

via

časopis pro teologii

1970

III / 2

V. HOLAKOVSKÝ: Dělník Boží	17
H. URS von BALTHASAR: Pravda a život	18
S. SOUSEDÍK: Tomistická filosofie ve 20. století	20
G. GIRARDI: Ateismus a teismus o problému absolutní hodnoty člověka	24
A. HOLAS: Vývojová teorie a dědičný hřích	26
B. REJHA: O smrti Páně	30
B. ZLÁMAL: K věrouce Husově	31
V. HOLAKOVSKÝ: In memoriam Dr. J. Adámek	17
H. URS von BALTHASAR: Wahrheit und Leben	18
S. SOUSEDÍK: Der Thomismus im 20. Jahrhundert	20
G. GIRARDI: Der Atheismus und der Theismus und das Problem der absoluten Werte des Menschen	24
A. HOLAS: Evolutionismus und Erbsünde	26
B. REJHA: Vom Tode des Herrn	30
V. HOLAKOVSKÝ: In memoriam Dr. J. Adámek	17
H. URS von BALTHASAR: La vérité et la vie	18
S. SOUSEDÍK: Le thomisme du XX ^e siècle	20
G. GIRARDI: L'athéisme et le théisme en face du problème des valeurs absolues de l'homme	24
A. HOLAS: L'évolutionisme et le péché originel	28
B. REJHA: Sur la mort du Seigneur	30

Editoriál

Odešel nám vzácný spolupracovník, přítel a bratr. Vzpomínka na něj, přátelství a utrpení inspirovala jednu linii tohoto čísla. Ještě za svého života doporučil článek Rejhův O smrti Páně, který tvoří i návaznost na liturgickou dobu, spolu s článkem A. Holase o dědičném hříchu. Sousedík věnuje vzpomínku dalšímu krásnému člověku, prof. dr. Jaroslavu Benešovi. I tento článek dostal ještě širší pozadí v článku téhož autora o tomismu 20. stol. Aktuální otázky teologické a filozofické jsme uvedli překladem H. Urse von Balthasara (Pravda a život), na rovině výslovně dialogální překladem statí Girardiho Ateismus a teismus.

Z dopisů

Bratrství ducha

Vážený pánové,

nemám sice ve zvyku psát do redakcí, ani když cítím vnitřní zadosťučnění a radost, ani rozhorlení nad tím, co čtu. Nyní však je třeba, abychom všichni pomohli něčemu, bez čeho nemůžeme dobře žít. Nepraktičtější praxe je skutečně dobrá teorie a bez správně vedeného teoretického časopisu, otevřeného celosvětovému myšlenkovému varu v křesťanstvu, nepřekonáme naše „myšlení třicátých let“. Co třicátých! Skutečně, pokud se nám nepodaří rozbit residua myšlení rakousko-uherského katolicismu, tak úporně parazitujícího v nás všech, nebudeme schopni dobře hovořit s nekatolíkem, ani mladším katolíkem, ba ani odpovědět sami sobě.

Bylo by chybné hodnotit způsob myšlení mladého člověka jako materialistický. Takový nebyl a ani v globálu nebude, ale musíme si uvědomit, že celá generace byla vychována v izolovaném pozitivismu a pozitivistický charakter myšlení jí zůstane. Takové myšlení je přísně vědecké, faktické, logické, racionální, zásadně jsou mu cizí emoce. Nebude-li moderní teolog mluvit jazykem a v pojmech, ve kterých tato generace myslí, je zbytečné, aby k ní vůbec mluvil. Ba, je lépe, když se člověk, který hledá, nesetká s něčím, co ho nutně a přitom mylně odvrací. Co je však eventuální výsledek? Můžeme si přečíst odpověď v článku Jiřího Němce ve Via II/3, str. 35. „Chtěl bych se alespoň zmínit o nebezpečí, které je v poměru dnešních křesťanů k filosofii dosti rozšířeno. Mám na mysli bezbranné vydání všanc scientismu... Bývá to jakýsi křesťanský život bez filosofie. Setkáváme se s ním např. v vynikajících vědeckých odborníků, kteří jsou osobně křesťany, ale jejichž křesťanské přesvědčení a vědecký pohled na svět spolu nijak myšlen-

kově nekorespondují.“ Je si třeba uvědomit, že u toho, kdo si tuto komunikaci nenajde nebo mu ji nikdo neukáže, se pěstují neuroza, křečovitost, maloduchost, lpění na stereotypu, úzkost, strach z pravdy, zcela zbytečný strach z pravdy. Strach u toho, kdo věří: „Pravda vás osvobodí.“

Domnívám se, že bude velkým úspěchem, zůstane-li naše Via otevřena všem myšlenkám, kterými žije skutečně světové křesťanství. Jen tak se zbavíme komplexů, izolace a především duševní únavy. Stejně tak důležitá však bude terapie oné neurozy, při čemž se budeme muset vzdát na některých místech vyježděných kolejí, budeme muset zkusit myslit v duchu dnešku srozumitelně, nebát se konfrontací...

Je jisté, že Via udělala za krátkou dobu kus práce a že je to správná „via“. Přejme jí, aby se nezastavila v půli cesty, aby neuvízla v kompromisech mezi konzervativci a progresivisty, aby neochabla vzácný pracovní elán Vaší redakce!

Dr. J. H., Uh. Hradiště

Dvakrát o Tilmannovi

II/7 — Klemens Tilmann: *Ják mluvit s mládeží o Bohu a náboženství.*

Není snad třeba plynout slovy chvály při kritice této přednášky. Jako by se otevřela studánka milosti, poskytující živou vodu pro poznání budoucího života již v lůně matčině, připravující člověka po narození a dočasné pozemské pouti pro nové „zrození“ k věčnému životu, schopnému uspokojit všechny touhy, které tak pevně tkví v lidském srdci, nesmiřitelně toužícím po dokonalosti. V každém čísle revue VIA by měl být alespoň jeden tak krásný článek, který představuje „novou teologii“, převyšující tak vysoko vše, co bylo dosud dětem předkládáno ve starém katechismu.

R. S., Hrobcé

Dovoluji si ještě upozornit na článek Klemens Tilmann: „Jak mluvit s mládeží o Bohu a náboženství.“ Je v něm tolik urážlivého, nesprávného a rouhavého! Kde je pravda, že Bůh je nejvyšší spravedlivý, učení církve o dvojmí soudu a o věčné odměně a trestu!!!

V. T., Chotěboř

Také já si lámu hlavu nad tím, že nemohu po letech deformací najít správnou cestu ke knězi. Přijdu k svému faráři, ostře si mě změní, a teprve když mu podávám větší obnos na opravu kostela, vyjasní svou tvář, poděkuje a rychle odkvapí. Jindy a jinde: Jdu nabízet panu faráři nějakou službu pro kostel. Nezná mě, pozdravím, místo odpovědi na pozdrav řízne se otáže: „Co chcete?“ Před dvaceti lety jsem požíval u kněží plnou důvěru. A dnes? Něco se zde změnilo, strašně změnilo. Jiní kněží? Jiní laici? Jiná doba?

B. M., Ostrava

Snad po každém přečtení dalšího čísla mám chuť okamžitě sednout a poděkovat Vám za Vaši dobrou a poctivou práci. Upřímnou, otevřenou všemu novému a Božím, co dnes tak mnozí cítíme ve svých srdcích. Činím to až dnes: Bůh Vám odplác a žehnej do další práce.

Dnes se chci zastavit u poslední stránky Vašeho časopisu: „Ze života církve“. Myslím, že mnohé tak dobré návrhy a příklady by měly vyvolat písemnou diskusi a pak rozhovor s našim otcem biskupem a výsledkem publikovat.

V čísle 7 je velmi dobrý námět: „Křest před celou obcí“. Uvažuji, kolik času našim kněžím zaberou křty, jsou-li po 1—2 nebo 3 rozběhnuté ve 4—10 dnech v měsíci (většinou se křtí v sobotu a v neděli!). Jistě by bylo časově ekonomičtější, kdyby křty byly jednou za měsíc — event. za přítomnosti celé farní obce. Čas, který tím kněz získá, by mohl věnovat povinné přípravě pro rodiče a kmotry dětí, které mají být pokřtěny.

A další námět: „Svaté přijímání do ruky“. Mnozí z nás jsme již při svých cestách do zahraničí prožili tuto formu communia. Myslím, že tento způsob, hodný dospělého křesťana (vždyť jen nemohoucí kojeneček nebo těžce nemocný člověk se musí krmit — nehledě na estetickou stránku), by nám opět pomohl přiblížit se ke skutečné večeři Páně. Církev přijímala tímto způsobem do 9. století.

Rozhodnutí pasovského biskupa, aby se neodpíralo svaté přijímání tomu, kdo si to přeje — naproti tomu, že každý věřící musí mít právo na svaté přijímání do úst a nikdo není oprávněn jednu nebo druhou formu uvádět v pochybnost — se mi líbí. Myslím, že mnoho věřících u nás by takové rozhodnutí našeho biskupa přivítalo s velkou radostí.

Dr. J. K., Plzeň

...Nemám ve zvyku psát po redakcích ani žádných institucích. Ale dostal se mi do ruky Váš časopis a musím Vám vyslovit víc nežli díky za takovou literaturu (smí-li se to tak nazvat). Víte, měl jsem v posledních desetiletích dost pochybností o významu teologie v našem dnešním přetechizovaném světě. Ale tento časopis mi vrátil víru a znovu ujasnil, jak myslet. Byla to především publikovaná přednáška prof. Tilmanna v č. 7/69. Ta byla snad pro mne určitým signálem napsat Vám svůj dík za tolik pěkného, co mi Váš časopis dává. S.

Před 90 lety, ve čtvrtek 2. října 1879, zemřel v Lyonu vzácný kněz, P. Antonin Chevrier, zakladatel ústavu „Providence du Prado“, autor spisu „Kněz podle evangelia neboli Pravý učedník našeho Pána Ježíše Krista“, který vyšel ve Francii v několika vydáních. — Měl-li by některý z našich kněží zájem o život a dílo tohoto kněze, který předešel svou dobu a má tolik co říci i dnešním kněžím, nechť se obrátí na redakci.

via

časopis pro teologii

III / 2 / 1970

VÁCLAV HOLAKOVSKÝ

Dělník Boží

Za ThDr. Lic. bibl. Jarolímem Adámkem

Těsně před letošními vánocemi se litoměřický otec biskup loučil se čtyřmi kněžími, kteří působili v jeho diecézi. Tím čtvrtým byl dr. Adámek. Po důstojném rozloučení v děkanském kostele v Rumburku byl převezen do Bludova, kde se před 54 lety narodil. Jeho životní cesta, která začala a skončila tam pod jesenickými kopci, by poskytla látku k obsažné a zajímavé biografii. Nebyla to cesta lehká a dr. Adámek nezůstal ničeho ušetřen až po svou vleklou jaterní nemoc a bolestný konec života. — Chtěl bych připomenout jen několik rysů jeho vědeckého a kněžského profilu. Snad nejpozoruhodnější na něm bylo to, že se nikdy nedal bezmocně vléci vnějšími okolnostmi a životními situacemi. Vždycky si našel způsob, jak zůstat věrný svému cíli a své životní lásce: prohlubovat se ve studiu Písma svatého a předávat jeho světlo svému okolí. Hned po kněžském svěcení zůstal přes dobu protektorátu v teologickém ústavu v Obořišti jako lektor Písma sv. po boku dr. Josefa Miklíka. Po válce a po promoci na pražské bohoslovecké fakultě odjel do Říma, kde dosáhl titulu licenciáta biblických věd. Už tehdy se projevilo, jak si při své nevtrávané a skromné povaze získával přátelství nejvýznačnějších vědeckých pracovníků. Za římského studia to byl prof. Bea. Po studiích v Římě se opět vrátil na tři následující léta ke své lektorské činnosti. — A potom až teprve poslední tři roky života se mohl zase úplně věnovat Písmu svatému jako duchovní v Školských sester v Horní Poustevně, které svou nepředstavitelnou péčí odsouvaly měsíc za měsícem neodvratný konec. Při své houževnatosti si v krátké době získal všestrannou orientaci ve světové biblistice. Evangeličtí teologo-

vé, kteří s ním spolupracovali, soudí svorně, že byl jedním z nejvzdělanějších biblistů u nás. — V krátké době díky své neúnavné pili (byl si vědom, že nemá mnoho času) odevzdal velkou a dobrou práci. Otec biskup dr. Tomášek jej pověřil, aby zastupoval katolickou církev v české novozákonní překladatelské komisi, která připravuje ekumenický překlad Nového zákona. Práci dr. Adámka v komisi hodnotí dr. Jindřich Mánek, profesor Husovy fakulty: „Byl teologicky výborně připraven pro práci překladatele Písma. Byl i citlivým znalcem českého jazyka. V překladatelské komisi mělo jeho slovo váhu. Bylo jeho zásluhou, že nový překlad se začal rýsovat jako ekumenické dílo, které nemá ve světě obdoby. Vydání evangelií jako první části ekumenického překladu se nedočkal. Ale tento překlad nese i pečeť jeho ducha a bude jeho trvalým památkem.“

Kromě této vyčerpávající práce převzal obětavě přednášky na Katechetickém studiu v Praze. Pro své posluchače sepsal skripta ke Starému zákonu. — Právě v den své smrti měl začít extenze z biblické teologie na hohoslovecké fakultě v Litoměřicích. Opravdu se na ně těšil, protože biblická teologie mu byla nejbližší (jako dizertační práci napsal knihu Apokalyptický Kristus) a bohoslovce měl vždycky ve zvláštní lásce. — Připravoval komentář k ekumenickému vydání Nového zákona a komentář k textům nového lektionáře. Přispíval do časopisu Via a stále bylo jeho touhou, aby se vydával aspoň cyklostylovaný časopis pro kněze v pastorači, protože viděl, jak by bylo potřebné propagovat výsledky současné zdravé exegeze, když přístup k Písmu je na jedné straně zatížen bezhlavým a senzacechtivým novotařením, které na druhé straně vyvolává reakci strachu a brzdí skutečný pokrok v teologii. Adámkova ortodoxie byla chráněna jeho rytmem vnitřním životem v Bohu.

Snad ještě větší práci vykonal dr. Adámek pro poznání Písma svým osobním stykem, konzultacemi, dopisy a celými sériemi soukromých přednášek za všech životních okolností. Mám před sebou celý svazek poznámek, které si dělal jeden jeho vděčný posluchač. Rozdával s radostnou myslí a lidskou prostotou své velké vědomosti, ať to byli laici s akademickým vzděláním, umělci, kněží, bohoslovci nebo děti, a třeba i z pomocné školy.

Na jeho pracovním stole leží dva dopisy. Jeden je od české učitelky v důchodu. Píše v něm: „Před několika dny mě zastavil v našem okresním městě šofér a volá: „Paní učitelko, pamatujete se ještě na mne? A víte, že pan farář Adámek žije a já znám jeho adresu?“ A paní učitelka po tolika letech vděčně vzpomíná, jak P. Adámek chodil za protektorátu přes pole ve sněhu a dešti s promítacím aparátem do jejich školy. Vedle tohoto dopisu, který už dr. Adámek nepřečetl, leží dopis od prof. dr. Heinze Schürmanna. Je to jeden dopis z přátelské korespondence s tímto a jinými představiteli světové biblistiky. To byl dr. Adámek. Neinteligentnějšími vážený, všem užitečný a všem milý. Ave anima candida.

Kristus je radost každého srdce, naplnění všech jeho tužeb.
(Církev v dnešním světě)

Postupem roku vykládá církev celé tajemství Kristovo, od vtělení a narození až k nanebevstoupení, ke dni letnic a k očekávání blažené naděje a příchodu Páně.
(O posvátné liturgii)

Pravda a život

Ve Starém zákoně je Boží „pravda“ pojem vztažený především k jednání a jen nepřímo k bytostnému určení; je to spolehlivost Boží přívědi: jeho zaslíbení, k němuž patří právě tak pokyny k životu s Bohem jako jeho výstrahy, které svým způsobem posilují pravdu zaslíbení. Bůh definuje svůj nevýslovný, suverénní subjekt právě spolehlivostí svého jednání, které je jako takové něčím absolutně spolehlivým, až do těch důsledků, že každý stísněný může na Boha apelovat poukazem k spolehlivosti a věrnosti jeho jednání.

V Ježíši Kristu se Boží zaslíbení jen nenaplnuje (to by bylo pouhým ukončením), nýbrž naplnění Božího jednání vůči člověku je současně nečekaným odhalením božského bytostného určení: Slovo, které se stalo tělem a přebývalo mezi námi, je nejen „Bůh s námi“, nýbrž ve vysloveném Slově také vystoupením mluvícího samotného: Slovo je „Bůh u Boha“, je to „jednorozený od Otce“, který svým „příchodem na svět“ dává „vidět svou slávu“, „plný milosti a pravdy“ (Jan 1, 14): již ne slávu bez podoby (Dt 4, 12), nýbrž jak to vytyčil Ezechiel (Ez 1, 26), slávu objevující se v lidské podobě Slova jako to, co je nad vši podobou, věčnou lásku Otce a Syna v Duchu, která se rozvírá jako taková ve svobodě, a je tedy Božím zaslíbením jako „milost“, a právě proto jako „pravda“. Nejen tedy jako spolehlivost Božího jednání, nýbrž i jako odkrytí božského bytí. Z hlediska duchovních dějin to znamená: Jan naplňuje starozákonní pojem pravdy v sobě a dále nad sebe tím, že se v tomto naplnění objevuje ze svých vnitřních pozic v sobě a dále nad sebe naplněn i řecký pojem pravdy: jako neskrytost bytí v jevícím se jsoucnu. Teologicky řečeno to znamená: neexistuje už žádné sebeskrývání nevyzpytatelného Božího subjektu za jeho jednáním, nýbrž v transeuntní, ekonomické Trojici se otevřela Trojice imanentní a nabídla se k účasti.

Bůh tvoří pravdu v prostoru člověka

Spolehlivá věrnost Boží se může v prostoru vždy ohrožené a porušované věrnosti člověka uplatňovat jen v podobě soudu, vždy nového rozhodování a rozdělování. Čím více se uplatňuje Boží věrnost, tím je toto rozdělování neúprosnější a vyžaduje odvržení všeho neodpovídajícího pokolení, aby byl právě touto katastrofou získán „svatý zbytek“, který je schopen rozpoznat Boží blesk jako poslední zjevení jeho pravdy a věrnosti a převzít zasažení jako zástupné pokání: v plném přijetí soudu se projevuje spolupůsobení „svatého zbytku“. Tím se dovršuje starozákonní člověková možnost žít v otevřeném prostoru božské věrnosti a učinit Boží pravdu zákonem svého pobytu, „konat pravdu“ (srv. 2 Kron 31, 20), „jít v pravdě“ (Žl 26, 3) a být „člověkem pravdy“ (Ex 18, 21; Neh 7, 2): posledním základem toho je akt, jímž uznávám, nechávám platit a být Boží pravdu pro mne, akt víry.

Ježíš Kristus je vnitřním dovršením tohoto aktu tím, že dovádí rozdělení a rozhodnutí, jímž Boží Slovo soudí, až k identitě mezi souzením a vlast-

ním odsouzením, a tak převyšujícím způsobem dovršuje započatou zastupitelskou úlohu, kterou má „ebed Jahve“; jde touto cestou utrpení až na konec temnot, které ho nepřemohly (Jan 1, 5). Jako ztělesněná („člověkem se stavší“) plná Boží pravda, kterou právě tak plně koná jako nechává na sobě dokonat, převyšuje opět onu v Boží věrnosti se objevující lásku k jeho lidu v tom, že se takto Bůh objevuje jako absolutní, bytostná láska. Jeho bytí „pro nás“ se dovršuje v Kristově „mezi námi“ a „v nás“, a právě tím zjevuje ono Boží „v sobě“. Kristova dokonalá lidská odpověď na Boží pověření je zjevením Otcovy lásky k jeho jednorozenému Synu (v němž je teď Starý zákon povýšen a dovršen) a Synovy lásky k Otci (v níž je veškerá víra nechávající se uskutečnit a veškerá existence v pravdě povýšena do existence jako pravdy): poslušnost dokonalého stvoření se stává výrazem trojiční lásky a dostává ji za svou vnitřní formu.

