poučeného svědomí. Brzy nato biskupové NSR vyzvali teology, kněze a věřící k dialogu v zájmu řešení obtížné problematiky, ve spolupráci s papežem a jinými biskupy světa. Diferencované stanovisko přinesl i rakouský a kanadský episkopát (podle tisku dal sv. Otec tlumočit do Kanady své uspokojení). Všichni holandské biskupové hlasovali pro usnesení 3. zasedání pastoračního koncilu 1.—5. 1. 1969 (109 hlasujících, 4 proti, 5 abstencí). To žádá pokračování světové kvalifikované diskuse o soudobém křesťanském pojetí manželství, argumenty v encyklice nepovažuje za přesvědčivé, žádá uznání pro uvážené rozhodnutí osobního svědomí a je pro pokračování dosavadní pastorační a psychologické praxe v této oblasti, dokud se diskuse neuzavře.

Dosud nejrozvinutější je jemně propracované stanovisko francouzského episkopátu z listopadu, připravené za účasti teologů a laiků. Také o něm psal tisk, že bylo v některých kruzích římské kurie přivítáno velmi sympaticky. Není možné přinést jeho úplný text, ale pokusme se o co nejpřesnější zkratku některých pozoruhodných bodů.

1. Přístup k svátostem nemají uzavřeny manželé chybující v této věci, ale jinak mravně ušlechtilí — na rozdíl od jiných, jejichž zásadní motivací je sobectví a požitkářství. (Asi totéž míní rakouský episkopát, když říká, že v takovém případě nejde o těžký hřích.)

2. Antikoncepce je vždycky porušením řádu, ale někdy omluvitelným, když např. manželé nemohou mít další děti, periodická zdrženlivost je u nich nespolehlivá a trvalá zdrženlivost by ohrožovala stabilitu manželství. V tom případě mají před Bohem uvážít, která povinnost je vyšší, podle známé morální zásady.

3. Je-li mezi manžely základní názorový rozpor v této věci, ať vzájemně zachovají ohled na svědomí druhého a takt při vysvětlování názorů, a současně ať hledí uchránit opravdovost své lásky a jednotu svého manželství.

4. Katolíci, kteří jsou přesvědčeni, že nemohou čestně

souhlasit s naukou encykliky, ať nepřestávají věc zkoumat s dobrou vůlí a ve spojení s biskupy, kterým je také známo mnoho nevyřešených problémů. Ale ať nepůsobí mezi ostatními neklid polemikami a zachovají ducha pokoje, oni i ti druzí, kteří by měli chuť triumfálně prohlašovat encykliku za své vítězství.

Ze světové diskuse vyloučily i některé významné podněty. Zmíňme se aspoň o volání po výchově k manželství a po zajištění hmotných předpokladů řádného života. I u nás vysoce aktuální.

Rozdíl ve výkladu encykliky mohou působit tísnivě — byli jsme zvyklí na jednotu v projevech oficiální církve. Jenže z dokonalejšího sebeuvědomění církve na 2. vatikánském koncilu plynou určité důsledky, mimo jiné i zvětšená míra odpovědnosti biskupů, teologů i laiků. Tyto důsledky se postupně hlásí o své právo při příležitostech, jako je tato.

Pokud se týká individuální odpovědnosti manželů, která tak výrazně vystoupila do popředí, nesmí se chápat jako posun od přísné normy k laxnější. V jistém smyslu naopak, pokud dosavadní vyhraněné kasuistice stačilo vyhýbat se nedovoleným prostředkům nebo stanovit paušální mez (zde např. 3 děti), zatím co teď se žádá celkové zvažování možností a potřeb nejen vlastních, ale i dalších společenských okruhů. Tedy bez nedomyšleného a zbytečného přetěžování (někdy je ovšem obět ve prospěch mravního řádu nezbytná) a současně s velkorysým otevřením směrem k ideálu.

Tolik jako velmi stručná celková informace o ruchu kolem *Humanae vitae*. Snažil jsem se o nezážený pohled a hlavně o otevřenost. Jen ta nám pomůže v naší dějinné situaci vytvářet si zrale a trvale věrný vztah k svatému Otci a Otcům biskupům (bez riskantního oparu sentimentality) a klidně věcný názor na vnitrocírkevní zápasy o pravdu (bez fanatismu nepevné víry, zprava i zleva). Těžkých dvacet let český katolicismus vnitřně utvrdilo, ale také neurotizovalo. Zbavíme-li se své neurozy či psychózy a ubráníme-li se psychózám z importu, máme jedinečnou příležitost znovu vystavět českou církev jako společenství pro nás hřejivě jako domov, pro společnost vítané jako hodnotná součást, pro cizinu pozoruhodné jako přitažlivý model. Právě problematika kolem encykliky dává příležitost zdravěji upravit vztahy uvnitř struktury, ve vertikále „autorita — věřící“ i v horizontále „tradicionalisti — progresisti“.

Závěrem snad ještě připomenutí, abychom si obtížemi nedali zastínit skutečnost, že encyklika je mementem pro lidstvo propadající samoučelnému sexu (proč a jak, to je jiná a nejjednodušší otázka). Že její nejvladnější smysl je právě tento, řekl osobní papežův poradce G. Martelet, jehož podíl na encyklice byl patrně rozhodující: „Je tedy třeba znovu opakovat, že odsouzení antikoncepce není odsouzení těch, kteří jí používají. Je to spíše buď poplašný signál pro jejich klamnou jistotu, anebo záchranné zvolání v temnotě. V každém případě to je prorocká výzva v zájmu příliš často zneuznávané pravdy o lásce.“²³⁾

Možná, že za několik let bude situace technickým a myšlenkovým vývojem tak překonána, že dnešní spory o pilulku se budou zdát nicotné. Ale memento zůstane.

1) Tento článek byl napsán v prosinci původně pro KN, v podobě poněkud jednodušší.

2) Herder-Korrespondenz 11/1968, s. 547.

3) Tamtéž s. 539.

4) Postkonziliare Hintergründe einer Enzyklika. Tamtéž s. 533 (525—536).

