

via

časopis pro teologii

1970

III / 7

K. RAHNER: Úzkost z Ducha svatého	97
V. WOLF: K problémům dualistické antropologie	89
J. SLABÝ: Psychoanalýza a sebepoznání	101
J. JAROŠ: Kodifikace církevního práva	103
M. HOLUBOVÁ: Křesťanství ustavičně nové	104
J. MAZALOVÁ: Problematika vyučování náboženství	108
F. KOPEČNÝ: Nad posledním překladem Nového zákona	108
K. RAHNER: Die Angst vor dem Geist	97
V. WOLF: Zum Problem der dualistischen Anthropologie	99
J. SLABÝ: Psychoanalyse und Selbsterkenntnis	101
J. JAROŠ: Kodifikation des Kirchenrechts	103
M. HOLUBOVÁ: Das Christentum ist immer neu	104
J. MAZALOVÁ: Probleme des Religionsunterrichts	108
F. KONEČNÝ: Zur letzten Übersetzung des neuen Testaments	108
K. RAHNER: L'angoisse devant l'Esprit	97
V. WOLF: Problème de l'anthropologie dualistique	99
J. SLABÝ: La psychanalyse et la connaissance	101
J. JAROŠ: La codification du droit canonique	103
M. HOLUBOVÁ: Le christianisme toujours nouveau	104
J. MAZALOVÁ: L'enseignement religieux	108
F. KOPEČNÝ: La nouvelle traduction du Nouveau Testament	108

Editoriál

Pro život teologie je důležitá konfrontace, jak už dávno skvěle ukázal sv. Tomáš. Zásadní stanovisko pro konfrontaci vnitrocírkevní přináší článek Rahnerův. Dr. Wolf se zabývá užším tématem, které je dnes rovněž *quaestio disputata*. Stať dr. Slabého je příkladem konfrontace mezioborové. Dr. Šmelhaus nám přibližuje některé myšlenky M. Bubera, doc. dr. Holubová autory sborníku *Křesťanství dnes*. Dr. D. Pecka konfrontuje hlasy kazatele a hlasy posluchačů, Jan Sokol reaguje na některé otázky našich kněží.

Myšlenky

Hans Urs von Balthasar

O rozjímavé modlitbě

Čím opravdověji se člověk naučí modlit, tím hlouběji se přesvědčí o tom, že jeho zájímavé žvatláni před Bohem je jen jakousi odpovědí na Boží projev k němu a že tedy platí i ta druhá zásada: člověk se může domluvit s Bohem jen jazykem Božím; Bůh první začal mluvit a jen proto, že On mu vyšel vstříc, může se člověk k němu přiblížit. Jen uvažme: Nejsou slova „otčenáše“, jímž se denně k němu obrácíme, jeho vlastní slova? Neučil nás jim Syn Boží, Bůh a Slovo Boží samo? Mohl by člověk sám od sebe vymyslet takový dorozumivací prostředek? A neznělo „Zdrávas Maria“ z úst anděla, tedy zase v nebeské řeči? A co dodala Alžběta, „osvícena Duchem svatým“, není to odpověď na první setkání s vtěleným Bohem? Co bychom asi dovedli Bohu říci, kdyby se nám sám předem nebyl skrze své Slovo sdělil a zjevil, takže máme k němu přístup a můžeme se s ním stýkat? A že smíme nahlédnout a vstoupit do jeho vnitřního života, do nitra věčné pravdy, a stát se tak sami ve světle, které z Boha na nás proudí, světlými a jakoby průhlednými před jeho božskou tvář?!

Najednou je nám všechno samozřejmé: modlitba je rozmluva, při níž slovo Boží vede a my můžeme prozatím být jen posluchači. Všechno závisí na tom, abychom slovo Boží přijali a v jeho slově našli odpověď pro něho. Jeho slovo je pravda, která se před námi otvírá. V člověku totiž není konečné pravdy bez dalších otázek; je si toho vědom, vždyť tázavě k Bohu vzhlíží a s otázkami se k němu utíká. Boží slovo je pozvánka, kterou nás zve, abychom s ním byli účastní pravdy. Je jako provazový žebřík, který byl shozen s vysoké paluby ohroženým a tonoucím, aby se zachránili na loď. To je ten koberec, který se rozvinul až k našim nohám, abychom po něm mohli přistoupit k Otcovu trůnu. Je majákem, který září do tmy mlčícího a neprobádatelného kosmu. Před jeho světlem prchají mučivé otázky a pravda se nám stává přijatelnou. Slovo Boží je ostatně On sám, jeho nejnižší život: je to jeho jednorozený Syn, stejné podstaty s ním, jehož poslal na svět, aby se

vrátil k Bohu. A toto své Slovo, když dlelo na zemi, nám Otec z nebe takto nabízel: „*Toto je můj milovaný Syn, poslouchejte ho!*“ (Mt 17, 5.)

Jsme-li štvání životem nebo unavení, rozhlížíme se po nějakém místečku, kde by bylo trochu klidu, trochu opravdovosti a osvěžení. Chtěli bychom se osvěžit v Bohu, v něho se takřka ponořit, načerpat z něho nových sil k dalšímu životu. Ale nehledáme jej tam, kde bychom ho našli, kde na nás čeká: u jeho Syna, který je jeho Slovo. Nebo se obrácíme k Bohu s tisícovými otázkami, zdá se nám, že nelze žít bez jejich vyřešení, zahrnujeme ho různými problémy, žádáme naléhavě odpověď, klíč k vyjasnění, úlevu — a zapomínáme, že ve svém Slově nám odpověděl na všechny otázky a podal vysvětlení, jaké jsme v tomto životě schopni pochopit. Nenaslouchali jsme tam, kde Bůh skutečně mluví: kde slovo Boží zaznělo jednou provždy tak jednoznačně, že stačí pro všechny časy, a ani všechny doby neobjevíme, že slovo Boží už tak dávno na zemi zaznělo, že je téměř už opotřebované, že by bylo na čase, aby bylo řečeno něco nového, že jaksí máme právo žádat nějaký další projev. A nepozorujeme, že jsme to my, kdo je opotřebovaný, vzdálený, zatím co to slovo zní právě tak živě a původně a je nám bližší než kdykoli dříve. „Blízko tebe je to slovo, v ústech tvých a v srdci tvém.“ (Řím 10, 8.)

Nechápeme, že Slovo Boží, když jednou uprostřed světa zaznělo — a to v plnosti času — vystupuje s takovou silou, že platí všem a všechny oslovuje, na všechny se obrací stejně bezprostředně a nikdo není časově ani prostorově zkrácen. Přeložil Fr. Bayer

Zkušenost potvrzuje, co nás učí o hříchu prvních lidí Písmo svaté: náklonnost srdce ke zlému a tolik bídý ve světě nemůže pocházet od Stvořitele...

Hříchem je člověk sám v sobě rozdělen, a proto je v životě boj mezi dobrem a zlem.

Církev v dnešním světě

O životě pravověrnosti aneb odbourávání nedorozumění

Zařizuje-li si další generace vlastní byt, chce se v něm cítit po svém. Jak alespoň možno doufat, přináší si do něho určité mravní zásady a nechce se jich vzdát v přesvědčení o jejich správnosti. Mají-li od rodičů Rembrandta, tak její zrovna nevyhodí, i když se třeba nehodí k modernímu nábytku. V ostatním, co zdědili, budou hodně uvažovat o hodnotném a nehodnotném, o vhodném a nevhodném. Jen snad velmi pietní důvod dokáže uchovat něco, co se vlastně přežilo. Ono totiž — abychom přiblížili, oč nám běží — v době letadel a podzemních drah se nedá cestovat v krinolínách, byt byly sebezvěčnější. Předvedeno na naše téma živé pravověrnosti. Příkladem je přesvědčivější než teoretický rozklad. Dnes už nám připadá téměř neskutečné, že jsme při podávání těla Páně říkali (ne-

bo spíše odříkávali z nutnosti) ono dlouhé „Corpus Christi etc...“ Dnešní „Tělo Kristovo“ je nejen praktické, nýbrž i srozumitelnější, a tím výraznější. Staletí nikoho nenapadlo udělat tuto praktickou změnu k lepšímu. Zvyk často působí, že nepodstatné pokládáme za podstatné a potom změna se nám jeví jako zrada. Druhý vatikánský koncil má svou sílu v tom, že nalezl odvahu k tomuto rozlišení a zkoumání podstatného od nepodstatného a tím i odvahu k novým výrazům a novým řešením. Tyto výrazy nechce nucovat, chce přesvědčit o jejich oprávněnosti. Dialog je mu vlastní. V dnešním církevním světě se šíří někdy strach z této dynamičnosti. Kardinál Suenens však vtipně řekl: Vyvolal-li Duch sv. koncil, nemá v úmyslu jej pochovat. Jistě, vatikánský koncil je dílo i božské i lidské, a proto též není poslední a definitivní (že jej nepokládáme za dílo ďáblovo, snad nám nikdo nebude brát za zlé). Přináší-li však změny, je to právě projev života, neboť život je pohyb, růst, změna, ovšem ne každý pohyb, ne každá změna... Proto otázka zní, co je kladné pro růst a co ne. Pravověrnost však nikdy neznamená nehybnost, strnulost. Pravověrnost znamená odpověď na právně položenou otázku či námítku, a doufejme, v pravém okamžiku za předpokladu rozlišení podstatného a nepodstatného. Francouzi mají přísloví: *gouverner c'est prévoir* — vládnout je předvídat; a pro automobilisty heslo: *au volant la vue c'est la vie* — u volantů vidět znamená život. Má-li pravověrnost oslovit dnešní společnost, musí trochu uvažovat sama o sobě a potom i vidět, co je jí vlastně podstatné a co ne. Tak se ve vzpomínce vynořuje jako výraz skutečné živé pravověrnosti postava otce Metoda Klementa, který měl odvahu při vši hlouboce a výšce pravověrnosti novým způsobem oslovit jednu naši generaci, která by asi z velké části nebyla oslovena Boží pravdou. Proč to píšeme? Abychom s našimi čtenáři uskutečňovali tuto živou pravověrnost, abychom si navzájem řekli, co je a není podstatné, abychom měli odvahu vzdát se nepodstatného a nehájit věci, které nemá smysl hájit pro jejich nepodstatnost, zvláště tehdy, když skutečně zatemňují to podstatné. Proto nám pomozte ve vzájemném dialogu budovat živou pravověrnost a odbourávat různá nedorozumění tím, že nesouhlasíte-li s námi nebo vůbec s něčím na našich stránkách, buďte přesvědčíte vy nás, nebo, jak i my chceme doufat, my vás. Proto vítáme dialog o živé pravověrnosti.

Antonín Mandl

Vydává Česká katolická Charita. — Řídí redakční rada. — Redakce: Praha 2, Ječná 2, tel. 29 44 31. — Tiskne Mír, novinářské závody, n. p., Praha 2, Václavská 12. — Vychází 10 čísel ročně. — Cena výtisku 3 Kčs. Rozšiřuje Poštovní novinová služba. — Informace o předplatném podá a objednávky přijímá každá pošta. Objednávky do zahraničí vyřizuje PNS. — Ustředí expedice tisku, odd. vývoz tisku, Jindřišská 14, Praha 1.

via

časopis pro teologii

III / 7 / 1970

KARL RAHNER

Úzkost z Ducha svatého

Ve Skutcích apoštolských 19, 2 se ptá Pável učedníků: „Přijali jste Ducha svatého, když jste uvěřili?“ A oni mu odpověděli: „Ani jsme neslyšeli, že je Duch svatý.“ Mnoho křesťanů by dnes odpovědělo na tutéž otázku: Jistě že se ve škole mluvilo o Duchu svatém, jsme také pokřtěni a biřmováni; tím ovšem končí náš vztah k svatému Duchu. V životě se s ním nesetkáváme. Opravdu není lehké odhalit něco, co by bylo lze nazvat působením svatého Ducha ve světě dnešního člověka, ve světě techniky, racionalizované výchovy, hromadných sdělovacích prostředků, racionální psychologie, hlubinné psychologie. Člověk se opravdu zbaví dojmu profánnosti světa, ve kterém není místa pro něco takového jako Duch svatý, teprve tenkrát, když je ochoten přijmout možnost, že Duch svatý nevystupuje pod náboženskými etiketami, na které jsme zvyklí ze své křesťanské výchovy; že ho lze ve světě objevit i bez nich. Setkáme se u lidí s vnitřní svobodou, v níž člověk zůstává věrný svědomí bez ohledu na sebe; najdeme lidi, kterým se opravdu podařilo prolomit vězení jejich egoismu, aniž vlastně vědí jak; jsou lidé, kteří se nerozptylují a nebvají jako jiní, a přece zůstávají v radosti, která je bez hranic. Dokonce je možné potkat člověka, který se v mlčenlivé odevzdanosti vzdává smrti, neboť smrt je pro něj tajemstvím, o němž je přesvědčen, že je tajemstvím jednoty, smyslem života a láskou. A právě tehdy je v činnosti to, co my, křesťané, jmenujeme Duchem svatým. Neboť takové zkušenosti dokazují, že tady nejde o jednotlivý zmanipulovatelný a omezený moment našeho světa; že zde dosáhl tento náš svět svého základu, který je už nepostizitelný, svého nejvnitřnějšího ohníka, které ho transcenduje. Právě my, křesťané, nemáme zapotřebí si myslet, že tento bezejmenný Duch svatý, který „byl vylit na všeliké tělo“, je omezen hranicemi církve. My přece jako církve tvoříme společnost těch, kteří svými dějinami i svými společenskými vztahy výslovně vyznávají, že Bůh miluje celý

svět — nejen nás křesťany; že Bůh dává svého Ducha světu jako nejvnitřnější dynamický princip, skrze něhož každý nachází Boha, svou absolutní budoucnost, jen když se od něho sám neodloučí radikálním životním odmítnutím. Když takto chápeme dar Ducha svatého, který byl světu dán, potom už to není tak moc těžké nalézt v tomto světě svatého Ducha, kterého o letnicích vyznáváme jako nejvnitřnější tajemství, naše i Boží.

Věříme jen teoreticky

My křesťané, sjednocení v církvi, bychom lehčeji a plodněji zakusili a objevili Ducha Páně, kdybychom z něho neměli úzkost. Vždyť on je Duchem života, svobody, důvěry, naděje a radosti, jednoty a pokoje. Zdálo by se tedy, že si člověk nic tak nežadá, jako Ducha svatého. Ale tento Duch, když dává tyto své dary, vždycky znovu boří všechny hranice a všechno vrhá do oné nepochopitelnosti, kterou nazýváme Bohem; a život dává skrze smrt. Není divu, že nás před ním zachvacuje úzkost. Neboť my chceme vždycky vědět, na čem jsme, chceme, aby náš životní účet byl jasný, chceme jeho položky sečíst do součtu, který je pro nás přesně zjistitelný. Bojíme se životních experimentů, jejichž výsledek je nejistý. Nesnášíme dobře, když jsme zaskočeni, a rádi vymezujeme své povinnosti podle toho, co vyžaduje méně námahy. Také Ducha bychom rádi „dávkovali“: Ducha, který něco takového nestrpí. Svěřujeme se mu teprve tehdy, když už je přetlumočen v literě, v zákonu, v tradici, ve vyzkoušené instituci. Chceme, aby se dal měřit těmito měřítky, aby se projevoval jen jako Duch „Svatý“, a zatím tomu má být právě naopak. Profó máme úzkost z Ducha. Je pro nás příliš nevypočitatelný, věříme jen teoreticky, a ne činem svého života, že Bůh je nekonečná nepochopitelnost a že právě v tuto nepochopitelnost nás chce jeho Duch strhnout. To, co je jen východiskem a odrazovým můstkem pro skok člověka do nesmírné nepochopitelnosti Boží skrze víru, naději a lásku, z toho si tvoříme svůj domov, ve kterém bychom se rádi trvale abydleli. A nic tím nespravíme, když zem, z níž se nám nechce vyjít, nazveme církví. Neboť zapomínáme, že i církve má před Bohem a před lidmi smysl jen tehdy, když skrze svou víru uskutečňuje ve službě slova a svátostí naději v lásku, jíž se člověk bezvýhradně odevzdává svatému Duchu Božímu. A tak i v životě samé církve lze nalézt onu úzkost z Ducha svatého.

Úzkost tradicionalistů a progresistů

Cítíme, že tradicionalisté mají v sobě úzkost. Bojí se rizika a experimentu, jehož výsledek není předem zaručen. Nechtějí slyšet slovo víry formované jinak, než jak jim bylo předáno v mládí; jako by slovo a Duch, o kterém slovo svědčí, bylo identické. Rádi by měli jednotu i mnohost v církvi v takovém poměru, aby jim tato jednota byla pozitivně jasná a aby ji mohli vzít do vlastní režie. Tradice, kterou (v základě právem) hájí, je pro ně definitivně dosažená země otců, kterou nutno pouze osídlit a spřavovat; ne stanice naší pouti, která nás vybízí, abychom táhli dál, i když samozřejmě ve směru k cíli. A jestliže teoreticky připouštějí a vyznávají v církvi onen božský neklid, který nazýváme Duchem svatým, činí tak ve skutečnosti jen proto, aby měli právo se zříkat tohoto nevypočitatelného Ducha ve svém životě.