To se dovršuje v tajemství „Ducha pravdy“ (Jan 14, 17; 16, 13). Tím, že Syn prochází soudem až na sám jeho konec a vydechuje svého Ducha zpět k Otci, je tento mezi Otcem a Synem vanoucí Duch uvolněn pro svět — jako svědek otevřenosti lásky Otce a Syna vůči světu: je svědkem subjektivně, neboť touto láskou je, a je svědkem objektivně, neboť ji představuje, uplatňuje a vysvětluje i před ještě nevěřícím světem. Jedině vzhledem k tomuto objektivnímu aspektu Ducha lze v biblicko-církevním prostoru uvažovat o nějaké analogii s „teoretickou“ pravdou. Tento teoretický moment však nestojí proti momentu „existenciálnímu“, nýbrž je pouze jeho *funkcí*: jako usvědčující poukaz k plnému uskutečnění absolutní Boží věrnosti — lásky v Kristu, při čemž je tento „poukaz“ — jako subjektivní svědectví Ducha — vždy také nabídnutou uskutečnou pravdou samou a jejím uskutečněním u každého, kdo toto svědectví Ducha „přijímá“.

Zahrnutí teoretické struktury pravdy do struktury biblicko-existenciální

Uskutečňování zjevení a víry nemůže probíhat nezávisle na průběhu přirozeného poznání, je to naopak dění, v němž je poznání prostřednictvím sebe zjevujícího předmětu pozdviženo nad sebe a taženo vstříc ještě nedosaženému dovršení (visio). Přirozené poznání se zaněcuje na mystériu difference v objektu, difference mezi jednotlivou věcí, která se jeví jako přislušející k jsoucnu v celku, a jsoucnem v celku, s nímž se lze setkat jen tak, že vejde do ponížení a odcizení sobě samému v jednotlivém bytostném určení. Právě v tomto sestupu se rozprostraňuje a tajemně se ukazuje jako sebedávající, jako dobro (Platón, Plotin), ale zároveň se také odnímá a zahaluje, neboť se v žádném jednotlivém jsoucnu nemůže samo ukázat a dát. Toto mystérium je poznávajícímu duchu zjevné tím, že díky předchůdnému vědění o bytí vůbec si může nechat vzejít to, co se jeví, a poznat je jako přislušející k bytí, ovšem tak, že se předchůdně daný horizont bytí otvírá vždy jen pro nějaký zvláštní, smyslový jev. Uvnitř tohoto horizontu je předmět rozdělováním soudem přede mě postaven jako to, co je (nebo není): jako verum, aby byl teprve v druhém taktu jako v úvahu pro mě snad přicházející ke mně vztažen: jako bonum.

Ve zjevení živého Boha v Kristu rozprostraňuje se horizont bytí tak, že se nepodává jen jako něco ve vzcházejícím jsoucnu (Kristu) sice nabídnutého,

jinak ale odejmutého, nýbrž tak, že způsob, jak se v Kristu podává, jej činí odevzdáním jako takovým a jako takové poznatelným. Právě proto, že je Bůh pro sebe sama (trojičně) odevzdáním, nepotřebuje k tomu, aby byl, odcizení (aktu bytí) do jsoucní; jeho ponížení v Kristu je svobodné a z milosti, což znamená, že jeho pravdivost (sebe-rozprostraňování božského základu lásky v ekonomii, která vrcholí Kristem) je *jako taková* již nepodmíněným a nepřekonatelným *dobrem*, které nepotřebuje být napřed uvedeno do odstupu, v němž by bylo nazíratelné (theoria).

Předjímání, jež vykonává přijímající člověk, který toto zjevení přijímá, musí tedy být něčím víc než jen otevřenou indiferencí vůči každému jednotlivému jsoucnu, musí to být předemdaní *apriorní* pravdy-dobrotы všeho v Božím zjevení (pochopitelně nebo nepochopitelně) darovaného, což je právě *víra*. Všechno, co mi rozprostraňující se základ absolutní lásky ve svém zjevujícím činu v Kristu přiřkl, je — před veškerým v distanci se odehrávajícím rozdělujícím soudem — vždy již na mně *vykonaným* činem věčné lásky; a mé (vírou vykonávané) předjímání, jímž nechávám svobodným rozhodnutím tento čin být pro mě pravdivý, je nutně vždy již spolupůsobeno věčnou láskou: víra je darem svatého Ducha, zjevení, jímž do mne Duch vlévá vždy již pro mne vykonaný čin Boží, a to (neboť je to *Boží* čin) jak svou subjektivní, tak i objektivní funkcí: tím, že jako subjektivní Duch sv. konaturalizuje můj subjekt s Otcovou láskou v Synu (ve víře-naději-lásce), a tím, že jako objektivní Duch sv. připravuje objektivní svědeckou podobu objektivního činu Božího (v dějinném zjevení, církvi, Písmu, tradici, dogmatu) pro mou pohotovost věřit. Tato objektivní podoba je *jen zdánlivě* „teoretickou pravdou“, ve skutečnosti je to výraz skutkem pro mě se stavší lásky, do níž jsem právě tak objektivně zahrnut jako subjektivně pozván, abych tak to, co *již reálně je*, také realizoval.

Protože se však Boží láska k světu jako *vykonaný* Boží čin v Kristu již dokonale realizovala, musí být dokonale realizována i jako Boží čin (v Duchu sv.) *přijatý*: v církvi jako neposkrvněné nevěstě bez vady a vrásky, jak je jako shromažďující se jádro v Marii (Sion-Ecclesia-Uxor Agni) *již reálně* přítomna. Věřící křesťan tedy má svou existenci — pokud na něm je — připodobnit v Kristu otevřenému prostoru věčné lásky; a tak jako byly ve Starém zákoně pokyny (tóra) konkrétním odhalením příslibu milosti, aby se v něm mohlo žít, tak je i objektivní duchovní podoba církve (s Písmem a dogmatikou) objektivní artikulací odhaleného a uskutečněného naplnění této milosti.

Svoboda Ducha

Duch vane, kde chce, je tou velikou svobodou, která vychází z lásky mezi Otcem a Synem. Nezapomíná však na způsob svého vycházení, nýbrž celou svou svobodou dosvědčuje v nejnevypočitatelnějších formách vždy znovu Otcovu a Synovu lásku. „On totiž nebude mluvit sám ze sebe, ale bude mluvit, co uslyší, a oznámí vám, co má přijít. On mě oslaví, protože z mého vezme a vám oznámí“ (Jan 16, 13–14). V tomto napětí spočívá tajemství zjevení Ducha, a tím i církve, v každé, tedy i v naší době. Duch utvářel církev veden svou absolutní věrností Kristovu zjevení i svou božskou svobodou je vykládat. Je Duchem dogmatiky, jejíž věty jsou potud pravdivé, pokud jsou výrazem a funkcí cír-

kevního porozumění Kristovu mystériu — tak, jak Duch sv. toto porozumění církvi dává. Z tohoto napojení nelze dogmatické věty vyjmout; nepřisluší jim proto žádná čistě teoretická pravda, tj. pravda, která by nebyla vždy již předtím žitá, existenciální. Přesně tou měrou, jakou je církev vůči Duchu vnímavá, může — jako pastýřka křesťanstva a lidstva v celku — ve své svobodě nově promýšlet a formulovat Kristovo mystérium pro nové časy, přičemž si musí ovšem vždy zůstat vědoma toho, že svoboda Ducha — ať je sebenevypočitatelnější a suverénnější — je přesto vždy svobodou Ducha v nouchi mezi Otcem a člověkem se stavším Synem. Zůstává-li si církev vědoma svého vyslání od Krista, pak je jedinou normou, již se při svém oslovování nové doby má řídit, Duch sv., který je pánem všech transpozicí Kristova poselství.

Nemůže proto existovat nějaký dogmaticky podstatný rozdíl mezi „dogmatickým“ a „pastorálním“ výnosem církevního učitelského úřadu. Nemůže spočívat ani v diferencí mezi teoretickou a prakticko-existenciální pravdou, neboť ta může a smí — po tom, co jsme řekli — v církvi existovat právě tak málo jako v Duchu sv., který je jen proto objektivním svědkem, že je vždy už subjektivním uskutečněním, — jako v Ježší Kristu, který je právě jen v poslušné lásce až k smrti znázorněn m božské, trojjediné pravdy — a konečně jako v Bohu samotném, který je pravdou proto, že je odkrytostí absolutního, vzájemného odevzdání. Pro církev však neexistuje žádná jiná forma pravdy než ta, která byla založena Kristem a která do sebe pojala (a tak uchovala a převýšila) i formu lidskou (filosofickou), takže již tato forma nemůže vznášet žádné oddělené nároky.

Nějakou diferencí mezi „dogmatickým“ a „pastorálním“ nelze zdůvodňovat ani tak, že se „dogmatický“ výnos svou myšlenkovou formou a slovníkem opírá více o Písmo sv., zatímco výnos „pastorální“ více o myšlenkové formy a slovník dnešního lidstva. Všechny dogmatické formulace v církvi jsou totiž výrazem její pastýřské lásky (právě tak, jako pravda, kterou je Kristus, byla v celém jeho bytí a slovech výrazem Boží pastorační, vzpomeňme jen na podobenství); může a musí být proto také vždy takto interpretována, tedy rozhodně ne na způsob jakési „čistě teoretické“ pravdy, která v křesťanském prostoru vůbec neexistuje. Naopak může každý plně odpovědný výnos církve, i když se nazývá „pastorální“, pocházet jedině z pověření církve pravdou, tedy z pověření, které se nemůže ani o vlas odchýlit od jejího pověření pastorační.

Máme proto *právo a dokonce přísnou povinnost* *takové pastorační výnosy*, které se svým pojmovým aparát, myšlenkovou formou a stylem ukazují jako svobodné, nové transpozice, působené svatým, církev inspirujícím Duchem, *interpretovat z centra biblického zjevení*, jehož hloubky pravdy zjevně jsou (mluví-li církev jako autorita) takovému výkladu také přístupny. My křesťané jsme příliš málo mysleli na to, jak naprosto je Boží absolutní Ano, které zaznělo v Kristu (2 Kor 1, 19), výrazem věrnosti a lásky trojjediného Boha *celému* jeho dílu: tedy výrazem původního stvoření Otcem, které je třeba vést smířením v Kristu k dovršení v Duchu; příliš málo jsme mysleli na to, že všechny dobré možnosti tohoto stvoření byly v Kristu spolupodvizeny a svěřeny církvi právě tak k dogmatickému jako k pastoračnímu rozjímání a opatrování.

A jestliže se teologovi, který vykládá koncilové dokumenty, nezdá dogmatické, či lépe: zjevené pozadí nějakého pastorálního výnosu dostatečně jasně nebo široce vyjádřeno, má právo a povinnost je *odatečně vyjádřit*, neboť tu toto pozadí už *a priori* musí být.

Mezi oběma akcenty mohou nastat jen lehké posuny, jak to také odpovídá oběma (vždy ruku v ruce jdoucím) stránkám činnosti Ducha sv.: být věrným správcem Kristova zjevení i jeho svobodným překladatelem do všech myšlenkových forem lidstva. Něco „pastorálního“, co by nebylo dogmaticky plně kryto, by neodpovídalo původnímu pověření: „Pas beránky mé.“

Pokaždé však musí mít pastýřský úřad na mysli funkci Ducha sv. jako základu a poukazovat na onu plnou ideu církve, v níž vždy konkrétní a uskutečněná pravda Kristova zjevení také nalézá plně konkrétní přijetí, nepojímající nic pouze abstraktně a teoreticky, totiž na *církev svatých*, která představuje plný pojem, a tedy i kánon církevní existence; kánon svatosti ovšem není přenechán křesťanům k libovolnému vynalézání a uzákonování, nýbrž je pro každou epochu často velice nečekaným způsobem zakládán Duchem církve. Zde se centrálně dějí nutně transpozice.

(*Concilium* III/1 — 1967)

Přeložil Jiří Němec

STANISLAV SOUSEDÍK

Tomistická filosofie ve 20. století

Podáváme v této stati stručnou informaci o hlavních směrech a etapách vývoje tomistické filosofie od roku 1900.

Hluboká názorová diferenciaci v samém lůně tomistické školy, jež je pro toto období charakteristická a jež se tak výrazně odlišuje od vývoje v době předchozí, nemá svůj důvod — jak by se zběžnému pozorovateli mohlo snad zdát — v kontaktu této filosofie s myšlenkovým světem soudobé filosofie nescholastické. Její pravé zdroje je třeba daleko spíše hledat v silách tomistické filosofie imanentních. Navenek nabývá tento vývoj čím dále tím více rázu úsilí o vystižení pravého a nezkráceného smyslu Tomášovy filosofie a o její další rozvinutí právě z této pozice.

Mohlo by se ovšem namítnout, že takovou snahu byla vedena tomistická škola od samého svého počátku a že tedy uvedenou charakteristiku nelze považovat za specifikum jedné jediné etapy jejího vývoje. Je tomu tak ale doopravdy? Bylo vždy a za všech okolností to, co v dějinách blízkých i vzdálených vystupovalo jako tomistické, v pravém toho slova smyslu také tomášovské?

Klade-li si současný tomismus otázku takto, táže se vlastně kriticky na své vlastní dějiny, jež se tak dostávají — a je tomu tak v naší době vlastně poprvé — do popředí filosofického zájmu. Nejde přitom snad jen o to, že jsou tyto dějiny v naznačené souvislosti snad jen objeveny. To samo by totiž nepřesáhlo význam pouhé kulturně historické zajímavosti. Důležité je, že jsou tyto dějiny a jednotlivé jejich momenty vzájemně konfrontovány a na základě toho pak i hodnoceny.

Vniknout do diskusí a sporů, jež ovládají pole v moderním tomismu, je bez znalosti tohoto historického pozadí velmi obtížné, ne-li téměř nemožné. S touto skutečností musíme počítat i my. Uvedeme proto pro orientaci nejprve několik poznámek historických. Usnadníme

si tím značně výklad o problematice tomismu dnešního, jenž následuje v části druhé.

Svým téměř nepřetržitým trváním po sedm set let je tomismus dosud nejstarší filosofickou školou, jakou kulturní dějiny našeho kontinentu vůbec znají. Ve snaze roztrždit nepřehledně rozsáhlý filosofický materiál, jenž tu před námi vyvstává, rozdělují historikové (inspirováni zřejmě analogickým členěním vývoje platónské Akademie) dějiny tomistické filosofie na tři odlišné etapy. První etapa sahá od 13. stol. až do konce středověku (tzv. první scholastika). Druhá, zahrnující v sobě tzv. tomismus renesanční a barokní (druhá scholastika), je vymezena na jedné straně obrodou tomistických studií, k níž dochází v Itálii po roku 1450, a doznívá ve většině filosofických center v polovině 18. stol. Poslední, charakterizovaná někdy jako „třetí scholastika“, má svůj počátek v španělsko-italském pokusu o rehabilitaci scholastiky kolem roku 1800 a trvá ve svých důsledcích až do našich dnů. Naším vlastním námětem jsou tedy z tohoto hlediska dějiny třetí scholastiky v našem století. Poznámky, které nyní uvedeme k starším vývojovým fázím tomistické filosofie, budou proto jen zcela stručné.

Starší historiografii se jevil filosofický profil samotného zakladatele a největšího klasika školy poměrně velmi jednoduše. Převládalo mínění, že Tomáš je celkem věrným interpretem Aristotela, jehož filosofii převzal a několika vnějškovými zásahy přizpůsobil potřebám křesťanského dogmatu. Rozvoj historických studií ukázal časem neudržitelnost této starší hypotézy. Ukázalo se, že Tomáš použil sice aristoteléské pojmové aparatury, že však s její pomocí vytvořil myšlenkové útvary zcela nové a originální, zásadně odlišné jak od filosofického dědictví antiky, tak i od předtomistických, zejména augustiniánských proudů předchozí scholastiky. Významný význam, který měla Tomášova filosofická revoluce v myšlenkových dějinách lidstva, neodpovídal však v jeho vlastní době úspěchům, jichž de facto dosáhla. Jen zcela krátce, vlastně jen několik málo desetiletí ve 13. stol., stojí tomismus jako avantgardní filosofie v čele myšlenkového vývoje evropského lidstva. Záhy je v této roli zastíněn směry jinými, skotismem, albertismem, terminismem a ke sklonku středověku je již jen jedním, a to ještě ne zvláště významným směrem tehdejší filosofie, jehož mimořádné kvality nebyly nijak intenzivněji pocíťovány. Mezi středověkými vykladači a stoupenci Tomášovými sejdeme se ovšem tu a tam se jmény zvučnými. Zdá se však, že jen málokterému z těchto středověkých interpretů se podařilo zmocnit se Tomášova filosofického odkazu v celém jeho rozsahu a hloubce. Proniknout pak v předznamenávaném směru dále, nebylo středověkému tomismu souzeno vůbec.

Poněkud jinak se utvářela situace v etapě následující, v období tzv. druhé scholastiky. Po polovině 15. stol. došlo v řadě evropských filosofických center k nápadnému oživení aristoteléských studií, doprovázenému živou a tvůrčí filosofickou aktivitou. Nejdynamičtěji se v tomto procesu projevila některá centra italská, na nichž se pěstovala programově právě filosofie sv. Tomáše. Hovoříme tu o tzv. italském renesančním tomismu, jehož vrcholným reprezentantem je kardinál Cajetanus, duch pronikavý a konstruktivní zároveň, rovnorodý protivráž velkých představitelů probouzející se filosofie novověké. Ač vedle filosofie Tomášovy došlo k restauraci i jiných aristotelismem ovlivněných směrů vrcholné scholastiky (nejmž skotismu), podařilo se tomismu v této době — alespoň v jistém smyslu — obnovit zcela rozhodně své vůdčí postavení. Z Itálie se obrodné hnutí přemístilo záhy do Španěl, aby zde v 16. a 17. stol. vydalo své nejzralejší plody. Ze Španělska pokračoval v 17. stol. jeho vítězný postup do západní a střední Evropy, kde druhá scholastika ovládla záhy většinu universit, a to dokonce i protestantských.

Zdálo by se tedy, že renesance a baroko byly zlatou dobou tomistické filosofie. Takový závěr by však neodpovídal skutečnosti. Předně je třeba připomenout, že většinu teritoriálních úspěchů, o nichž jsme se zmínil, neskldil vlastně tomismus, nýbrž daleko spíše ona je-

zuitská verze scholastiky, jež se počíná konstituovat po založení řádu (1540) v druhé polovině 16. stol. a jejímž nejnámějším jménem je Fr. Suárez (+ 1617). Jako v řadě jiných oborů osvědčili i ve filosofii Otcové jezuité značnou dávku samostatnosti a originality a — přesto že se ustavičně dovolávali autority sv. Tomáše — pojali přece jen řadu fundamentálních filosofických tezí způsobem od tomistů zcela odlišným. Leč i pokud jde o vlastní „ortodoxní“ tomismus této epochy, pod jehož zástavami vzniklo tehdy tolik pozoruhodného, vnucují se nám různé pochybnosti. Kardinál Kajetán byl bez vši pochyby veleduch a ovlivnil na celá dlouhá staletí představy, které si filosofové vytvářeli o sv. Tomáši. Pečlivá studia moderních badatelů však ukazují, že se v metafyzice v některých důležitých bodech velmi závažně od Tomášova vlastního vidění jsoucna odchýlil a přistoupil v polemice se skotisty na některá jejich stanoviska. Naznačíme ještě později, v čem spočívá Kajetánův „esencialismus“ a čím se liší od existenciálního Tomášova vidění jsoucna. Již nyní však můžeme říci, že Kajetánova odchylka, znásobená ještě některými vlivy suarezjiánskými, jež se objevují v pozdějších autorů, dodala baroknímu tomismu ráz, který je s původními záměry Tomášovy filosofické koncepce někdy těžko slučitelný. Touto konstrukcí nechceme snižovat význam barokní scholastiky, jež byla až donedávna zcela neodůvodněně přehlížena a bagatelizována. Jde nám zde jen o to zdůraznit, že to, co v tomto období vystupuje pod jménem tomismu, je jen určitý typ křesťanského aristotelismu, jehož souvislost s původním a skutečným duchem Tomášovy metafyziky je většinou spíš verbální než věcná.