5) Pro bližší studium několik titulů z literatury: B. Häring: Krise um *Humanae vitae*. Bergen-Enkheim 1968. Týž: Brennpunkt Ehe. Tamtéž 1968. (Sborník) Erstes Echo auf *Humanae vitae*. Essen 1958. (Sborník) Die Enzyklika in der Diskussion. Einsiedeln 1968. (Sborník) On human life. London 1968. — Před encyklikou k té-

matu: L. Janssens: *Mariage et fécondité*. Paris 1967. (Sborník) *Aux sources de la morale conjugale*. Paris 1967. Ch. E. Curran: *Christian morality today*. Notre Dame, Indiana 1966. Th. Roberts aj.: *Empfängnisverhütung in der christlichen Ehe*. Mainz 1966. M. Novák: *Eheliche Praxis — Kirchliche Ehe*. Mainz 1966. H. Klomps: *Ehemoral und Jansenismus*. Köln 1963. — Diskuse po encyklice probíhala v časopisech, zejména jsou významné: *Osservatore Romano*, *Herder-Korrespondenz*, *Orientierung*, *Stimmen der Zeit*, *Der Seelsorger*, *Informations catholiques internationales*, *La Croix* a další světové deníky, z agentur např. KNA a Kathpress.

⁶⁾ Např. B. Häring, *Krise um Humanae vitae*, s. 25 nn., 52 nn. On i jiní poukazují na neudržitelnost starého scholastického chápání přirozeného zákona, v této oblasti ostatně ovlivněného starou medicínou, která neznala fyziologii generačních procesů (mužská zárodečná buňka byla objevena 1677, ženské vajíčko 1827).

⁷⁾ *Gaudium et spes* 49 § 2. Český text podle Radost a naděje, Řím 1968.

⁸⁾ *Consensus paper symposia*. 20 teologů z 8 evropských zemí v Amsterdamu 18.—19. 9. 1968. Na toto komuniké reagoval dvěma obsáhlými články [Oss. Rom. 2. a 10. 10. kard. Felici. Vůnuje pozornost jedinému konstatování, že encyklika neodpovídá očekávání, vzbuzenému konstitucí *Gaudium et spes*, a dokazuje shodu obou dokumentů. Avšak brzy nato vystoupil (*Orientierung* 30. 11.) prof. Ph. Delhaye, jeden z tvůrců manželské části GS s precizním rozbořením textů se zasazením do rámce koncilové práce Felicioho tezi vyvrátil. Styl obou autorů je zajímavou charakteristikou obou táborů.

⁹⁾ Zdá se mi, že HV pracuje s jistou dávkou intuitivní „mystique“, a proto robustně věcná kritika ji někdy naplno nepostihuje.

¹⁰⁾ *On human life*. Dokumenty vyšlé z komise, viz tamtéž s. 170—244 a *Herder-Korr.* 9/1967, s. 422—443.

¹¹⁾ *Lumen gentium* 22, 23. *Christus Dominus* 4—6.

¹²⁾ Je zajímavé, že profesor Gregoriny J. Fuchs se během práce v papežské komisi 1963—1966 propracoval z konzervativní pozice k otevřenému stanovisku; podobný pohyb nastal i u jiných. *Srov. Herder-Korr.* 11/1968, s. 531, 532.

¹³⁾ *La Croix* 13. 9. 1968 [něm. *Hedwigsblatt* 6. 10. 1968].

¹⁴⁾ KNA 229, 30. 9. 1968.

¹⁵⁾ *Neue Zürcher Zeitung* 4. 8. 1968 [podle *Erstes Echo* s. 10]. K tomu cituji z listu římské kurie S. I. ze 4. 10. 1968 všem jezuitům: „Pater generál očekává aktivní poslušnost, která předpokládá vlastní myšlení a umí kriticky rozeznávat. Taková poslušnost je otevřena pro další hledání pravdy. V žádném případě nežádá P. generál zapírání vlastního svědomí, vytvořeného podle obecných morálních zásad.“ *Orientierung* 1. 11. 1968.

¹⁶⁾ Za školský příklad sloužil už předkoncilovým učebnicím kard. van Rossum, který ve 20. století opravil badatelsky, co Evžen IV. v 15. století autoritativně stanovil v otázce materia sacramenti ordinis (*Decretum pro Armenis*).

¹⁷⁾ W. Bulst v *Orientierung* 15. (31. 8. 1968), H. Küng ve *Wahrhaftigkeit* (Herder 1968) a jiní.

¹⁸⁾ K. Rahner: *Zur Enzyklika Humanae vitae*. *Stimmen der Zeit* 9/1968, s. 210.

¹⁹⁾ W. Dirks ve *Frankfurter Hefte* 9/1968 [viz *Enzyklika in der Diskussion* s. 135 nn.]. — Psychologické vysvětlení je dáno tíhou odpovědnosti, kterou papež pocítoval, když se nejednou „třásl před dilematem buď lehce povolit běžným názorům, anebo vyslovit rozhodnutí těžko snesitelné pro současnou společnost či světo- volně přetěžující manželský život.“ *Proslov* z 31. 7. 1968, viz *L'Ami du clergé* 12. 9. 1968, s. 544.

²⁰⁾ *Erstes Echo*, s. 31.

²¹⁾ Jako první tohoto druhu vešla ve známost formulace pasovského biskupa Landersdorfera (instrukce pro kněze z 8. 8. 1968): „Pokud se manželé vyhýbají dalšímu početí nikoliv z egoismu, ale z vážného důvodu, a na druhé straně potřebují intimní odevzdání k upevnění svého společenství a k uzrávání lásky, nemusí se i při volbě jiné metody považovat za oddělené od Boží lásky a v žádném případě by se neměli považovat za vyloučené ze společenství svatého přijímání.“ KNA 186, 12. 8. 1968.