Ale máme dojem, že často mají úzkost z Ducha svatého také ti, kteří si buď sami říkají sebevědomě progresisté, nebo které jiní z progresismu podezřívají. Neboť k pravé důvěře v moc Ducha v jeho církvi patří víra naplněná nadějí, že Duch svatý se v církvi vždycky musí prosadit svou vlastní silou, kterou obnovuje všechno. K čemu je tedy ona podrážděná netrpělivost u takových progresistů? Jak se s vírou, že Duch Boží v církvi ustavičně znovu „obnovuje tvář země“, dají srovnat jejich rozhořčené vyhrůžky, že církev opustí, když se rychle nezmění; jak se s touto vírou srovnává, když se dává církvi, a to ještě jakoby optimisticky, už jen kratičká lhůta k tomu, aby se přestavěla v dům, z něhož se nebude nutno vystěhovat? Vypadá to, jako by také progresisté často předpisovali Duchu svatému, kde má působit: zda především v kritické distanci od institucionální a tradiční církve, nebo v pouhé společenské angažovanosti, nebo ve vůli po jednotě křesťanů, a to za každou cenu; a třeba ani ne v uctívání Boha, v lásce ke konkrétnímu bližnímu, v bratrské snášenlivosti, ve velkomyslném porozumění pro bratry, kteří jsou nositeli úřadu a kteří mu nejsou právi (a jak by také mohli?) — v dobré vůli a otevřenosti vůči podnětům, které od nich vycházejí, v otevřenosti, bez níž, ať chceme nebo nechceme, zůstaneme uzavřeni ve své samolibé a povýšené subjektivitě. A také se zdá, že takzvaní progresisté mají často úzkost před Duchem svatým tam, kde se obávají smrti, když jde o mlčenlivou oběť ve službě církvi a jejímu poslání, která nebude nikdy odměněna a kterou už nelze odůvodnit pouze touhou prospět budoucnosti a pokroku lidstva.

Jestliže takto postavíme onu otázku progresivismu a tradicionalismu, jestliže se zeptáme, zda tu ve skutečnosti nejde vlastně jen o úzkost z Ducha svatého, pak našeho názoru nelze zneužít; neboť nás nebude možno podezřívát z toho, že bychom chtěli jen nějak lacině dialekticky smířovat protiklady, jak se o to často rádi pokoušejí páni profesori a v poslední době také biskupové, když moudře radí ke zlaté střední cestě. Je pravda, že kdesi hluboko existuje střed; je pravda, že jisté extrémy oněch terribles simplificateurs jsou hloupé a mohou vést ke katastrofám. Je pravda, že ke křesťanským ctnostem patří ukázněnost, trpělivost a realismus, který nechce fanaticky změnit rychle svět v ráj, který by byl nakonec jen koncentračním táborem univerzálního štěstí z donucení. Ale je také pravda, že Duch svatý není ten, kdo vyrovnává antagonismy uvnitř světa, není uklidňující střed, není svatost buržoazní prostřednosti. A nelze ho také chápat jen jako jeden konec dialektiky, jejíž druhý konec je litera, zákon, instituce, rozumná kalkulace. On je ten, kdo vždycky znovu překračuje takové empirické jednostrannosti v rozporné skutečnosti, on je ten, který je strhává s sebou a vrhá směrem k neuchopitelnému Bohu, k Bohu, jehož žádným způsobem nelze chápat jako pouze určitý moment v tomto světě a ve sváru sil tohoto světa.

Přípravenost pro to, co je nevypočitatelné

Položení otázky, zda nakonec nemáme úzkost z Ducha svatého, neznamená snahu po uklidňujícím středu; nejde o skrytý úmysl všechno vyrovnat, aby všechno zůstalo při starém a každý si mohl ponechat svůj názor a postoj. Modlitba k Duchu svatému, volání po jeho vládě znamená připravenost k při-

jetí nepředvídatelného a nevypočitatelného, starého, které se stává novým, a nového, které tu už dávno bylo. Znamená to často, že nemůžeme dát jasnou odpověď v konkrétní situaci; že musíme nechat otázku otevřenou v tajemné důvěře, kterou zatím nelze adekvátně reflektovat. Neboť z minulosti jsme si přinesli dost důvodů k naději, ale jen k naději.

Slovo, které zvěstuje Ducha svatého, nedává žádné recepty, které je prostě třeba aplikovat. Ukládá riziko, experiment, rozhodnutí, které nelze adekvátně odůvodnit všeobecnými principy, tj. zákonem a literou. Slovo, které zvěstuje Ducha svatého, klade každému z nás v naší jedinečné nezastupitelnosti velikou otázku: zda máme odvahu k riziku, k experimentu, k vytrvalosti přes všechny rozpory (a to jak „v táboře“ progresivním, tak tradicionalistickém); zda se chceme svěřit něčemu, co nelze rozumově prokázat a co je přesto nejvyšší moudrost, jíž je rozum schopen, totiž Duchu svatému. S touto odvahou musíme každý z nás v církvi pracovat na tom, k čemu jsme, i kdybychom se nemohli hned smířit s tím, k čemu je ten druhý. Každý musí konat své poslání s vědomím, že jeho charisma se nutně liší od charismatu druhého. A i když je nutno hájit jednotu Ducha v mnohotvárnosti jeho darů, zůstávají přece jen tyto dary opravdu rozličné. Proto se v církvi nelze vyvarovat antagonismů, napětí mezi těmito dary. Neboť kdyby tyto dary byly jednoznačné a průkazné v rovnováze, církev by nepotřebovala Ducha svatého. On je sice sám v sobě jednotu, ale nás činí nejednotnými, protože pro nás je jeho jednotu neuchopitelná a nedostupná. Jednota je nám dána jen tehdy, když konáme to, co nám bylo Duchem svatým svěřeno, a jen to, a nic jiného; a když při tom zůstáváme v napětí láskyplné naděje, že všechny tyto dary jsou jedno, i když tuto jednotu zatím nedokážeme nahlédnout a uchopit; když vydáváme svědectví víře v tuto neuchopitelnou jednotu tím, že chceme být zajedno v pokoře a v ochotě podřídit se druhému. Ale jak může koexistovat v církvi tato odvaha držet se jen vlastního daru Ducha svatého a zároveň s ním i vůle k jednotě všech darů, to není otázka rozumu, který uvádí věci v systém, ani principů tohoto rozumu; je to právě jen dar Ducha Božího. Neboť Duch svatý se nám dává tak, že my s tímto darem nemůžeme manipulovat. Před tímto Duchem bychom neměli mít úzkost; měli bychom ho prostě přijmout a zůstat při tom kritickými jen k sobě samým. Tím se lépe podaří ona improvizace Ducha svatého, kterou je církev; mnohem lépe, než když budeme chtít církev utvářet sami podle principů, které jsme převzali a které jsme přijali za své.

Přeložil B. Bouše (Publik 15. 5. 1970)

Petr vychází k lidem, kteří křičeli „Ukřižuj ho!“ a praví jim: „To, co zde vidíte, je naplnění prorocství“. A odvažuje se jim říci: „Vy jste zabilí Pána slávy.“ Tento Petr je tůž, který ještě krátce před tím přísahal: „Neznám tohoto člověka.“ Ale nyní je to jiný člověk, mluví tak, že jeho slovo proniká posluchače skrz naskrz a oni se ptají: „Co máme činit?“ A Petr jim říká: „Věřit v toho, kterého jste zabilí.“ Jaká se tu stala změna! Co znamenají letnice? Znamenají, že Duch vnesl oslabeného Krista do člověka a dal mu z něho působit. Prostor pro toto působení vytvořil Duch. To je ona dimenze člověka, v níž žije proměněný, do své slávy povýšený Kristus.

Romano Guardini

K problémům dualistické antropologie

Logickým předpokladem k pochopení řady biblických výpovědí antropologických a eschatologických je reálná existence duchového principu v lidské přirozenosti, tzv. duše. Její realita je i přímým požadavkem magisteria církve, jak vyplývá z výroků koncilu Viennského (Ench. Symb. 33 902); „quod anima rationalis seu intellectiva sit forma corporis humani per se et essentialiter“, IV. a V. lateránského (ES 800, 1440) a I. vatikánského (ES 3002).

V současné době lze však zaznamenat i v katolických teologických kruzích k této otázce jistou zdrženlivost. V pozadí tohoto postoje, jenž bývá sice většinou navenek motivován teologicky¹⁾, je pravděpodobněji možno vidět vliv více nebo méně monisticky zabarvených existenciálně filosofických směrů, popřípadě obavu z konfliktu se soudobým stavem empirických věd. Sledujme proto nyní nauku o duši v jejím dnešním filosofickém a přírodně filosofickém aspektu.

Aristotelově „psyché“ odpovídá jako adekvát v dnešní přírodní filosofii tzv. individuální princip. Rupert Lay²⁾ požaduje takovýto od hmoty odlišný princip („immaterielles Individualprinzip“) v biologických systémech vzhledem k funkcionální odlišnosti těchto systémů od jejich prostředí, dále též vzhledem k tomu, že biologický systém je na rozdíl od fyzikálního ve svém bytí prostředím sice determinován, nikoli však konstituován. Biologické systémy vykazují nadto proti fyzikálním dynamickou tendenci k zachování své jednoty a ke svému zdokonalení (ontogeneze).

V aristotelismu vystupuje tento individuální princip ve vztahu ke svému smyslově vnímatelnému projevu — tělu — jakožto jeho „morfé“ (forma), chápána jako princip organismu vnitřně determinující a zároveň umožňující jeho existenci vůbec. Z empirických směrů v současné psychologii stojí tomuto pojetí nejbliže tzv. Ganzheitspsychologie Felixe Kruegera a Alberta Welleka,³⁾ jež se z jedné strany neomezuje na pouhou fenomenální deskripci psychofyzických jevů, ani z druhé strany nepřipisuje dynamice lidské psychiky vlastní substanci, jak činí různá odvětví psychologie aktualistické. Jak zdůrazňuje W. L. Kelly,⁴⁾ tvoří Wellekův pojem strukturalního charakteru bytí, jenž právě v lidské personalitě dochází svého vrcholu, spojovací článek mezi filosoficky hylemorfickou psychologií a současnou psychologií empirickou.

Pojem duše a její entitativně formující funkce není tedy ani dnes nějakým vážným problémem. Obtíž vzniká teprve tehdy, když si uvědomíme, že v teologii nám jde o lidskou duši, jež má být schopna samostatné existence. Tento mimořádný charakter lidské duše bývá vyvozován z duchovosti (vnitřní nezávislosti na hmotě) a z podstatné jednoduchoosti (nesloženosti) rozumových a volních procesů v člověku. Jistotou tohoto předpokladu, čerpaného z naší osobní zkušenosti, otfásla však zdánlivě tzv. neurokybernetika.

Tento nový vědní obor vznikl na základě aplikací závěrů teorie informace a biochemie na fyziologii vyšší nervové činnosti. Podle těchto výzkumů můžeme si poznávací proces představit značně zjednodušeně asi takto⁵⁾: Rozumová schopnost předpokládá smyslové vnímání. Smyslové orgány přijímají nesčetné impulsy z vnějšího světa a odpovídají na ně podrážděním. Vzruch je veden nervovou sítí do centra k vyhodnocení. Jako informační kanál slouží při tom nervové buňky (neurony), jež vykonávají funkci jakéhosi „relais“. Jejich normální fyziologická činnost probíhá ve dvou stádiích: buďto jsou v klidu (refraktární doba), nebo procházejí řadou

změn (aktivní fáze). Během této aktivní fáze se přenáší vzruch od jednoho konce neuronu ke druhému. Tento přenos vzruchu má současně informační charakter. Vzdálenou analogii můžeme nalézt v telegrafní technice, v níž jsou pomocí znaků uspořádaných podle určitého kódu signalizovány nejrozmanitější objekty a jevy. Kvalitativně ovlivňují procházející vzruchy vzájemné kontakty jednotlivých nervových buněk (tzv. synapse). K dalším znakům spoluurčujícím obsah přenášené zprávy patří frekvence vzruchů, časová distance mezi jednotlivými impulsy, prostorová struktura synapsí, jejich chemické složení a pravděpodobně ještě další, dosud neznámé faktory.

Pomocí nejrozmanitějších kombinací všech těchto jmenovaných činitelů se vytvářejí v nervovém systému komplexy znaků, jimiž je ten který předmět či jev vnějšího světa symbolizován. Neuronová síť může ovšem u člověka vytvářet symboly nejen předmětů vnějšího světa, ale i svých vlastních symbolizačních procesů. Této symbolizační symbolů podle stanoveného kódu říkáme pak reflexní myšlení.

Na tomto základě vysvětluje Wiener i lidskou paměť, již rozeznává krátkodobou a dlouhodobou. Jako materiální substrát obou těchto druhů paměti jsou podle něho již zmíněné nervové vzruchy. Tvoří-li řada impulsů v nervových drahách vyšší nervové soustavy uzavřený okruh, mluví se o paměti krátkodobé. Jestliže se tyto okruhy nervových vzruchů již fixovaly stabilními chemickými změnami synapsí, či se stala určitá synapse propustnou jen pro určitý druh vzruchu, pak získává uchování informace v mozku dlouhodobý charakter.⁶⁾

Srovnajme nyní tyto poznatky s naukou o duchové duši. Je-li duše formou materiálního organismu, principem jeho uskutečnění, pak se její činnost vztahuje na organismus do všech jeho detailů. Proto by bylo nesprávné chápat rozumovou činnost duše jen tak, jako by dala jen počáteční impuls ke komplikovaným procesům v nervové soustavě, pak se jaksi stáhla zpět a ostatní zanechala immanentní zákonitosti nervové sítě. Zákonitost nervového systému není přece vzhledem k duši žádná „cizí“ zákonitost, ale je výsledkem jejího působení jako strukturální formy. Jakožto forma tvoří duše se svým nervovým systémem podstatnou jednotu. Z funkce duše jako formy tedy vyplývá, že vnímá nebo myslí „ve“ hmotě, či lépe řečeno skrze hmotu.

Duše však není jen obyčejnou formou či jen uskutečňujícím aktem. Její funkci aktivní formy je připisována substancialita. Tento zvláštní charakter nám naznačuje, že duše jakožto substanciální akt může přesahovat požadavky materiálních potenci organismu, může nabízet více „esse“ než je bezprostředně žádáno. Tuto přesahovou sílu aktuační formy možno vidět, pokud jde o poznávací procesy, v tom, že duše není pouhým pasivním příjemcem impulsů zvenčí. K vytvoření odrazu vnější reality je zapotřebí kromě impulsu prostředí též aktivní, pozitivní, možno říci tvůrčí spolupráce individuálního principu, jenž z vlastních prostředků a ve vlastním imateriálním prostředí odraz vytváří.

Tento dialektický vztah mezi aktuačním principem a vnějším prostředím je patrný zejména v procesech smyslového poznání. Alex. Willwoll⁷⁾ k tomu poznamenává: „Na výzvu z atomárního světa odpovídá duše tím, že vytváří jeho obraz... Na podráždění smyslového aparátu odpovídá vědomým prožitkem smyslových počítků, viděním barev a bezbarvých odstínů, poslechem tónů a neurčitých šumů, vjemy chuti a čichu, chladu a horka, tlaku a bolesti, polohy a pohybu, difúzními organickými počítky, jako jsou hlad, žízeň, únava... Co však stojí před námi po všech složitých fyzikálně chemických a fyziologických pochodech jako obsah vjemu, je něco docela jiného než impuls prostředí či nervový vzruch.“ Proto říká K. Sausgruber⁸⁾, že je nemyslitelné, aby to, co my prožíváme jako duševno, bylo totožné s nějakou pouhou organickou sloučeninou.

Jaký je nyní vzájemný vztah imateriálního obsahu smyslového vjemu a vnějšího impulsu? K vysvětlení tohoto vztahu používá Willwoll⁹⁾ známých termínů „species

impressa - species expressa". Species impressa je zde v analýze smyslového poznání identifikován s determinací k poznání, kterou přijímá individuální princip z vnějšího prostředí pomocí nervového systému. Pod výrazem species expressa rozumí Willwoll tvůrčí odpověď tohoto principu, jež se projevuje rozmanitostí smyslového, nehmotného odrazu.

Zprostředkující úlohu mezi species impressae a species expressae mají právě výše uvedené vzruchy v neuronové síti, jež patří současně hmotnému i nehmotnému světu. Pokud mají tyto vzruchy materiálně dimenzivní podklad, jsou samozřejmě hmotné. Ve smyslu neurokybernetiky jsou však tyto vzruchy též symboly, nesou určitou informaci. Jako takové nepatří však již hmotné oblasti. Symbol hmoty je přece již něco jiného než hmota sama. Proto nervové vzruchy, pokud jsou symboly, patří již jako součást k aktuální, strukturální formě.

Na základě předchozích úvah možno nastínit, jak se z hlediska neurokybernetiky rozlišuje člověk od nižších živočichů. Do nitra zvířete vstupuje vnější prostředí prostřednictvím šifer vnějších objektů, jež jsou tvořeny, tak jako u člověka, materiálními faktory v nervové síti. Tyto šifry směřují u zvířete radikálně k jakémusi imaginárnímu centru, jež samo však není nikdy reálně skutečeno. Souhrn těchto symbolizačních znaků tvoří tedy virtuální, nikoliv aktuální jednotu. Z tohoto hlediska možno považovat individuální princip nižších živočichů za podstatně složený (tedy jednoduchý pouze integrálně, nikoliv esenciálně). Obsahují-li tyto šifry nějaký impuls k činnosti (Sollwert), pak jsou schopny ve svém celku na základě svého radikálního zaměření k jednotě dosáhnout harmonie v celém těle.¹⁰ Na rozdíl od člověka nemohou být tyto šifry zvířetem dešifrovány (tj. být poznány právě jako šifry). K tomu jim totiž chybí duchový (tj. podstatně jednoduchý, nesložený) kód.

Naproti tomu u člověka směřují šifry objektů vnějšího světa nikoliv již k nějakému imaginárnímu centru, ale k centru reálnému, jež představuje bytostně jednoduchý, individuální princip, tzv. duchová duše. Tyto šifry jsou jakožto účinky aktuálního principu i u člověka, schopny, pokud obsahují impuls k činnosti, řídit přemohlé vegetativní funkce těla v „zašifrovaném“ stavu. Člověk však má nadto vlastní výjimečnou schopnost tyto šifry dešifrovat, tj. odhalit jejich symboliku, pochopit je jako šifry, jako symboly.