V průběhu 18. stol. se velký elán a rozlet druhé scholastiky vyčerpává. Jezuitská scholastika, budovaná od počátku jako otevřený systém, zabředá do plytkého eklekticismu (je zajímavé, že klasický plod tohoto eklekticismu, Sagnerovy *Institutiones philosophiae*, vznikl právě v Praze), introvertní tomismus živoří za zdmi několika klášterů kdesi v zapadlých končinách španělského venkova. Sžiravá a výsměšná osvícenská kritika zasahuje celému směru vlastně již jen ránu z milosti a dosahuje toho, že koncem století dokonce i jen pouhé slovo „scholastika“ nabývá pejorativního zabarvení. Vše nasvědčovalo tomu, že určitá kapitola evropských duchovních dějin je definitivně uzavřena a že skrovné zbytky někdejší velikosti a slávy jsou odsouzeny k brzkému zániku. Že by z těchto doutnajících jisker mohl vyšlehnout nový plamen, v té době nikdo nepředpokládal. Neočekávaly to především ani církevní úřady, jež ponechaly po dlouhá desetiletí téměř bez povšimnutí určitý jevy, jež dnes naopak velmi zajímají historiky filosofie. Již někdy kolem roku 1800 lze totiž v Itálii konstatovat neklamné známky intenzivního obnovení zájmu o velké tradice scholastické filosofie. Pozoruhodné na italském pokusu, charakterizovaném v té době jménem Vinc. Buzzettiho (+ 1824), je především to, že nešlo o obnovu snadno manipulovatelné a dobovým potřebám přizpůsobivé scholastiky jezuitské, nýbrž o obnovu grandiozní a náročné metafyziky Tomášovy. Čím byla asi motivována právě takováto orientace skupinky italských profesorů, shromážděných kolem Buzzettiho? Působily zde snad dobové vlivy romantické se svým — poněkud svérázně zabarveným — zájmem o myšlenkový svět středověku? Anebo snaha jasně myslícího latinského ducha postavit hráz fantastické spekulaci rozvíjejícího se tehdy německého idealismu? Nevíme. Počátky významných duchovních hnutí bývají často obestřeny temnotami — a tak je tomu do značné míry i v tomto případě. Vtme jen, že italská iniciativa měla záhy nečekáný a překvapivě silný ohlas, že vzbudila podobný zájem v řadě jiných zemí a že tím vším byl dán základ k rozvoji moderního tomismu.

Napsali jsme tomismu. Obnovit přerušenu kontinuitu kulturních tradic je ovšem obtížné a přesahuje to možnosti jednotlivce i jedné generace. Italští profesori horlili sice pro sv. Tomáše, ale vystihnout skutečný ráz jeho filosofie bylo do značné míry nad jejich reálné mož-

nosti. Aristotelské studie v moderním pojetí byly tehdy v plenkách. Historiografie středověké filosofie neexistovala. Nebylo kritických edic. Postupující cestou nejmenšího odporu učili se proto tomisté první poloviny 19. stol. poznávat Tomášovu filosofii z různých příruček a kursů barokních. Po tom, co již bylo řečeno, nemůže nás nijak překvapit, že dnešní historikové objevují v jejich spisech řadu pojetí, která je kvalifikují spíše jako např. karteziány než jako skutečné tomisty. Rovněž jistě dobře míněná snaha některých těchto autorů o různá vylepšení a přizpůsobení Tomášovy filosofie soudobým potřebám a momentálnímu stavu vývoje přírodních věd pramenila většinou z neporozumění skutečnému smyslu tomistických tezí. Tyto nedostatky byly překonávány jen pomalu. Každé další přiblížení ke skutečnému Tomáši bylo však doprovázeno prohloubením respektu k jeho géniu. Existují věci, které nás z počátku silně přitahují, poznáme-li je však blíže, pozbudou pro nás záhy půvabu a odvracíme se od nich. Trvalý vliv, jež si uchovala Tomášova filosofie v myšlenkovém vývoji evropského lidstva, by byl naopak nemyslitelný, kdyby nerozlišovala ušlechtilou filosofickou vášň v té míře a v tom stupni, v jakém je lépe a hlouběji poznávána.

Významným filosofickým směrem tomismus v 19. stol. ovšem ještě nebyl, i když se zajisté výrazně vyjímá na pozadí vzestupu a rozkladu Hegelovy školy a nástupu novokantismu a pozitivismu v druhé polovině století.

Řekli jsme již, že k obnově tomismu došlo iniciativou zdola, bez zásahu církevních úřadů. Situace se změnila za pontifikátu Lva XIII. V pojetí tohoto papeže a jeho spolupracovníků se církev neměla v kulturní oblasti omezit na pouhé aggiornamento, tj. přizpůsobení. Měla naopak vystoupit s vlastním kulturním a sociálním programem a postavit se s ním v čelo moderního lidstva. Býváme dnes nakloněni vidět spíše některé stinné stránky této koncepce, jež ovládala církev vlastně až do doby zcela nedávné. Budoucí historik naší epochy dokáže však ocenit spravedlivě i klady, které přinesla. Velký rozmach tomistické filosofie od okamžiku jejího prohlášení za oficiální církevní doktrínu je zajisté jedním z nich. Papež Lev XIII., do jehož velkorysých plánů spontánní obnova tomistických studií skvěle zapadala, učinil tak encyklikou *Aeterni patris* z roku 1879.

V poslední třetině minulého století se stává tomismus již poměrně významným směrem tehdejší filosofie. Konsoliduje se i vnitřně, mizí z něho některé neorganicky připojené cizí příměsky, konfrontuje se již i se soudobou filosofii nescholastickou. Ačkoli s rozvojem tomistických studií vzniká s určitým zpožděním i nové vědní odvětví — historiografie středověké filosofie — nepovznáší se však tomismus 19. stol. nikdy na ono vidění Tomášovy filosofie, jež bylo vlastní jeho velkému renesančnímu komentátoru Kajetánovi. To se projevuje zřetelně v Gredtovu kompendiu „aristotelsko-tomistické“ filosofie i u nás známém, v němž jsou dovršeny a jakoby kodifikovány výsledky celého předchozího vývoje a jehož první vydání se objevuje na knihkupeckých pultech — jakoby symbolicky — právě na přelomu 19. a 20. stol. Tu se však již dostáváme k období, o němž chceme pojednat především.

Na rozdíl od 19. stol. stal se tomismus ve 20. stol. významnou a uznávanou komponentou soudobé filosofické aktivity. Řekli jsme již, že charakteristickým znakem jeho vývoje v tomto období je jeho vnitřní diferenciaci. Bývá zvykem rozlišovat tři proudy, na něž se kdysi více (méně jednolitá tomistická škola rozestoupila. Je to v první řadě tzv. tomismus tradiční, jenž pokračuje metodologicky i naukově v intencích tomismu sklonku minulého století. Od tohoto tradičního tomismu se příkrě liší tomismus, jemuž se dostalo epitetu „asimilující“. Jeho představitelé usilují o to, připojit k tradičnímu systému nějakým způsobem pozitivní myšlenkové hodnoty současné filosofie nescholastické. Existenciální tomismus, třetí významný směr současného tomismu, usiluje především o vystižení původních myšlenek Tomášových a o vybudování metafyziky, jež by vycházela právě z tohoto základu. „Existenciální“ se říká tomis-

mu proto, že jeho nejdůležitější diferencí oproti tomismu tradičnímu je odlišné pojetí existence v reálném konkrétnu. S. Świeżawski, přední polský historik filosofie a laický poradce na II. vatikánském koncilu, užívá poněkud odlišného dělení. Hovoří jednak o tomismu věrném tradici, dále o tomismu věrném modernímu člověku a o tomismu věrném skutečnosti. Obě dělení se — jak patrně — do značné míry překrývají, Świeżawského dělení obsahuje však již i momenty, vyjadřující hodnotící stanovisko autorovo. Přidržíme se v naší stati prvního dělení a pojednáme o jednotlivých směrech zvlášť.

Tradiční tomismus

Charakteristickým rysem této verze tomismu je — jak napovídá již sám její název — tendence k zachování tradic 19. stol. vytvořené představy o filosofických názorech sv. Tomáše. Dnes zhruba již víme, jak k vytvoření této tradice došlo, víme, že tradiční tomismus vidí Tomáše v podstatě brýlemi druhé scholastiky, zvláště prostřednictvím Kajetánových komentářů. Kromě vlivu Kajetána lze ovšem v tradičním tomismu rozeznat i složky jiné, projevuje se zde vliv filosofie Ch. Wolffa (+ 1754), a zejména vliv tzv. portroyalské logiky a metodologie na ni navazující. Tradiční tomisté jsou optimisticky přesvědčeni, že celá tato myšlenková výzbroj postačuje jak k tomu, aby bylo vystiženo bohatství Akvínátových filosofických náhledů, tak i k tomu, aby byly způsobem naší době adekvátním dále rozvíjeny. Záměrem v 19. stol. zastávali tomisté tyto názory tak říkajíc bezděčně, zastávají je tradiční tomisté v naší době uvědoměle, aněkdy dokonce téměř programově. Když vyšlo Gredtovo kompendium na přelomu století poprvé, mohl se jeho autor právem pyšnit tím, že v něm shrnul myšlenkové úsilí celého předchozího století. Od té doby vyšla jeho kniha již třináctkrát, naposledy (po technické stránce významně zdokonalená) před několika lety. Situace se však změnila. Dnes již toto kompendium nepředstavuje poslední slovo soudobého tomismu, nýbrž je jen výrazem názorů určité frakce.

Literárně se tradiční tomismus projevuje zejména formou různých učebnic, kompendií, příruček. To souvisí s funkcí školní filosofie, kterou po dlouhá desetiletí zastával (a leckde zastává až dosud). Být školní filosofii je úloha bezesporu nevďěčná a jen málokterá filosofie v ní může se zdarem obstát. Budiž v zájmu spravedlnosti řečeno, že tradiční tomismus v této těžké zkoušce celkem vzato nesehal. Je přirozené, že v záplavě učebnic, které přitom byly vyprodukovány, se setkáváme s pracemi různé úrovně. V řadě děl průměrných nebo i slabých narazíme však nezdědky i na díla výtečná. Díky rutině, jež je výsledkem třistaleté tradice, stojí pak i ty slabší z těchto učebnic díky své jasnosti a srozumitelnosti nad obdobnými knihami, jimiž se mohou pochlubit jiné filosofické směry našeho století.

Rozsah a ráz naší stati nás nutí omezit výklad o vlastních naukových náplních tradičního tomismu na několik stručných poznámek.

Výklady o logice — jak je podává tradiční tomismus — se pohybují více méně na úrovni tzv. logiky klasické (jejímž vrcholným dílem je tzv. portroyalská logika ze 17. stol.). Tím je zhruba určen i ráz a charakter metodologie, kterou tradiční tomismus zná a aplikuje.

Metafyzika tradičního tomismu je pojata esencialisticky. Jak tomu rozumět? Esencialismem nazýváme takové pojetí jsočna, při němž je některé jeho strukturální komponentě, materií, esenci, existenci přisuzováno samostatné bytí. V tomto pojetí jsou tedy tyto složky chápány nikoli jako cosi, co je entis, nýbrž jako entia. Pro esencialismus je charakteristická více či méně uvědomělá reifikace některé z komponent a lze o něm mluvit vždy, připustí-li se, že se v jsočnu setkáváme alespoň s jednou z těchto situací: 1. Esence je jedinou složkou jsočna. 2. Esence je prius, existence posterius. 3. Esence a existence jsou v jsočnu zároveň jako dvě reálně odlišné entity. 4. Esence je v jsočnu stejně důležitou složkou jako existence. V procesu poznání o nich pojednáváme zvlášť a formulujeme o nich věty, jako by šlo o dvě odlišné entity, z nichž jako z částí vzniká jsoč-

no. 5. Existence je v konkrétním jsočnu složkou, jež se od něj liší netoliko tím, že by byla odděleně poznávána, nýbrž se od něj liší reálně, a to jako res a re. 6. Existence je v konkrétnu prius, esence posterius. 7. Existence je jedinou složkou kontingentního jsočna.

S některými z uvedených eventualit se v metafyzikách tradičních tomistů skutečně setkáváme, a jsou to dokonce pojetí, jež jsou pro tyto autory typická.

V otázce způsobu, jímž poznáváme existenci, zaujímá tradiční tomismus rovněž charakteristické stanovisko; Garrigou-Lagrange, jeden z jeho nejlepších představitelů, vysvětluje věc zhruba takto: První činností rozum zachytí nejprve abstraktní esenci smyslově daného konkrétna. Objektivní pojem této abstrahované esence konotuje však fantasma, z něhož jej rozum získal. Přihlédne-li nyní rozum reflexním úkonem k této konotaci, uvědomí si — dodatečně — i existenci esence, o níž jde. Poznání existence je tu tedy postaveno vlastně na úroveň poznání konkrétna.

Alespoň tolik tedy k několika charakteristickým naukovým bodům tradičního tomismu.

Podíveme se nyní, co říkají jeho kritikové. Je jich nemálo a jejich námitky stojí každopádně za úvahu.

V první řadě se tradičnímu tomismu často vytýká, že svou uzavřeností a jakousi strnulostí ztrácí kontakt s moderním člověkem a jeho myšlenkovým světem. To je námitka jistě velmi vážná. Protože bývá však motivována většinou jinak než filosoficky (většinou různými požadavky pedagogicko-pastorálními), nebudeme se jí zde — ač toho jinak jistě zaslouží — blíže zabývat.

S jinou, tentokrát již skutečně filosofickou námitkou přicházejí historikové. Ti ukazují, že logika tradičního tomismu není zdaleka na úrovni, jakou měla tato věda ve středověku. Rovněž kajetánovský esencialismus ne odpovídá původním a originálním záměrům Tomášovým, jehož vidění jsočna bylo výrazně existenciální. Pro tradiční tomismus charakteristické, ne dost důsledně odlišení řádu možnosti logické od řádu možnosti reálné je pak — jak ukazuje historické bádání — důsledkem vlivu dokonce zcela vnějšího, totiž tradice filosofie Wolffa. Tradiční tomisté tím, že přehlížejí hluboké diference mezi skutečným, historickým Aristotelem, skutečným Tomášem a tím, co z těchto zdrojů vytvořila s použitím dalších ingrediencí druhá scholastika, ztrácejí smysl pro to, co je u Tomáše právě oproti celé antice a filosofii novověké nového a jedinečného, totiž objev existenciálního stránku jsočna.

Tyto námitky jsou velmi působivé; vystupují-li totiž tradiční tomisté jako obhájcí tradice — což samo o sobě není samozřejmě ještě nic špatného — ukazuje se jim nyní, že tato tradice má své počátky poněkud jinde, než se dosud předpokládalo.

Ještě daleko závažnější jsou však ty námitky, které kritizují nauku tradičního tomismu po stránce věcné. V oblasti logiky se namítá, že tradiční tomismus pracuje (v době charakterizované nevidaným rozvojem logických metod) poměrně primitivními prostředky, že nemá vypracovanou teorii nominální definice (čemuž odpovídá i velmi špatná úroveň skutečných definic). To, že se v tradičním tomismu vše „dokazuje“ sylogismem, vyplývá z mylné představy, že filosofie je deduktivní věda, zatímco v ní ve skutečnosti převládají postupy reduktivně analytické. Ty se tradiční tomismus pokouší vměstnat do Prokrustova lože sylogismů: že se to děje mnohdy za pomoci nepřipustných přechodů z objektového jazyka do metajazyka, uniká pozornosti; rovněž to, že bychom podobné chyby marně hledali u Tomáše. Usilovná snaha o formálně korektní postup — jak je to pro tradiční tomismus charakteristické — není samozřejmě chybou, ba právě naopak. Bez určitého zdokonalení logických nástrojů, jimiž tato filosofie disponuje, mívá se však nutně cílem a vede k omylům a iluzím. Způsob prostředního poznání není v metodologii tradičního tomismu náležitě osvětlen, rovněž tak otázka, jak dospíváme k poznání esence.

V oblasti metafyziky je vystaven ostré kritice odpůrců zejména tradiční esencialismus. Tato kritika není snad

jen nějakou dílčí poznámkou pod čarou: otrásá naopak celou stavbu tradičního systému. V otázce poznání existence — abychom upozornili alespoň na jeden příklad — se poukazuje na to, že výklad Garrigou—Lagrangeův lze těžko sloučit s tomistickou tezí o reálné distinkci mezi esencí a existencí. Kromě toho, nestýká-li se rozum prvotně s existencí, nýbrž dospívá-li k jejímu poznání teprve v reflexi nad singularními daty vědomí, pak není formálním předmětem rozumu jsoucno (realita), ale intence. Ale to — jak namítá kritika — je vlastně idealismus!

Co soudit o těchto a mnoha dalších námitkách? O tom zde přirozeně nemůžeme v jednotlivostech mluvit. Máme však za to, že kdo se jimi bude podrobněji zabývat, těžko nad nimi asi mávne rukou. To nedělají samozřejmě ani tradiční tomisté, naopak mnozí z nich se kritickými poznámkami představitelů jiných směrů tomistické filosofie pečlivě zabývají a mnohdy přitom i modifikují své názory (Garrigou-Lagrange, Sertillanges). Že by tradiční tomismus představoval nejdynamičtější směr dnešního tomismu, nebude dnes asi nikdo tvrdit. Říci, že je přežitkem, nemělo by však smysl. Přežívat znamená pokračovat v životě a je to ostatně jediný způsob, jímž se lze vyhnout zániku. Tradiční tomismus má i dnes řadu filosoficky nadaných a odborně výborně kvalifikovaných stoupenců. Svou opozicí vůči jiným, jak se zdá dynamičtější směrům moderního tomismu, prokazuje jim tradiční tomismus dobrou službu pozorného partnera v dialogu. Sledovat ostrou, ale zřejmě plodnou diskusi, která na této frontě probíhá, je pro nás užitečné nejen proto, že pouze to nás může přivést k vlastnímu úsudku o tématech, o něž zde běží, ale i proto, že si přitom můžeme osvojit techniku myšlení vpravdě filosofického.

Tomismus asimilující

Tento směr se pokouší přičlenit nějakým způsobem k tradičnímu systému pozitivní hodnoty soudobé filosofie netomistické. V dobách kardinála Merciera se takto chápaná asimilace týkala především výsledků přírodních věd. Dnes se řada tomistů snaží dívat na Tomáše prismatem Husserlovy fenomenologie (lovaňská škola) anebo doplňovat Tomášovo myšlení z podnětů čerpaných z děl Husserlova žáka Romana Ingardena (A. Štěpěň). Jiní se pokoušejí uvést do tomismu analýzy charakteristické pro existencialismus či mounierovský personalismus. Maréchalův tomismus vychází z inspirace kantovské, Gemelli se pokoušel spojovat tomismus s novohegelianismem, někteří němečtí tomisté čtou a tlumočí Tomášovy texty pod dojmem filosofie Heideggerovy atd.