²²⁾ Zatím nejkonkrétněji vyslovuje svůj názor v tomto směru konference 15 západoněmeckých morálních teologů (Würzburg 30. 9. 1968): „Ve svém naukovém listě z roku 1967 poukázali (západoněmečtí, p. p.) biskupové na to, že za jistých okolností může uvážené a

svědomité rozhodnutí, aniž se dostane do rozporu se správně chápanou autoritou a s povinnou poslušností, vyústit v mínění odchýlné od výroků učitelského úřadu. Jsme přesvědčeni, že to může vycházet nejen z bludného svědomí, nýbrž také z objektivních důvodů. Dnes takové odpovědné rozhodnutí zřejmě nečiní pouze jednotlivci.“ *Tag des Herrn* 2. 11. 1968. — Lze ještě upozornit na to, že ačkoliv se biskupové NDR, zejména berlínský kardinál Bensch, postavil jednoznačně za encykliku, přece *Hedwigsblatt* [8. 12. 1968] uveřejnil v plném znění otevřený list berlínské studentské obce východoněmeckým ordinářům, v němž kritizuje jejich stanovisko i encykliku.

²³⁾ Tisková konference 29. 7. 1968. Viz *Humanae vitae* (francouzský překlad), ed. du Centurion, Paris 1968, Introduction. **OTO MĀDR**

Monsignor Montini

*Jean Guilton, už mnoho let, velký ctitel Pavla VI., spisovatel, člen Francouzské akademie a laický účastník koncilu, napsal knihu *Dialogues avec Paul VI.* (Fayard, Paris 1967). Vytvořil v ní papežův portrét formou fiktivních dialogů jednak z písemného (částečně nedostupného) materiálu, jednak z několika osobních setkání. Přesto považuje tuto formu za věrnější reprodukci myšlenek a osobnosti, protože vznikla na základě duševního prolnutí, jakési osmózy, řečeno jeho slovem. (Tím zpřesňujeme informaci ve *Via* 3, s. 59.) Výjimku tvoří rozhovor z 8. prosince 1950, rekonstruovaný z poznámek zapsaných bezprostředně po skutečném setkání. Ukázkou několik odstavců z té jeho části, kde byla tématem encyklika *Pia XII. Humani generis*, toho roku vydaná, a její ohlas ve Francii. Snad má cenu pokusit se z duše monsignora lépe pochopit duši a činy papeže.*

„Není pochyby, že kterýkoliv episkopát má vždycky sklon (protože je v bezprostředním styku s dušemi, neboť musí být věrný své pastýřské povinnosti, jak se říká) ... má vždycky sklon, opakuji, rozšiřovat cesty nauky a víry. Má bezpochyby pravdu. My zde v Římě máme naopak povinnost bdít nad naukovým hlediskem. My jsme zvláště citliví na všechno, co by mohlo porušit čistotu nauky, jež je pravda. Nejvyšší velekněz musí střezit svěřený poklad, jak říká svatý Pavel.“

Říkám monsignoru Montinimu, že Francouzi jsou vskutku „inteligentní“, ale právě proto rozdělení, a že podle toho, co jsem jednou slyšel u kardinála Maglione, jeden ze dvou Francouzů má vždycky připravené zavazadlo na cestu do Říma, aby druhému obstaral odsouzení.

„To všechno,“ odpověděl monsignor Montini, „je známka životnosti. Jestliže se Francouzům často dostalo varování (někdy ovšem v opačném smyslu), bylo to, odvažují se tvrdit, pro jejich kvality: zanícení, živost, tvořivost, inteligenci. Dovolte mi, abych vám řekl něco, co rychle pochopí filosof jako vy. Spáče nebo mrtvé není třeba napravovat. Jen velkodušně a ušlechtilé povahy zabočí. Jinými slovy, napravujeme pouze živé, ale přitom je i obdivujeme. Dokonce bych řekl, že jim někdy závidíme. Francouzi se mýlí, když chápou jako odsouzení to, co je pouze výstraha, výzva k rozumnosti, k zpomalení, k dozrání. Je to otcovský pokyn, inspirovaný obdivem.“

„Viděno vcelku, povinnosti pastýřů a povinnosti laiků se liší. Na jedné straně my, pastýři církve, odpovědní za to, co nám bylo svěřeno, se musíme varovat chyb nevědomosti, zaostalosti, přehnaného konzervatismu. Na druhé straně vy věřící jste ve stálém styku se světem, a proto se musíme varovat přehnaného zalíbení v novotách mylných nebo ještě neuzávaných. Musíte se vyhýbat nebezpečí přílišného povolování, protože jinak byste

vstoupili na terén skrytě podkopaný. Získali byste duše pro církev, ale pro církev ve zříceninách. Opakuji, že naše povinnosti jsou různé a doplňují se. Vyjádřím to tak, že my pastýři jsme pokoušeni dogmatismem, kdežto vy věřící relativismem.“

Mluvím s monsignorem Montinim o otci de Lubacovi a o vzrušení, které ve Francii způsobil zákrok proti němu. „My to víme,“ odvětil, „ale buďte ubezpečen, že otec de Lubac ještě církvi prokáže vynikající služby. Známe jeho vědění, vliv a zásluhy.“

Na konci rozhovoru si mu dovoluji sdělit, že francouzští laici se často ocitají v nesnadném postavení mezi dvěma silami, totiž mezi vedením církve a mezi nevěřícími; že první jim často nedůvěřují jako předbíhající, zatím co druzí jim nedůvěřují jako zpátečníkům, a že zejména já jsem hluboce trpěl touto nesází.

Odpověděl mi, vstáváje k odchodu: „Je třeba pocítit vaši laickou zkoušku, dokonce bych řekl, že je třeba ji **protrpět**. Pro to, co je svou povahou těžké, neexistuje lehké řešení. Je-li třeba být rozčtvrcen, musí se z lásky snést čtvrcení. V církvi je mnoho těch, kteří pobývají v přítomnosti a přišli z minulosti, což je velmi dobré. Dost jich je v přítomnosti, jako by přišli z přítomnosti. Někteří přicházejí z budoucnosti, a to je také velmi dobré. Nedělejte si starosti s tím, že se na tomto světě necítíte pohodlně. Tato cesta není pro nikoho pohodlná. Zacitují vám verš jednoho z vašich básníků:

„Svou cestou jdi a dál se nestarej,
je správný směr, jen klidně stoupej výš,
vždyť poklad tvůj jde s tebou jediný.“

m.