K dešifraci symbolů dospívá se v rozumovém poznání zavedením dalších symbolů pro faktory symbolizačního procesu samého. Materiálním substrátem těchto dalších šifer jsou opět vzruchy v neuronových vláknech. Současně patří tyto symboly symbolů k podstatně jednoduchému (tj. duchovému) světu, a to z trojího důvodu:

1. Vzhledem k objektu symbolizace. Obsahem symbolů nejsou zde již materiální předměty vnějšího prostředí ve své konkrétnosti. Předměty a jevy jsou symbolizovány jako abstraktní a imateriální. Kromě nehmotných vztahů a daností empirického světa mohou být tímto procesem symbolizovány i skutečnosti nadsmyslového prostředí. V symbolu může být konečně zachycena i esence Boží. Tyto všechny předměty symbolizace možno označit názvem objectum remotum či indirectum, protože vzhledem k imanentnímu, duchovému, symbolizujícímu subjektu mají transcendentní vztah. Bezprostředním předmětem symbolizace těchto transcendentních předmětů je imanentní symbolizační proces sám, v němž teprve jako ve svém analogon nacházejí transcendentní předměty svůj odraz. Tímto objektem proximum či directum není ovšem již materiální aspekt neuronových vzruchů, ale sama duchová, strukturační dynamika substanciální formy.

2. Vzhledem ke kódu. Jak rozumová symbolizace symbolizačního procesu samého, tak i dešifrace těchto symbolů nutně předpokládá nějaký „klíč“, kód, podle něhož tyto procesy probíhají. Kódem je ustanoven vztah mezi symbolem či šifrou na jedné straně a symbolizovaným objektem na straně druhé. Tento kód sám má zcela nutně nehmotnou povahu, nelze jej z hmoty vyvodit. Všechny

symbolizační procesy jej totiž již předpokládají jako předem daný. J. M. Hollenbach¹¹) ilustruje tuto nutnost duchového kódu na příkladě lidské řeči, která je jen tomu srozumitelná, kdo zná kód, tj. kdo již předem ví, jaký význam to které slovo v hovoru má.

3. Vzhledem ke způsobu dešifrace. Každý z nás prožívá svědectví vnitřní zkušenosti, že předměty v rozumovém symbolizačním procesu jsou nejen symbolizovány, ale i p o c h o p e n y, nejen nám nabídnuty v zašifrovaném stavu, ale též námi jakožto dešifrované přijaty. Mezi pojem, soud, úsudek (popřípadě jejich obsah) na jedné straně a neuronové vzruchy na straně druhé nelze v žádném případě klást rovnítko. Nikdo přece nechápe pojem jako nervový vzruch! Co my chápeme pod pojmem, je od pouhého vzruchu v nervové síti zcela odlišná jednoduchá skutečnost jako vlastní tvůrčí odpověď jednoduchého individuálního principu.

Schematicky můžeme znázornit celý poznávací proces asi takto:

první (smyslová) symbolizace
první (neuvědomělá) dešifrace
druhá (rozumová) symbolizace
druhá (vědomá) dešifrace
(species impressa)
(species expressa)
(species intelligibilis impressa)
(species intelligibilis expressa, conceptus)

Jako odpovídají duchovým pojmům a imateriálním představám příslušné symboly v nervovém systému, zdá se, že je možno připustit v nervovém systému i jakýsi „symbol vlastní identity“, jenž by odpovídal ontické základem našeho duchového „já“. Tento symbol by byl materiálním centrem, v němž by se centrovaly všechny symbolizace neuronové sítě. Přirozeně by bylo toto centrum determinováno ve svém esse i existere individuální duchovou formou jakožto materiální výraz její specificky duchové, nerozdílné centrace.

Tato teorie uspokojivě vysvětluje rozličné psychózní případy, při nichž dochází k porušení či vymizení sebevědomí. Duchová duše, třebaš má vlastní subsistenční schopnost, přesto tvoří, pokud je formou, se svým materiálně empirickým vyjádřením podstatnou jednotu, jež jí v normálním případě brání v subsistenčním projevu. To platí i pro případ zmíněného materiálního centra, jež se tak stává nutnou podmínkou k projevu duchové centrace v našem „já“. Je-li toto materiální centrum porušeno, ztrácí tím duše možnost adekvátního projevu své jednoduchosti v empirickém světě. Podle současného stavu neurokybernetiky bývá chápáno toto materiální centrum vlastní identity jako synapsální korespondence tzv. retikulární formace v mozkovém kmeni a mozkové kůry. Třeba k tomu ještě dodat, že názor na konkrétní lokalizaci materiálního centra je relativizován vývojem poznatků empirických věd. Ať však již spočívá materiální centrum lidské personality v čemkoliv, z filosofického hlediska je jisté, že bude hledáno a nalézáno vždy v onticky složeném prostředí, jež však právě pro svou ontickou složenost není nikdy schopno samo sebe vysvětlit a potvrzuje tím existenci definitivního vysvětlení v řádu nesložené duchovosti.

Závěrem možno říci, že ani současné empirické vědy, ani přírodní filosofie nás svými poznatky nenutí k tomu, abychom se musili vzdát antropologické duality v katolické nauce, tím méně k tomu, abychom k monistickým tendencím v psychologii násilně přizpůsobovali definovaná dogmata církve.

1. Viz např. X. Léon-Dufour, Wörterbuch zur biblischen Botschaft, Herder 1964, hesla „Geist“ (str. 230–233), „Seele“ (str. 595 až 598); J. Schmidt, Der Begriff der Seele, v: Einsicht und Glaube, Freiburg i. Br. 1982, str. 115.

2) R. Lay, Das Leben; Wesen und Werden, Pattloch Verlag Schaffenburg 1969, str. 57–86.

3) A. Wellek, Ganzheitspsychologie und Strukturtheorie, Verlag Francke, Bern 1955.

4) W. L. Kelly, Die neuscholastische und die empirische Psychologie, Verlag Hein, Meisenheim am Glan 1961, str. 60.

5) N. Wiener, Kybernetik, Econ Verlag, Düsseldorf-Wien 1963, str. 152 n. M. Stříženeč, Psychologia a kybernetika, Bratislava 1966, str. 47 n.

- 6) N. Wiener, o. c., str. 181 n.
 7) A. Willwoll, Seele und Geist, Freiburg i. Br. 2, 1953, str. 45.
 8) K. Sausgruber, Atom und Seele, Herder 1958, str. 198 n.
 9) A. Willwoll, o. c. str. 41.
 10) H. Sachsse, Die Erkenntnis des Lebendigen, Verlag Vieweg, Braunschweig 1988, str. 55, 84.
 11) J. M. Hollenbach, Muss die unsterbliche Seele dem Positivismus weichen?, v: IBW—Journal 6 (1968), 12, str. 3.

JIRÍ SLABÝ

Psychoanalýza a sebepoznání

Je příznačné, že postoje lidí k psychoanalýze jsou velmi rozmanité, ačkoliv psychoanalýza žije již padesát let. Málokdo je k ní lhostejný. Svědčí to o tom, že se výrazně dotýká základních lidských otázek a přerůstá tak rámec jedné z psychotherapeutických metod.

Úkolem této studie je pojednat o některých nejdůležitějších principech teorie psychoanalýzy, pokud se dotýkají bezprostředně mravního a duchovního života.

Nejprve prosím, abychom se chvíli vžili do situace senzorické deprivace. Vstupme na místo úplného odloučení, na místo naprostého ticha a tmy. Po počátečním hlubokém spánku se probudíme velmi bdělí. Smysly nás však o ničem neinformují. V naší hlavě krouží rej představ, které nás zpočátku ruší. My je odháníme a snažíme se sestoupit hlouběji do svého nitra a zaposlouchat se do jeho hlasu. Intenzivně se ozve naše já. Budeme hledat toto já. Co je to, jaké je, jak vypadá? Bude před námi prchat. Přitom budeme cítit, že jsme to my. Budeme se honit sami za sebou a toužit po něčem neznámém. V této hře budeme mít mučivý pocit neuspokojenosti, touhu po velikém zážitku, touhu po poznání, po sestoupení ještě do větší hloubky a po uchopení skutečnosti v její podstatě. V poznání neschopnosti toho zatoužíme z jakési úzkosti opět po smyslové skutečnosti, po kontaktu s druhými, zatoužíme po normální situaci, po svém normálním způsobu života, po své tváři, jak jsme zvyklí se na ni dívat, po svém společenském postavení, po své denní problematice. S bolestí si uvědomíme, že jsme v té nezvyklé situaci byli nějak blíže pravdě, blíže pravdivému poznání věcí od kořene. Uvědomíme si, že zase, když vystoupíme do víru života, budeme ohlušení, a ten zážitek, který jsme měli, se rozplyne a snad již nikdy nevrátí. Pozorujeme tedy dvě tendence. Touhu po pravdivém poznání skutečnosti v její podstatě a na druhé straně strach a odpor před ztrátou navykých forem.

Nyní se pokusme vžít do stavu, kdy jsme se ještě nenarodili, ale již jsme byli. Jsme v lůně matky, spojení s jejím tělem pupeční šňůrou, jsme v bezpečí, dobře vyživováni, nemusíme vyrovnávat tělesnou teplotu, nic nás neruší, nemáme v sobě žádné nepříjemné zážitky. Nemáme informace o světě, o lidech, o věcech a vztazích. Máme však rozvíjející se schopnost adekvátně reagovat na skutečnosti, jak se s nimi postupně budeme setkávat. Tato vrozená schopnost, k níž přispěly minulá generace, je specifikována naší jedinečností. Zpětně pak bude ovlivňována skutečnostmi, s kterými se postupně setkáme a které budou zcela jedinečné, neboť je budeme poznávat právě na tomto místě, v tomto čase, v tomto prostředí a v té intenzitě. Na otázku, máme-li již v nejranější fázi svého vývoje prožitek vlastního já, nám nemůže dát odpověď mezera v naší paměti. Jsou například zajímavé pokusy, při nichž pomocí LSD 25 se vybavují zážitky z nejranějšího stadia vývoje, snad i ze stadia intrauterinního. V každém případě však jde o etapu našeho života, která je nesmazatelně v nás zapísána. A tak si uvědomme, že i my jsme tou etapou prošli, že ze světa klidu a bezpečí jsme byli po svízelné cestě vrženi do světa, který nás zavalil novými skutečnostmi.

Otli jsme se tedy na světě. Byli jsme vyrušeni ze svého klidu a v novém prostředí se cítíme ohroženi. Dožadujeme se, aby stav plného uspokojení byl zachován, abychom opět dosáhli svého klidu a bezpečí.

V této fázi našeho života mohou nastat dvě situace. První, když naše potřeby budou pravidelně a plně uspokojovány. Druhá situace nastane při špatném zabezpečování našich základních potřeb, kdy se budeme cítit v nebezpečí a ohrožení. První situace bude působit příznivě na další zdárný vývoj, ale druhá zasáhne do našeho vývoje nepříznivě.

Uspokojování potřeb a snižování napětí je pro nás zdrojem potěšení. Hlad, zima, neklid, nepohodlí, nedostatek tělesného kontaktu, nedostatek spánku budeme přijímat nepříznivě jako ohrožení a budeme na to reagovat křikem a neklidem.

Naše individuální integrita má totiž v sobě mohutnou energii, bojující, aby tento celek byl zachován. Brání se proti ohrožení zevnitř vnitřními adaptačními mechanismy a proti ohrožení vnějším zevními adaptačními systémy.

Brzy si uvědomíme, že všechna naše energie, která nám má zaručit uspokojení potřeb a zabezpečit naši integritu, je na to slabá a že jsme vlastně neschopni si cokoli opatřit nebo se ubránit nepřízni okolí. Uvědomíme si, že nějaká síla zvenčí nám všechno opatřuje. Přichází nás nakrmit a dělá všechno, co je pro nás dobré. V této fázi máme rovněž dvě tendence. Tendenci k zachování klidu, uvolnění, bezpečí, na druhé straně touhu po objektech, které mají první tendenci uspokojit.

Zdroj nejprvotnějších našich tenzí je hlad. Psychoanalýza nazývá hladem všechny obživné a metabolické potřeby včetně vyměšování. Prvé informace o objektech jsou většinou spojeny s hladem. Při inkorporaci potravy subjekt začíná diferencovat mezi já, které volá po uspokojení, a mezi předmětem, který jej uspokojuje. Konečně pak dochází k rozlišení mezi předmětem a osobou, která nás tím předmětem uspokojuje. Dítě se usměje na matku jako na potvrzení pouta, které je mezi nimi. Zde se dostáváme na pole, o kterém mnoho nevíme, ale bylo by nasnadě se domnívat, že zde dochází k něčemu, co přesahuje organické substráty tohoto vztahu. Dítě cítí lásku matčinu, cítí se v atmosféře zaručující klid a ochranu. K vytvoření tohoto vztahu přispívá pravidelné uspokojování potřeb dítěte, ale zajisté by něco chybělo, kdyby tyto potřeby zabezpečoval automat.

V období před vytvořením prvotního vztahu k matce mluví psychoanalýza o prvotním narcismu. Celé nové individuum je totiž zaujato jen sebou. S objekty, které uspokojují jeho základní potřeby, se identifikuje. Co je však tou silou, o které jsme hovořili jako o mohutné energii, která bdí nad integritou osobnosti a která touží po uspokojení? Psychoanalýza ji nazývá libidem. Libido je psychoanalytický výraz pro erotickou energii instinktů, pro energii sexuálních tužeb a sexuálního hladu. U Junga znamená libido psychickou energii vůbec. Při definici psychoanalytických pojmů si vždy musíme uvědomit, že psychoanalytická terminologie není po formální stránce řádně propracována. Mnohdy se setkáváme s prolínáním myšlenkových rovin a s nejednotou názorů samotného Freuda v různých časových údobích. Tato nejednota je pak násobena s vývojem psychoanalýzy. To si nejlépe uvědomíme při jemné diferenciaci pojmů Id, Ego, Superego, Ideální ego, vědomí, předvědomí, pud atd. Zůstaňme však při definici libida jakožto obecné psychické energie, hledající objekty k obsazení. Obsazením se rozumí koncentrace libida na nějakém objektu. Takovým objektem může být buď samo individuum, nebo představy jeho fantazie, anebo objekty okolního světa.

Mluvil jsem o tom, že psychoanalýza předpokládá v nejranější fázi vývoje individua primární narcismus. Analýza freudovská mu dává erotický charakter, analýza jungova zabarvení obecnější, neboť podle ní jde o upoutání se na sebe v zájmu zachování integrity individua.

Vlastní já se stává objektem erotismu. Můžeme se o

tom přesvědčit, když srovnáme některé projevy svého poměru k sobě, své zamilování se do sebe s poměrem, který máme k osobě, kterou eroticky milujeme. Od tohoto erotického vztahu k sobě je však možno odlišit energii, která slouží k zachování integrity našeho organismu a osobnosti.

Původní názor Freudův byl ten, že pud sebezáchovy a energie sexuálního instinktu jsou jedinými významnými motivy, určujícími lidské chování. Později se u Freuda setkáváme i s jakýmsi odsexualizovaným libidem, které je blízké Jungově koncepci psychické energie. Freudovým velkým přínosem je předpoklad, že lidské chování motivují síly o vysokém napětí a že chování lze pochopit jen tehdy, když těmto silám porozumíme.

Poslední příčinou obsazení objektu je naše poznávací schopnost a naše schopnost volby. V tomto procesu je ovšem zúčastněno mnoho složek naší osobnosti a ty mezi sebou soupeří a snaží se ovlivnit tu poslední instanci, která rozhodne o obsazení objektu.

V době nejranější byli jsme my sami jediným možným objektem k obsazení. Vždyť ještě nedošlo k rozlišení mezi námi a světem. Teprve později docházelo k rozlišení mezi subjektem a okolím a libido mohlo nacházet objekty vhodné k obsazení. A to nejprve zdroje přinášející uspokojení a pak jsme obsadili osobu, která nás uspokojovala. Došlo k vytvoření hlubokého vztahu k matce, který podle názorů Freudovy školy má výrazně sexuální ráz. Vztah k matce je pro dítě životně důležitý, dosáhne v něm jistoty. Cokoliv by tento vztah rušilo, je předmětem nenávisti ze strany dítěte. Do takového postavení se dostává otec, protože si činí nárok na matku a tím jí jakoby odnímá dítěti. To Freud nazval oedipovským komplexem. Tento Freudův předpoklad se však stal předmětem ostrých sporů a v plné míře jej dosud uznává jen část ortodoxních psychoanalytiků. Nebudeme se tím hlouběji zabývat, jen si v této souvislosti řekneme, že vzpomínky a samotná skutečnost sexuálního vztahu k matce je jistě individuálně trapná a nepřijatelná. Proto, jestliže nastává, nutně musí být z vědomí odstraněna, a to způsobem, o kterém se zanedlouho zmíníme. Pomíneme různé fáze, které psychoanalýza předpokládá ve vývoji individua, jako orální a anální erotismus, rovněž kastrální komplex. Jsou to ostatně pojmy, které nejsou jednoznačně přijímány. Zmíjíme se ještě o tom, že libido se vrací a váže na svůj zdroj tehdy, jestliže objekty, které je vázaly, subjekt neuspokojily. Psychoanalýza pak mluví o sekundárním narcismu.

V dalším vývoji pak dozrávají všechny potence naší osobnosti. Od myšlení konkrétního dospíváme k myšlení abstraktnímu, vytvoří se stovky vztahů, zkušenosti, tvoří se náš hodnotový systém, hledáme své postavení ve společnosti, objevujeme svého hrdinu a konečně přijímáme roli, která nás stáhne a začínáme ji hrát. Potom si vytváříme svůj pevný postoj ke světu, a jak postupně začínáme ztrácet svoji plastičnost, jsme stále tím méně ochotni přijmout jakoukoliv změnu, začínáme nabývat sebejistoty a a priori zavrhneme a budeme podceňovat vše, co není v souladu s naším chápáním. A také to budeme považovat za ohrožení integrity naší osobnosti a podle toho se budeme k tomu chovat.

Na počátku jsme hovořili o různých obranných mechanismech. Jsou to určité formy, kterými se subjekt pokouší upravit porušenou rovnováhu silových polí své intrapsychické struktury. Některé obranné mechanismy mají ráz defenzivní, jiné ofenzivní.