Sympatickým rysem a bezesporou zásluhou asimilačních tendencí v moderním tomismu je to, že udržují tuto filosofii v kontaktu s jinými myšlenkovými směry a že bystrou konfrontací s tím, co je právě aktuální, vyvolávají zájem širokého okruhu vzdělanců.

Kritikové tohoto typu tomismu poukazují na to, že dobře míněná snaha po asimilaci velice snadno degeneruje v povrchní eklekticismus, jehož úspěchy mohou být sice veliké, ale efemérní. Vytyká se, že asimilující tomismus mísí nepřijatelným způsobem metody různých věd a filosofických směrů. Poukazuje se konečně i na to, že je to typ filosofie bez vlastních vývojových možností, žijící ne z vlastních problémů, nýbrž z podnětů, které přinášejí jiní.

Existenciální tomismus

Existenciální tomismus nemá — kromě podobně znějícího názvu — mnoho společného s existencialismem. Existencialismus se zabývá určitým typem lidských prožitků, existenciální tomismus se zabývá reálnými předměty, avšak tak, že zdůrazňuje jejich existenciální komponentu.

Počátky existenciálního tomismu spadají do 30. let a jsou spojeny s jménem J. Maritaina. Maritainovy práce, pocházející z této doby, prohloubil po druhé válce významným způsobem É. Gilson, jehož vlivem získal existenciální tomismus řadu mimořádně talentovaných stoupenců v různých částech světa. Je zajímavé, že Francie, jež je kolébkou, není dnes již zdaleka centrem to-

hoto směru. Významné stoupence má dnes existenciální tomismus spíše než ve Francii (Nicolas) v Kanadě (Felan, Pegis), v USA (Henle, Renard, Wilhelmshen, Klauertanz), v Anglii (Mascall, jenž je, mimochodem řečeno, anglikán) a zejména v Polsku (Krapiec, Majdański, Bejze, Świeżawski, Gogacz, Sępień aj.).

Historickým zdrojem nového směru jsou — na rozdíl od tradičního tomismu — přímo texty sv. Tomáše, ba lze říci, že se celý směr z velmi kritické, odborně fundované, předsudky nezatížené četby děl sv. Tomáše vlastně zrodil. Výsledkem této práce bylo překvapivé zjištění, že Tomáš byl tvůrcem zcela jedinečné, jeho středověkými žáky nepovšimnuté a tomistickou tradicí nepochopené teorie jsoucna.

Existenciální tomisté se pokusili tuto teorii (kterou Tomáš nevypracoval systematicky) z roztroušených fragmentů rekonstruovat, doplnit a rozvinout a z jejího hlediska pak přebudovat celou tomistickou filosofii. Tradiční pojetí Tomášovo je očišťováno nejen od příměsí augustiníanských, avicennovských a skotistických, ale i od cizorodých elementů karteziánských a suarezíanských, kantovských, pozitivistických a ovšem i fenomenologických. Skutečný Tomáš — jak soudí stoupenci tohoto směru — vystupuje tak teprve nyní zpod historických nánosů v celé své originální velikosti a síle.

Tomášovu teorii jsoucna, jak jí rozumějí existenciální tomisté, zde ovšem vykládat in extenso nemůžeme (výborným úvodem k ní je např. obratně napsaná kniha Świeżawski Jaworski, *Byt* [tj. jsoucno, 2. vyd. z roku 1961, kterou by bylo velmi užitečné přeložit do češtiny). Charakteristickým rysem této teorie je distance od esencialismu, jenž „analyzuje pojmy (intence), ale ne existují věci“. Vira v svět [tj. v existenci světa], v jejímž reduktivním vyloučení záleží — podle tvůrce fenomenologie — zaujetí postoje vpravdě filosofického [postoje transcendentálního diváka], též „vira“ — chápána však jako intuitivní poznání dokonávající se v existenciálním soudu — stává se ústředním nervem nově pojaté tomistické metafyziky.

Vývoj existenciálního tomismu bývá rozdělován na tři etapy — podle toho, jak se v něm rozvíjela teorie o poznání jsoucna.

Do první etapy náleží Maritainovy příspěvky k tomuto námětu, pocházející z 30. let a shrnuté později (r. 1947) ve spisku *Court traité de l'existence et de l'existant*. V těchto pracích se objevuje myšlenka, že romum postihuje prvním úkonem (simplici apprehensione) esenci a druhým (tzv. soudem existenciálním) existenci. Maritain ukazuje, že existence není predikát obvyklého typu a pokouší se řešit i otázku možnosti její konceptualizace. Oproti tradičnímu pojetí dochází tedy již u Maritaina k určitému přesunu: Poznání existence nenabývá rozum v reflexivní „conversio ad phantasmata“, nýbrž bezprostředně a intuitivně v aktu existenciálního soudu.

Druhá etapa v rozvoji existenciálního tomismu je poznamenána Gilsonovou knihou *L'être et l'essence* z roku 1948. Gilson v ní již přesně rozlišil predikativní a existenciální soudu, podal důkazy jejich vzájemné nepředveditelnosti a ukázal, že existenciálním soudem postihuje rozum konkrétní existenci. Nemožnost konceptualizovat existenci přivádí tu Gilsona k závěru (pro nějž nachází potvrzení i u Tomáše), že poznání je širší pojem než „intencionální identifikace s formou“, jak je chápe tradiční tomismus. Poznat — podle Gilsona — nemusí tedy vždy znamenat jen „utvořit si o věci pojem“. V existenciálním soudu slučuje rozum to, co je sloučeno i ve věci: esenci s existencí.

Do třetí etapy svého vývoje vstoupil existenciální tomismus významným spisem polského filosofa M. Krapiece OP, nazvaném *Teoria analogii bytu* (1959). Tematika knihy je mnohem širší než námět, o němž zde referujeme. Pokud jde o otázku způsobu poznání jsoucna, provedl Otec Krapiec v svém díle především kritiku teorie Garrigou-Lagrangeovy (tradičního tomismu), poté však podrobil kritice rovněž názory Maritainovy a Gilsonovy. Maritainovi vytkl, že pro abruptní oddělení smyslového poznání od poznání rozumového (jež Maritain sdílí s to-

mismem tradičním) ocitlo se u něho poznání existence v oblasti čistého rozumu, jako by bylo možné nějaké poznání, které by nemělo svůj počátek a východisko ve smyslech. Proti teorii Gilsonově Krąpiec namítá, že v ní není objasněno, zda existenciální soud vzniká před vytvořením pojmu subjektu nebo po něm. Spíše se zdá, že se Gilson domnívá, že existence zachycená v predikátu existenciálního soudu je připojena k pojmu, tedy k něčemu univerzálnímu. Jenže takové řešení nelze přijmout, protože obecniny jako takové neexistují. Existence je vždy existencí té či oné konkrétní a jednotlivé věci.

Otec Krąpiec navrhuje proto jinou, hlubší teorii. V jeho pojetí postihuje existenci věci přímo intellectus possibilis, bez zprostředkování činného rozumu. Smyslovým zdrojem poznání existence je pak tzv. vis cogitativa, vnitřní smysl, který pracuje ve spojení s rozumem. Toto spojení s rozumem umožňuje této poznávací mohutnosti postihnout bezprostředně existenci konkrétní věci, zachycené vnějšími smysly. Existenciální soud vzniká před procesem konceptualizace v oblasti vis cogitativa. Lokalizujeme-li vznik existenciálního soudu do ní, lze pak již bez obtíží přijmout celou zbývající část teorie Gilsonovy.

Otázka poznání existence není přirozeně v existenciálním tomismu zdaleka jediným dnes diskutovaným problémem. Je nicméně námětem důležitým a jména Maritain, Gilson, Krąpiec udávají mezníky nejen ve vývoji této otázky, ale i v rozvoji celého směru. Jinými hojně diskutovanými náměty jsou dnes otázky analogie (problém zajímavější nejen metafyziky, ale mnohdy také formální logiky), teorie intencionálních jsoucen, role tzv. separace v tvoření pojmu jsoucná (tento pojem nevzniká v pojetí existenciálních tomistů abstrakcí) a teorie transcendentálií.

Odpůrci existenciálního tomismu, tomisté tradiční, mají proti celému směru řadu výhrad. V oblasti historických bádání se snaží ukázat, že existenciální tomisté zveličují difference mezi Aristotelem Tomášem a druhou scholastikou, v logice hájí klasickou logiku anebo alespoň poukazují na to, že matematická logika je speciální věda, od níž filosofie nemůže nic očekávat apod. V metafyzice vyslovují tradiční tomisté různé výhrady proti změnám, jež do ní uvádějí představitelé existenciálního tomismu.

Nelze se ubránit dojmu, že v celé této diskusi přechází iniciativa do rukou představitelů tomismu existenciálního. Živá diskuse probíhá však neustále i v rámci tohoto směru samotného. Tak např. názor Otce Krąpce, že tzv. transcendentalia jsou zkratkami soudů (např. pojem jsoucná je zkratkou principu identity), kritizuje v posledních letech v Polsku Majdański, ke Krąpcově teorii intencionálních jsoucen má kritické výhrady Stępień atd.

Na závěr naší informace o tomistické filosofii poznamenáváme, že přibližně od počátku padesátých let se projevují v jejích klasických západoevropských centrech (Itálie, Francie, Německo) neklamně známky stagnace. Vůdčí úlohu přebírají na jedné straně některá centra americká, na druhé straně pak filosofická střediska polská. Význam a případný dosah této skutečnosti může ukázat teprve budoucnost.

Kdo je doopravdy, v nejnitrajši hlubini svého srdce věrný Božímu pŕikazu, a to i tam, kde se nám pŕikazují všední věci, kdo přijímá tento mravní imperativ slova Božího jako absolutně platný, ten slyší hlas, který je hlasem Božím a nejen hlasem lidského rozumu. Kdo si vskutku a důsledně dává poroučet svým svědomím a je ho poslušný, kdo nic nepředstírá, kdo tu nerozhřává tisíce všelijakých chytráctví, aby si tento výrok nějak usnadnil, ten uskutečňuje věčnost v tomto čase a v lidské všednosti se pak uskutečňuje božský život.

K. Rahner

GIULIO GIRARDI

Ateismus a teismus o problému absolutní hodnoty člověka

(Pokračování)

III. Absolutní hodnota člověka a absolutní hodnota Boha podle teismu

Za těchto okolností by bylo prostoduché chtít zde narysovat třeba i jen přibližné řešení. Omezíme se proto na spěšné načrtnutí několika myšlenek, které mají být spíše pracovními hypotézami než nějakými závěry.

Gilson se kdysi tázal, „proč sv. Tomáš kritizoval sv. Augustina“.⁹⁾ Mírně přehnaně by se snad dalo odpovědět, že důvody, pro které sv. Tomáš kritizoval sv. Augustina, se podobají důvodům, pro které ateistický humanismus kritizuje náboženství. Problémy, které před nás dnes staví konfrontace humanismu s náboženstvím, dost připomínají ty problémy, které před sv. Tomáše stavěla konfrontace aristotelismu a augustinismu, anebo, chceme-li, aristotelismu a křesťanství. V obou případech jde o napětí mezi Božími právy a právy přírody, mezi transcendencí a imanencí.

Jestliže značná část středověkých myslitelů celkově odmítala Aristotela jménem náboženství, bylo to způsobováno pohanským kontextem jeho naturalismu.¹⁰⁾ Tomistická syntéza je právě překonáním tohoto rozporu. Je-li třeba hledat u Aristotela důvody, proč sv. Tomáš kritizoval sv. Augustina, je zase třeba hledat u sv. Augustina důvody, proč sv. Tomáš kritizoval Aristotela. Kritizuje je totiž jen proto, aby je přetavil do vyššího pohledu.¹¹⁾ Právě vyváženost této syntézy je činí tak aktuální.

Může náboženství v tomistickém pohledu přijmout humanistické měřítko hodnoty? Domníváme se, že ano, pokud ovšem upřesní jeho smysl, a zvláště pokud je nebude brát jako měřítko adekvátní.

Prvořadou hodnotou náboženství totiž je, že přesahuje jakýkoli humanismus a je přímo definováno podle tajemství Boha jakožto naprostého Bytí. Základní zásadou každého opravdového náboženství je axiologický teocentrismus. Stvoření, jakožto jsoucnou účastí, je bytostně a naprosto vztaženo k Bohu, a to jak v řádu hodnot, tak i v řádu bytí.¹²⁾ Souhlasit s definicí náboženství výlučně nebo převážně podle zlidšťování znamená ztrácet ze zřetele to, co je v něm nejhluběji původního. Ba dokonce to znamená zbavit je jeho zlidšťující moci, neboť náboženství bude opravdově zlidšťovat jen tehdy, bude-li něčím víc. Bude-li zbaveno své původnosti, snadno podlehne úderům redukcující psychologické kritiky, která správně odhalí jeho odcizující ráz. Tato kritika tedy působí blahodárně, demystifikuje, pokud totiž ukazuje náboženskému člověku neoprávněnost různých jeho postojů, a připomíná náboženství, že se může uskutečnit jen v imanenci transcendentálního, v přítomnosti nepřítomného.

Avšak člověk se nezdrží, aby se netázal po svém vlastním určení, po smyslu svého života; nezdrží se, aby také na samé náboženství neaplikoval humanistické měřítko hodnot. Má v náboženském světě každý člověk možnost realizovat se jako cíl? Nepotlačuje absolutní relativita člověka nevyhnutelně jeho absolutní hodnotu?

Definice Boha jako *Ipsum esse subsistens*, která nás přivedla k prohlášení naprosté relativnosti tvora jakožto jsoucnou účastí, nás na druhé straně přivádí k tomu, abychom formálně neredukovali tvora na tento vztah. Právě tak totiž jako definice Boha svobodou klada na počátek bytí svévolné chtění, a tím rozbíjela jakoukoli me-

tafyzickou nutnost, ujišťuje nás definice Boha bytím, že respektování přirozenosti je uloženo i jeho svrchované vůli: Bůh bude věrný přirozeným požadavkům svých tvorů právě pro tuto věrnost sobě samému.¹³⁾

Tato úvaha platí podle našeho názoru zvláště, pokud jde o osobu. Sv. Tomáš věnuje v díle *Contra Gentes* jednu kapitolu tomu, aby ukázal, „*quod creaturae rationales gubernantur propter seipsas, aliae vero in ordine ad eas.*“ Prohlašuje tam jmenovitě: „*Manifestum est partes omnes ordinari ad perfectionem totius; non enim est totum propter partes, sed partes propter totum. Naturae autem intellectuales maiorem habent affinitatem ad totum quam aliae naturae; nam unaquaeque intellectualis substantia est quodammodo Omnia, intotius entis comprehensiva est suo intellectui; qualibet autem alia substantia particularem solum entis participationem habet.*“¹⁴⁾ A ve stejné souvislosti: „*Sola intellectualis natura est propter se quaesita in universo, alia autem omnia propter ipsam.*“¹⁵⁾

Je-li tedy konečná osoba naprosto podřízena Bohu tak jako část svému celku, není mu podřízena jako nějaký prostředek svému cíli, nýbrž jako nějaký cíl jinému cíli, který jej přesahuje. Je sice pravda, že i osoba je hodna lásky pro své zaměření k Bohu a k vesmíru,¹⁶⁾ avšak na rozdíl od ostatních tvorů má i takovou hodnotu, která formálně nespočívá v těchto vztazích. Kdybychom se na moment účasti dívali jako na něco vylučného, přivedlo by nás to k definici vztahu člověka k Bohu jediné podle dialektiky pána a otroka. A jestliže se otroctvím myslí závislost, pak žádné otroctví není tak naprosto jako to, které váže tvora k Stvořiteli. Pokud však znamená pouze závislost, nevyjadřuje adekvátně tento vztah mezi dvěma svobodami. „*Omnis... alia creatura naturaliter servituti obiecta est; sola vero intellectualis natura libera est. In qualibet autem regimine liberis providetur propter seipsos, servis autem ut sint in usum liberorum.*“¹⁷⁾

Axiologický vztah mezi dvěma absolutny musí být vyjádřen dialektikou přátelství. My se domníváme, že není přesné říkat — jak se často děje — že Bůh chce konečně osoby *propter seipsum et non propter seipsas*, nýbrž že je chce *primario propter seipsum et secundario propter seipsas*.¹⁸⁾ Rozliší-li se cíl od cílové příčiny, může být stvořená osoba nazvána druhotným cílem božského konu, i když se tím nestává cílovou příčinou tohoto konu, a i když nijak neporuší naprostou Boží nezávislost.¹⁹⁾

V poslední instanci je tedy základem humanismu totožnost Bytí a Lásky v Bohu. Dává nám jistotu, že zákony bytí jsou konečností zákonů lásky, a tím umožňuje kladně odpovědět na otázku po smyslu bytí. Vesmír je takový, že každá osoba má možnost se v něm realizovat jako cíl; spása je nabídnuta všem. Dialektika přátelství.

Nyní by ještě zbývalo ukázat v ještě bezprostřednějším dialogu s ateismem, že jestliže zásada absolutní hodnoty člověka angažuje Boha samotného, angažuje také lidi mezi sebou; že metafyzický úkol, který vzal Bůh na sebe — stvořit svět odpovídající člověku — se stává morálním úkolem pro člověka samého. Je mu svěřeno uskutečnění Božího plánu v jeho pozemském životě: je na něm, aby vytvořil lidskou společnost umožňující každému rozvinout se jakožto člověk, realizovat se jakožto cíl. V téže myšlenkové linii by bylo ještě třeba ukázat, že absolutní hodnota člověka si žádá morálku lásky dovedenou až k naprosté oběti; a že individualismus v oblasti náboženské či světské odporuje nejhlubšímu zaměření křesťanského poslání.

Není zde možné věnovat se těmto různým otázkám, které ovšem jsou středem zájmu ateistického humanismu. Máme za to, že jejich řešení je třeba hledat v rámci zásad, které zde byly vysloveny.

Při prohlubování těchto námětů narazíme na mnohé rozpory, zvláště na metafyzické pohoršení nad zlem, jehož vážnost by nebylo čestné zakrývat, zvláště přijímáme-li — jak se zdá být naší povinností ve světle učení o účasti — učení o naprosté závislosti konečného

na Nekonečném v bytí i konání. Není pro nás tak těžké snažit se vytušit, jak mohou vedle sebe existovat svoboda a Boží svrchovanost, jako smířit jeho lásku s věčným zavržením někoho. Náboženský humanismus musí uznat svou omezenost v metafyzických požadavcích účasti. Žádá se však po nás, abychom důvěřovali nekonečné Lásce a přijali její tajemství.

Některým ateistickým humanistům, zvláště marxistům, se zdá rozumnější důvěřovat člověku. Považují metafyzický optimismus za zřejmý základ; dochází výrazu v přesvědčení, že veškerenstvo svobodných lidí bude jednoho dne skutečností.

Je to však tak naprosto zřejmé, jak tvrdí marxisté? Leckteří ateističtí humanisté nejsou toho názoru a uvědoměle berou na vědomí bezvýhodnou absurdnost světa bez Boha. Požadují svobodu hledat to, o čem předem vědí, že to nikdy nemohou najít. Ano, jsou svobodní, ale k čemu jim to je? K ničemu. Jejich svoboda je beznadějná, vyčerpává se v tragické velikosti svého odmítání.

I u samých marxistů je optimismus brzděn jakýmsi nepřiznaným pesimismem. Neboť ten svobodný a bratrský svět, který hlásají, nevidí milardy lidí, kteří už zemřeli nebo zemřou. Jejich vesmír tedy je ve svém celku takový, že neposkytuje všem lidem možnost dojít svobody. A pokud jde o budoucnost — i za toho nejskvělejšího předpokladu — jaký smysl bude mít v oné nové společnosti život lidí, kteří zemřeli před příchodem jitřenky, lidí nevyléčitelně nemocných, duší zmítaných úzkostmi, starých lidí, kteří před sebou budou vidět jen smrt a nicotu? Smrt je konečností skutečným prubířským kamenem humanistických nauk. Člověk se bude moci realizovat jako cíl jediné v takovém vesmíru, který mu umožní přemoci smrt.