K dialogu o náboženství

Diskusi o náboženství již proto dlužno uvítat, že se jí vydatně tříbí pojmy a názory. Jen bych doporučoval úvodní otázku „Je náboženství nesmyslný přežitek nebo osvobození?“ poněkud zpřesnit, protože z ní není jasné, jaké „osvobození“ se míní, z čeho osvobození. Rozlučovací alternativa „zda — nebo“ je totiž logicky možná u protikladných pojmů jako světlo — tma, dobro — zlo, kdežto přežitek a osvobození nelze logicky uvést v **oppositum**, to jsou **duo incomparabilia**, jako se např. nelze tázat, znamená-li invaze válku nebo hrdinský epos. Snad by tedy bylo vhodnější formulovat otázku: přežitek nebo trvalá aktualita (vitální hodnota)? — Podotkneme však, že „přežitek“ jen v běžném, širším smyslu značí vše, co již pozbylo aktuálního významu, čili co se „přežilo“. V užším smyslu **survival** znamená „transformovaný zbytek překonaných již jevů společenského života nebo ideologie, uchovávaný jen konzervativní silou tradice.“ (Nahodil-Robek, *Původ náboženství*, 1961, 497; E. Lehmann sem řadí velkou část lidových obyčejů a pověr evropských národů, srv. *Chantepie de la Saussay, Lehrbuch d. Religionsgeschichte I.* 1925, 13 n.) Ve smyslu ještě vymezenějším O. Pertold tak označuje jen druhy pověr, tradic uchovávaných, jejichž původní smysl již není znám. (Co je náboženství?, 1956, 33; *Pověra a pověřivost*, 1956, 17, 57.)

Zmínka o Bergsonovi mne tím více potěšila, že je tomu právě 20 let, co jsem se odvážil vydat „*Prameny náboženství v pojetí H. Bergsona a ve světle etnologie*“ (I, 1948). Dnes bych byl ovšem v úsudcích opatrnější, zvláště když k tématu přibyla další literatura a mezitím se Schmidtova teorie o vývojových fázích ná-

boženství, které se přidržují, ukázala vzhledem k složitosti náboženského vývoje lidstva v některých bodech příliš jednoduchou nebo nedosti doloženou. Bergson, který se při zkoumání původu mravnosti a náboženství (*Les deux sources de la morale et de la religion*, 1932; *Dvojí pramen mravnosti a náboženství*, přel. V. Černý 1936) opíral zejména o práce francouzské sociologické školy (Durkheim, Hubert-Mauss, Lévy-Bruhl), sotva mohl znát poslední výtěžky kulturně historické etnologie vídeňské školy (Schmidt-Koppers), přece však logikou svých úvah někdy dospívá k velmi blízkým závěrům. Nápadný rozdíl je zde ovšem v metodě: zatímco etnologie se snaží proniknout k pramenům náboženství na základě objektivních skutečností, Bergson postupuje k tomuto cíli metodou převážně psychologickou, cestou introspekce a intuice (*Prameny nb.*, 71 nn).

Dr. Šnobl promítá do Bergsonových meditací paradoxní problém: „Jak je možné, že náboženství, které je pro střízlivý lidský rozum — uvažujeme-li globálně všechny historické podoby — hrůza a nesmysl, stále provází lidstvo dějinami?“ (Viz *Dvojí pramen*, 95.) ... Bergson si byl vědom, že mnohá náboženství byla a některá jsou dosud „změtí omylů“ a pověr (DP I. c.), ale netroufal bych si říci, že v pojetí francouzského filosofa je náboženství „**pro střízlivý rozum — uvažujeme-li globálně všechny historické podoby — hrůza a nesmysl**“. Bergson sotva viděl „hrůzu a nesmysl“ např. v náboženství Zarathuštrově, v náboženství izraelském, v křesťanství, snad ani v náboženství praříjském nebo zvláště italickém, pokud je znal, a nebyl by viděl „hrůzu a nesmysl“, globálně posuzováno, ani v náboženství Fuegiánců nebo afrických pygmejců či asijských negritů. Mluvíme-li však v oboru historických útvarů náboženství o „hrůze a nesmyslu“, je otázka, zda tu nenarážíme na něco, co nenáleží k původní podstatě náboženství, nýbrž pochází z kořenů, které se záhy s náboženstvím spojují, až s ním srůstají jako parazitní býlí s kmenem a větvemi stromu. Mám zde na mysli **animismus** a zvláště **magii** s jejich představami, namnoze obudnými a nesmyslnými, a s jejich často krutými, krvavými obyčejí a rity. Abychom se mohli dohodnout, zda to vše náleží k podstatě náboženství, bylo by asi žádoucí podat v úvodu dialogu aspoň předběžnou minimální definici toho, co rozumíme pojmem „náboženství“.

V práci o Bergsonovi navrhuji jako takový předběžný výměr náboženství: „**mravní (etický) vztah k božstvu**“, ale definici „božstva“, která je zde zřejmě rozhodující, ponechávám otevřenou. (*Prameny nb.* 115.) J. Kubalík se vyjadřuje určitěji, ve smyslu monoteismu: „vztah člověka k Bohu“. (*Malý bohovědný slovník*, 1963, 333.) Někteří však považují za podstatný znak náboženství spíše rozlišování „svatého“ od profánního nežli vědomí závislosti na vyšší moci nebo bytosti. Tak E. Durkheim, N. Söderblom nebo R. Otto, který spatřuje v náboženství citové tušení posvátna (**sanctum**), to však ztotožňuje s božským (**numinosum**, **tremendum** atd.). Prof. Pertold zamítal sice dřívější definice, podle nichž podstatou náboženství je „vědomí závislosti na bohu“, jako příliš úzké. Sám však předkládal jako „stručný“ výměr náboženství tuto rozvláchnou větu, kterou navazoval na Schleiermacherovo pojetí citové závislosti na nekonečnu: „Náboženství jest city provázené a jimi určené vědomí závislosti na něčem, co na onom stupni kulturního vývoje člověka přesahuje jeho schopnosti poznávací a které pod vlivem oněch citů vede ke snaze buď obměnit onu závislost, nebo aspoň vykonávat nějaký vliv na předmět oné závislosti.“ (*Základy všeobecné vědy náboženské*, 1920, 39; srv. *týž, Úvod do vědy náboženské*, 1947, 33 n, kde autor zahrnuje do pojmu náboženství i tradici a kult.) K tomu jsem poznamenal: Jestliže autor uznává, že to, co „se vymyká čistému poznání rozumovému“, je jakási „neznámá, pomyslná moc“, něco „transcendentního“ (I. c. 38 n), na čem člověk pocituje svou závislost, pak se definice zužuje ve „vědomí závislosti na vyšší, transcendentní moci“. Ale právě takové