Jedním z nejdůležitějších obranných mechanismů je vytěsňování neboli represe. Vzniká tak, že vědomí se snaží zbavit určité afektivně nabitě představy, jejíž obsah je neslučitelný s obsahem vědomí. Hovořili jsme například o nepřijatelnosti pro vědomí myšlenky o sexuální lásce k matce. Může to být však cokoliv z našeho běžného života. Vytěsňovaná představa přechází z vědomí do nevědomí. Vědomí se pak instinktivně brání každému pokusu nevědomí vrátit zpět vytěsňovanou představu. Činí to silou zvanou odpor. Je velkou zásluhou psychoanalýzy, že zjistila tuto skutečnost a že rozšířila znalost psychického života o nevědomou oblast a položila na ni

důraz. Freud dokonce říká, že nevědomělé v našem já nemusí být jen to nejnižší, ale že to může být i to nejvyšší.

Co je tedy nevědomí a vědomí? Nevědomí můžeme definovat jako oblast psychiky, jejíž obsah není v poli pozornosti subjektu. Naopak vědomím se rozumí ta část psychiky, která bdí a rychle se mění. Anebo v užším smyslu je to ohnisko pozornosti, vnímání a poznávání. Uvádí se též předvědomí, což je část psychiky ležící mezi vědomím a nevědomím. Jeho obsahy nejsou v ohnisku pozornosti, ale vědomí s nimi může disponovat. Sami dobře pozorujeme měnitelnost toho, co vědomě prožíváme, plastičnost naší vědomé struktury, měnitelnost aktuálních názorů a postojů. Na druhé straně však pozorujeme, že naše základní postoje jsou dlouhodobé, přetrvávají, jsou málo pohyblivé, až někdy rigidní. Zde by se dala jistě vést paralela s krátkodobou a dlouhodobou pamětí a s tím, jak se vysvětluje, to jest s funkčními a organickými změnami v centrální nervové soustavě. Jako by ve vědomí kroužily impulsy, ty procházely do nevědomí a to se jimi plnilo. Harmonie vědomého prožívání je výsledkem jednak tlaků impulsů přicházejících zvenčí, jednak tlaku nevědomí.

Naši instinktivní snahou je, aby ve vědomém prožívání byla harmonie. Abychom cítili klid, jistotu, radost. K tomu má naše vědomí systémy, které slouží tomuto požadavku. Již jsme si řekli, že cokoliv je ve vědomí pro nás nesnesitelné, je vytěsňováno do nevědomí. Aby se to opět do vědomí nedostalo, stojí u dveří spojujících vědomí s nevědomím síla zvaná odpor. Jestliže je však tato síla přepínána rostoucími napětími v nevědomí, dostává se úzkost. Na druhé straně pak, aby se do vědomí nedostaly pro nás nepříjemné obsahy ze zevního světa, má naše vědomí instinktivní schopnost omezit tok informací. Jestliže jde o omezení a nepřijímání informací, které nás rozptylují nebo odvádějí, je to jistě mechanismus dobrý. Nebezpečné by však bylo nepřijímání informací jen proto, že jsou pro nás nepříjemné a nepohodlné.

Cílený výběr faktů a nadhodnocení faktů, která vyhovují našim momentálním potřebám, a naopak podceňování skutečností, které mluví proti nám, je prokazatelně ověřeno i experimentální psychologii na modelové situaci volby. Pokusné osoby si vždy z nabízených informací vybíraly ty, které potvrzovaly správnost jejich volby a zanedbávaly informace, které svědčily proti správnosti volby.

V této složité hře se uplatňují různé roviny našeho duševního života. Je to například rovina našeho ideálního já, tedy představy, kterou jsme si o sobě vytvořili na základě pravdivého i nepravdivého zpracování reality, na základě hrdiny, s kterým jsme se identifikovali, na základě veřejného mínění, společenských ambicí a podobně. Porovnání našeho já s já ideálním je jedním z důležitých faktorů, které určují harmonii našeho vědomého prožívání a nutí vědomí, aby buď vytěsňovalo do nevědomí, nebo odmítalo nabízenou skutečnost, či užívalo jiných obranných mechanismů, například projekce.

Projekce je psychoanalytický pojem označující mechanismus, kterým se vědomí brání před nepříjemným poznáním svého stavu, před nepříjemnými představami a impulsy. Promítá totiž svůj vlastní nesnesitelný stav, své nepříjemné myšlenky, postoje a představy do jiných osob, a tak je kritizuje a odsuzuje za chyby, které má sám nositel vědomí. Dojde tak k vyrovnání mezi ideálním já a vědomím. Podobným mechanismem dochází k tomu, že subjekt tím více odsuzuje u druhé osoby určitou chybu, čím tíže se sám s ní vyrovnal. Jakýmsi protikladem projekce je identifikace, při které si subjekt volí objekty podle toho, jak jsou mu podobné, jak odpovídají jeho hodnotovému systému nebo jak doplňují jeho nedostatky, a ztotožňuje se s těmito objekty.

Všechny tyto úniky vědomí nemohou pro nás proběhnout beztravně. Zkreslené přijetí reality zkreslí i pozdější vztah k realitě. Vytěsňování do nevědomí zvyšuje tlak nevědomí na vědomí, projeví se to úzkostí a mnohdy i nebezpečnou změnou ve struktuře vědomí.

(Pokračování)

Kodifikace církevního práva

Inspirátorem tohoto velikého díla je II. vatikánský sněm. Iniciátorem svatý Otec Jan XXIII., který již 25. ledna 1959 oznámil revizi kodexu a ustanovil pro ni zvláštní skupinu odborníků, ale teprve 28. března 1963 jmenoval nyní již zesnulého kard. Ciriaciho předsedou kodifikační komise. Vatikánský koncil přál si zákonodárství jednodušší, jasnější, praktičtější, více zaměřené k pastoraci. Ale dokud byl v činnosti, nebylo pomýšlení začít s reformou. Za předsednictví kard. Ciriaciho sešli se kardinálové dvakrát. Poprvé (12. listopadu 1963) se usnesli, že zatím omezí svou činnost na přípravné práce. Aby se toho snáze dosáhlo, jmenoval papež Pavel VI. sedmdesát konzultorů 17. dubna 1964 a 23. února 1965 prvního tajemníka O. Bidagora TJ.

Ve skutečnosti se začalo s přípravnými pracemi teprve 6. května 1965, kdy si kard. Ciriaci svolal konzultory a předložil jim tři předběžné otázky:

1. Má se vytvořit jediný zákoník pro celou katolickou církev, nebo jen pro církev latinského obřadu?
2. Jaký by měl být správný postup naší práce?
3. Jaká její dělba?

Vypracování první otázky bylo svěřeno O. Faltinovi, minoritovi z ČSSR, profesoru východního církevního práva — na řešení pracovní metody pracoval Ital Sabbatani — o dělbu práce měl se postarat Kanadán Rousseau.

Mezitím papež Pavel VI. jmenoval 14. listopadu 1965 Belgičana Onclina druhým tajemníkem kodifikační komise, 20. listopadu svolal kardinály a vložil jim hlavní rysy budoucího církevního práva: nejde vlastně o kodifikaci — o zachycení nynějšího právního stavu — právo je kus našeho života, ustavičně se vyvíjí s ním, jakýkoli pokus zadržet tento vývoj setkal by se s neúspěchem. Ne — tentokrát jde o zcela nové pojetí církevní disciplíny. Svatý Otec nechápe církev jako ryze charizmatickou, bez právního řádu. Chce však, aby církevní právo vyhovovalo zásadě: Spása duší je nejvyšším zákonem v církvi — *Salus animarum suprema lex in Ecclesia*. Chce, aby se neopíralo o starořímské právo v středověkém pojetí „*Ecclesia vivit iure Romano*“ (církev žije podle římského práva), ale o teologii. Proto, i když se církev nerozhodne pro jediný společný zákoník, aspoň základní právo — konstituční — musí mít stejné, poněvadž vyvěrá z Božích nezměnitelných zákonů. Ani pozitivní normy církevní svatý Otec nedoporučuje měnit nebo rušit, pokud se opírají o tisíciletou tradici a dosud plně vyhovují.

Pět dní nato shromáždili se kardinálové ještě za předsednictví kard. Ciriaciho, aby se rozhodli o třech předběžných otázkách:

1. Zamítl návrh jediného zákoníku hlavně proto, že by odloučení bratří měli dojem latinizace.

2. V metodě práce stanovili tento postup: Každý z konzultorů zpracuje předem udaný úsek zákonů. Měsíc před zasedáním zašle svou studii do sekretariátu komise. Ustanovený relátor každé sekce zpracuje jednotlivé návrhy s odůvodněním v celek a ještě před zasedáním rozešle syntézu členům své skupiny. Zasedání řídí sekretář, po případě kardinál předseda. Debatu zaznamenává notář. Při kompilaci nových kánonů třeba mít na zřeteli koncilové dekryty a zásady pro novou kodifikaci. Pro jasnost zákonných předpisů vyžaduje se důsledné užívání odborných výrazů. Vypracovaná schémata se předloží k posouzení kardinálům, papežské kúrii, biskupským konferencím, římským synodám biskupů a papeži.

3. Od ledna 1966 bude práce rozdělena deseti skupinám; 1. všeobecné právní normy — 2. práva a povinnosti duchovních — 3. řeholníků — 4. laiků — 5. právní řád svátostí a svátostin — 6. manželské právo — 7. učitelský úřad — 8. právo majetkové — 9. soudní — 10. trestní.

nosti duchovních — 3. řeholníků — 4. laiků — 5. právní řád svátostí a svátostin — 6. manželské právo — 7. učitelský úřad — 8. právo majetkové — 9. soudní — 10. trestní.

Po smrti kard. Ciriaciho (+ 30. prosince 1966) jmenoval svatý Otec předsedou kodifikační komise bývalého sekretáře II. vatikánského sněmu kard. Perikla Feliciho (30. června 1967) a teprve potom se práce rozjela naplno. Počet konzultorů vzrostl na 127. Jsou mezi nimi biskupové, kněží, řeholníci i laikové. Podle kompetence nejsou to jen právníci a teologové — tito převládají — ale též odborníci v sociologii, psychologii, lékařství i prostí duchovní pracovníci s nevšední pastorační zkušeností. Jsou seskupeni do 13 sborů. Mimo již jmenované úseky zabývají se 1. základním konstitučním právem církve — 2. všeobecnými subjektivními právy členů církve včetně právnických osob — 3. uvedením všech dosud jmenovaných norem v soulad.

Ještě do svolání I. římské synody vypracovaly se „Zásady, podle nichž má kodifikace postupovat“. Dají se shrnout do 15 vět:

1. Nový kodex nemůže obsahovat jen suché právní předpisy ani výlučně rady a pokyny, ale obojí.

2. Vyhnete se, pokud možná, rozporům mezi oborem svědomí (vnitřním) a oborem právním (vnějším).

3. Mějte na zřeteli nejen spravedlnost, ale i lásku, mírnost a lidskost.

4. Zredukujte na minimum zákony, jež zneplatňují protiprávní činy.

5. V aplikaci právních norem dopřejte volnost těm, kteří jsou s věřícími v bezprostředním styku.

6. Dispenzační pravomoci a jiné fakulty biskupů zařaďte do zákoníku nebo — ještě lépe — vypočítejte v něm jasné a taxativně jen případy rezervované svatému Jasně.

7. Umenšete počet všeobecných zákonů. — Ponechte více místa partikulárnímu zákonodárství.

8. Majetkové právo církevní uveďte ve shodu s majetkovým právem státním.

9. Právní ochrana představených i poddaných musí být naprosto stejná.

10. Soudy církevní budou zásadně veřejné.

11. Obžalovanému se oznámí všechny důvody, které svědčí proti němu.

12. Administrativní řízení budiž uspořádáno přesněji.

13. Také administrativní řízení má mít možnost odvolání k vyšším instancím.

14. Vypracujte právní statut všech členů církve, aby byla patrna jejich zásadní rovnoprávnost.

15. Samočinné tresty na 3 nebo 4 nejzávažnější zločiny.

Tyto zásady odhlasoval I. římský synod (na podzim 1967). Nejživější debatu vedli biskupové o trestním právu. Někteří navrhovali zrušení trestního práva vůbec. Uvažme však, že církev od prvního počátku užívala trestní pravomoci (1 Kor 5,5; 2 Kor 2,6; 1 Tim 1,20) a že jako tělu neprospívá nikdy neodstraňovat jedy ze svého nitra — tak neprospívá církvi nikdy neodstranit ty své údy, jež strhávají jiné do záhuby. Církev se nemůže zříci trestního práva vůbec.

Jiní biskupové naléhali alespoň na zrušení automatických trestů (*poenae latae sententiae*) hlavně proto, že při nich dochází často k rozporům mezi oborem svědomí a oborem právním. Ani tento návrh neprošel na synodě: jednak proto, že neškodlivější zločiny jsou tajné, a kdyby se jejich stíhání ponechalo soudcům, nadělalo by se více škody než užítku — jednak proto, že nežádoucí konflikty mezi vnitřním a vnějším oborem církevní pravomoci dají se odstranit pádem nepřímých rezervátů čili pravidlem, že jakkoli trestaný člen církve Boží má vždy možnost dostat absoluci od hříchů a v nebezpečí života další svátosti i svátostiny — ovšem s podmínkou upřímného pokání.

Samozřejmě do nového kodexu nepřijdou muzejní zbytky středověku: místní interdikt a interdikt nebo suspenze právnických osob.

Tresty vindikativní (= odvetné) dostanou vhodnější

název poenae expiatoriae a nebude se mezi nimi vyskytovat trest odnětí práva nosit církevní šat z pochopitelného důvodu.

Suspence a interdikt budou jen cenzurami.

Trestní normy církevní zredukují se na slabou třetinu nynější páté knihy kodexu.

V řeholním právu exempce řeholníků zmizí, ale všechny řehole získají na vnitřní autonomii.

Církevní organizace zůstane v podstatě územní, ačkoli nebudou vyloučeny celky osobní kvůli účinnější pastorači.

Celkový rozsah kodexu se zmenší o dobrou polovinu (asi 1200 kánonů proti dřívějším 2414) a rozdělí se na sedm částí:

1. Konstituční církevní právo.

2. Prameny práva (zákony a zvyky); administrativní úkony: dispenze, výsady...

3. Boží lid:

a) právní statut všech věřících a právnických osob (křesťanské spolky);

b) práva a povinnosti kleriků, laiků, řeholníků;

c) církevní hierarchie ve své pravomoci a v úřadech, jež zastává.

4. Povinnosti církve:

a) povinnost učit: normy o učitelském úřadu církve;

b) povinnost posvěcovat: normy o svátostech, svátostinách, o božském kultu, o posvátných místech a dobách;

c) povinnost vést ke spáse: normy o vedoucích orgánech, o výkonu pravomoci pro celou církev i pro její části.

5. Majetkové právo.

6. Trestní právo.

7. Právní ochrana:

a) civilní soudy;

b) trestní soudy;

c) administrativní řízení.

Stále silněji se ozývají hlasy, aby se vše projednávalo veřejně. Jistě na budoucí církevní zákoník budou mít vliv všichni, jichž se bude týkat: jednotliví biskupové i biskupské konference, římské synody biskupů, kardinálové, papežské úřady, konzultři, sjezdy odborníků a podobně. Ovšem zveřejňování bude se dít postupně, jak je ostatně zvykem v každé spořádané společnosti.

Kardinál předseda odmítá obavu, že nový kodex přijde pozdě, že ho další vývoj předstihne (L'Osservatore Romano 7. května 1969). Poukazuje na to, že blahodárný vliv budoucího zákoníku bude záviset více na odpovědném provádění zákonů než na relativní dokonalosti lidských (nedokonalých) norem. Každý křesťan měl by si být vědom, že církevní zákony obsahují nejmenší míru křesťanské dokonalosti a že k dosažení cíle daného Vykupitelem: „Buďte dokonalí, jako je dokonalý váš Otec nebeský“ (Mt 5,48) musí činit daleko více, než předpisuje zákoník. Naopak táž křesťanská odpovědnost někdy dovoluje, ano poroučí nezachovat danou normu, když se dostane shlukem okolností do rozporu s vyšším zákonem.

V subjektivním postoji k církevní disciplíně je třeba chránit se dvojího omylu — dvojího extrému:

1. *K dosažení spásy stačí zachovávat zákon.* Neboť proti tomu jsou slova Kristova: „Nebude-li vaše spravedlnost o mnoho převyšovat spravedlnost zákoníků a farizeů, nevejdete do života“ (Mt 5,20).

2. *Zachovávání zákonných předpisů je pro dosažení spásy bezvýznamné.* Neboť Kristus řekl: „Kdo vás slyší — mne slyší a kdo vámi pohrdá — mnou pohrdá“ (Lk 10,16).

Ježíš k nám přišel jako ten, který ví a vidí (Jan 3, 11), a jen tak si vysvětlíme jeho prostou a pro nás nepochopitelnou samozřejmost, s níž mluví o Trojici nositeli Božího bytí, neboť on ji zná ze svého života. Vždyť on sám je jedním ze tří, kteří jsou v Bohu. Tato trojice je mu nejstarší, nejpřirozenější a nejnutenější ze všech skutečností, zatímco my k ní pozvedáme svůj zrak jen ostýchavě.

Peter Lippert

Vita

názory - události - diskuse - recenze - zprávy

Křesťanství ustavičně nové

V následujících řádcích si nečiním nárok na teologicky fundovaný rozbor pozoruhodné sbírky esejí, koncipované ekumenicky z příspěvků teologů — katolických a evangelických — i religionisty, sociologa a fyzika-filosofofa, spíše chci poděkovat všem, kteří se o tuto knížku zasloužili.¹⁾

Je dobré, že v době, kdy každý věřící (zralý teolog, student teologie i laik) stojí před úkolem sám sebe jako křesťana nově prověřit a kdy se v nevěřících nebo v těch, kteří si nejsou jisti, jsou-li nevěřící, zvedá naléhavý zájem o víru — že v této době se nám dostává knížky, která čtenářům dává víc než jen informaci o myšlenkovém ovzduší současného křesťanství.