To je právě a jediné takový svět, který uznává na svém počátku ne slepý zákon hmoty, ale tajemný zákon Lásky.

Tyto myšlenky si nekladly za cíl rozřešit problém ateistického humanismu; měly pouze přispět k jeho vyslovení; či spíše ukázat, že ve svých hlavních bodech je vyslovován od samých počátků křesťanství, ba dávno před ním, neboť představuje konstitutivní napětí náboženské zkušenosti. Jestliže náš výklad platí, pak některé klasické náměty teologického a filosofického myšlení nabývají v dnešní době dramaticky nové aktuálnosti. Neboť už se týkají nejen způsobu, jak věřit v Boha, nýbrž samé možnosti v něho věřit; a zahrnují už nejen strukturu našeho vztahu k němu, nýbrž táží se, zda vůbec existuje. To, že si uvědomujeme, jaké tajemství odjakživa obklopuje tyto otázky, nás zřejmě učiní vnímavějšími k obtížím ve víře, které mají naši současníci.

Přeložil Otomar Radina

⁹⁾ Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du moyen âge 1926—27, str. 5—127.

¹⁰⁾ „Začít sledovat Aristotela — už to bylo v náboženské tradici, spontánně odkojené, až na okrajové výjimky, platónskou filosofií, povážlivým odklonem; a ještě dříve, než se projevila nesmiřitelnost obou systémů, nemohlo nedojít, při rozchodu s tímto zavedeným spojením, k incidentu. Ale i sám aristotelický vesmír vypadal nesmiřitelný s křesťanským pojetím světa, člověka a Boha: nebylo zde žádné stvoření, svět byl věčný a vydaný determinismu a žádný prozretelný Bůh neznal jeho nahodilosti; člověk byl spjatý s hmotou a spoju s ní smrtelný a jeho mravní zdokonalování nešlo přes nějakou hodnotu náboženskou. Byla to filosofie obrácená k zemi, neboť svým popřením exemplárních idejí přetřela jakoukoli cestu k Bohu a světlo rozumu obrátila na sebe. Vědění jde proti křesťanské moudrosti. Před touto rozumovou soběstačností pocítila křesťanská duše jakési zachvění, asi jako před nějakou žádostivostí ducha, kterou se dokonává prvotní hřích. Tento odpor vyjádří brzy poté sv. Bonaventura vědecky a neochvějně proti Sigerovi Brabantskému a Tomáši Akvinskému. Tento odpor se také projeví od počátku v r. 1210 a pak postupně různými formami odshora dolů v církevní hierarchii v letech 1215, 1225, 1231, 1245 a až do r. 1263, kdy na římském dvoře pod shovívavým pohledem Urbana IV. svorně pracují Vilém z Moerbeku a sv. Tomáš na překladau Aristotela a komentáři k němu; a tento odpor vyjadřuje nesnáze, jak vybudovat v křesťanském vesmíru

nezávislý řád přírody.“ M. D. Chenu: Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin, Paris — Montréal 1950, str. 31.

11) „Augustin totiž představuje na Západě nejvyšší a nejryzejší křesťanskou vlastnost a současně nejnáboženštějšího ducha v radikálním smyslu slova; a tato vynikající vlastnost církevního učitele má svou plnou hodnotu právě ve chvíli, kdy lidský rozum, i když sebeoprávněněji, se snaží rozšířit své panství v boji za nové poznání světa. Není to nějaké smířlivé kolísání mezi vírou a rozumem, nýbrž potřeba duchovní jednoty, kterou nelze obejít. Byla to právě chyba mnoha teologů v 16. století, když se domnívali, že se musí vzdát Augustina, aby mohli lépe vyjít vstříc renesančnímu člověku; byla to katastrofa, ve které, jak se zdá, někdy opouštěli Augustina kvůli Lutherovi nebo Janseniovi. Svatý Tomáš, i když se postaví za středověké renesance proti některým neoplatónským pramenům sv. Augustina, přece zůstává v teologické nauce i v duchovních vlastnostech jeho věrným žákem“ (tamtéž, str. 46—47).

12) C. G. 3, c. 17; srv. I, q. 52, a. 4.

13) C. G. 1, c. 83.

14) III, c. 112, praeterea.

15) Amplius.

16) In fine.

17) -Adbuc.

18) „Deus suam gloriam non quaerit propter se, sed propter nos“ (II Hae, q. 132, a. 1 ad 1).

19) Samozřejmě nelze stavět proti sobě lásku a účast. Jsou to dva aspekty vztahu mezi člověkem a Bohem, které se vzájemně předpokládají. Jsou však formálně odlišné, ba dokonce do jisté míry i oddělitelné. Tak např. všechna konečná jsoucna jsou účastna Boží dokonalosti, avšak jen rozumně bytosti jsou předmětem jeho lásky. Obecně řečeno, láska ve vlastním smyslu slova, to jest láska blahovlnná, se týká totiž jen osob: „*quia amicitiam ad eum habemus, cui volumus bonum; sed non proprie possumus bonum velle creaturae irrationalis, quia non est eius proprie habere bonum, sed solum creaturae rationalis, quae est domina utendi bono, quod habet, per liberum arbitrium*“ [2—2, q. 25, a. 3, c.]. Tato zásada se aplikuje i na samotného Boha: (*Sic igitur Deus, proprie loquendo, non amat creaturas irracionales amore amicitiae, sed amore quasi concupiscentiae, in quantum ordinat eas ad racionales creaturas, et etiam ad seipsum*) [I, q. 20, a. 2 ad 3]. Z lidí jsou definitivně vyloučeni z blahovlnné lásky zavrženci: „*Deus omnes homines diligit, et etiam omnes creaturas, in quantum omnibus vult aliquod bonum, non tamen quodcumque bonum vult omnibus. In quantum igitur quibusdam non vult hoc bonum, quod est vita aeterna, dicitur eos odio habere, vel reprobare.*“ [I q. 23, a. 3 ad 1.]

ANTONÍN HOLAS

Vývojová teorie a dědičný hřích

Popírat vývoj vesmíru a světa není za dnešního stavu vědy možné.¹⁾ Vymout z něho člověka? Je to možné?

Studie se nám po předběžných poznámkách rozdělí ve tři body:

1. Oficiální vyjádření církve
2. Evoluce a víra z hlediska teologa (K. Rahner)
3. Evoluce a víra z hlediska přírodních věd

[P. Teilhard de Chardin]

Úvodní poznámky

Při pojednání o dědičném hříchu je třeba rozlišovat, jak na to upozorňuje C. Dumont-SJ,²⁾ dimenzi biologickou, psychologickou a teologickou, abychom se vyhnuli zbytečnému nepochopení.

Dále si musíme uvědomit, že počátky člověka a lidstva nikdy nebyly v církví otázkou prvořadou. Tím ovšem nechceme říci, že církev by se o ně nezajímala.

Chceme-li mít celkový obraz člověka, musíme čerpat odpověď na své otázky ze tří pramenů: z pramene vědy,

teologie a umění s filosofií. Věda bere člověka jako fenomén v čase a prostoru; teologie jako bytost, jež je sice na tomto světě, ale jejíž těžiště není tento svět; umění jako bytost plnou rozporu. Věda se opírá o to, co může zjistit svými přístroji, objevy a pátráním; teologie začíná tam, kde věda už končí a říká nám o člověku to, co nám nemůže říci věda: opírá se o Zjevení a odhaluje nám život, který člověku připravila milost; umění nám odhaluje svými prostředky dimenzi člověka i s jeho extrémí.

1. Oficiální vyjádření církve

Církev se poprvé vyslovila k vývojovým teoriím roku 1860 na provinčním sněmu v Kolíně n. R. Tehdy se biskupové vyslovili, že spontánní vývoj člověka z nižších druhů odporuje jak víře, tak i Písmu.

V přípravných pracích k I. vatikánskému koncilu (1869) se soustředila pozornost na polygenismus.⁴⁾ Byla připravena dvě schémata, která měla definovat původ všech lidí z jedné dvojice jako dogma víry. Přerušeni tohoto koncilu způsobilo, že otázka nebyla propracována do konce. — Brzy po koncilu vyvstaly pokusy o rozlišování mezi transformismem materialistickým a teistickým.

V celé této záležitosti nevydala církev žádný výnos a dotyčná díla (G. Mivart, M.-D.-Leroy, J.-A. Zahm, G. Bonelli) nebyla dána ani na index.

První dokument v této otázce, adresovaný celé církvi, byl vydán Biblickou komisí r. 1909 (DS 3514). Je striktně monogenistický a je přinejmenším velmi nesnadné předpokládat, když mluví o vzniku první ženy, že nechce tvrdit její původ z prvního člověka. Výraz „*peculiaris creatio hominis*“ je sám o sobě nejasný a vykládá se obyčejně tak, že se vztahuje na zvláštní dílo Boha, jehož předmětem je nejen duše, ale i tělo prvního člověka. Nezdá se, že by bylo třeba vylučovat vývoj, do kterého by Boží moc zasáhla, protože L. Janssens, který byl sekretářem komise, když cituje toto místo ve své Teologické sumě (7, 675), tuto představu, pokud se týká lidského těla, nevylučuje.

Dokument Biblické komise z r. 1909 izoluje počátek lidského rodu z celkového vývojového kontextu a ruší jeho pochopení, což je hlavním a základním motivem vývojového nazírání světa. Jak bylo ostatně ze strany církve r. 1948 vyhlášeno (DS 3862), odpověď Biblické komise nevylučuje další bádání.

Podle nejrozšířenějšího mínění dnešních teologů znamená neomylný výnos církve, že určité tvrzení je buď správné nebo nesprávné. Vyžaduje tedy vnitřní souhlas. Vyhlášení autority, která nemá výsadu neomylnosti (a sem patří i Biblická komise), se vztahuje na jistotu nauky v daném kulturním kontextu. Její vyhlášení tedy tvrdí, že určitá nauka v sobě buď obsahuje nebo neobsahuje ohrožení některé pravdy víry. Jsou spíše rázu praktického a nezavazují k vnitřnímu souhlasu (DS 2860, 3503).

Další krok ve vývoji nauky v této otázce můžeme vidět v řeči Pia XII. k Papežské akademii věd z 30. 11. 1941. Papež zastává zásadní rozdíl mezi člověkem a říší živočišnou, a to tak, že vznik člověka z nižšího druhu nemůže povstat zrodem. Zdůrazňuje, že dosud v těchto otázkách schází definitivní jistota. Tvrdí však také, že žena vznikla z prvního muže.

Encyklika Humani generis z 12. 8. 1950 (DS 3895—3897) představuje další krok ke smíření učení církve a vývojových teorií. Nemluví již o stvoření první ženy z muže a nestaví se proti vzniku člověka z předcházející živé látky. Problém není ještě rozřešen a Zjevení vyžaduje v tomto bodu velké obezřetnosti a rozvahy. Encyklika také říká, že nevidí možnost, jak by se dal polygenismus uvést v soulad s učením o dědičném hříchu.

Papež Pavel VI. ve své řeči ke skupině teologů (Osservatore Romano 16. 7. 1966) nenazývá již evolucionismus hypotézou, ale teorií. Když mluví o aplikaci na člověka, říká, že víra vyžaduje uznání toho, že všechny jednotlivé duše jsou stvořeny od Boha a uznání dogmatu o dědičném hříchu. Při této příležitosti říká, že polygenis-

mus není vědecky dokázán a že nemůže být přijat, jestliže obsahuje popření dogmatu o dědičném hříchu.

Vyznání víry papeže Pavla VI. na zakončení Roku víry na oslavu 1900. výročí mučednické smrti sv. Petra a Pavla rozvádí Nicejské vyznání víry a není „dogmatickou definicí ve vlastním slova smyslu“, jak samo o sobě říká.

Důkazy, jež nám vývojové teorie nabízejí, jsou dnes mnohem přesvědčivější, než byly kdysi. Metoda evolucionismu postupuje ověřováním hypotéz. To je důvod, proč teologie, když stála před systémem, který neměl za základ evidentní pravdy, z nichž by vyvozoval dedukcí pozitivní závěry, se snažila vysvětlovat antinomiemi mezi „evidentními“ fakty a vědeckými teoriemi podle schématu kontrastu: dogma a „klamné domněnky, vysvětlované tak, jako by byly diktovány rozumem“ (DS 3017).

Závažnějším momentem je však pokrok ve výkladu 1.—3. hlavy Geneze. Na začátku století převládala tendence vidět v každé části biblického výkladu historické jádro, podané v poetické formě. Převládalo také mínění, že úcta k inspirovanému slovu vyžaduje hájit jeho historicko-literární výklad dotud, pokud nebude naprosto jisté, že je nutno připomenout výklad jiný. To je pozadí, které vysvětluje instinktivní odpor tehdejších exegetů proti evolucionismu.

Posledním činitelem je hlubší pochopení Božího vlivu na vytváření člověka. Statické vysvětlování tohoto působení v rovině druhotných příčin se nesrovnává jak se zřejmým vývojovým postupem vesmíru a světa, tak i se skutečností, že Bůh nenahrazuje svým zásahem druhotné příčiny. Stvoření člověka není tedy čin v rovině horizontální, jako zasazení vyrostlého stromu, nýbrž čin v rovině vertikální. Idea vzrostlého stromu byla vložena jako nepatrný zárodek už na začátku vývoje země a Boží vševědoucnost ji vedla vertikálním směrem přes všechny vývojové proměny až do dnešního dne.

Lecomte du Nouÿ v díle, o kterém byla již zmínka, píše: „Analogie může pomoci pochopit evoluci nebo přinejmenším aspoň si představit její rozvíjení. Představme si, že z jezera vysoko v horách vytéká ve všech směrech množství pramenů. Na své cestě se setkají s tisícovými překážkami, balvany, kameny, roklími, které budou určovat jejich směr a tvar. Voda, přitahovaná gravitací, poteče stále směrem ke dnu údolí. Některé ručeje se spojí a stanou se většími. Jiné se ztratí ve štěrbinách skal nebo v bažinách. Jiné vytvoří jezírka a nepokračují dále. Skály vytvoří vodopády. Ani jeden pramen není stejný jako druhý, protože žádný z nich se nesetká se stejnými překážkami. Jsou však všechny hnány toutéž nutností: dosáhnout úpatí hory.“

Nemáme v úmyslu stanovit, že je věrná paralela mezi tímto schematickým nárysem a nekonečně složitými množstvím procesů, tvořících evoluci. Nicméně však tento příklad ukazuje sílu, gravitaci, která působí na prameny jako finální příčina. Všechny variace, všechny přechodné epizody, jež dávají tvar a vzhled pramenům (přízpusobení), jsou závislé na náhodě; avšak zjevně úsilí vody zdolat tyto překážky je dáno vnějšími podmínkami a samou nutností dosíci dna. Cíl byl vytyčen, ne však prostředky k němu.

Namísto zkoumání jednotlivých mechanismů vývoje, odpovídajících individuálnímu toku každého pramene, budeme se snažit pochopit sám fakt vývoje, který úplně ztratíme, nevneseme-li do něho jakýsi druh účelnosti. Samotná náhoda, jak jsme řekli výše, je zásadně nedostačující, aby vysvětlila nezměnitelný vývojový fenomén.

Jestliže přijmeme ideu evoluce, musíme uznat skutečnost, že v průměru sledovala už od začátku světa stoupající stezku, zaměřenou vždy týmž směrem...“ (str. 64—65).

2. Evoluce a víra z hlediska teologa [K. Rahner]

K. Rahner si klade na začátku své studie o dědičném hříchu a evoluci otázku: Předpokládá nauka o dědičném hříchu monogenismus? Nebo z jiného konce: Vylučuje s jistotou hypotézu polygenismu? Je tedy monogenismus jako takový ze strany dogmatu vyžadován, nebo je alespoň nutnou podmínkou — *conditio sine qua non*?

Ve Starém zákoně nelze nalézt ani přímý ani nepřímý důkaz pro toto tvrzení. Když k nám Písmo hovoří, používá obrazů. Pochopení obrazů nás má vést k tomu, abychom hlouběji pochopili pravdu samotnou. Geneze je v prvních třech hlavách vlastně etiologie, to znamená, že inspirovaný pisatel hledá příčiny a vysvětlení určitého jevu, určité přítomné situace prostřednictvím události, která se stala, ale kterou odívá do obrazného symbolického roucha.

Nový zákon v této otázce nepřináší nic jiného než Starý zákon. Vyjadřuje se ve stejných pojmech a ve stejných obrazech. Sv. Pavel má sice nový pohled na dědičný hřích a jeho nauka, převzatá Tridentinem, tvoří jádro církevního učení o dědičném hříchu. Používá-li sv. Pavel termínu „první Adam“, je třeba pečlivě sledovat, jestli chce v této souvislosti říci něco více než v jiných místech, kde Nový zákon jen přebírá poznatky ze Starého.

Jak jsme již viděli, monogenismus nikdy nebyl definován v církevní nauce jako dogma. Je sice pravda, že nosným pilířem nauky o prvotním hříchu je v základě idea, že Adam je konkrétní člověk. Avšak tridentský sněm definoval nauku o dědičném hříchu; a když o něm mluví, používá stejně řeči jako Písmo a tradice. Kromě toho neměl v úmyslu vynášet soudy ve prospěch monogenismu. Tato otázka se tehdy vůbec nekladla. Abychom měli právo vyvozovat z nauky tridentského sněmu přesný důkaz ve prospěch monogenismu, bylo by nutné dokázat s toutéž přesností, že jeho nauka monogenismus nutně předpokládá. Stejně tak encyklika *Humani generis* nezavazuje k přijetí monogenismu.

Zatímco nás ani Zjevení, ani učitelský úřad církve v přísném slova smyslu nezavazuje k přijetí monogenistického výkladu původu člověka, velká část dnešních vědců se kloní k vysvětlení polygenistickému. Pro ně, pokud se zajímají o člověka, je monogenistický výklad problematický. Musíme se vžít do jejich metodologických perspektiv. Přírodní vědy vidí v člověku složku biosféry a její historie. Osobní dimenzi a duchovno člověka ponechávají stranou. Z hlediska svého oboru mají na takový postoj právo. Je-li člověk vyvrcholem vývojového procesu, nevidí důvod, proč by k tomu mělo dojít jen v jednom případě.

Pokud se týká důkazů a posteriori, není záležitostí teologa, aby je vykládal. Omezuje se jen na to, že bere v úvahu fakt, že nynější přesvědčení specialistů ve vědecké antropologii je z velké části polygenistické.

Neboť vyšel-li člověk z ruky Boží přes živočišnou říši přirozeným vývojem, co nás opravňuje k tomu, abychom omezili tento vývoj jen na dva jedince, nechceme-li brát v úvahu zázračný zásah Boží, na který zde nemáme právo? Má-li mít nějaký význam poslední článek vývojového řetězu, z jehož prostředí vyšli „Adam“ a „Eva“ a které mělo zabezpečit pro ně a pro jejich potomstvo příznivý životní prostor, je těžko vysvětlitelné, že by z této masy předlidů přišli jen dva ke skutečnému lidství.

Za předpokladu, že počátky lidstva byly polygenistické, vyvstává jak pro teologa, tak i pro antropologa další problém. Jak vysvětlit v této hypotéze jednotu lidstva a jednotu jeho historie! Neboť to jsou základní fakta, s kterými je nutno počítat a která nelze ani přejít, ani hodit přes palubu.

Výběr a vývojový trend předpokládají, že se člověk vyvinul v jednotě životního prostředí, v určitém biotopu. Bez něho není možný ani život, ani jeho reprodukce. Nelze si představit ani v hypotéze polygenismu, že tento podklad životního prostředí by byl v různých místech biologicky odlišný a nezávislý jeden na dru-

hém, i když věda za současného stavu nedovede přesně určit místo, nebo místa, kde se první člověk objevil. Tato představa by vedla k polyfyletismu, který z vědeckých důvodů zahrnuje i velká část dnešních vědců.