moci, nechceme-li ještě rozlišovat sílu démonickou nebo tajemnou mana-sílu, se běžně říká moc božská, božstvo. Čili: náboženství je vskutku etický vztah člověka k božstvu. Jak tedy patrně, pojem náboženství náleží k těm, které se tím obtížněji definují, čím se zdají samozřejmější. (Prameny nb. 117.)

H. Bergson, aby nepodleh apriornímu pojetí náboženství a neupěl na formálním, ustrnulém schématu, na definici uměle vytvořené a neodpovídající skutečnosti, raději nepodává předběžný výměr náboženství, ale snaží se svou introspektivní metodou proniknout k pramenům, a tím k podstatě náboženství. Podobně jako mluvil o dvojitým typu mravnosti, rozeznává i náboženství **statické** a **dynamické**, neboť pro každý z nich nachází rozdílný pramen, rozdílný aspoň ve směru, kterým tryská, ne však v posledním principu, kterým je společný, přirozený životní vzmach (*élan vital*), ba život sám. (Prameny 51.) Abychom rozuměli: zatímco náboženství dynamické, supra-rozumové a vnitřní, autor odvozuje **intuici** a ztotožňuje s mysticismem, který usiluje o nejužší spojení s božstvím (Dvojitý pramen 214, 220 n.), náboženství statické, infra-rozumové a vnější odvozuje z **fabulace**, bájevé funkce, a spatřuje v něm trojí aspekt, ochrannou protiváhu přírody proti nebezpečím pouhého rozumu) zajištění proti dezorganizaci, proti zmalomyslnění a proti nepředvídanosti. (Dvojitý pramen 115, 125, 132 n.) Nakonec pak vše shrnuje v syntézu, ve funkční „definici“, vyjadřující smysl statického náboženství: „**Je to obranná reakce přírody proti tomu, co by mohlo být skličujícího pro jednotlivce a rozkladného pro společnost v působení rozumu.**“ (Ib 198.)

Je zřejmé, že v tomto Bergsonově pojetí má náboženství vysoce aktuální i praktický význam pro mravní život a sociální vztahy lidstva. Vnucuje se však otázka: Je tohle vše, co filosof odvozuje z životního vzmachu, z bájevé funkce a z mysticismu z intuice, je to vše již náboženství? — Ať tak či onak, bez předchozího vymezení základního pojmu nelze dost užitečně diskutovat.

Závěrem: Můžeme-li v náboženství spatřovat vztah člověka k božstvu, u monoteistů vztah k Bohu, k nadpřirozené bytosti, na níž svět závisí, pak odpověď na otázku našeho dialogu by vyznívala v tuto formulaci: **Ateistovi, který v žádnou nadpřirozenou, božskou bytost nevěří, je náboženství již samo sebou přežitkem**, více méně nesmyslným a škodlivým, nebo nanejvýš domněle užitečným. („Opium lidu“, „fantastické zrcadlení vnějších sil, které ovládají život lidí, v jejich hlavách, zrcadlení, v němž pozemské síly nabývají forem nadpřirozených“, viz Malý filosofický slovník, 1966, 295.) Tomu však, **kdo je přesvědčen o existenci nejvyšší, božské Bytosti, na níž svět závisí, je náboženství samozřejmou reálnou aktualitou**, třebaž význam této aktuality odpovídá intenzitě jeho víry, úrovní a obsahu jeho náboženských představ. Ale konkrétní skutečnost bývá složitější než jakékoli schéma. Je přece možné, že i leckterý věřící přičítá náboženství jen pranepatrný význam, právě tak jako nevěřící někdy uznává vysoce aktuální význam náboženství pro hmotnou i duchovní kulturu lidstva, a tedy sotva za „přežitek“. Pochybuji, však, že by je někdo pro tento praktický význam nazýval „osvobozením“, i když se — přinejme iniciátoru této diskuse — této představě blíží aspoň Bergsonovo pojetí náboženství jako přirozené záchrany z nebezpečí vylučného intelektualismu. Ostatně lze dodat: každému, kdo vyzná objektivně pravé náboženství, a tak zůstává v pravdě, a ne v klamu, platí Kristovo: „Pravda vás osvobodí.“

OTOKAR BALCAR

Poznámky k systému a metodě P. Teilharda

K článku „Problém filosofické metody Teilharda de Chardin“ (Via 1/3) mám tieto poznámky:

1. Autor hovorí o filozofickom systéme T. de Ch., prípadne o jeho „hypotetickom systéme“. Teilhard by sa bol proti tomuto pomenovaniu svojho diela ohradil. Bol si dobre vedomý fantastičnosti svojho pokusu, syntetizovať v jedinej vízii takrečeno všetko ľudské vedenie. Bol priveľmi vedcom a priveľmi mystikom, aby nevedel, že ľudské poznanie je len postupné približovanie sa k skutočnosti, ktorá nás naprosto prevyšuje. Preto sa nedomnieval, že vytvoril „definitívny rámec pravdy“, chcel nájsť len „zväzok os postupu (axes de progression) k pravde. Ak už použil slovo „systém“ o svojom diele, hovoril o „systéme vo vývoji“. Ondokov „hypotetický systém“ je málo výstižný. Zvláštnym znakom Teilhardovho systému nie je to, že je hypotetický, ale že je „vo vývoji“.