Jsou zde stati teoreticky náročné (nicméně při pozorném čtení, eventuálně opakovaném, srozumitelné) i jiné zcela prakticky zaměřené. V obou však osobní zaujetí autorů vyznívá jako oslovující svědectví, živé i pro člověka veskrze moderního, který k fenoménu křesťanské víry přistupuje kriticky a s výhradami. Z řady esejí a množství myšlenek pokusme se uvést alespoň některé.

Gerhard Ebeling: Co znamená věřit?

Co je to víra? Jak vzniká? Jak se potvrzuje? Na obtížnou, složitou otázku nemůže být odpověď jednoduchá. Ale protože je potřebné jisté dorozumění o víře, aby se odhalil nebo alespoň připomenul rozpor mezi vírou a vírou, mezi vírou a nevěrou a mezi zdánlivou vírou a skutečnou vírou (vždyť existuje nevěra a pověra i v rouše křesťanském), a protože zastánce víry není nikterak zbaven odpovědnosti za srozumitelné dosvědčení víry ani na vládnoucím nedorozumění... „neboť tíživější než rozhodná nevěra je snad dnes po víře se marně dotazující bezvěrectví, pocit některých, že jsou vyloučeni z víry a vystaveni všanc úzkosti“... proto autor podstupuje riziko ne-li odpovědi, tedy naznačení cesty vedoucí k odbourání některých nedorozumění a ukázání smyslu dalšího přemýšlení o víře.

Nejprve staví otázku víry v rovině **jazyka**, pak pojem víry osvětluje problémem **obsahu** víry. „Véra je zaměřena na Ježíše, proto se ho drží, protože je jím vzbuzena. Z toho poznáváme, že tedy už svým původem je pojem víry daleko vzdálen tomu, aby byl pojmem čistě formálním... — víra je to, oč jde... — znamená, že člověk unesl radikálně postavenou otázku po základu existence... — víra je jediným způsobem přístupu k tomuto základu... neboť základním vztahem směřuje nikoliv na tak zvané předměty víry, nýbrž na to, co víru samotnou probouzí... Véra sama je příchodem naplnění, ačkoliv stojí ve znamení jakéhosi »ještě ne«, jež však význam víry neoslazuje, nýbrž naopak podtrhuje na pozadí přesilného odporu, navzdory jemuž víra přece jen věří... Je nepřekonatelnou jistotou uprostřed popírání... účastí na tom, co tu není k dispozici... neodlučná od darů, jako je radost, pokoj a svoboda.“

Emil Brunner: Víra a dějiny

V pojetí ne-židovském a předkřesťanském příroda a její dění podléhají věčnému návratu. Jeho symbolem je do sebe uzavřený kruh, cyklus dne a noci, léta a zimy, zrození a smrti. Teprve v náboženství s teistickou myšlenkou Boha, s vírou v Pána světa, který je odlišný od přírody, již stvořil a jíž klade cíl, má svět začátek a konec. Do sebe se vracející kruhová linie byla roztažena v přímku, zrodila se myšlenka světových dějin. Od starozákonního pochopení dějin a víry dospívá pak autor k pojetí novozákonnímu, které znamená totální proměnu existence... „Cílem, který byl otevřen v Ježíši Kristu, není soukromá blaženost duší na onom světě, nýbrž naplnění dějin lidstva a zároveň osobního určení každého člověka... Dějinnost ve smyslu rozho-

1) Křesťanství dnes. Eseje. Uspořádal, opatřil doslovem, slovníčkem a stručnými biografickými údaji o autorech Jiří Němec. Horizont, Praha 1969. 216 str. Malá moderní encyklopedie, sv. 72.

dování a odpovědnosti i ve smyslu jednoty světového dění je zde v bezpodmínečném smyslu radikalizována.“

José Maria González-Ruiz: Spiritualita pro dobu nejistoty

Problém křesťanství v dějinách se zde dále prohlubuje — člověk se definuje především svou odpovědností vůči svým bratřím a dějinám — a zjišťuje se, že charakter právě křesťanské spirituality tvoří dialektické napětí mezi transcendencí a „inkarnací“. „Ve snaze vynout se extrému transcendentalistického radikalismu ukazují dějiny křesťanské spirituality v průběhu téměř 2000 let četné případy »inkarnacionalistického« přehánění... Tento proces začíná ve středověku. Ve 14. století profánní hodnoty přijímají boj, aby se osvobodily z náboženského jha, a tak začíná dlouhý sekularizační proces... Koncilní konstituce o církvi v dnešním světě představuje svízelné, bolestné úsilí očistit křesťanskou spiritualitu od tohoto neoprávněného nároku.“

K pochopení oné kýžené rovnováhy mezi transcendencí a „inkarnací“ (další autoři budou v tomto smyslu mluvit o sekularizaci) podává podobenství o milosrdném Samaritánovi takto: „Bližní“ byl jednak něčím nepředvídatelným, stojícím mimo každý program. Kněz a levita jej přešli bez povšimnutí, poněvadž shledali, že jejich liturgický úkol nepamatuje na situaci, v níž bude neočekávaně třeba jejich pomoci. Tímto postojem se člověk vzdává transcendence lásky k bližnímu. Když jde kolem Samaritán, ani jeho nenapadne, že by měl nahrazovat normální zdravotnická zařízení, ani nezamýšlí zřídit pomocnou organizaci pro zraněné při dopravních nehodách; v tom přijímá transcendenci a svobodu lásky k bližnímu. Ale pochopil, že musí přistoupit ke konkrétnímu člověku v jeho dané situaci, chce-li mu být „bližním“. „Boha nalezneme na cestě vedoucí přes bližního, nikoliv bližního cestou přes Boha.“

Heinrich Schlier: Ježíš a Pilát podle Janova Evangelia

Krásný příklad novozákonní exegeze. Evokuje zcela konkrétní historickou situaci, při níž se jasně vyjevuje pravda o každém ze zúčastněných. — „Ježíš během celého procesu skrytě působí jako budoucí vítěz, když se — obžalovaný — osvědčil vůči všem jako svědek pravdy, takže se všichni museli projevovat a odhalit... Ježíš vykonává svou královskou moc tím, že jako poslaný od Boha vydává ve světě svědectví pravdě... Údy království jsou ti, kdo slyší jeho hlas. A kdo slyší jeho hlas? Kdo je z pravdy. Ale kdo je z pravdy? V možnosti každý, ke komu Ježíš mluví... Následování Ježíše neznamená napodobení, ale poslušnost... A svědčit zahrnuje veřejné konstatování nějaké skutečnosti, viděné vlastníma očima, které je pro svědka závazné a které nutí každého, kdo slyší svědectví, k zaujetí stanoviska.“

Geoffrey Wood: Budoucnost katolického křesťanství

Autor se zde velmi odvážně zamýšlí nad problémy, které vyrůstají ze dvou tendencí: futuristické eschatologie a skutečnosti sekulárních. „Ve svém vztahu k oběma stál katolicismus — raný, patristický, středověký i moderní — ve středu vahadla, aby udržoval rovnováhu a zakazoval jakékoliv výlučné výkyvy. V průběhu času se však snaha centra udržovat rovnováhu mezi entuziasmem náboženským a sekulárním stává vyčerpávající. V polovině dvacátého století začal prostor a čas působit těžkosti... rozpínají se, vyžadují bezvýhradnou řeč a vazbu — a tu se zdá, že katolicismus není schopen obrátit, se k nim bez výhrad, protože je svou strukturou tolik zaměřen na futuristickou a transcendentní eschatologii... Podstata křesťanství je někde v paradoxním, ale bezvýhradném prohlášení, že transcendence a stvoření se spojily... Tento svět leží jako zraněný na cestě do Jericha. Teologicky a eschatologicky »správný« či »vyvážený« katolicismus ho vidí, ale nakonec mýjí. Zdá se, že Ježíš dával přednost reakci méně opatrné: »Utřel jsem mu zaschlé zvraty — na rukou jsem ho počal nést — a zničen hrůzou jsem se potácel — miliónem biliónem trilionem hvězd« (Cummings)... Snad by bylo možné dosáhnout opravdovější rovnováhy, kdyby se katolický intelekt, tak dlouho spojený s jasnou eschatologií, mohl vrátit k neprůhlednosti tohoto světa a přenést něco ze své víry do tvořivé vůle a zkušennostního objevování.“

Karl Rahner: Křesťanská budoucnost člověka

Problém, napětí i paradox mezi stránkou transcendentní a sekulární vrací se, viděn z různých hledisek,

i v dalších esejích. Karl Rahner přitom vypracovává pojetí Boha a promýšlí, co je to budoucnost absolutní a budoucnost kategoriální. „Křesťanství propůjčuje práci na nitrosvětské budoucnosti její poslední, radikální vážnost: prohlašuje ve své nauce o jednotě lásky k Bohu a lásky k bližnímu, že pozitivní vztah k člověku je nevyhnutelným podstatným momentem, nenahraditelným zprostředkováním vztahu k Bohu jako absolutní budoucnosti (ke »spáse«).“

Karl Rahner: Požadavek »krátkého souhrnu« křesťanské víry

Po několika úvodních kapitolkách, týkajících se potřeb srozumitelnosti křesťanské víry v dnešní době, struktury „krátkého souhrnu“, jeho dějin a naléhavosti tohoto úkolu pro teologii, podává vskutku pokus o „krátký souhrn“ křesťanské víry, který nelze žádným vypíchnutím podstatného rušit. Je třeba jej číst celý.

Carl Friedrich von Weizsäcker: Sekularizace a přírodověda

Proti zakotvujícímu Rahnerovi klade Weizsäcker otázky velmi znepokojující, ale opravdové a posléze ovšem ne beznadějně. Všimá si, že myšlenka sekularizace — ve smyslu světského uplatnění křesťanství — nese s sebou nebezpečí ztráty sebe sama, nebezpečí ztráty konečného zakotvení. „Existenciální pravda vyžaduje průkaz samotným životem svého vyznavače. Galilei však věděl, že se Země otáčí kolem Slunce, takže je naprosto lhostejné, zda pod tlakem nějaký člověk tento poznatek vysloví nebo zapře. Právě tato vůči všemu lidskému lhostejná realita se dnes prosazuje uprostřed lidského života... Avšak předpokládáme hypoteticky nějakého inkvizitora, který by si byl býval plně vědom slabosti své pozice: což ho nemusel přepadnout děs tváří v tvář tomuto muži, který autoritu bible a tradice, jakož i ohled církve na vlastní odpovědnost za celý lidský život obětoval svému právu na hlásání částečné pravdy, jejíž nalezení snad bylo pro zbožnost potřebné, ale jíž zbožnost určitě nepotřebovala porozumět? ... Věda má moc předpovídat budoucnost, dělat zázraky — pokud zázrak definujeme jako porušení přírodních zákonů nebo důkaz moci, která přesahuje moc člověka a všechno obvyklé dění... Nicméně, odpovědný fyzik pocituje denně napětí mezi mocí a bezmocí svého povolání, bude-li se však ohlížet po radě u církve, bude většinou zklamán. — V čem selhali vědci? V čem selhala církev? Kde se otvírá nadějný přístup k problému? Otvírá se „v každém rozhovoru se sebou samým, nebo hovorů, v němž si církevní partner v dialogu vskutku uvědomuje své selhání... V novověkém člověku, který je v rozhovoru právě jeho bližním, se může setkat se skutečností, kterou až dosud nemohl spatřit a která jej může přimět k novému obrácení, bez něhož nebude umět v této otázce poradit ani sobě, ani druhému!“

Edward Schillebeeckx: Nový obraz Boha a sekularizace

Autor nejprve zkoumá filosofickou a teologickou nosnost pojmů — náboženství, religiozita, víra, sekularnost atd. a pak je staví do kontextu soudobé sociologie. Dále si všimá, jak nová kultura je podnětem nového pojmů Boha a popisuje, jak musí víra v nové kultuře fungovat. — Obrací-li se nynější kultura rozhodně k budoucnosti jako k něčemu, co chce vytvořit (křesťan je si vědom, že dostává budoucnost jako závazek, úděl, „nedostává“ ji jako dar), způsobuje, že tvárný a mnoho-významný křesťanský pojem „transcendence“ prochází též změnou. Transcendence se tak dostává do zvláštní příbuznosti s tím, co nazýváme ve své časovosti „budoucností“. — To ovšem předpokládá křesťanství, které není interpretací textů, ale života pod tlakem víry v eschaton — přicházejícího Boha, ustavičně nového. Takto fungující křesťanství se v sekularizačním procesu nerozplývá, ale získává nové uplatnění: jakožto instituce, která v důsledku víry v eschaton se už dnes podílí na onom přetváření života, ale zároveň, protože věří v eschaton, které převyšuje jakoukoliv pomyslnou, pozemskou dokonalost, kritizuje každou ideologii, která by vyčerpávajícím způsobem chtěla definovat cíl lidského života a tím ho uzavírá. „Budoucí svět ponechá člověku při zvládnutí situace větší volnost pohybu, avšak tím se též stane lidská svoboda tíživou a člověk osamělým a přetížným. To otevře nový, dosud nepoznaný prostor pro vnošení se do přicházejícího Boha, pro důvěru v Boha.“

Helmut Schelsky: Je trvalá reflexe institucionalizovatelná?

Autor nejprve konstatuje: Nezměnitelnou fakticitou je to, že víra církve stojí tvář v tvář svézákonnosti tohoto světa. Křesťanství a církev stojí tedy před úkolem, aby svou věčnou pravdu ve změněných sociálních strukturách, které se staly světsky autonomními, nově zakotvily. V dalším vychází z myšlenky, že moderní dobu charakterizuje „trvalá reflexe“, stále nové reflektování a zvnitřňování nejrůznějších myšlenkových obsahů — v moderním umění, v teologii, v interpretaci dogmat. Křesťanské spásné pravdy se staly trvalou výzvou vyjasněně bdělému samostatnému pohybu moderní lidské niternosti a subjektivity... Bůh už nestojí na pevném místě. Duše se k němu dostává v domnění, v otázce, také v pochybnosti, často v touze [Melchinger]. U Simone Weilové čteme: »Odmítnout jakcukoliv víru, která má vyplňovat prázdné prostory a mírnit hořkosti... Krátce: víru útěchy, které se obvykle v náboženství hledají. To nadpřirozené je světlo: udělám-li z něho předmět, snižujeme je.« Dále autor připomíná „nevhodné“ výroky L. Bloye, Bernanose, Niemöllera, Bonhoeffera, Hammelsbecka aj. Je zřejmé, že trvalá reflexe je v napětí vůči instituci, která tíhne k stálosti. Jak to dát dohromady? Církev musí umět spojit požadavek trvalé reflexe a dialogu s mlčenlivým otevřením se Bohu.

Norbert Greinacher: Proměna struktur v církvi

Autor ze všech nejmladší (* 1931) a mladým nepochybně velmi blízký. Vše, o čem byla řeč, promítá zcela prakticky a podnětně do konkrétní existence církve i jednotlivého křesťana. Uvedme alespoň názvy kapitol: Od sakralizace k sekularizaci. — Od celonárodní církve k církvi menšinové. — Od křesťanství, do něhož se rodíme, ke křesťanství svobodně zvolenému. — Od hierarchické církve k lidu Božím. — Přemístění těžiště z centrály církve do jednotlivé obce. — Od křesťanské instituce k angažovanosti jednotlivých křesťanů. — Od zájmového zastoupení k sekulární diakonii. — Od ghetta k otevřené církvi. — Změna ve způsobu misie. — Od velké farnosti k obci jedné obytné čtvrti. — Od monopolu územní farnosti k jejímu doplnění funkcemi obcemi. — Od schématu farnost-diecéze k odstupňované pastorační organizaci. — Od sakralizované bohoslužby k bratrsky-obětinnému shromáždění. — Od stavovského principu k uznání rodiny v církvi. — Od monologické struktury zvěsti ke struktuře dialogické. — Od patriarchálně řízené farnosti k obci bratří. A závěr: „Můžeme se ptát: je to ještě církev, jak ji známe? Není to již nějaká jiná církev? Není to utopie? Církev je svou podstatou dějinná veličina. Měla již během svých dějin více podob: od církve bratří přes církev institucionální až po církev celonárodní. Dnes je opět v krizové situaci a hledá novou podobu, kterou bychom mohli nazvat církev obcí. Nejde však o žádný svévolný vývoj, ale o cestu, na níž se církev především stává tím, čím má podle Ježíšovy vůle být, totiž přítomností Boha, který se v Kristu sděluje světu.“

Sborník „Křesťanství dnes“ je první práce toho druhu u nás. Proto se asi ve všech esejích zabývá tím, co je zásadní a co připravuje půdu, na kterou budou dopadat otázky, kterým, jak doufáme, bude věnován příští sborník. To zásadní se na jedné straně, stále odhalováno a doplňováno, soustřeďuje kolem pojetí víry, nového obrazu Boha, trvalé reflexe o víře a Bohu, prostě toho, co je širě označováno jako křesťanská spiritualita; proti tomu se pak v různých verzích odkrývá a vypracovává vlastní fungování křesťanské spirituality ve světě, její vazba a vztah k tomu, co je sekulární, institucionální, prostě víra jako služba člověku a lidstvu pro dnešek i budoucnost, časové i nečasové. — Kolik podnětů k plodnému sebezpytování a kritickému myšlení se nám zde otvírá!

Je možné, že některé čtenáře určité rozbor, kritiky a úvahy jako až příliš pokrokové znepokojí, avšak po druhém přečtení a dalším uvažování jistě nepřehlédnou, z kolika zorných úhlů, jak vážně, spravedlivě a odpovědně vůči Bohu i člověku se pravda hledá a odkrývá — a to jistě každého upokojí a potěší.

Miloslava HOLUBOVÁ

Sláva se říká jen tomu, co pochází od Boha.

Sv. Bruno

Nemáme užitek z toho, že něco víme, ale z toho, že jsme pochopili.