Jednota lidstva je tvořena konkrétním spojením jedinců na lidské úrovni. Není jen prostý důsledek fyzické a historické jednoty ani kategorie druhu, nýbrž je něco víc. Je to skutečnost, vyplývající z jednotlivců, ale zároveň nad nimi a tvoří podstatnou část člověčenstva jako takového. Skutečnost tohoto konstruktivního prvku není luxus, bez něhož by bylo možno se obejít, nýbrž tvoří také základ všeobecného povolání lidstva do nadpřirozeného řádu a jeho orientace ke Kristu a k milosti.

Tedy i v polygenismu si lze představit přechod k lidstvu takovým způsobem, že první lidé vytvořili biologickou a historickou jednotu a začali, díky lidskému mezipojení osobního styku, umožněného duchovními mohutnostmi člověka a řeči, psát první stránky lidské historie. Že tento prostor byl geologicky omezený, podtrhuje ideu jednoty lidské historie od samých začátků.

Pro teologa však zůstává ještě jeden problém. Jak vysvětlí za těchto podmínek možnost dědičného hříchu!

Je myslitelné, nebo nemůžeme přinejmenším vyloučit jako možnou hypotézu, že prvotní lidská jednotka by byla v tomto směru závislá na jednom představiteli. Jeho chování by rozhodlo buď o postupném předání nebo nepředání milosti na potomstvo. Tato idea není neslučitelná s dimenzí lidské svobody. Neboť i nyní vidíme, že následky činů a rozhodování představitelů společnosti dopadají ať příznivě, či nepříznivě na všechny jednotlivé členy a nedivíme se tomu. Tato idea zodpovědnosti kmenového náčelníka je národům v Africe, jak dotvrzují misionáři, velmi blízká a přirozená. Proč by nemohla mít analogii i v řádu nadpřirozeném?

Je možná ještě i jiná hypotéza, že totiž prvotní lidstvo, které tvořilo historickou jednotku, by bylo představitelem celého lidského rodu. Chování této prvotní lidské jednotky jako celku by rozhodlo o osudu celého lidského rodu. V této hypotéze by nebylo rozhodující chování jedince, nýbrž celku. „Adam“ by v tomto případě znamenalo, „člověk všeobecně“, „první lidé“. Slovo adam znamená člověk. Je to jméno podle významu druhové a je ho v tomto významu také používáno na některých místech i v bibli.⁶⁾ Tato hypotéza není tak absurdní, uvážíme-li, že prvotní historická jednotka lidstva byla počtelně velmi slabá.

Zdá se tedy, že za předpokladu fyzické jednoty lidstva a jeho jednoty historické lze i v polygenetické hypotéze vysvětlit fakt dědičného hříchu a že dogma nás neopravňuje ani nezavazuje zasahovat do vědeckých diskusí.

3. Evoluce a víra z hlediska přírodních věd

(P. Teilhard de Chardin)

Pokud se týká vývoje směrem k člověku, nelze říci, že všechny linie k němu dosáhly. Většina z nich se rozběhla daleko do šíře, některé z nich vyhasly dávno před jeho objevením, jiné přetrvávají dosud a vytvořily nezměrné bohatství forem a způsobů bytí. Také nelze tvrdit, že tato vzestupná linie byla přímá, bez odbočení, bez zadrnutí. I když je hodně náznaků pro nepřerušovaný vývoj, nelze dnes ještě dokázat, že je souvislý, bez přerušení. Stále zůstává hodně otázek, hlavně pokud se týká duše člověka a přechodu od hmoty anorganické k hmotě organické, dosud nejasných.

Teologům, kteří zastávají vývoj, bývá však činěna jiná námitka. Říká se, že hřích ve vesmíru ve vývoji ztrácí svou závažnost, že je redukován jen na vedlejší produkt vývoje, místo aby byl vědomým popřením vůle Boží.

Již Teilhardovi de Chardin⁷⁾ namítali, že hřích v jeho teorii je jen statisticky nutným vybočením z řádu, jež s sebou nese organizace množství prvků k jednomu cíli.

E. Nickel⁸⁾ říká, že ve vývojovém pojetí světa realita v celé své šíři a hloubce musí být označena jako usku-

tečňování struktur předem vytvořených duchem. Prvním faktorem v uskutečňování reálna nejsou tedy činitelé hmoty, nýbrž mimo hmotu; tyto ideové struktury předcházejí skutečnost a jsou určujícími veličinami budoucnosti, jež dávají hybnou sílu realitě ve vývoji.

Svět je proces, řeka. Přírodní vědy nám však neřeknou odkud, kudy, ani kam jde.

Vývojový proces lze chápat dvojím způsobem. Buď ve formě panteismu podle vzoru Spinozy, jak to činí např. A. Einstein⁹⁾ a jiní, nebo ve formě teistické na základě Zjevení. Když sv. Tomáš¹⁰⁾ uvažuje věci, resp. jejich podstaty jako výrazy jednotného Božského plánu, musí být možné připustit toto vysvětlování také pro principy určující vývoj a můžeme říci, že v nich a jejich prostřednictvím Bůh uskutečňuje to, co chce, aby se uskutečnilo. Protože to Bůh chce, a v míře nakolik to chce, je neustále činný. Svět není jedno velké statické Všechno, které se změní, když nastane vhodná chvíle. Svět je zásadně a bytostně ve stálém pohybu směrem dopředu. „Já jsem cesta, pravda a život“ ([Jan 14, 6]). Nejenom pro věřící. Nýbrž Cesta, Pravda a Život samy o sobě.

Velikost člověka spočívá v tom, že je v čele tohoto vývoje a že je si toho vědom. V člověku dosahuje vývoj vrcholu. V něm je schopen reflexe o sobě samém. V tomto případě dosahuje vědomí ve vesmíru (které je podle Teilharda de Chardin principem řádu) nejen úrovně reflexe, nýbrž je i principem uvědomělé organizace.

Teilhard de Chardin píše: „V proudu, který nás unáší, se začíná tvořit vír směrem dopředu. Je bezpochyby silnější než my. Avšak my, jako lidé, můžeme uvažovat o tom, jak jej ovládnout. Chtěl bych přehlédnout v tomto kritickém okamžiku před těmi, kdo stojí u kormidla, to jest před každým z nás, různé možnosti otevřené akce. Rozhodnout, jaká je nejlepší cesta, kterou se dát, to bude *velká volba*.“¹¹⁾ „Je nepochybné, že tíha světa, který má jít dál, doléhá stále tíživěji na bedra lidstva“¹²⁾ „... nejsou tyto formy, které vlastně naše sjednocení vyžaduje, v základě vázány na vyzářování nějakého posledního Středu (zároveň transcendentního i imanentního) seskupování duševna, jehož existence právě tím, že otvírá lidskému činu východ do Nenávratna, se zdá nezbytnou a nejvyšší podmínkou budoucnosti...?“¹³⁾

Vzhledem k mentalitě současného člověka je nepopíratelné, že vývojové pojetí je po výtce vhodné k tomu, aby ospravedlnilo a osvětlilo jak lidskou důstojnost, tak i její specifické poslání. Je tomu již dávno, co de Chardin napsal, že skutečná výzva vesmíru, adresovaná člověku, je pozvání, aby se vědomě zapojil do velkého díla, které se v něm odehrává. To znamená nenechat se pohltnout proudem jevů, nýbrž v boji proti nim dosáhnout cíle, kterého má být dosaženo.

Člověk, který nemá jiné možnosti, než buď spolupracovat na vytváření vesmíru, nebo se vzdát vývoje. V prvním případě to znamená naplnit své vlastní poslání, a tak se přiblížit k svému dovršení; v opačném případě to znamená své poslání zhudlařit a zapřít sám sebe. Protože však člověk je konkrétní jedinec v těchto okolnostech času a prostoru, uskutečňují se objektivně tyto dvě základní možnosti orientace v konkrétních výsledcích jeho snažení. Když jsou zaměřeny ve směru tohoto řádu, odpovídají „povinnosti“ a jsou považovány za dobré. Když však s ním nebudou v souladu, budou scestné, podřadný výplod vývoje, vývojový brak.

De Chardin píše v citovaném díle (na str. 69): „Když chceme řídit svůj život, nesmíme libovolně sledovat své choutky, stejně jako kapitán lodi, který se nesmí svěřit své fantazii, chce-li nalézt cestu do přístavu.“

V této teorii světa ve vývoji neztrácí tedy nutně hřích svůj charakter závažnosti, nýbrž spíše naopak. Vše záleží na tom, jaký má pojem o vývoji světa. Ba dalo by se i říci, že takový vesmír vede k určitému odstupňování hříchu podle závažnosti. Je zdůrazněna zároveň dvojí odpovědnost: jak lidstva ve svém celku, tak i jednotlivce samotného. Podle vertikální osy nebude množ-

ství hříchů, nýbrž jen jeden. Jeho projevy se objeví na horizontální ose ve fenomenálním řádu. Tento jeden hřích bude tedy spočívat v tom, že člověk odmítá spolupracovat na vývojovém procesu světa. Odmítnutí, zkonkretizováno v činnosti, je popřením základní ochoty být kapitánem lodi, kterou má člověk — zároveň se sebou — dovést v Boží síle přes oceán bytí až do konečného přístavu paruzie.

Každý rád uzná, že uvedené myšlenky jsou daleko toho, aby daly odpověď na všechny problémy. To také nebylo cílem. Šlo jen o to, naznačit jednotlivé principy řešení. Zároveň šlo o to, ulomit hrot námitce, že hřích je v tomto pojetí jen statistickou nutností matematického řádu. Tato námitka se dopouští téhož omylu, jako kdyby chtěl někdo z toho, že dovedeme statisticky odhadnout počet sebevražd, popírat lidskou svobodu. Statistický odhad svobodu nepopírá, nýbrž ji předpokládá. A tak analogicky i v případě vývojové koncepce, kde se hřích jeví jako statisticky nutný podprodukt vývoje, vezmeme-li jej jako základní vyjádření svobody člověka k jeho poslání, tento čin svobodu nepopírá, nýbrž ji předpokládá.

Když jsme dospěli až k tomuto bodu, nemůžeme si teď nepoložit otázku: A jak je to tedy s mimopřirozenými dary, kterými byl Adam na začátku svého bytí obdařen?

Zde je třeba obrátit pohled do historie. C. Dumont ve své studii, o které jsme se zmínili na počátku, a ještě více v poznámkách, vypracovaných pro své posluchače, zjišťuje, že církev až do začátku 5. století nauku o dědičném hříchu žila. Skutečností, že prvotní hřích je všeobecný, odpovídala potřeba všeobecnosti spásy. Nauka byla obsažena v běžných formulacích, které byly často nepřesné. Nevyvolaly však zásah církevní autority. Ten přišel až tehdy, když už nebyly jen nepřesné, nýbrž v rozporu s učením.

Zdá se, že to byla právě smrt malých dětí a jejich křesť, které zavdaly příčinu k tomu, že církev definovala přesně své učení. Šlo o omyly donatistů a pelagianistů ve 4. století. Základem, z něhož vyvěraly jejich chybné závěry, byla absolutizace lidské svobody, nepřímé popírání spojení jedince se společností (s vtěleným Bohem a s ostatními lidmi). Připomeňme si jen, že církev se k těmto omylům vyslovila na konciliu v Kartágu (411 nebo 412), v Jeruzalémě (415), v Diospolis (415), v Kartágu pro Prokonzulární Afriku (416), v Milénu pro Numídiu (416) a v Kartágu (418). O stavu prvního člověka před pádem a jeho mimopřirozených darech se tehdy mluvilo nejprve nepřímě a v perspektivách nauky o Vykoupení vzhledem ke hříchu. Tomu odpovídá také rezervovanost a okolky, s kterými se vyslovuje Písmo a učitelský úřad církve o rajském stavu a o osobě Adama.

Na této úzké základně teprve později během historie vybuďovala teologická reflexe stavbu, jak ji známe dnes, která byla vystavena kritice nejdříve ze strany filosofie, později ze strany nauky o počátcích světa a nakonec i ze strany exegeze. Při budování těchto nadlidských a rajských představ se teologie inspirovala apokalyptickým dědictvím pozdního židovstva. Jeden historický Adam se tak stal nositelem dokonalé přirozenosti, kterou měl předat svému potomstvu. Za tohoto stavu by mohla předat otázka, můžeme-li jej považovat za svého předka.

Druhá a třetí hlava Geneze jsou reflexí Izraele do minulosti. Počátky (protologie) a konec (eschatologie) podle představ, které měl tehdejší Izrael, si odpovídají. Není proto divu, že proroci líčí život nového Izraele v rajských barvách. A zde, v dokonání, mají tyto obrázky svou plnou platnost. Použity z tehdejšího hlediska na minulost, chtějí říci, že (a ne jak) to bylo na počátku, kdy se začalo uskutečňovat zaslíbení přes nevěrnost, které se člověk na počátku své pouti dopustil. — Adam, tak jak jej podává tato teologie, by se stěží mohl objevit na počátku hominizace.

Nelze si tedy představovat, že před prvním hříchem by člověk nezemřel. Tomu odporují biologické zákony. Smrt po pádu dostala jenom novou dimenzi na tomto

pozadí. Je teď skutečným obrazem toho, co se v člověku stalo. Stejně tak utrpení a nedokonalost (odmyslíme-li si svobodu člověka, která je také přívadlí) je průvodním jevem světa ve vývoji a strukturální složkou vesmíru. Svět není rovněž myslitelný bez základní žádostivosti, kterážto mohutnost je hybnou pákou života. Masožravá zvířata by v tomto stavu musela během několika dní vyhynout, kdybychom nechtěli připustit, že žila ze vzduchu nebo že se živila trávou. To ovšem nikterak neznamená, že prvotní hřích nezanedbal na člověku žádné stopy. Stačí se jen rozhlédnout kolem sebe a zamyslet se nad sebou, abychom dali za pravdu slovům apoštola: „Nechápu, co to dělám! Vždyť nekonám to, co chci, ale dělám to, co nenávídím... Vždyť nekonám dobro, které chci, nýbrž dělám zlo, které nechci. Jestliže tedy konám to, co nechci, nedělám to už já, nýbrž hříšná žádostivost, která ve mně sídlí...“ (Řím 7, 15—20).

Závěr

Úmyslem všeho toho, co bylo řečeno, není opravovat dogma nebo nauku bible, nýbrž své představy o dogmatu, které jsme si vytvořili a které nejsou správné.

Mezi lidmi věřícími a nevěřícími je i tak dost přehrad. Z naší strany je v zájmu pravdy nutné zbouřit zdi, jakkoliv jsme si na ně zvykli a jakkoliv drahým dědictvím se nám zdají, jsou-li vystavěny na nesprávném základě. Musíme to udělat ne proto, že se chceme zdát za každou cenu pokrokoví. Nejde o to, otevírat cestu k vzájemnému dialogu na základě odmítnutí pravých skutečností, nýbrž na základě pravdy.

¹) P. Lecomte du Noüy: Human Destiny, vyd. The New American Library.

²) C. Dumont SJ.: La prédiction du péché originel. Nouvelle revue théologique, 1961, č. 2, str. 113—135.

³) Viz: Zoltán Alszeghy, L'Évolutionisme et le Magistère ecclésiastique (Concilium 26, 1967).

⁴) Monogenismus je nauka, která říká, že lidstvo se vyvinulo z jednoho rodu, resp. z jedné dvojice; polygenismus hájí vývoj lidstva z několika rodů; polyfyletismus z několika druhů.

⁵) K. Rahner: Péché originel et évolution (Concilium 26, 1967).

⁶) Viz: Lexikon für Theologie und Kirche, heslo Adam. Použití slova adam ve významu druhovém: Gn 1 a 2, Tob 8, 8; Job 15, 7; Sir 35, 24; Os 6, 7; Mt 19, 4; Lk 3, 38; Jud 14. Viz také heslo Adam v Dictionnaire de Théologie Catholique nebo Vigouroux: Dictionnaire de la Bible.

⁷) Heimo Dolch: Le péché dans un monde en évolution (Concilium 26, 1967).

⁸) E. Nickel: Zugang zur Wirklichkeit, Fribourg 1963: 10.

⁹) A. Einstein: Mein Weltbild, Amsterdam, 1934, 21.

¹⁰) Tomáš Akv.: De Pot. III, 16, c.

¹¹) P. Teilhard de Chardin: „La grande option“ v L'Avenir de l'Homme, sv. V. díla T. d. Ch., Ed. du Seuil, Paris 1959, str. 60.

¹²) ¹³) P. Teilhard d. Chardin, op. cit. str. 62 a 303.

T I C H O nám neschází, vždyť je máme. Tenkrát, když nám chybí, je to tím, že jsme si je neuměli vzít.

Všechny hluché zvuky, které nás obklopují, dělají mnohem menší hřmot než my sami.

Skutečným hlukem je ozvěna, kterou věci mají v nás. A proto mluvení nemusí nutně rušit ticho.

Ticho je místo Božích slova, a jestliže se při mluvení omezujeme na opakování tohoto slova, nepřestáváme mlčet.

Kláštery nám připadají jako místa chvály a jako místa ticha, které je třeba ke chvále.

Když se na nás na ulici tlačí dav, otevíráme své duše jako jakési jeskyně ticha, kde slovo Boží může spočinout a znít ozvěnou.

V určitých kolektivech, kterým vtiskuje nenávist, sprostáctví a alkohol známku hříchu, známe ono „mlčení na poušti“ a naše srdce se usebívá s jedinečnou lehkostí, aby Bůh do něho dal ozvěnu svého jména. „Hlas volající na poušti.“

O smrti Páně

Ve 4. stol. po Kristu, když Konstantin Veliký zakázal popravu křížem, začala tato potupná starověká šibenice nabývat vznešeného významu symbolu křesťanství. Přitom se poněkud ztrácelo povědomí příčiny smrti ukřižovaných. Ačkoli po celých dalších 16 století zůstala mysl věřících upoutána na ukřižovaného Spasitele, nerozuměli ani nejzbožnější křesťané správně, co vlastně ukončilo život Páně. Teprve dvacátému století se dostalo té milosti, že opět známe fyziologickou příčinu Kristovy smrti. Zároveň pak se nám dostalo i té milosti, že víme, jak vypadal Kristus.

V žalmu 21 čteme podivuhodná slova: Probodli mu ruce i nohy. Pochází-li tento žalm od Davida — a je to pravděpodobné — bylo ukřižování Spasitele předpověděno už asi tisíc let před jeho smrtí a asi 300 let před vynalezením kříže. Tento hrozný vynález pochází, jak se zdá, od Skytů, indoevropského národa blízkého Peršanům, který tenkrát kočoval v nynějším jižním Rusku. Myslím, že k vynálezu ukřižování vedla praktická zkušenost, jak daleko krutější muka a rychlejší smrt působí napnutí člověka za rozpjaté ruce mezi větve stromu nežli třeba pověšení za ruce na jedinou větev. Proto mívaly nejstarší kříže tvar Y. Poněkud problematické bylo uvázat člověka tak pevně, aby se mu ruce nevysmekly z provazů. Řešením bylo přibití rukou hřeby, ovšem poprava se tím neobyčejně zdražila, protože železo bylo tenkrát vzácným materiálem, jehož cena se dá snad srovnat s nynější cenou stříbra.

Křižování se vžívalo pomalu. Trvalo asi dalších 300 let, než kříž nahradil prastarý způsob popravu nejtěžších zločinců naražením na kůl. Ale úžasná bolestivost popravu křížem poněkud způsobila, že se křižování rozšířilo ve 4. stol. před Kristem po celém Středním východě, ve 2. stol. zobecnělo i u Římanů. Tak si Bůh — výheň láskou planoucí — tisíc let připravoval nejmolestnější způsob usmrcení pro vykoupení lidstva. Kříž pak zůstal obvyklým způsobem popravu těžkých zločinců a hlavně otroků do 4. stol. po Kristu, celkem asi 700 let, od Alexandra Velikého do Konstantina Velikého.