2. Pravého Tomáša objavil podľa môjho názoru až Maréchal (viď *Le point de départ de la métaphysique*, I.—V., 1927²). Louvain) a po ňom tzv. transcendentálny tomizmus, predovšetkým Rahner. Tomášove princípiá per se nota nie sú východiskom v pravom slova zmysle, ale iba podmienkou myslenia vôbec. Skutočným východiskom tomizmu je bytie so svojimi protichodnými charakteristikami jednoty a mnohosti, stálosti a pohybu. Inštitútnemu, nerefektovanému realizmu staroveku a stredoveku bytie sa javilo ako bezprostredne dané. Východisko Blondela je vlastne tiež bytie, avšak reflektované v chcení, v čine (*L'action*). U Maréchala je to bytie reflektované v myslení, v afirmácii. Treba poznamenať, že Maréchal a Rahner pracujú v duchu prísne tomistickom, hoci paralelne s tomistickou terminológiou používajú aj iné: Maréchal kantovskú (aspoň v IV. zv. „*Le point...*“) a Rahner heideggerovskú.

Myšlienkové štruktúry takto odvodené v základných rysoch sú podobné ako blondelovské.

Podobne výčitka prevahy účinnej príčinnosti sa netýka „ortodoxného“ tomizmu, ale iba „učebnicovej filozofie“ posledných desaťročí. Okrem toho podľa môjho názoru porovnávať tomistické „štyri druhy príčinnosti s niektorými kategóriami u Teilharda je do istej miery nedorozumením. Teilhardovmu mysleniu je cudzie hľadanie konštitutívnych prvkov súcna alebo metafyzických vzťahov. Aj jeho „finalita“ je empiricky, fenomenologicky odpozorované smerovanie a nie je zameniteľná s tomistickou finalitou. Teilharda zaujíma len konkrétne súcno — aj Boha chápe konkrétne, v „kozmickej“ Kristovi.

3. K tvrdeniu, že Teilhard ide ďalej ako tomizmus, tj. ide až ku kristológii: najvýznačnejší rys prísne tomistickej Rahnerovej školy je práve v tom, že je metafyzikou človeka ako historickej bytosti v jeho otvorenosti pre možné zjavenie a možnú divinizáciu. Je to metafyzika „desiderii naturalis sed inefficacis videndi Deum“. Tomáš, samozrejme nevypracoval takúto koncepciu, avšak má všetky stavebné kamene k nej. Rozdiel oproti T. de Ch. je v tom, že Rahner oveľa presnejšie ukazuje hranice aj súvislosti medzi teológiou a filozofiou v tomto bode.

Hovory o knihách

Fr. Houtart: *Sociologia religii wprowadzenie*, Warszawa 1962 — *Ludzie-Wiara-Kościół Analizy socjologiczne*, Warszawa 1966.

Sociologie náboženství je velmi mladá, ale čilá věda. Není proto divu, že není shody o její povaze, úkolech a metodách. Vždyť není shody ani v sociologii: Je sociologie univerzální společenská věda, soubor společenských věd, věda formální [o společenských formách], nebo pouze metodologie společenských věd? O sociologii se zajímají spíše společenská buřiči, reformátoři, akademici i technici, kteří na zakázku řeší úkoly, které jim zadají továrny, církve, státní úřady... V pojednáních ze sociologie se setkáváme se vším možným, od koncepcí všelidského vývoje až po faktografický výzkum pro mikrosociologii.

Po druhé světové válce se rozmohla v USA a v západní Evropě sociologie náboženství zaměřená na současnost, užívající sociografických metod žádající kvantitativní výsledky a věnující se plně — nebo aspoň orientačně — křesťanským církvím a obcím. Disponuje mnoha výzkumnými středisky, katedrami, sjezdy a časopisy... Všechno je v pořádku, dokud se netvrdí, že je to jediná — jediné oprávněná, jediná moderní sociologie náboženství. Je doplněním jiných směrů, diferenciací vědeckých úkolů v sociologii náboženství a nemůže nikdy zastoupit nebo nahradit zájem o globální typologii všech náboženství ani studium struktur a forem. Ovšem, jak u nás, tak i v Polsku je sociologie náboženství „chudá popelka“ a my potřebujeme solidní informace o její povaze, metodách, rozvoji i současném stavu bádání a perspektivních možnostech. Proto s radostí uvítáme obě polské knížky vydané v knižnici „Więzi“ sv. 6 a 16. Obě jsou sborníky článků uveřejněných v různých časopisech a knihách v západoevropských státech v po-

sledních 10 letech. Útlá první knížka je úvod uspořádaný Fr. Houtartem, který má informovat čtenáře o dnešním stavu sociologie náboženství, o jejím poměru ke katolické církvi, o její potřebě pro pastorační činnost, o perspektivních možnostech výkladů sociálně psychologických, jak obecně, tak i na vybraných tématech — na vsi, městě i kněžských a řeholních povoláních. Druhá kniha, vydaná o 4 roky později, navazuje na úvod a je koncipována ze stanoviska a hlediska současných polských potřeb nábožensko-církevních: Církev stojí před velkými a složitými problémy pastoračními a je třeba se s nimi vypořádat. Směrnicemi mohou být ustanovení vatikánského sněmu a současná skutečná situace společenská a civilizační. Sociologie náboženství může ukázat na současné neuralgické body v církevním životě polském a inspirovat církevní činitele v snahách problémy řešit. Z 18 článků sborníku je 16 frankofonních nebo holandských a jen 2 jsou od Němců. Jsou rozděleny do 4 tematických skupin. První skupina informuje o současné sociologii náboženství a jejím užití v pastoraci. Zaujme nás jistě článek „Čím může přispět sociologie náboženství církvi“ svým střídavým — mohli bychom říci vystrízlivým — postojem k možnostem využít této vědy v pastoraci. Je přece jasné, že žádný sociologický průzkum nemůže nahradit hodnocení a osobní rozhodování, že sociografická bádání potřebují orientaci — musí se stát přesně vymezenými pracovními úkoly, a pak mohou sloužit praxi.