Sv. Bernard

Problematika

vyučování náboženství

I

Dnešní stav katecheze

Mnohdy nás zaráží nepoměr vědomostí dětí navštěvujících poctivě náboženskou výuku po několik let. Tento nepoměr můžeme vysvětlit jedině dosavadním způsobem výuky — žádné nebo téměř žádné učebnice — a metodickými nedostatky této výuky, která namnoze doposud přezívá: poslech, opakování, zkoušení v navyklých formulkách, tedy:

1. nezapojení všech mohutností žáka do učebního procesu,
2. malá připravenost vyučujícího, plynoucí ať z nedostatku času, ať z pohodlnosti k myšlení,
3. osobní indispozice učitele a
4. konečně nezáměr ať přímých nebo vzdálenějších nadřízených (farář, děkan, ...). Teoreticky toho slyšíme mnoho nebo i čteme, leč praktická součinnost neexistuje. Už např. skutečnost, že nejsou vypracovány učební osnovy, které by umožňovaly cílevědomější a závaznější směr výuky, naznačuje, kde třeba začít s nápravou. Doposud každý vyučující určuje sám, bez pomoci a porady zkušenějších, čemu se bude učit, a sám si také dělá krátkodobé i dlouhodobé učební plány. Má-li nadto žáků ve třídě málo, stojí před neřešitelným problémem, ke komu má mluvit, co má vynechat. Nakonec opakuje vlastně rok co rok totéž. Je těžko neobdivovat ty děti, které do takto vedeného náboženství chodí sedmý i osmý rok!

Další potíž je s místem, kde učít. Situace zvláště komplikovaná je ve školách s dvousměnným provozem, kde je nutno překládat hodiny až na poslední vyučovací hodiny dne. Naprosto nepedagogický je požadavek, aby třída měla 37 žáků (teprve 38. přihlášený žák opravňuje vyučování v další třídě).

Výsledkem těchto negativních vlivů je, že žák je pasivní. Věří proto, že milostí Boží je mu dán dar božské víry na křtu svatém, jeho víra však není prohlubována, zůstává na povrchu, a není-li rodičovský příklad dostatečně pronikající, odklání se dítě od své víry v době puberty, stává se typicky laxním k těmto nadpřirozeným skutečnostem a lhostejným ke všem mimopřirozeným pravdám, podávaným formou jeho myšlení neodpovídající. Mladý člověk se stává kritickým materialistou, chcete-li realistou, který vše měří postulátem v dobrém slova smyslu — co mi to vynese? Kritickou konkrétnost vnáší do všeho svého jednání, chce mít hmatatelné důkazy o prosperitě všeho, i náboženských pravd, a dospívá posléze k názoru, že on sám je jediným měřítkem svého jednání — a má právo si to myslet, vždyť dospívá v osobnost v skutečném slova smyslu. Neoddělitelnou částí jeho myšlení je proto otázka spravedlnosti, která se projevuje zvýšenou kritičností ke všemu. I náboženství chce mít ukonkrétněno, podloženo, proto tolik touží po objektivním a shrnujícím poznání, proto důvěruje všem, kdo toho „hodně vědí“. Nedá se pohnout k jednání, které je proti jeho přesvědčení — zde myslím jeho vlastní představu o čestnosti a poctivosti, o ceně jeho osobnosti a svobody. Vlastnosti tedy v podstatě kladné.

Směrem k těmto pravděpodobným vlastnostem mentality mladého člověka je třeba zaměřit výklad a celý způsob náboženského vyučování. Od prvních hodin musíme se zmocňovat všech složek projevů jejich činnosti. Zaměstnat je po všech stránkách — sluchově, zrakově, jejich vlastním ústním projevem, jejich vlastním způsobem vyjadřování a myšlení, výtvarně —. A především vidět v nich od začátku osobnost, celého člověka, který nesmí být uražen, nýbrž vlídně veden a milován, jemuž jsme odpovědní odvést kus poctivé a svědomité práce. Na každou, byť sebensaivnější otázku, má právo dostat vyčerpávající odpověď.

II

Metodika vyučovací hodiny náboženství

Dnešní pokoncilová doba vynutí si i nové „cesty metodiky zvěstování“. Nelze nalévat „mladé víno do starých měchů“ (Mt 9, 17), právě tak, jako zase nelze pohrdat zkušenostmi a poznatky praxí ověřenými, protože „dobrý hospodář vynáší ze své zásoby věci nové i staré“ (Mt 13, 52). Náboženské vyučování praktikované ve škole i mimo ni jako předmět výuky má proti ostatním školním předmětům řadu nevýhod v tom, že

nemůžeme uplatňovat ty pedagogické prostředky, které má literární učitel k dispozici, a známkování. Můžeme sice nahradit vhodným způsobem soutěžení, písemnou prověřkou a zkoušením, leč přesto zůstává faktem, že proti neukázněnosti žáků a leckdy i proti jejich zlomyslnosti se nemůžeme bránit tak úspěšně, jako učitel, který má možnost zápisu do třídní knihy, ředitelské důtky, oznámení rodičům apod. Katechetovi zůstává pouze osobní vliv a oznámení, kterého je velmi často ošidně používat. Rodiče totiž málokdy zasáhnou s rozumem a s láskou. Vystává tedy otázka, jak chránit kolektiv žáků a jejich vnímavé schopnosti proti neukázněným rušitelům.

Zde lze namítnout, že náboženství není srovnatelné s ostatními školními předměty, které převyšuje svým obsahem a cílem, a proto nutně musí mít „vlastní metodu zvěstování“. Mělo by být skutečnou pastorační, navedením k hlubokému nábožensko-mravnímu životu Božích dětí. Z tohoto pohledu není tedy srovnatelné ani s úzce chápanou výchovou k mravnímu životu, s pouhou morálností, počestností, již jako cíl požaduje většina rodičů. Není a nemůže tedy být pouhým předmětem výuky k podpoře a rozšíření všeobecného vzdělání. Praxe klade zde však mnohdy nepřekonatelné překážky, takže s politováním zjišťujeme, že jsme klesli až na hrubé podloží pouhého kladení vědomostí, a to ještě velmi kusých. Vinen zde nebývá toliko učitel, nýbrž převážnou měrou prostředí, z něhož žáci přicházejí, a podmínky, za nichž se učí. Náboženství jako výchova uvědomělého Božího občana žádá si přístup mimořádně osobní a niterný. Má být především oslovením člověka Bohem, neopakovatelným zážitkem, hlubokou pravdou života, životem lásky. Uskutečňování takto pojatých navádění a uvádění nadpřirozených zkušeností naráží na hluchý materiál, na vidoucí nevědomé a slyšící hluchoněmé. Jde především o protiklad a nedoplnění teorie a praxe. Náboženství ve škole se stává pouhou pomocnou holí kulhavých. Co nezasejí rodiče doma věcnou a vlídnou předškolní náboženskou výchovou, co nepěstují rukou něžnou a pevnou, co nechrání moudrou rozvahou z přesvědčení, zvrhne se v očích dětí v předmět nauky, zatížený nadto ještě svou bezmocností vůči škole, veřejnosti a zlomyslníkům či neposedům z vlastních řad.

Přes tyto chmurné výhledy nelze zamítat a priori výuku jako zásadně chybnou a neschopnou zvýšit nivu náboženského života u nás. Mnohdy je to jediným prostředkem, pro někoho neopakovatelnou příležitostí. Jsme zde v pozici těch, kteří v úsilí o vlastní zdokonalení jsou naprosto neúspěšní dotud, pokud si kladou čistě duchovní cíle, leč některého z nich dosahují teprve tehdy, když je zdánlivě pustí se zřetele a věnují veškeré své úsilí obyčejným občanským věcem, např. svědomitému vykonávání svých pracovních a rodinných povinností. I v tomto směru pro nás platí, že méně je více. Stavějme tedy uvědoměle a cílevědomě toto hrubé podloží, byť i kvádrů hranatých a neuhlazených, zato pevných. Takto už od prvního roku docházky vytvářejme prostor jejich odpovědného náboženského života. „Jiný rozsévá a jiný žne“ (Jan 4, 37). Využijme proto času, dokud je den.

Další nesnáze pramení z toho, že musíme počítat s faktem, že děti nám ve své velké většině nebudou chodit po svém dvanáctém roce. Školní povinnosti i jejich společenské nároky (víkend, návštěva divadel a koncertů), různé zájmové kroužky i kroužky přípravy na jejich budoucí povolání je zaměstnají natolik, že těžko i při dobré vůli naleznou čas pro pravidelnou docházku. Je proto nutno využít času do páté třídy včetně, kdy tyto mimoškolní a školní nároky nejsou tak pronikavé. Do prvních pěti let je tedy nutno vtěsnat náboženské poznatky tomuto věku dětí přiměřené i metodicky usměrněné.

Mentalita i těchto dětí je už ve svém zárodku konkrétní a materiální, realistická. Nemůžeme chtít, aby byla jiná, když celý směr školní výuky klade důraz na poznatky ověřené a hojné. Nemůžeme je proto uspokojit s minimem, jež podávaly dosavadní učebnice (Kubíčková Prvouka), které se od nich požadovalo ústně, případně předepisovalo stručně na tabuli, či diktovalo do sešitů. Při tomto důraze na stránku poznávací je pro nás prvním a základním požadavkem již v prvním roce náboženské docházky, tj. v prvním nebo v druhém školním roce, připravovat děti soustavně k přijímání svátostí. Celý první rok by měl být této práci věnován, a to způsobem tak malým dětem nejprůměrnějším. Čili

dějiny našeho vykoupení jen rámcově — Bůh zachováva a řídí svět, člověk-tvor je jím milován až k nejvyšší oběti, zmrtvýchvstání a seslání Ducha svatého. Z nejdůležitějších biblických událostí necháme vystoupit základní pravdy — Nejsv. Trojice, Bohočlověk, vykoupení a posvěcení lidí, odpuštění. Spokojíme se s pasivním přijetím těchto pravd, děti ještě nemají dostatečné vyjadřovací schopnosti. Teprve na konci prvního ročníku zjistíme, že se jejich duševní obzor neobyčejně rozšířil, jsou to děti zcela jiné, než jsme je na začátku školního roku přijali. Jsou opravdu schopné svého Boha přijmout a vzdát mu úctu, jinak každá hodina, která této tematice nemusí být věnována, vyplní se názorným uváděním mravních pravd do jejich dětského světa podle jejich zkušeností a jejich vyprávěcími prostředky. Tedy příběhy z dětského života, dětská „světská podobnost“ — viz např. knihu pro druhý ročník Kinder des Lichtes, Beicht und Kommunionbüchlein od Helmuta Geigera a Norberta Wenzela, St. Benno-Verlag 1966. Děti takto v těchto prvních dvou ročnících získají informace o vztahu Boha k nám a o všem vztahu k Bohu, jež jsou prohloubeny přijetím Spasitele. Od dětí z druhého ročníku je třeba žádat odpovědi a jednoduché reprodukce příběhů. Prvníčky budeme zaměstnávat pokud možno kreslením a druháci, kteří jsou v tom zručnější, si své obrázky doplní jednoduchými zápisy.

Na těchto hrubých základech je třeba dále orat a trpělivě okopávat a plít. Třetí a čtvrtý rok by se podle našeho názoru měl věnovat důkladnému poznávání Starého a Nového zákona. Děti by měly mít v rukou dobrou náboženskou čítanku, jež by na základě podrobného vypravování za každým článkem měla naukový text a otázky, shodné s otázkami katechismovými. Vyvozovala by tedy náboženské poznatky katechismové nesystematicky, ale přesto plánovitě, aby obsáhla všechny pravdy. Přitom není třeba žádat od třetáků pamětné otázky opravdu nazpaměť, nýbrž svými slovy. Vyjadřovací schopnost je sice ve třetí třídě dost rozvinuta, ale zdaleka ještě ne tolik jako ve čtvrté třídě. V této už je možno položit důraz na pamětné osvojení látky, na samostatné řešení mravní problematiky. Nezapomeňme však, že i zde máme před sebou děti, které nejsou schopny systematicky myslet. Jejich myšlení je konkrétní, nikoliv abstraktní. Proto dedukci použijeme jen výjimečně, po uzavření určitého oddílu v opakovací hodině. Ideální metodickou pomůckou nám stále ještě zůstávají biblické příběhy, jež prohlubujeme a zdůvodňujeme i teoreticky a odvažují se říci, že i vědecky. Máme zde nejdůležitější posluchače, s rozumem otevřeným a žádostivým vědění, bez záłudnosti. Když se ptají, tedy jen proto, že chtějí vědět, nechť se popást na našich rozpacích. Zde je nejdůležitější dětem nikdy neopovídat vyhýbavě, musí vědět, že jim dáваме vše, čeho jsme schopni, že vysoce převyšujeme běžný průměr vědomostí. Čiňejme na jejich všetečné otázky, využijme každé příležitosti k jejich zodpovězení. Budou mít dojem, že jsou spoluuvářítelem svého vzdělávání a růstu osobnosti — a tento moment je důležitým zvratem ve formování jejich osobnosti. Když nikdo, rodiče, škola, je za takové nepovažuje, musíme jim to prakticky ukázat, že je za takové pokládáme. Nesmíme litovat, nedodržíme-li plán určité hodiny. Odměnou nám bude ne strohá ukázněnost, jaká se pohřichu dnes na školách požaduje, nýbrž bezvýhradná důvěra k našemu vedení. Také je důležité poctivě přiznat, že všechno nemožno vědět, to děti za zlé nemají. Horší je, když zjistí, že se jim odpovídá vyhýbavě a neupřímně. Tato zásada je zvláště důležitá v pátém a šestém ročníku, kde začneme používat katechismu, ne ovšem jako jedině pomůcky. Musíme si uvědomit, že tyto děti jsou duševně vyspělejší, než byly děti v prvních desetiletích našeho století. Dozrávají rychleji působením celého kulturního a sociálního prostředí, a proto jim už v páté třídě patří do rukou Písmo svaté, alespoň Nový zákon. Tomáškův katechismus není v tomto věku vhodný k samostatnému použití, kniha podobného druhu bude spíše plnit úlohu příručky, do níž nahlédneme pro to, co momentálně potřebujeme, konkrétně katechismové otázky. Jejich zdůvodnění a vysvětlení navodíme podle Mikuláškových katechesí, v nichž jsou odkazy na biblické citace. Jimi začneme. Napišeme je na tabuli, rozdáme Písmo svaté, necháme určená místa vyhledat, pak žáci přečtou text a vyloží jeho smysl. Teprve potom podle Mikuláškovy návodu převezmeme vedení rozhovoru o určité náboženské prav-

dě, jejíž trest pak žákům předložíme v podobě otázky z Tomáškovy katechismu. Katechismu tedy budeme používat nesystematicky, avšak plánovitě, aby nám doplňoval a shrnul vše, co jsme vyvodili z Písma svatého za pomoci žáků. Je důležité uvědomit si nutnou změnu metodického postupu v těchto třídách.

Až do čtvrté třídy jsme praktikovali schéma vyučovací hodiny asi takové:

1. opakování minulé hodiny (zkoušení)
2. učitelův výklad nové látky
3. učitel žádá reprodukci svého vyprávění, přitom mladším a slabším pomáhá jednoduchými pomocnými otázkami; od vyspělejších požaduje samostatnější výklad, který opravuje a doplňuje detaily poznámkového charakteru
4. vyvodí katechismovou poučku, kterou napíše na tabuli (upamětnění)
5. poznanou pravdu užitvinně námí nastylizovaným rozhodnutím ve formě modlitby — Pane, jsi můj Stvořitel, klaním se Ti. Dej, ať se Ti klanějí všichni; nebo — Můj bratře Ježíši, věřím, že jsi mezi námi, miluji Tě,...
6. doplníme četbou z biblických dějin; otázky procvičíme, resp. uložíme naučit.

Nyní od páté třídy tento postup poněkud pozměníme, tj. přizpůsobíme rychlejšímu chápání žáků, u nichž už můžeme navazovat na solidní biblické vědomosti. Z uvedeného schématu vyplývá v trojí obměně vyprávění téže věci a právě tak i bezpečně zapamatování látky i otázky. Pokud jsme hodinu takto proplánovali, nebylo možné, aby se žáci nudili, nebo abychom my byli „umlaveni“. Ovšem, kdybychom tento postup zachovávali u starších žáků, nabyl by záhy dojmu, že se s nimi mluvím jako s malými dětmi, a oni „toto všechno přece už dávno znají!“ U nich musíme být metodicky rozmanitější. Např. na začátku hodiny oznámíme cíl — znaky pravé Církve. A formou besedy postupně rozebíráme rozhovor u Cesareje Filipovy („Ty jsi Petr a na té skále založím svou Církev“ = tedy **jedna**); nechám vysvětlit, kdo všechno v Církvi byl svatý a proč mohl být svatý — napíše **svatá** a podle katechismu vysvětlím, co to znamená. Podobně napíši a objasním významy **obecná** a **apoštolská**. Zapamatují-li si tyto čtyři znaky a dovedou-li je vysvětlit svými slovy, je to úspěch. Hodinu potom uzavříme některým Kristovým podobstvím, např. o kvasu. Pokud při tomto postupu používáme vhodných citací, neopomeneme je psát na tabuli, žáci velmi rádi píší a malují. Využívejme toho! V Písmě svatém máme nepřeborný poklad Kristova učení, vyprávění, podobství, příkladů. Čím více budeme odtud brát, tím raději s námi budou, tím více jim Krista zpřítomníme, jeho přítomnost budou takřka cítit. Metodické postupy musíme nutně střídát. I když nemáme dostupnou žádnou metodiku náboženství (katechetiku), můžeme sáhnout po jakémkoliv metodice jiného předmětu, např. češtiny, dějepisu...

III

Problematika učebnic

Bolavým problémem je otázka učebnic. Nemáme jedinou vhodnou a době odpovídající učebnici. A zde platí: lepší učebnice nějaká než žádná. Právě tak to platí o metodě vyučování. Pokud je osvojování učiva jednostranné, pokud se realizuje jen ze strany učitele, není naděje, že bude mít úspěch. Žák nutně potřebuje mít učebnici a potřebuje ji mít názornou, barevnou a čtivou. Takovou krásu děti hledají a takovou ji potřebují mít. Za to jsme jim odpovědní. Šedivá knížečka nepřitahuje, vypreparované pravdy nelákají, nejsou-li zasazeny do živého rámce líčení evangelíí a současného života.