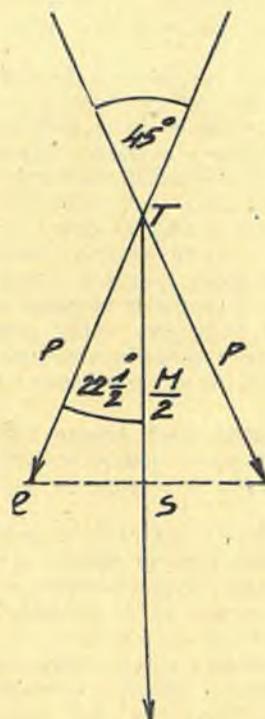
V těchto dobách bylo ovšem dobře známo, že člověk hyne na kříži ve strašně bolestných křečích svalstva zadušením, a to už téhož dne, byl-li popraven ráno.

Křižování ožilo nakrátko kolem r. 1600 v Japonsku, ale bylo tam prováděno tak, že samo nevedlo k smrti. Tak r. 1597 bylo v Nagasaki ukřižováno 26 křesťanů, ale tak, že byli oblečeni přivázání na kříže, ty byly zvednuty a mučedníci byli probodeni od levé kyčle k pravému rameni a pak od pravé kyčle k levému rameni.

Teprve ve 20. letech našeho století bylo zase za mexického pronásledování církve ukřižováno několik osob a asi o 10 let později zahynula prý celá řada řeholníků a řeholnic na křížích ve Španělsku. I když jejich vražedné zpravidla nevyčkali zadušení ukřižovaných a zastřelili je, když jim jejich hrůzné křeče příliš drásaly nervy, potvrdily tyto nové zkušenosti výsledky bádání moderní vědy, že kříž byl vlastně nesmírně bolestně a pomalu rdousící šibenice.

Je podstatný rozdíl v účinku tíže na tělo po pověšení člověka za ruce vzpažené přímo nad hlavu a po pověšení za rozpažené ruce. V prvním případě je každá ruka napínána polovinou tíhy těla, např. při tělesné váze 86 kg — tolik asi mohl vážit Kristus, který měřil podle Rubáše 185 cm — silou 43 kilopondy. Je-li člověk pověšen tak, že ruce tvoří úhel 45° — asi tak je tomu u Myslbekeva Krucifixu — lze tíhu těla M rozložit po-

dle obrázku na 2 stejně veliké složky P , mířící na opačnou stranu než ruce. Z pravoúhlého trojúhelníku TRS plyne, že $P = M (2 \cos 22^\circ 30' = 0,54 M$, při $M = 86$ kg pak $P = 46,4$ kp.



Tvoří-li ruce pravý úhel, vychází obdobně $P = 0,71 M = 61,1$ kp. Při úhlu rukou 120° je už $P = M = 86$ kp. Při dalším zvětšování úhlu rukou roste napětí rukou velmi rychle. Barbet shledal na mrtvolách přibitých se zcela rozepjatými rukama po zvednutí kříže úhel rukou 130° . To souhlasí přibližně se směrem stékající krve na Rubáši. Vzhledem k tomu, že Barbet udává prodloužení každé ruky protažením kloubů asi 6 cm, kdežto u člověka 185 cm vysokého by při úhlu rukou 130° šlo podle mého pozorování o prodloužení asi 7,6 cm, přijímám za správné číslo 6 cm a podle toho opravuji úhel rukou na 135° . Souhlasí s tím lépe způsob ukřižování Páně (viz dále). Napětí každé ruky vychází pak $1,30 M = 112$ kp. Hlava ukřižovaného klesne o 32 cm. Kdyby se ruce vůbec neprotáhly, bylo by jejich napětí nekonečně veliké, to znamená, že se nezbytně vždy protáhly.

Římsí katové neměli potuchy o rozkládání sil ve fyzice, ale z praxe věděli, jak velice vzrostou muka ukřižovaného, když ho co nejvíce natáhnou mezi hřeby. Anna Kateřina Emmerichová a Terezie Neumannová viděly mnohokrát Krista, jak mu katové přibíli pravou ruku, pak mu jeden kleknutím na prsa stlačil hrudní koš na strany a jiní dva mu pevně ovázali levé zápěstí provazem a vši silou mu roztáhli ruce, až se levá ruka octla nad navrtaným otvorem v přičce. Ani je nenapadlo mu zvedat ruce nad hlavu jako Myslbek svému Krucifixu. To by nebyla jeho muka dostatečná, aby z něho vyhnala duši za 3 hodiny. Ale druhý den byla sobota a Kristus musel být pohřben ještě do obvenení první hvězdy na obloze. Ani jeho dva spolutrpitele nesměli zůstat na kříži do soboty, a tak jim později katové přerazili nohy, aby se nemohli podpírat v zápase o trochu vzduchu a bránit proti děsným bolestem svalů zachvácených křečmi.

Na našich krucifixech skoro nikdy nevidíme správně, realisticky podané rozpětí rukou. Ještě hojnější než skoro svislé paže jsou paže prohnuté v loktech, jako by ukřižovaný seděl na kolíku v rozkroku. Jde tu zpravidla prostě o nerozumné napodobení nějakého nerozumného vzoru, ale ten vzor mohl mít špatně pochopený reálný podklad. Ve městě Římě totiž stávaly na pahorku

Esquilinu sloupy s kolíky a jen přičku si přinášeli odsouzení na rozpjatých rukou přivázaných k přičce. U sloupu byl odsouzenec přibit k přičce, zdvižen na kolík a přička upevněna na hořejšku sloupu. Kolík však musel být potom vytažen, jinak by se diváci nedočkali zmodrání a zadušení odsouzence v křečích. Tvrdit, že mnohdy býval kolík ve sloupu ponechán, by bylo totéž jako tvrdit, že se na šibenici mnohdy popravuje tak, že se odsouzenec nechá sedět na žebříku, až zahyne žízni.

Někteří věřící se kloní po vzoru jezuitu Holzmeistersa k názoru, že i Kristus byl ukřižován esquilinským způsobem. Hynek obšírně dokládá, že to je omyl. Pro mne stačí, že Anna Kateřina Emmerichová i Terezie Neumannová prožívaly mnohokrát se Spasitelem muka ukřižování na zemi a vyzdvížení na kříži. Tento kříž byl tvaru Y, ale se sloupem protaženým vzhůru pro tabulku viny, a byl sbit dohromady teprve na Golgotě.

Myslím, že zde máme také vysvětlení podivuhodného rozporu v tradiční křížové cestě: V pátém zastavení přinutí vojáci Simona Cyrénského, aby pomáhal Pánu nést kříž, načež v dalších zastaveních jako by se země po Simonovi slehla: Kristus neze opět kříž sám a ještě dvakrát pod ním klesá. Vypadá to jako omyl tradice, která měla nechat nejprve třikrát Krista klesnout a teprve pak přivolat na pomoc Simona. Ale tak tomu nebude. Tradice mívá neobyčejně zdravé a pevné kořeny. Kristus nesl až do prvního pádu těžký sloup i obě poměrně lehké, tenké, možná až pružící (jako větve stromu) přičky kříže. Potom nesl jen přičky.

Na žádném krucifixu neuvidíme správně upevněné ruce. Vždycky má Kristus probity dlaně, kdežto ve skutečnosti měl probita zápěstí. Pokusy s mrtvolami ukázaly, že dlaně neudrží váhu těla, a také tratiliště krve na Turinském rubáši s jistotou svědčí o probití zápěstí. Francouzský chirurg dr. Barbet soudí podle Rubáše (1935), že hřeby bývaly vbíjeny mezi zápěstní kostky do tzv. Destotovy mezery, v níž zasáhly velký nervus medianus. To způsobilo nepředstavitelnou bolest, která ještě vzrostla pověšením za tyto rány.

Bohumil REJHA

K Husově věrouce

Se známou teologickou a historickou znalostí předmětu klade si De Vooght znovu otázku, proč byl Hus odsouzen kostnickým sněmem r. 1415. Na otázku odpovídá ve světle II. vatikánského koncilu. Dospívá k přesvědčení, že to nemohlo být pro jeho velké věroučné úchytky od učení katolické církve, nýbrž pro nešťastné vnější okolnosti, které z něho udělaly velkého heretika.

Mohli bychom být zajedno s Vooghtem, že Hus nebyl vnitřně daleko od církve, od katolické nauky, alespoň z dnešního hlediska vatikánských Otců. Takové hledisko ovšem tehdy neexistovalo a Hus se o ně nemohl opírat. Musel být tedy přesvědčen buď o svém mimořádném povolání k reformě církve, nebo být naprosto míněni, že jedná plně a správně katolicky, a tedy se nemůže provinovat proti katolické a kněžské poslušnosti.

Mám za to, že tento bod poslušnosti a neposlušnosti u Husa bude tvrdým ekumenickým oříškem mezi katolíky a českými husovskými reformátory. Husovi ctitelé si jej patrně již vyřešili, a to také zjednodušeně: Hus se rozešel s katolickou církví vnitřně, a proto přestal být k ní vázán i vnější poslušností. Přijmeme-li však Vooghtovo zjištění, že Hus byl velmi blízko katolickému pojetí včetně církve, že se s ní nechtěl rozejít, nýbrž jí vrátit duchovní, augustinský základ, pak jsme na rozpacích, jak si tuto otázku sám Hus řešil. Pak nám vskutku nezbývá, než uznat v Husovi charismatika rázu řekněme Savonaroly, který byl přesvědčen, že jej posílá Kristus přímo, bez prostřednictví církve.

De Vooght totiž přichází v tomto pojednání i k Husově pojetí církve, které se mu stalo osudným, a říká, že vnitřní, augustinské pojetí církve ho svedlo k ne-

správné formulaci (známé „Ecclesia est universitas praedestinatorum“), ač samo pojetí bylo u Husa patrně správné: Proti juridické, zohatlé, vnějškové a hříšné církvi postavit církev pravého Kristova ducha, tedy tu „pravou“ církev Kristovu. Podobně tomu bylo i v otázce „pravého“ papeže, „pravého“ biskupa a preláta. Podle De Vooghta žádal Hus totéž, co dnes žádá II. vatikánský koncil: k svátostnému základu kněžství jeho integrující stránku mravní.

De Vooghtovy vývody o Husově věroučné stránce jsou dnes jistě potřebné a přibližují českého reformátora posledního koncilu téže církve, která ho soudila a odsoudila, velice. Přesto však zůstávají některé otázky nezodpovězeny. Tažme se jen z věroučných aspektů:

1. Proč se Husovi nepodařilo vysvětlit pojetí vlastních dogmatických formulací tak jasně, jak se to daří jeho dnešnímu obháji De Vooghtovi, který tvrdí, že to Hus asi myslil dobře a správně, ale nepřesně či nešťastně formuloval? Nebyl toho bakalář teologie schopný? Námitku, že ho koncil k disputě nepřipustil, nelze přece vykládat tak, jako by vůbec neměl možnost se hájit. Mohl své stanovisko vyložit tehdy, když se mu četly jednotlivé věroučné úchytky. Mohl své pojetí církve a jiné požadavky klidně vyložit Zabarellovi, když ho navštívil v žaláři, který by to pak byl tlumočil s radostí koncilu před konečným rozhodnutím. Nelze přece připustit představitel, že ho kostnický sněm chtěl za každou cenu odsoudit na smrt, i když v něm viděl „velkého“, tj. nebezpečného bludaře.

2. Proti De Vooghtovi, jemuž je Husovo věroučné stanovisko a přesvědčení téměř ve všem jasné a patrné i pevné, lze se tázat, zda to vše bylo tak jasné samotnému Husovi. Husovy rozpaky, vytáčky a rady k ukrytí některých spisů tomu nasvědčují.

3. De Vooght sice netvrdí, že Hus charismatikem byl, ale tu možnost nadhazuje. Já sám bych ji rád u Husa připustil, čímž by se mnoho vysvětlilo a ospravedlnilo. Jestliže tedy Hus dospěl k přesvědčení a jistotě, že je jen Kristu odpovědný za své jednání, jak to lze srovnat s jeho celkovou nejistotou a rozkolísaností, kterou lze jen zčásti omluvit půlročním žalářováním a strachem před důsledky odsouzení? Museli bychom připustit, že k charismatičkému charakteru dospěl až těsně přede dnem odsouzení.

4. De Vooght vidí u Husa výraznou snahu po spiritualizaci soudobé církve, z níž mu vyplynul požadavek „pravé“ církve a „pravého“ preláta. Postavil tu však Hus jasně a konkrétně formulovaný požadavek, jak má pravý představený církve vypadat? Vooght se domnívá, že jen takovému prelátu by byl Hus schopen přiznat poslušnost. Lze však arcibiskupa Zbyňka Zajíce označit za „nepravého“ představeného, když mu Hus sloužil po čtyři roky jako korektor mravů kněžstva? Či jen proto ho považovali za špatného, že zastával úřad viditelné církve? Tu bychom museli pochybovat o tvrzení, že Hus nebyl daleko od katolického pojetí.

5. Konečně poslední otázku: Jaký koncil by byl Hus býval ochoten uposlechnout? Ten, který by se s ním byl přel a ho přesvědčoval o omylu a patrně nepřesvědčil? Dnes je tento dialog mezi jednotlivcem a koncilem možný, říká správně De Vooght. Dnes by ho církve klidně vyslechla, ale své stanovisko by s touž jistotou vyhlásila jako v Kostnici — arci bez středověkých důsledků. Husovou smrtí je vinna tehdejší doba, nikoli věroučná autorita církve.

Je v Husově otázce možný další krok k ekumenismu? Podle mého názoru v tom, abychom hledali největší překážku mezi Husem a jeho stoupenci a mezi katolíky a k ní soustředili své úsilí. Věřoučná část Husova života by mohla být pojímána vskutku tak, jak ji chápe De Vooght, jako soubhlašená s konstitucí Lumem gentium. Až do II. vatikánského koncilu byl konflikt mezi svědomím jednotlivce a autoritou božské instituce největší překážkou také v Husově problému. Nyní tedy alespoň ve svém celku by tato překážka padla.

Bohumil ZLÁMAL

Levy

Český tomista

Tiše, téměř bez povšimnutí širších kruhů naší kulturní veřejnosti odešel od nás navždy před více než šesti lety první ordinarius pro obor křesťanské filosofie na teologické fakultě Karlovy university, prof. dr. Jaroslav Beneš. Náš národ ztratil v něm významného představitele české tomistické filosofie v období mezi oběma válkami, stovky kněží pak učitele, jenž — jistě nic netuše — připravoval tuto generaci v dobách poměrného klidu na těžkou zkoušku, kterou mělo české katolictví v této zemi záhy poté podstoupit.

Prof. Beneš pocházel z prostředí pro naše poměry netypického, narodil se totiž [r. 1892] v prostředí zámožné, výrazně katolicky smýšlející měšťanské pražské rodiny. Po gymnasiálních studiích — jeho učitelem zde byl zasloužilý český filosof G. Zába — rozhodl se pro studium teologie. Věnoval se mu v Římě, kde byl chovancem tehdejší České koleje. Vysvěcen byl za války r. 1916 a působil poté krátce v duchovní správě. Po válce se stal asistentem teologické fakulty KU, odjel však záhy prohloubit své filosofické znalosti na Gregoriánskou universitu do Říma. Po návratu se habilitoval v Praze pro obor křesťanské filosofie na teologické fakultě, s níž byl od nynějška jeho život natrvalo spjat. Zastával dvakrát čestnou funkci jejího děkana: bylo to v letech 1936/1937 a pak po válce roku 1948/1949. Krátce poté odešel na odpočinek.

Jak svědčí jeho spisy, byl prof. Beneš stoupencem tradičního tomismu. Jeden z jeho prvních spisů *Valor possibilium apud S. Thomam, Henricum Gandavensem, B. Iacobum de Viterbia* (1927) vzbudil svého času zaslouženou pozornost odborných kruhů v zahraničí. Práce nebývá dnes již sice v příslušných souvislostech citována, byla totiž v r. 1938 zcela překonána rozsáhlou monografií Jeana Pauluse o Jindřichu z Gentu.¹⁾ Paulus sám si však Benešovy práce velmi vážil a charakterizoval ji ve své knize jako jednu z nejsolidnějších prací, které byly k tomuto námětu ve starším období napsány.²⁾

Ať z důvodů jakýchkoli, nezůstal prof. Beneš dějinám evropské scholastiky natrvalo věren a věnoval později všechny své síly formování tradice tomismu domácího. Kromě prací zaměřených popularizačního, jako je např. *Rozumem ke zdroji pravdy* (1939) a *Duch a hmota v teorii poznání* (1946), obohatil prof. Beneš českou filosofickou literaturu i důkladnými díly odbornými, jako je např. jeho *Freudova psychoanalýza a poměr křesťanské filosofie k ní* (1929) a *René Descartes či Tomáš Aquinský* (1935). Zejména tento posledně jmenovaný spis překračuje svým významem úzký rámec českého tomismu a řadí se k nejlepším českým filosofickým knihám z období mezi oběma válkami vůbec. I dnešní čtenář si přečte toto originální a pronikavé dílo s užitekem a ocení je zejména ten, kdo bere dnes do rukou Karteziánské meditace Husserlovy.

Je nespornou zásluhou prof. Beneše, že spolu s jinými českými tomisty té doby vytvořil první zcela přijatelnou a přirozeně znějící českou scholastickou terminologii. Čeština prof. Beneše je — jak známo — průzračná a čistá, právě tak ostatně jako jeho myšlení. Nejvyšší ctižádostí zesnulého byla naprostá srozumitelnost. Jakékoli domnělé „hlubokosti“ se úporně vyhýbal. Byl prodchnut přesvědčením, že filosofické problémy jsou samy o sobě příliš obtížné, než abychom si mohli dovolit zamlžovat je ještě jakýmikoli nejasnostmi jazykovými.

Ti, kdo znali prof. Beneše osobně, měli nejednou dojem, že tyto zásady jsou v jeho případě něčím víc než jen z vnějšku vštípenou filosofickou technikou. Zdálo se, že jsou výrazem celé jeho nekomplikované a neroz-

polcené osobnosti. Byl člověkem přirozeně prostým, jednoduchým v hlubokém a krásném toho slova smyslu.

Bojovnost, s níž v duchu doby, ve které žil, potíral bludné nauky „otce moderního subjektivismu“ (Descartesa), kontrastovala nápadně s tichostí a mírností jeho povahy. Náležel k oněm řídce se vyskytujícím lidem, kteří nemají nepřátele.

Jako kněz vynikal hlubokou věrností církvi a neochvějnou oddaností stolci Petrovu. Obyvatelé Vinohrad, kde prof. Beneš trávil léta svého odpočinku, pamatují ještě dnes na vysokého, vždy po kněžsku oděného starce ušlechtilé tváře, mířícího denně ranním šerem k chrámu Nesvětějšího Srdce Páně. A ti z nich, kteří měli příležitost účastnit se zde u vedlejšího oltáře některá z jeho předlouhých, osamělých mší, nezapomenou nikdy na horoucí lásku, kterou tento starý muž choval k Nejsvětější svátosti oltářní.

Je to láska, kterou si jako jedinou ze všech věcí, které mu patřily na zemi, odnesl bez vší pochyby i za hrob.

Stanislav SOUSEDÍK

1) Jean Paulus, Henri de Gand [préface de M. E. Gilson], Paris, 1938.

2) Píše doslova: *L'étude que M. Benes consacre a Henri de Gand est, dans son objet limité, l'une des plus sûres qu'il nous ait été donné de lire sur ce philosophe...* Ainsi M. Benes arrive-t-il, au terme d'une itinéraire qui n'est pas tout à fait le notre, à des conclusions que nous nous plaisons à confirmer (O. c. str. 99).