Druhá skupina je věnována životnosti náboženství a dechristianizaci. O této problematice budeme informovat čtenáře v samostatném referátu. Zde jen uvedeme tematiku: zásadní článek je o kritériích životnosti náboženství; pak následuje výklad o jejich historické studii o náboženském životě ve Francii; typy náboženských pohnutek a jejich odolnost, nakonec odumírání víry.

Třetí a čtvrtá skupina jsou věno-

vány 2 okruhům z praktického církevního života: kněžím, řeholním společnostem a farním obcím. Jsou strženy do dnešního víru změn a krizí. Status společenský i funkce kněží se stávají problémem, řeholní společnosti pozbývají své přitažlivosti, o farnostech se neví, zda jsou příliš velké nebo malé...

Co máme zásadně říci o těchto sbornících? 1. Při čtení musíme mít stále na mysli to, čím jsme začali náš posudek: Sociologie náboženství, tak jak je předkládána čtenářům, je pouze částí skutečného bádání a studia teoretického z oboru sociologie náboženství a velmi malým výsekem z prospektivní vědy o náboženských společnostech. 2. Knihy nejsou původní práce, jsou jen sborníky článků, které byly otištěny v různých časopisech a knihách. Zaměřením knih a časopisů byly přesně vymezeny užívané termíny i okruh zájmů. Do tohoto prostředí si musíme mentálním pokusem články zařadit. Jinak by docházelo k trapným i žertovným nedorozuměním. Pro frankofonní oblast je oblast anglosaská cizí. O východní Evropě ani nelze mluvit. Že Paříž je pro ně jediné skutečné město, není nic divného. Ovšem neubráníme se úsměvu při čtení str. 100 v první knížce, v níž Houtart přece jen trochu přestřelil: Před XIX. stoletím prý nebylo jiné velké město kromě Paříže (tj. město přes 100 000 obyvatel). Že Londýn měl tehdy téměř milión obyvatel, že Kalkata a Madras v Indii byly větší než Paříž, že už v XV. věku Florencie měla přes 100 000, že býval starověký Řím a Byzanc... Zjevil pan profesor Jiří Kloczkovski, který psal úvody a vybíral články, čerpá jen z frankofonních zdrojů, není divu. Pak mu promineme, že nebere na vědomí Němce — od Webera přes Troeltsche, Wacha k Menschingovi. Je opravdu trapné, že v úvodu o současné náboženské sociologii ani neuvedl jméno autora, který žije a pracuje a r. 1968 vydal druhé vydání své „Soziologie der Religion“.

A. Š.

4. Je nesprávné hovořit o Teilhardově metodě a ani slovom sa nezmieniť o konvergencii jeho výskumu, vychádzajúceho z prírodných vied, a jeho osobného zápasu. Ako zmieriť lásku k nebu a lásku k zemi, alebo všeľudsky: ako nájsť všeobecné podmienky pokroku — to sú otázky, ktoré tvoria hnačiu silu jeho myslenia a určujú jeho prístup ku skutočnosti. U mysliteľa tak vášnivo existenciálneho ako je T. de Ch. nemožno tento moment zanedbať.

5. Špecifičnosť metódy „ultrafyziky“ je charakterizovaná málo výstižne. Teilhard veľmi nástojil na tom, že na rozdiel od prevážne deduktívnej metafyziky postupuje prísne vedecky, induktívne. Inými slovami, obmedzuje sa na „chápavé čítanie“ (Rideau) v empirickom materiáli, chce vyhmátnuť „všeobecný význam udalostí, do

ktorých sme zapletení“. Chce len doviest do konca dve význačné tendencie súčasnej vedy: vytváranie stále všeobecnejších syntetizujúcich hypotéz a teórií — a vzájomné prenikanie rôznych vied. Koherencia nie je u Teilharda jediným kritériom pravdy — ak áno, tak koherencia s faktami. Ďalej na rozdiel od filozofie nesnaží sa verifikovať svoje základné postuláty — ako to nerobia ani prírodné vedy. Do tretice, nehľadá konštitutívne princípy súcna — jej predmetom je vždy súcno vo svojej „konkrétnej totalite“, charakterizované fenomenologicky ako „espritmatière“, „duch — hmota“. O vedomí vývojového charakteru v sebauvedomovaní „ultrafyziky“ na rozdiel od uzavretosti metafyzických systémov, presnejšie: istého typu metafyzických systémov, sme už hovorili.

L. LEN CZ

Myšlenky pod kazatelnou

ZORA PROCHÁZKOVÁ,

pokřtěná v církvi evangelické metodistické,

JAN DAVID,

příslušník církve katolické.

Úvodem ke svým poznámkám z návštěv katolických kostelů i nekatolických sborů v jednom velkoměstě a jeho okolí z let 1966 až 1967 píše toto:

Jsme praobyčejní lidé, navštívení milostí úspěchů i neúspěchů, radosti i bolesti, zdraví i nemoci. Navštívení touhou — díky lidem, kteří kolem nás žili v našem mládí — touhou poznat Boha. Touhou v raném mládí více méně neuvědoměnou, nejistou a ústící hned pateticky, hned potlačovaně do projevu naší víry, jak už to v takovém mládí obyčejně bývá. Teprve během času vykryštovala naše liknavá touha v silnou víru. Také my jsme

se narodili bez vlastní vůle a jsme tedy přinuceni zde žít.

Před očima ještě představu z mládí, toužili jsme obnovit obecenství věřících, jež se pod tlakem okolností ztratilo, a proto jsme začali hledat. Navštěvovali jsme nejrůznější kostely, chrámy a sbory. Hltavě jsme chodili od bohoslužby k shromáždění. Teprve později jsme si dělali těch několik nejdůležitějších poznámek, abychom neztratili přehled, kde už jsme všude byli, a abychom si déle pamatovali kázání. Hledali jsme pro sebe domov, kde bychom mohli duchovně žít a pracovat, kde by bylo prostředí upřímnosti a náročnosti.