První poučení nejmenších uspokojí První čtení, vydané Vyšehradem. Přes své některé nedostatky uspokojí dětskou touhu po vyprávění. Obrázky ke každému příběhu jsou sice prosté, ale umělecky čisté. Pokud neodpovídají pokoncilové době (kněz zády k oltáři), není to tak závažné, aby se kniha musila odmítat. Je to skutečně jediné dostupné živé vyprávění o Pánu Ježíši a je ho na skladě dost.

Naproti tomu Cesta k Bohu, určená pro 1. a 2. ročník, je vyprávěčsky velmi kusá, neilustrovaná, není v ní příprava na první svaté přijímání. Do jednoho článku ku je často vtěsnáno tolik materiálu, který by si žádal plastické vyprávění v několika článcích (1, 6, 9, 17, 18, 25, 27). Názorné dětské uvedení do světa mravních zá-

sad je nahrazeno dogmatickým poučováním. I kdyby se přepracovala a rozšířila, bude i nadále obrážet původní chybnou koncepci.

Katechismus Otce biskupa Františka Tomáška musíme považovat za učebnici pro dospělé, třebaže bychom jí mohli vytknout mnohé nepřesné formulace — např. „Církev je viditelná společnost“ — už dávno se traduje, že Církev je mystickým tělem Kristovým — Církev bojující, „Církev trpící“, Církev vítězná — Tomáškovy definice ji zužuje na jedinou složku. Koncil jasně prohlásil, že Církev má složku viditelnou a neviditelnou, z nichž každá má v té druhé svůj protějšek (hlava viditelná a neviditelná, svátosti a milost, pokřtění zde i tam) — Ale přes tato nedopatření je užitečnou knihou už tím, že je.

Tedy první a poslední ročníky jsou z hlediska učebnic zajištěny, avšak kniha, jež by byla přechodem mezi nimi, neexistuje. Domníváme se, že by se každým rokem měla vydávat učebnice, jež by jedna na druhou navazovala, a tak náboženský obzor plánovitě prohlubovala a umožnila tak diferenciaci látky. V žádném případě není taková absurdnost, aby se děti z jedné učebnice učily po čtyři roky. To nutně musí vést k názoru, že už dávno všechno z náboženství vědí a že není třeba do něho chodit. Cožpak nikdo z našich teoretiků neví, jak je to těžké, učit bez pomůcek? Kde „máme dost těch dobrých teologů, aby nám vypracovali náš katechismus?“ Kdy to bude? Pro tuto chvíli nám Tomáškův katechismus stačí, ale bez Mikuláškových katechezí je těžko ho používat. Je to učebnice spíš pro třicetileté lidi, sborník mravouky, věrouky, liturgie a především pouček. To desetileté lidi neláká a později těžko můžeme čekat, že do náboženství ještě přijdou, když jsou tak přetížení. Chybí nám tedy učebnice, která na základě Písma svatého vyvozuje náboženské poučky přirozeně a pro děti přitažlivě, i když ne plně systematicky. Proč se tak bránit překladům? Na systematické myšlení je u nich času dost.

Vyřešila jsem si tyto těžkosti tím, že jsem větším dětem rozpisovala překlad učebnice a čítanky náboženství z NDR, Katolische Glaubensfiel a tohoto překladu jsem používala ve škole. Letos jsem dokončila i překlad NZ, jemuž je ale lépe říci úplné přepracování, neboť kniha mi byla už jen tematickou předlohou, podle níž jsem látku uspořádávala a slovy evangelíí jsem vyprávěla příběhy pojaté synopticky. Snažila jsem se tak předejít námitce těch, kteří znají evangelní příběhy jen z jedné verze, až do nedávna v kostele a ve škole používané — totiž, že si evangelia odporují.

Byla jsem vedena snahou, abych mohla dětem co nejvíce říci a co nejméně učením po nich „chtít nazpaměť a aby toto minimum bylo maximem dosavadních učebnic (Kubíček), čili, aby kniha byla opravdovou čítankou. Některé články jsem přidala nově (Pokušení Páně na poušti, Volba apoštola Matěje, Petr jde po moři...), mnohé jsem podstatně rozšířila, aby vynikla skutečná událost tak, jak se asi odehrávala (zmrtvýchvstání). Při této práci mi byla nedostupným vzorem Podlahova Biblická dějprava, ze které jsem kdysi jako malé dítě znovu a znovu četla starozákonní příběhy a mocně na mne působila.

Pod články je drobným písmem uvedena učební látka s otázkami, které jsou shodné s otázkami Tomáškovy katechismu. Mnohé poučky jsem podstatně rozšířila nebo opravila podle soudobého nazírání, některé termíny jsem nahrazovala novějšími (Večeře Páně, trojí služba v Církvi), ale paralelně se starými názvy (mše svatá, Boží život, milost posvěcující, život Kristův atd.). Snažila jsem se také o to, aby text po stránce jazykové odpovídal soudobě mluvě.

Josefa Mazalová

Nad posledním překladem Nového zákona

Loni v létě vyšel dlouho očekávaný překlad Nového zákona, pořízený profesorem dr. O. M. Petřem. Máme tedy v češtině (nečítáme-li už překlad Sýkorův) čtyři překlady NZ: Žilkův (Ž), Colův (C), Škrabalův (Šk) a nyní Petřův (P). Předcházela mu dávná úprava Škrabalova evangelního textu¹, pak samostatný už Apoštolář; a ná-

sledovalo další pilování: tak byl např. měněn první návrh samostatného už evangelijního překladu, patrně slyvem připomínek, zejména však zásahů Švédových. Jsou změny i v Apoštoláři, ba byl měněn, třebas už výjimečně, i definitivní návrh textu, jak jej má prof. Fr. Pekárek od zesnulého Z. Švédy. Někdy šťastně, např. Lk 9,23 „den co den ber na sebe svůj kříž“ místo *vezmi* (to má Z a S, ber C a Šk), někdy méně šťastně. Celkem se dá hodnotit cesta od prvního Petrova návrhu evangelijního textu k nynější podobě jako jistý návrat k tradici. Někdy to lze hodnotit kladně, např. první text měl „kdo neshromažďuje se mnou, *rozhání*, nyní zase lepší *rozptyluje* (Mt 12, 30). Ale také se opakuje stará zkušenost, že první pokusy, prováděné s větší odvahou, bývají často nejzdařilejší. Též první verze staročeského překladu byla podle J. Vašiči a V. Kyase²) lepší nežli druhá a zejména třetí unifikovaná podle latiny. Je pravda, že první Petrův návrh byl někde víc parafráze než překlad; ale byla to živá parafráze. Změnu „Svědění ke hříchu také vždycky bude, nejde se tomu vyhnout“ (Lk 17,1) v nynější „Je nevyhnutelné, že dochází ke hříchu“ lze pochopit jako odstranění parafráze a nahrazení překladem. Ale pak je místo novinářského *je nevyhnutelné* lepší Žilkovo *je nemožno, aby nepřišly svody ke hříchu* (Colovu *není možno, aby nepřišla pohoršení* vadí jen spisovnou normou vymáhaná papírová shoda v pl. neutra, dal bych pak raději sg. „není možno, aby nedocházelo k pohoršení“). Výrazem téže tendence je změna „Mohl by se znenadání vrátit a vás přistihnout, že jste pohřbeni ve spánku“ (Mk 13, 36) v nynější „aby vás, až znenadání přijde, nenalezl spící“; ale pak je modernější C „aby, vás při nenadálém příchodu nenalezl (lépe snad *nezastihl*) ve spánku“.

Ve své recenzi Petrova překladu (viz konec stati) jsem zastával názor, že by byl dobrý dvojí překlad, zcela moderní pastorační a tradičnější liturgický. Upozorňuje však právem iniciátor těchto řádků, dr. Fr. Tkadlík, že je žádoucí, aby texty ve škole se kryly se zněním v kostele. Opravdu nemusí být dvojí překlad řešením, i když slovo „pastorační“ nebylo myšleno jen jako „školní“. Dvojílost překladu je možno chápat i tak, že je možno jinak, a to tradičněji, překládat evangelijní text jakožto tematicky prostší, ale že je opravdu na místě zrevidovat zejména text Pavlových listů, tematicky těžkých, kde tradiční překlad je příliš závislý na slohu předloh, šustí papírem a je pro většinu lidí málo srozumitelný. Zde je zásluha prof. Petru o přiblížení ducha textu modernímu člověku nesporná. Rád bych citoval pár slov z jednoho dopisu: „Když jsem jednou četl epištolu, všiml jsem si, že se věřící na kůru zpočátku bavili. Najednou zbystrili pozornost. Varhaník (v té době učitel matematiky na ZDS) mi později řekl: Co jste to četl? Takovou epištolu jsem ještě nikdy neslyšel!“

Ocitujme tu pro ilustraci aspoň jeden doklad větší živosti Petrova překladu (Žid 6, 14—18):

Petrů:

„Zahrnu tě jistě požehnáním a velmi tě rozmnožím.“ Abraham trpělivě čekal, a splnilo se, co mu bylo slíbeno. Když přísahají lidé, dovolávají se někoho vyššího a přísaha jim dává záruku, že každý spor se tím skončí. Tak když Bůh těm, kdo měli dědičně dostat to, co bylo slíbeno, chtěl zvlášť zřejmě ukázat, že jeho rozhodnutí je nezměnitelné, svou přísahou se sám udělal ručitelem. Tyto dvě nezměnitelné skutečnosti naprosto vylučují, že by Bůh namluvil pravdu. A proto se o to můžeme s důvěrou pevně opřít — vždyť jsme našli útočiště — že jistě dosáhne vytočených dober, která jsou nám určena.

Žilka:

„Bohatě ti požehnám a hojně tě rozmnožím.“ Tak Abraham vytrvalostí dosáhl toho, co mu bylo slíbeno. Jako totiž lidé přísahají při někom vyšším a přísaha jest jim zárukou, která končí každý odpor, tak Bůh, když plněji chtěl dědicům slibu ukázat, jak neproměnné jest jeho rozhodnutí, použil přísahy jako prostředku, abychom měli mocné povzbuzení skrze dvě neproměnné věci*), v nichž Bůh nemůže selhat, my, kteří jsme našli útočiště v tom, abychom dosáhli naděje ležící před námi.

*) Totiž: slib a přísaha (pozn. Žilkova; pod. P a C) - O slibu se mluví v předchozím textu, v našem úryvku o přísaze.

Col:

„Jistě ti hojně požehnám a velice tě rozmnožím.“ A on trpělivým očekáváním dosáhl zaslíbení. Lidé totiž přísahají při mocnějším (než jsou sami) a ukončením každé jejich rozepře na potvrzení pravdy bývá přísaha. Proto Bůh použil přísahy, že chtěl tím zřetelněji ukázat dědicům zaslíbení nezměnitelnost svého úradku, abychom dvěma neproměnnými úkony, které naprosto vylučují u Boha lež, měli mocnou útěchu my, kdo jsme se s důvěrou obrátili (k tomu), abychom se pevně drželi naděje (nám) předložené.

Jde o překladatelsky těžký úryvek a čtenář nechť posoudí sám, který ze srovnávaných překladů je nejživotnější. Petrovu textu lze jen vytknout jistý posun proti překladové věrnosti Z a C ve verši 18: Jde o to, abychom získali pevnou útěchu následkem dvou Božích úkonů, totiž jeho slibu, a potom dokonce přísahy, kteréžto úkony vylučují u Boha lež. V Petrově překladu plyne vyloučení lži jakoby z *úkonů samých*. Vim, takový postoj by byl trochu zlomyslný, překladatel to tak nemyslí, ale pravá myšlenka je tu přece jen zastřena. Ale ta živost slohu! Bylo by zajímavé sledovat zápas o vystižení smyslu v podrobnostech, Z např. ponechává arch. *neproměnný* proti P *nezměnitelný* (C stírá), proti Z *neproměnné věci* stojí C *neproměnné úkony*, P *nezměnitelné skutečnosti*. Za zmínku ještě stojí, že Petrův úryvek obsahuje krom úvodní citace pět vět, Colův (a Škrabalův) tři, Žilkův dokonce jen dvě (vytvořil složitější souvětí i proti originálu, kde jsou věty tři).

I když je možno radit u tematicky lehčích textů, zejména evangelijních, k udržování jisté textové tradice, nemělo by se tomu rozumět „za každou cenu“. Nemá to být v žádném případě odpor proti modernímu překladu. Ba právě proto, že je u textů používaných v liturgii zapotřebí usilovat o jistou stálost (žádat předem změnu každých 20—30 let nepokládám tu ani za moudré, ani za potřebné), je právě proto záhodno, aby se takový základní textus receptus předem zbavil některých zvetšilých výrazů, aby je alespoň omezil na případy opravdu nenahraditelné. Jde jednak o slova cizí, např. nadpisové *epištola* bylo už nahrazeno *listem*, *evangelium* by bylo velmi radno alespoň někdy nahradit jeho skutečným překladem (např. moderní angl. překlad Bratcherův z r. 1966 má titul *Good news* for modern man; i když zahrnuje celý NZ). Velmi by prospělo nahradit na mnoha místech slovo *pohani* slovem *nežidovské* (nebo *jiné*) *národy*. I domácí tradiční *pokání* jde často vhodněji nahradit výrazem *změna smýšlení, náprava* (zejm. první vystihuje dobře ř. *metánoia*) a pod. Je jasné, že cílem překladu nemá být novost sama o sobě, ale přiblížení dnešku, živost a pregnantnost. Pravdu má Žilka, když v předmluvě k svému překladu říká: „Ostatně myslím, že neobvyklý, netradiční výraz přinutí mnohého, aby si přemyslel některé biblické pojmy.“ Pak ovšem tradiční „čňte pokání a věřte evangelium“ musí podlehnout pregnantnímu „změňte své smýšlení a mějte důvěru v radostnou zprávu“. (Tomu se velmi podobal původní Petrův text „změňte své smýšlení a uvěřte této radostné zvěsti“ proti definitivnímu „obratte se a věřte evangelium“). A je přirozené, že i z nejtradičnějšího překladu musí zmizet konstrukce zcela neustrojené, vzniklé ve své době neústrojeným napodobením originálu, jako bylo Mt 16, 13 „Kým praví lidé býti Syna člověka?“, Mt 16,15 „Vy pak kým mne býti pravíte?“. Tyto archaismy (srov. např. Kral.) se v dnešních překladech už nevyskytují. Ale ještě u Sýkory najdeme neobratné (J 12,19) „tu řekli farizeové... vidíte, že nic neprospíváme?“ (Kral., že nic neprospíváte) proti Vidíte, že nic nepořídíte (Ž), že vůbec nic nezmůžete (C a P), že vůbec nemáte úspěchu (Šk.). Ale všechny tyto nové překlady zastínil už autor staročeského evangeliáře Pražského neboli Třeboňského z 1. poloviny 15. stol. svým „již za nic nestojím“. Vašiča⁴) právem upozorňuje, že by si jeho usilování o věrné vystižení smyslu lat. předlohy měli všimnout i překladatelé moderní. Staročeský překladatel jako by se byl řídil zásadou prof. Petru (v kněžském oběžníku Vinculum v červnu 1953): Nejdříve jsem vždy usiloval... zachytit přesně *smysl* každé věty (podtrženo mnou) — nebo snad přesněji zásadou Žilkovou „snažil jsem se vystihnout ducha... a neváhal někdy obětovat literu“, neboť „překlad není mechanické přenesení slov, nýbrž přemýšlení pojmů“. Také Col píše v předmluvě k poslednímu vydání svého NZ 1961: „Překlad v čistém znění moderního jazyka nesnižuje nábo-

ženskou působivost Písma sv.“ Klade však nadto důraz i na krásu formy, vedle věrnosti překladu (snad věrnosti ve vystižení stylové roviny?) žádá i jeho uhlazenost a rytmickou plynulost.

Ovšem tyto v podstatě stejné zásady (i když Colovo „čisté znění moderního jazyka“ přidává ještě další podmínky) se dají realizovat různě. Ukazuje to jak různá překladatelská praxe jednotlivých autorů, tak zejména i několikeré proměny v textu evangelním, ale zčásti i v textu Apoštolů. Třebaže patrně nikdo ze jmenovaných autorů nevychází z myšlenky dvou různých druhů překladu, je jí de facto nejbližší Žilka, za liturgický text slouží u evangeliků zatím text Kralický. A protože mu nešlo o nějakou revizi, bylo by možno dodržovat linii modernosti důsledně. Z opravdu méně i text Otčenáše (podobně jako zmíněný Bratcherův překlad anglický): *Náš Otče, jenž jsi v nebesích! Svatě budiž Tvé jméno! Přijď Tvé království! Staň se Tvá vůle, jako v nebi tak i na zemi! Náš denní chléb dej nám dnes! Odpusť nám naše viny, jako i my jsme odpustili těm, kdož se provinili proti nám, a neuvodň nás v pokušení, ale vysvoboď nás od zlého!* Překvapuje (při opuštění tradice) ponechání zbytečných archaismů *jenž, kdož, neuvodň(!), v pokušení*. Myslím, že dnešní překlad Kristovy modlitby by měl vypadat asi takto: *Náš Otče na nebesích, ať je svatě (budiž svatě) tvoje jméno! Ať/kéž přijde tvoje království - ať/kéž nastane tvoje vláda! Ať se děje tvá vůle jak v nebi tak na zemi, chléb náš každodenní¹⁾ dávej nám dnes a odpusť nám naše provinění, jako jsme i my odpustili těm (odpouštíme těm), kdo se provinili proti nám (nebo: kdo jsou nám něčím povinni). A neuváděj nás do pokušení, ale/nýbrž vysvoboď nás od zlého!* — Přitom je ovšem radno ponechat v liturgii text tradiční, se změnami jen nepatrnými (podobně si vedou např. katolíci němečtí): Provedena byla už změna *jakož v jako i my odpouštíme* (velmi správně), *neuvodň* zaměněno v *neuvodň*, tvar sice živý, i když neorganický (správný ekvivalent by byl *neuváděj*, ale *neuvodň* stejně už žilo v ústech lidu). Bylo by radno změnit konec na „vysvoboď nás od zlého“ (tím by se navazovalo na dnešní znění embolismus) nebo „zbav nás zlého“ (pak vrátit embolismus: *Zbav nás... všeho zla...*) Konečně *snad* zaměnit archaické *vezdejší* na *každodenní*.