CÍLEM DIALOGU NENÍ OBRÁCENÍ

V jednom interviewu s katolickými novinami poznaňské arcidiecéze Przewodnik Katolicki řekl vídeňský arcibiskup a předseda vatikánského Sekretariátu pro nevěřící, kardinál Franz König, že cílem dialogu není obrácení jinověrců, avšak obrácení jako důsledek dialogu nelze samozřejmě vyloučit. Podstatou dialogu, jak jej vidí církev, je říci všem lidem, že je milujeme a že nikoho nemáme v nenávisti.

Z výsledků II. vatikánského koncilu vyzdvihl především liturgickou reformu k prohloubení života z víry, jakož i nový prohloubený pohled na spolupráci. Podle mínění vídeňského kardinála má spolupráce nesmírný význam pro budoucnost celé církve.

ZE SEKRETARIÁTU PRO SJEDNOCENÍ

Hlavním tématem listopadového plenárního shromáždění Sekretariátu pro sjednocení křesťanů v Římě byla otázka smíšených manželství a mezikřesťanských vztahů. Dále se tu hovořilo o vztazích mezi katolickou církví a židy v oblasti náboženské a o spolupráci různých církví při vypracovávání společných překladů bible.

Předseda Sekretariátu kardinál Jan Willebrands, který poprvé od svého jmenování řídil plenární shromáždění sekretariátu, zdůraznil před novináři především výzvam spolupráce sekretariátu s biskupskými konferencemi. Tato spolupráce je nutná pro další rozvoj ekumenického hnutí. Na závěr zhodnotil osobnost svého předchůdce, kardinála Bey.

RUMUNSKÝ BISKUP V ŘÍMĚ

Rumunský biskup Aaron Marton z diecéze Alba Julia obdržel poprvé od svého jmenování v r. 1938 povolení k cestě do zahraničí, a to na biskupský synod v Římě. V r. 1933 byl v Římě jako tajemník tehdejšího biskupa a od té doby nebyl vůbec v cizině. V r. 1949 byl zatčen a další roky až do r. 1955 strávil v různých věznicích. R. 1955 se směl vrátit do své diecéze, měl však přísné domácí vězení. V r. 1967 bylo toto omezení zmírněno, takže mohl už konat vizitace a udělovat biřmování. V červnu t. r. jmenoval papež Pavel VI. biskupa Martona konsultorem Sekretariátu pro nevěřící, vedeného vídeňským arcibiskupem kardinálem Franzem Königem.

Maurice Blondel Utrpení

Přijmout utrpení samotné, s ním souhlasit, vyhledávat je a milovat, dělat z něj znamenání a sám předmět velkorysé a odpoutané lásky, vložit do bolestného utrpení dokonalou činnost, být aktivní i v poslední chvíli, dělat z každého činu smrt a ze smrti čin nejvyšší, to je vítězství vůle, které překonává i přírodu a vlastně tvoří v člověku život nový, více než lidský.

Velikost lidského srdce se měří podle způsobu, jakým přijímá utrpení: neboť ono je v něm stopou něčeho jiného. I když z nás vychází, aby proniklo svým ostnem do svědomí, je to vždycky proti našemu spontánnímu přání a proti prvotnímu rozmachu naší vůle. Ať je jakkoli očekáváme, ať se předem nabízíme třeba odevzdaně jeho ranám, ať jsme sebevíc uchvácení jeho vážným oživujícím kouzlem, přece nám zůstává stále cizí a považujeme je za neštěstí. Je vždycky jiné, než jaké očekáváme; a pod jeho zásahem ten, kdo mu čelí, kdo si ho žádá a miluje, nemůže se ubránit, aby je nenáviděl: zabíjí něco v nás, aby tam dalo to, co není z nás. A proto nám odhaluje to pokušení naší svobody a našeho rozumu: nejsme tím, čím bychom chtěli být; a proto, abychom chtěli být, čím jsme, vším tím, čím se máme stát, je třeba, abychom pochopili a přijali jeho poučení a jeho dobrodlní.

Utrpení je v nás jako símě; jím do nás vstupuje něco bez nás, proti nám: přijmeme je tedy ještě dříve, než poznáme, co to je. Rozsévač tam rozhazuje své nejcennější zrno, ukrývá je v zemi, rozhazuje tak, že se zdá, že z něho už nic nezůstane. Ale právě proto, že je setba rozptýlena, trvá a nemůže být vytrhána; hnije, aby přinesla úrodu. Bolest je jako tento nutný rozklad, který je u zrodu plnějšiho díla. Kdo něčím netrpěl, nezná to, ani to nemiluje. A toto poučení se dá shrnout do jednoho slova, ale je třeba odvahy k tomu, aby bylo slyšeno: smyslem bolesti je odhalit nám to, co uniká poznání a egotické vůli; je to cesta skutečné lásky, protože nás bere nám samým, aby nás dala druhým a abychom si přáli dávat se druhým.

Zabraňuje nám zdomácnět v tomto světě a nechává nás zde jakoby s nevyhléditelnou nemocí. Vždyť co znamená jiného zdomácnět, než najít rovnováhu ve stísněném prostředí, kde člověk není doma? Bude tedy stále nové řešení: ať se obrátíš kamkoli, není ti dobře. A je dobré cítit to; nejhorší by bylo už netrpět, jako by rovnováha byla nalezena a problém už vyřešen. Bez pochyby v klidu průměrného života nebo ve chvílích zamyšlení se často zdá, že to život srovná sám. Ale tváří v tvář opravdové bolesti není krásných teorií, které by se nezdály být zbytečnými a absurdními. Systémy znějí

dutě, myšlenky jsou bezmocné, jakmile k nim přiblížíme něco živého, něco trpícího. Utrpení, to je novost, nevysvětlitelnost, neznámo, nekonečno, které protíná život jako zjevující meč.

Jestliže nikdo nemiluje Boha bez utrpení, nikdo ho neuvidí bez smrti. K němu se nedostane nic, co není vzkříšené, neboť žádná vůle není dobrá, jestliže nevyšla ze sebe, aby uvolnila cestu k úplnému proniknutí jeho vůli.

Z *L'Action* (1893), Ed. des Presses universitaires 1950.

Přeložila R. Růžičková

Henri Dominique Lacordaire Přátelství

Přátelství, je-li pravé, má svůj základ v duševní kráse a rodí se v daleko svobodnějších, čistších a hlubších oblastech než kterýkoli jiný cit... Tryská z člověka jako svrchovaně svobodný čin. Tato svoboda trvá až do konce, aniž její rozhodnutí vymáhá nějaký lidský nebo Boží zákon. Přátelství žije samo ze sebe, a to výhradně samo ze sebe. Je svobodné od svého zrodu a zůstává takovým navždy. Jeho pokrmem je nehmotná vzájemná shoda dvou duší, tajemná podobnost jejich neviditelné krásy. Krásy, kterou sice smysly dovedou postřehnout ve výmluvném výrazu tváře, ale která se daleko bezpečněji zjevuje otevřeností důvěry, rostoucí zcela spontánně, až se nakonec mění ve světlo bez stínů a hranic. Přátelství se tak stává vzájemným vlastněním dvou myslí, dvou vůlí, dvou ctností, dvou existencí natolik svobodných, že se mohou kdykoli od sebe odloučit, ale ve skutečnosti se nikdy neodloučí. Věk není s to oslabit takové obcování. Duše totiž nestárne. Povznesena nad čas, přebývá ve věčném příbytku duchů a zcela připoutána k tělu, jež oživuje, nevidí na něm, chce-li, žádný nedostatek nebo nečistotu. A čas dokonce na základě podivuhodné výsady upevňuje přátelství. Čím více událostí přibývá v životě dvou přátel, tím více sílí ve zkouškách jejich věrnost. Poznají lépe jednotu svého smýšlení při životním nárazu, který ji mohl rozbít nebo otrástit. Jako dva skalní útesy, které jsou na pobřeží vystaveny týmž vlnám, jejichž náporu pevně odolávají, vidí přátelé, jak proudění let marně útočí na neochvějnou shodu jejich srdcí. Je třeba žít, abychom nabyli jistoty, že jsme milováni.

Ale není to všechno jenom sen? Je přátelství skutečně něco víc než vznešené a útěchyplné slovo? Jsou matky milující své syny, jsou manželky milující své manžely. Jsou to sice nedokonalé svazky, ale existují. Existuje však přátelství? Není to jenom květ mládí, který vadne ještě před příchodem jara? Není to jeden z těch zlátnoucích mráček, které se

objevují ráno na východě, ale které se nikdy nedočkají večera?

Dlouho jsem se domníval, že mládí je věkem přátelství a že přátelství je pouze půvabným úvodem ke všem našim citům. Mýlil jsem se. Mládí je pro přátelství příliš lehkomyslné. Není ještě ustálené ani ve svých názorech, ani ve svých snáhách, a dává-li se, dává jen naději. Dospělost je naproti tomu zase příliš chladná pro tento veliký cit. Má příliš mnoho zájmů, které ji zaneprazdňují a spoutávají. Schází jí ušlechtilá svoboda bytosti, která ještě nepatří světu, a také ona navita, která věří, onen elán, který se dokáže zcela dát, ona nezávislost, která se nebojí ničeho ze života. Mám tedy škrtnout nadpis této kapitoly a zařadit přátelství mezi sny potomků Adamových? Brání mi v tom evangelium, brání mi v tom i moje vlastní historie. Nelze pochybovat o tom, že jsem jako úspěšné šaty zahodil cestou především city, které mě svedly. Také jsem byl svědkem toho, jak hynula v mém srdci nehmotná krása nejedné milované duše. Ale bylo by má přece jen zatěžko nevěřit v přátelství, podobně jako bych nedokázal nevěřit v náboženství. Já věřím v lidskou náklonnost, stejně jako věřím v Boží dobrotu. Člověk zklame. Bůh nezklame nikdy, v tom je mezi nimi rozdíl. Člověk však nezklame po každé, a v tom je opět jakási jeho podobnost s Bohem. Je slabým a chybným tvorem a jeho přátelství má o to větší cenu, oč v křehčí nádobě je počato a neseno. Člověk miluje nezištně v duchu, podléhajícím egoismu. Miluje čistě v porušeném těle. Miluje věčně, byť jen jediný den přetrženého života: věřím tomu a vím to. Kromě raného dětství každý věk je vhodný pro přátelství. Mládí do něj vnáší více ohnivé náklonnosti, dospělost více stálosti, stáří více svobody a hloubky. Ani postavení, ostatně ani majetek, ani nic z toho, co rozděluje lidi, tady nemá co činit. Viděli jsme krále, kteří milovali své poddané, otroky, kteří přilnuli ke svým pánům. Přátelství se rodí z duše do duše a duše počítá jen sama se sebou. Octneme-li se tady, mizí všechno ostatní: jako jednoho dne — toho lepšího — kdy se setkáme v Bohu, vesmír bude pro nás jen zapomenutým zrcadlem. Ale není snadné dostat se na místo tak vzdálené, jako je duše, tak skryté a obklopené oceánem a zahalené mraky. Písmo praví o Bohu, že přebývá v nepřístupném světle (1 Tim 6, 16); o duši můžeme říci, že bydlí v neproniknutelném stínu. Máme dojem, že se jí dotýkáme, a zatím ruka, která po ní sahá, zachytila jen třásně jejího pláště. Duše se stáhne a ukryje ve chvíli, kdy si myslíme, že ji máme. Jednou jako had, jindy jako bázlivá holubice, někdy jako plamen, někdy jako led, hned jako bystřina, hned

jako tiché jezero, ale vždy — ať je její podoba nebo obraz jakýkoli — je úskalí, o něž se nejčastěji roztříštíme, a přístav, do něhož zřídka-kdy vplujeme. Přátelství je tedy vzácná a božská věc, bezpečně znamená veliké duše a nejvyšší viditelná odměna ctnosti.

Gabriel Ledos: Morceaux choisis et bibliographie de Lacordaire, Paris, 1922.

Přeložil J. Havlíček

Adrienne von SPEYR **Zápisky**

Poznámka překladatele:

Adrienne von Speyr (1902—1967) pocházela ze staré švýcarské protestantské rodiny, usazené v Basileji. Už jako dítě si přála stát se lékařkou, aby mohla pomáhat svým bližním, a tento úmysl přes odpor své rodiny a přes těžkosti, které jí působilo její vždy chatrné zdraví, později také splnila. Konvenční zbožnost evangeliků, v jejichž prostředí žila, ji neuspokojovala, a tak roku 1940 konvertovala ke katolicismu. Po letech obětavé a vyčerpávající lékařské praxe znemožňovala jí její vlastní choroba další aktivní charitativní činnost ve službách trpících. Věnovala se čím dál více meditaci, studiu Písma svatého a výkladu, zvláště spisů sv. Jana evangelisty, jejichž výsledky pak vydávala tiskem v řadě svazků, které vycházely od roku 1947. S přibývajícím slepotou psala a diktovala už jen své stručné myšlenky, jež byly po její smrti nalezeny v zásuvce jejího psacího stolu. Tyto zápisky, které v mnohém připomínají myšlenky Blaise Pascala nebo Simony Weilové, vydává nyní teolog a spisovatel Hans Urs von Balthasar a zde z nich zatím podáváme aspoň malý výběr.

Kdo zná plnost světla, neměl by z úsporných důvodů žít v přítmí.

Láska nezná žádný začátek, neboť ještě než zpředmětněla, už byla přítomna svou připraveností.

Křesťanská láska znamená asi zároveň: poznávat Pána ve svém bližním a v Pánovi svého bližního.

Víra umožňuje křesťanské naději, aby nezůstávala pouhým očekáváním, nýbrž aby se v každém okamžiku stávala bezprostředním uskutečněním lásky.

Jen víra může držet to, co slibuje naděje.

Kdo nemá tušení o milosrdenství Božím, nemůže říci ani slovo o utrpení člověka.

Naše víra má být dost silná, aby všechno chápala: také nenávisť a nevíru. Pak budeme nenávisťníka a nevěrce milovat a modlit se k Bohu, aby konal své dílo.

Čím tajemnějším se ti jeví Bůh, tím bliž těb je.

Jen umíš-li mlčet, naučíš se mluvit; co je ti uloženo, abys to řekl, to může dozrát jen v mlčení.

Bůh vytvořil v pohlavním aktu ja-

kýsi symbol hlubokého významu každého opravdového daru: jeho plodnost se ukáže teprve časem.

Radost není jen projev, je to především stav, jinak než pokora nebo víra.

Řekli jsme: „Zřídáme se všeho,“ a mínili jsme tím: „Chceme jen tebe“. V tom „jen“ spočívá stále ještě míra naší žádostivosti, v tom „tebe“ však přemíra tvého nekonečného milosrdenství.

Někteří lidé dychtí po tom, aby se vydali: vždy se staví do služeb nějaké věci; ale jen co poznali její dimenze, pozbudou o ni všeho zájmu. Kdyby se však místo toho prostě postavili do služeb Božích, kdyby byli poznali jeho dimenze?

Svědomy není nic jiného než k Bohu připoutané vnitřní vědomí.

Než o čemkoli začneme přemýšlet, měla by duše nejprve být uvedena do stavu lásky.

Nebrání se ti milovat sebe sama; ale musíš se milovat jen tak, jako kteréhokoli ze svých bližních, s pokorou a v milosti Páně. Pokus se o to a poznáš, že právě to nedovedeš.

Tělesného utrpení by možná vůbec nebylo třeba, kdyby duše ve svých utrpeních neměly k dispozici tolik narkotik.

Hříchů ostatních nemohou se nikdy stát měřítkem tvých vlastních.

Chceš se odevzdat? Raději se toho zdržuj, nemáš-li dost síly, aby ses odevzdal plně. Jsou umělecká díla, která raději ani neměla být tvořena, když se nedostávalo sil k jejich dotvoření. Natrvalo se slib, který stále jen slibuje, stává nesnesitelným, v umění stejně jako v odevzdanosti.

Kdyby byla možnost vybrat si: buď jen činit dobro, nebo jen potírat zlo, měl by se člověk rozhodnout pro to první.

Zlá slova působí zpravidla rychleji než dobrá; ale dobrá působí přece jen trvaleji.

Pravý hněv je spravedlivý a krásný; modlitba je jeho tavicí kelímkem, který ho pročišťuje, a když z něho vyjde, září tím jasněji a také sama modlitba se jím stala jen ještě živější. Nespravedlivý hněv bojí se však modlitby a vysouší ji.

Utrpení bez víry by bylo jako láska bez naděje.

Baudelaire napsal: „Národy nemají velké muže než proti své vůli.“ Nahraďme tu jen národ církví a velké muže světců a pochopíme svou situaci!

Duchovní péči o druhé nemůžeme provozovat, dokud jsme péči o vlastní duši plně neodevzdali Bohu.

Čím více lásky člověk přijímá, tím chudším se stává. Čím více lásky člověk rozdává, tím bohatším se stává, protože bohatství je teprve tehdy bezmezné, když se stalo nahou chudobou.

Měli bychom každý svátek druhých považovat za svůj vlastní. Sla-

víme tak zřídka, protože hledáme jen vlastní svátky.

Vlastníma očima vidím všechno jen lidsky. Bože, oslep mne, abych byl nucen svěřovat všechno jen tvým očím.

Noc je tu, aby ti připomínala tvou bezmocnost. Žehnej temnotě, neboť zjevuje ti Pána.

Oběti jsou nejněžnější květiny; ztrácejí vůni, jakmile se o nich mluví.

Duše, jež se pokoušejí žít zcela v Bohu, poznávají Boží přítomnost i v nejmenších věcech všedního dne.

Mlčí-li dva lidé spolu, bývá vždy možno, že se aspoň jeden z nich modlí.

Křesťanská kajícnost je zásobnice, z níž modlitba vždy znova může čerpat posilu.

Rozjímání lze přirovnat k ozvěně. Člověk nesmí zůstat příliš vzdálen, a přece zachovávat jistý odstup úcty, aby směl doufat, že zaslechne Boží odpověď.

Lepší je dát se Bohem nalézt, než ho sám hledat.

Smrt je vynález Boha, jenž dokonce hříšníkovi zabrání, aby se vzpíral jeho milosti.

Nemohu své mrtvé ztratit. Co mi dávají, to právě mnohdy tvoří živost mého srdce.

Nemohu se přemoci, Pane, nuž překonej mne ty!

Pane, jsme znaveni dospělostí, nech, ať se staneme dětmi. Vezmi nám vše, o čem jsme se domnívali, že si to musíme osvojit, zbav nás všeho poznání, zakal naše vědění a poruš naši vypočítavost. Místo mnoha slov a nekonečných jmen dej nám lásku, tvou lásku, Pane, ne naši lásku.

Přeložil O. F. Babler

Prozřetelnost

Do tajemství Prozřetelnosti hluboce proniká zaslíbení v listu k Řimanům: „Těm, kdo milují Boha, všechno napomáhá k dobrému“ (8, 28). Tato věta ze zjevení Božího platí bez omezení, bez výhrad. Sv. Augustin ve svém komentáři k těmto slovům dodává s logickou důsledností: „I hříchů (etiam peccata).“

Je tedy naprosto bezvýznamné, co se v našem životě dosud dalo, čím jsme v přítomnosti a co nás ještě může potkat v budoucnu (zaviněně nebo cizím přičiněním)... Nad vším, nad jakýmkoli osudem a jakoukoli vinou vládne Boží mírnost a věrnost. Všechno v našem životě může dostat nový smysl, nový význam, vše se může stát dalším stupínkem blíž k Bohu.

V Ježíši Kristu se zjevilo uprostřed nás Boží milosrdenství. Od Ježíše Krista pochází konečně zaslíbení: „Hle, nechal jsem před tebou dveře otevřené a nikdo je nemůže zavřít“ (Zj. 3, 8). Tato věta je souhrnem Prozřetelnosti.

Ladislav Boros: O Prozřetelnosti