(Nekatolický sbor. Účast asi 300 lidí)

— Text ke kázání epištola k Řimanům, 13. 11—14. Kazatel vyzývá, abychom se probudili ze sna, neboť přijde Pán. Ovšem kázal tak, že jsme málem usnuli. Mundavsky, nevýrazně, spíše jen ilustroval text, vysvětloval a rozváděl, ale nic nepřidal ze svého ohně, protože jakoby žádný neměl. Nevím, jestli sám čeká příchod Kristův, nebo jen káže na text. Přítom měl pěkný hlas. Seděli jsme přímo pod reproduktorem a v tichu, neboť všichni byli velmi pozorní, jsme zachytili i melodický výdech za každou větou.

— Čeho jsme si zvláště všimli, a to je jistě dobré, že v tomto sboru byly přítomny rodiny jako celky, rodiče s dětmi apod. Rádi bychom věřili, že toto je církev, vedoucí své členy k prohloubení vzájemných vztahů, ke společenství, k bratrství a že sborová shromáždění nejsou jediným výrazem jejich náboženského života. Že nespolehají na teologii a také nejsou nedůtkliví a ne-

snášenliví. Být věřící přece neznamená držet abstraktní pravdu, ale cítit s člověkem. Nevíme jak v dnešní praxi, ale podle tradice to, co skutečně bratrské hnutí přináší důležitějšího, je společenství věřících, proniknuté duchem křesťanských skutků. Bohužel dnes společenství uzavřené, respektive uzavírající se. Příliš zahleděné do minulosti. Bojí se se probuzení. Bojí se otevřít dveře a vyjít ven, bojí se hromů, blesků a náporu. Malověrní učenící. —

(Nekatolický sbor. Účast asi 150 lidí)

— Kazatel je již starší, šedivý pán. Hovoří rutinovaně, pokud se to tak dá říci, totiž dá-li se to říci, jestliže je jeho námětem láska. Ale nedá se nic dělat, hovoří rutinovaně. Myslíme si, cožpak je možné nebyť láskou stržén, což je možné mluvit o ní z nadhledu, chtít ji nejdřív vyložit rozumem? — Přes-

(Katolický kostel, přítomno asi 170 lidí)

— Pan farář má zpoždění, ale chce věřit, že to zde není z lhostejnosti, ale proto, aby se připravil, modlil, soustředil, a proto, že je jeho projev potom tak opravdový. Mše je zpívaná, latinská, i modlitby po kředu jsou latinské; ale jak zpívaná! Zpívaná všemi přítomnými. Někteří ze zpěvníku beuronského kláštera se starými notami, někteří z paměti. Jakoby se tu sešly všechny pražské chrámové sbory před vlastním vystoupením na generální zkoušce. Ale chrámové sbory to nejsou, v nich jsou lidé všeho věku, zde jsou převážně mladí. Beuronští mnichové musí mít radost. A mohou se přijít učit.

Kázání není, kněz čte z kazatelny svým měkce modulovaným důrazným hlasem pastýřský list o společenství věřících. Beze slova úvodu a bez komentáře, list je to pěkný a komentář nepotřebuje. Zdá se však, že jej nečte poprvé, že si jej přečetl a promyslel, protože jej vlastně přednáší, dělá z něho monolog. Ostatně všemu co činí, každému pohybu a slovu dává vnitřní soustředění, a tím zdání dramatu. Přítomní jsou strženi a účastní se. Účastní se latinské zpívané mše!

U dveří stojí miska, na kterou si z košíčku ti, kteří chtějí přistoupit k přijímání, položí hostii. Je jich jistě polovina. —

to některé myšlenky byly zajímavé a kdesi uprostřed mne napadlo a udivilo, že Kristus měl dva otce.

Starší sestry pokyvovaly souhlasně hlavami, samozřejmě, všichni přítomní, asi včetně kazatele, se domnívali, že lásku, o níž je řeč, mají, tak jen se radujeme, hezky se to poslouchá. — Spokojený sbor.

(Katolický kostel, přítomno asi 45 lidí)

— Tyto končiny jsou v pustém nedělním ránu velmi nebezpečné, tak ministrant kráčel do kostela v jedné ruce ornát, v druhé vedl psa. Pan farář je bodrý padesátník s typickou hlavou a bříškem duchovního. Má silný hlas a živé kázání, které se mu rozrůstá v odbočkách a paralelách a které je proneseno s otevřeností a celkem i s vervou. Zamýšlí se nad modlitbou, církev slaví teď před připomínkou nanebevstoupení prosebné dny.

Kázání bylo upřímné, a tak je z něj cítit i osoba kněze. Zdálo se mi, že má tři problémy, tři kulminační body svého myšlení: strach ze smrti (hovory o srdci, smrti,

úcta k lékařům), strach o posmrtnou, ale i zdejší blaženost, jež obě jsou odměnou dobrých duší, a tajnou obavu, jak přesvědčíme svět, že je Bůh, když naše prosby plní i neplní, zázraky činí i nečiní, když tedy, jakmile začneme pochybovat, těžko hned najdeme jistotu a uklidnění. Možná, že to je jen moje fikce, ale zdá se mi to typické: Z těchto zorných úhlů vidí do sebe zahledění kněží život. Jistě se dostanou v myšlenkách dál, často daleko, ale jak málo skutečných problémů, konkrétních překážek; jak málo spoluprožívají problémy svých věřících! Jejich spojení s lidmi, s křesťany, je dáno formálními vztahy v církvi. Kněz — jistě upřímný a dobrý člověk. Ale kde zůstalo křesťanství?

(Katolický kostel, přítomno asi 170 lidí)

— Liturgie již zcela česká, ale velmi špatný zpěv. Tvář i chování kněze nevýrazné, bázlivé, a stejné i kázání. Člověk jistě chodí do kostela z jiného důvodu než poslouchat kázání, ale v tomto kostele mám důvod se trochu stydět. Pan farář je stále takový, jak se na něj pamatují — snaha smířit křesťanství se světskými tendencemi. I v technickém pokroku se projevuje dobrodružství Boží, správně křesťané přispívají k němu a plní své společenské povinnosti. — To je jistě pravda. Ale tím se ještě nestanou správnými křesťany, ba ani správnými členy společnosti.