Slo mi v těchto pár řádcích spíš o nadhození několika myšlenek než o jazykový rozbor překladu. O ten jsem se pokusil, ale jen pro menší evangelní část NZ v podrobnější recenzi; bude otištěna ve zkráceném znění v římských Studiích. Je-li možno vytýkat překladu prof. Petru jistou slohovou nevyrovnanost (prvky lidové, tj. nářeční vedle zbytků typicky knižních), je beze sporu třeba ocenit jeho modernizaci, zdařilou modernizaci právě těžkých pasáží NZ, hlavně Pavlových listů.

František KOPEČNÝ

1) Už ta odstranila neorganické grecismy, Šk zejména mechanicky překládal každý řecký přezens přezentem českým. Ale zejména dokonalý vyprávěcí přezens potřebuje v češtině zřetelnou motivaci, věty jako „Když se Ježíš obrátil a spatřil, že jdou za ním, řekne jim“ (J 1, 38) se přiči jazykovému citu.

2) Ve Sborníku Dobrovského, Praha 1953, str. 295/6.

3) Zejména třeba být šetrným k známým výrookům a výrazům. Nahrazení Olivetské hory Olivovou (nebo z horou Oliv) třeba schválit, v Olivetský je přidán domácí sufix k cizímu základu (olive-um). Z hlediska tvoření slov je sice lepší úhlový kámen, protože dnes se relační adj. tvoří jen sufity -ní, -ový a -ský. Ale úhlový zůstalo omezeno na geometrický úhel, kámen úhelný čtème i v Rudém právu (tak jako zůstal solný sioupi).

4) Ve své knize Staročeské evangeliáře; Praha (Rozpravy České akademie věd a umění) 1931, str. 91.

5) Opírám se tu o znění Lukášovo, v Mt 6, 11 je dvojnásobné epiousios. Jeho základ, ptc. epíon, lze totiž chápat buď jako epíon (od epeínai), volněji přeloženo „mající v sobě jsoucnost“, čili „podstatný“ (je to staroslov. nasaština, ruské nasuščnyj), lat. neliturgická varianta supersubstantialis) — nebo jako epíon (od epeínai), tj. „nacházející, (stsl. nastojěštaago dne), čili „každodenní“.

Martin Mordechaj Buber,

kterého lze už dnes považovat za jednoho z nejhlubších myslitelů 20. století (1878—1965), prožil dětství u svého děda, učeného talmudisty Šelomo Bubera ve Lvově. Později se v liberálním prostředí rodné Vídně odcizil ortodoxnímu židovství. Během vysokoškolských studií ve Vídni, Lipsku, Curychu a Berlíně měli na něho vliv hlavně filosofové G. Simmel a W. Dilthey. Již jako

student pracoval Buber v mladém nacionálním sionistickém hnutí, ale brzy se rozešel s politickým sionismem Th. Herzla a přiklonil se k linii tzv. kulturního sionismu, který usiloval o obnovu židovských duchovních tradic a i vytvoření židovského státu přikládal smysl spíše duchovní či kulturní, nežli politický a národní. S přesvědčivou silou úchvatného zjevení zapůsobilo tehdy na Bubera jeho druhé setkání s východoevropským chasidismem, mysticko-mesiánským hnutím, které v 18. století vystřídalo ztroskotaný sabbatianismus a udrželo se na Ukrajině, Bílé Rusi, na Litvě a v Polsku až do 2. světové války. Zatímco kdysi Pseudomesiáš Šabbataj Zwi (1626 Smyrna — 1676 Albánie) hlásal únik ze světa, zakladatel chasidismu Jisrael Baal-šem (1700—1760) sice odmítal zákonické pojetí judaismu, ale věčně neukojenou mesiánskou touhu židovstva chtěl naplňovat vykupitelským úsilím ve světě a vůči vezdejšímu světu.

Mordechaj Buber rozpoznal, že je mu vrozeno niterné spojení s chasidskou pravdou, obrátil se, po léta se věnoval studiu chasidských tradic, pietně, ale uvědoměle a tvořivě je přesíval sítím vlastního myslitelské a společenské individuality moderního člověka (ich bin ein Sieb) a označoval sám sebe jako pozdního apoštola (Sendling), přinášejíciho chasidské poselství západnímu člověku v cizojazyčném prostředí. Nechtěl být historikem náboženského hnutí chasidů, ale živým úředníkem a dědicem živého učení. (Proč tomu tak musilo být, vyplývá z jeho životní filosofie.) Buberovo osobité pojetí chasidských pojmů může být leckdy, historicky vzato, ne zcela autentické (G. Scholem), ale podstata chasidského mesianismu, jeho hluboké etické poselství radosti, vstoupila navždy do Buberova srdce a díla.

Podle starého mýtu kabbalistické gnose jsou ve všech bytostech a věcech, dokonce i ve zlých pudech zakletv jiskérky božského prasuvěta a čekají jen na člověka, aby je vykoupil správným zaměřením svého smýšlení v láskyplném styku se vším, co jej obklopuje, aby je povznesl a restituoval tak původní božskou jednotu. Cíl chasidského mesianismu je tedy sice transcendentní, ale průnik do božské sféry nelze realizovat leč aktivitou ve výchozí sféře pozemské, vztah k transcendentnímu Bohu je neoddelitelný od vztahu k Bohu ve světě imanujícímu a ve světě se zjevujícímu. Jakkoli velké jsou filozofické slabiny této mýtické teorie, Buber spatřoval právě v ní jedinečné těžiště chasidismu, negující základní vadu všech náboženství, totiž dialektiku vztahů k Bohu a světskému dílu: chasidská qawwanah dává člověku moc a sílu konat mesiánské dílo ve vezdejšímu prostoru a v nynějším čase, vezdejší svět se v důsledku jeho aktivity pozvolna otevírá Božímu království a Boží království přichází na tento svět.

Literární činnost Bubera je značně rozsáhlá a pestrá. Parafrázoval chasidské legendy a chasidskou literaturu vůbec, psal o chasidismu a o židovských otázkách, zajímala ho problematika religionistická, náboženská, a zejména mystická. Jeho původní myšlení filozofické a nábožensko-filozofické je neobyčejně hluboké, důsledné a humanistické v nejlepšího slova smyslu. Četba mnohých jeho spisů je zároveň i uchvacujícím uměleckým zážitkem. K nejvýznamnějším Buberovým pracím patří: *Die jüdische Mystik* 1906, *Die Legende des Baalschem* 1907, *Vom Leben der Chassidim* 1908, *Daniel — Gespräche von der Verwirklichung* 1913, *Mein Weg zum Chassidismus* 1917, *Der grosse Maggid und seine Nachfolger* 1922, *Ich und Du* 1923, *Königtum Gottes* 1932, *Der Glaube der Propheten* 1940, *Das Problem des Menschen* 1943, *Gog und Magog* 1943, *Moses* 1945, *Der Weg des Menschen nach der chassidischen Lehre* 1948, *Die Erzählungen der Chassidim* 1949, *Pfade in Utopia* 1950, *Israel und Palästina* 1950, *Zwei Glaubensweisen* 1950, *Gottesfinsternis* 1952, *Die chassidische Botschaft* 1952, *Reden über das Judentum* 1952, *Reden über Erziehung* 1953, *Schriften über das dialogische Prinzip* 1954, *Begegnung* 1961.

Zvláštěm, a přece zcela organickým článkem v Buberově myslitelské a literární činnosti je jeho dílo biblistické, *Schriften zu Bibel*, a zejména osobitý překlad *Die Schrift* (1954—62), na kterém původně (do r. 1929) spolupracoval s F. Rosenzweigem. Vždycky, když mám překládat nebo interpretovat některý biblický text, činím to s bázní a chvěním, nepřekonatelně rozkolísán (in einer unentrinnbaren Schwebe) mezi slovem Božím a slovy lidskými, vyznává Buber. Zjevením je pro něho každé setkání člověka s Bohem, a proto neexistuje žádné s konečnou platností uzavřené zjevení. Kromě toho výsledky lidských setkání s božským ohněm nemají po-

vahu ohně. Proto nemůžeme ničemu z toho, co vychází ze skutečného zjevení, ať už jde o slovo, obyčej či instituci, rozumět v tom smyslu, že by to byl řekl Bůh nebo že by to byl Bůh ustanovil. Nic nás nemůže zbavit úkolu, abychom sami sebe otevřeli věčnému zjevení, které může ze všeho, ze všech věcí a událostí, v dějinách i v našem životě učinit své znamení. Jen tak získáme podklad k postoji současně věřícímu i kritickému. Bible tedy nemůže mít absolutní autoritu. Jejím příkazům a zákazům nelze rozumět jako Božímu slovu mimo kontext věčného zjevení, na němž se sami účastníme také osobním dialogickým kontaktem a které očím věřícího dává schopnost uvidět, že i v bibli mužové, kteří hovořili s Bohem a naslouchali jeho zjevením, hrdinové i svatopisci, nejednou neporozuměli. Paměťhodný je Buberův výrok na okraj příběhu Šemuelova a Šaulova s kananejským králem Agagem (1 Sam 15, 8 nn.): Nic mne nedonutí věřit v Boha, který trestá Šaula za to, že nezavraždil svého nepřítele. Mezi tímto vyjádřením a skutečností, že jako profesor Hebrejské university v Jeruzalémě byl Buber jedním z hlasatelů mírového soužití palestinských Židů s Araby, je bezpochyby hluboká souvislost. Posvátný svět, v němž se uskutečňuje Boží zjevení, není uzavřen pro nikoho a uskutečňování všeobjímajícího Božího království je proton a eschaton Izraele.

Buberův překlad Písma usiluje rytmizováním zdůraznit, že původně šlo o mluvené slovo. Z hlubokých filosofických důvodů (srv. dále) nahrazuje Buber odvážně jméno Boží (které mu ovšem není pravým jménem, ale sdělením o Boží přítomnosti, a tedy výzvou k dialogu), alespoň v osloveních, důsledně zájmenem ty. Pro Buberovo hodnocení bible (tentokrát rozuměj včetně Nového zákona) je významná jeho rovněž filosoficky podložená teorie dvou typů víry (Zwei Glaubensweisen): důvěřující osobně dialogická ämumah, charakteristická pro židovství a Žida Ježíše, a něco za pravdu považující pistis, např. Pavlova a Janova (srv. ale Buberovo stanovisko k Janovu evangeliu v *Ich und Du*).

Ústředním motivem Buberových filosofických úvah je problém dialogu. Trefně bylo řečeno (F. Stier), že v Buberovi chassid genuit philosophum. A Buber sám vyznal, že realizace onoho bytostného dialogu byla tajuplně involvována v chasidském způsobu života. První náznaky filosofického pochopení dialogického principu se objevují v Buberově *Danielovi* (každá opravdu lidská řeč se musí k někomu, něčemu vnitřně obracet; skrze ni dochází k uskutečnění-Verwirklichung: každý jiný postoj je pouhá orientace). Vlastní Buberovo myšlení vrcholí pak v malém veledíle *Ich und Du*, které se po padesáti letech dnes konečně dostává do rukou českého čtenáře pod názvem *Já a ty* (edice Váhy, sv. 3, Praha 1969, Mladá fronta, 107 str., překl. J. Navrátil, doslov V. Sadek). Dialogický princip je tu se sugestivní myšlenkovou věrohodností, kterou ještě umocňuje podivuhodné mistrovství slova, zpracované do nejzazší možné hloubky a stává se klíčem k pochopení celé Buberovy tvorby, klíčem k pochopení oblažující skryté posvátnosti tohoto světa a života, podstatou Buberova evangelia. Dvojitý lidský postoj vyjadřují tu zájmené páry základních slov já-ty (=Verwirklichung) a já-ono (on, ona = Orientierung). Tento dvojitý postoj otvírá člověku realitu jednak jako dialogický Es-Welt, svět zakoušení (Erfahren) a užívání (Gebrauchen), jednak jako nedialogický Du-Welt, svět vztahu (Beziehung). Každé jednotlivé ty se nutně musí stát oním, protože nelze žít pouze v přítomnosti: strávila by nás, kdyby nebylo postaráno o to, aby byla rychle a důkladně překonána. Kdyby neexistovalo Ono, nemohl by člověk žít. Ale ten, kdo žije pouze s ním, není člověkem.

Říká se, že Buberova antropologie je neteologická (F. Stier). Je neteologická přesně tak, jako antropologie starozákonní, nepřihlédneme-li k mytologizující relaci o stvoření. Je výrazně fundovaná religionisticky, vycházejíc z obdobných stanovisek jako např. *Mircea Eliade* (*Das Heilige und das Profane. Vom Wesen der Religionen*. Rowohlts Deutsche Enzyklopädie 31. Hamburg 1957).

Vratislav ŠMELHAUS

Velké zlo je upoutat pozornost víc na dobré věci, které od Boha dostáváme, než na Boha samého.

Sv. Jan od Kříže

Je potřeba vychovávat mladé lidi k jasnému poznání mravních hodnot.

O křesťanské výchově

Glosy

POSLÁNÍ KNĚZE

Že v současné církvi není všechno tak, jak by mělo být, není žádné tajemství. Ve všech křesťanských církvích se dnes diskutuje a polemizuje, jak by měly vypadat a jak by měly působit, jaké je jejich vlastní poslání. Všechny církve jsou předmětem více méně otevřené kritiky zevnitř, která jim vytýká odtrženost od současného světa, nesrozumitelnost řeči, kterou církev podává světu své poselství, a řadu dalších věcí, které snižují nebo maří přesvědčivost jejího působení. Na tom všem by nebylo nic zvláštního a tato skutečnost sama by ještě nebyla důvodem mluvit o krizi církve, jak o ní stále častěji slyšíme z nejrůznějších stran.

Daleko vážnější, zejména pro katolickou církev, je vnitřní krize kněžství. Tím samozřejmě nemám na mysli nějaký úpadek nebo „uvolnění křesťanských mravů“. V tomto ohledu na tom současná doba patrně není nejhůř. Vnitřní krizí kněžství rozumím rostoucí pochybnosti kněží samých o jejich poslání, o smyslu a účelnosti kněžské existence, svátostné stránky církve a liturgie. Zdá se, že zde je mezi situací kněze a laika pronikavý rozdíl. Instituční postavení laika v církvi je stále dosti obkurvná a nevyjasněná, se svým posláním a smyslem své existence se však většina laiků celkem vyrovnává. Konkrétní představy mohou být různé, pro velkou část laiků jsou však něčím, co skutečně může naplnit lidskou existenci. Mezi kněžími je naproti tomu často situace obrácená. Dopodrobna vypracované a v katolické církvi jistě poněkud privilegované instituční postavení kněze kontrastuje s pocitem prázdnoty a hlubokými pochybnostmi o smysluplnosti vlastní existence. Tyto pochybnosti se týkají svátostné stránky křesťanské existence, která pochopitelně hraje větší úlohu v životě kněze než v životě laika. Někteří kněží o tom otevřeně mluví se svým okolím, jiní zápasí sami, jiní se snaží naplnit svou existenci zvláštní horlivostí v oblastech, které k jejich povolání jistě patří, které v něm však rozhodně nejsou ústřední. Typickým příkladem je u nás starost o kostelní budovy. Abych hned na začátku předešel možnému nedorozumění, zdůrazňuji, že tato vnitřní nejistota se vyskytuje zejména u kněží v každém ohledu dobrých a nenarušených. Ti, kteří se k ní přiznávají, patří obvykle k nejlepším. Nejnápadnějším projevem této krize kněžství je prudký pokles kněžských povolání, který se pozvolna šíří po celém světě. Na západě se o krizi kněžství vedou už řadu let veřejné diskuse, zejména ve Francii a v Německu. Chtěl bych se zde pokusit říci, jak se mi jeví příčiny této krize. Můj pohled je pohledem zvenčí, vznikl však v setkáních s mnoha kněžími a byl s jejich pohledem vícekrát konfrontován.

Průlom nové teologie kolem II. vatikánského koncilu obrátil pozornost katolické církve k té stránce, kterou v minulosti zanedbala. Bylo jistě velmi na čase, aby se církev snažila přiblížit současnému světu, učinit se srozumitelnější, obnovit se a otevřít. S tím však zároveň vyvstala nová nebezpečí. Přesnější řečeno, toto otevření odhalilo všechny slabiny, které tradiční praxe církve skrývala za neměnnou vnější fasádou. Jednou z těchto chronických slabín je právě nejasnost v otázce smyslu a poslání svátostné církve a kněžství vůbec. U nás ji lze sledovat v činnosti celé řady významných kněžských osobností osvícenské a obrozenecké doby. Těžištěm jejich činnosti byla buď věda, všeobecná osvětlová činnost, později literatura a poezie — vesměs náhradní oblasti, v nichž tito lidé hledali pevnou půdu pod nohama. Zřetelně se projevila v Katolické moderně a propukla v letech po první světové válce. Tehdy se o ní nediskutovalo, byla odsouzena a tím prostě odsunuta na pozdější dobu. Zdá se, že dnes se opět hlásí. Nesnažme se její řešení znovu odkládat.

Církev a v našem případě kněz se může otevřít jen tehdy, stojí-li sám uvnitř pevně na nohou. Jen tehdy se může vzdát protéz, které mu poskytuje tradiční uzavřenost v izolaci od světa. Jen tak se ovšem na druhé straně může stát plně člověkem, kterého naši současníci respektují, jehož si váží a jemuž jsou ochotni naslouchat. Církev a kněz, který nemá jasno v otázce svého vlastního svátostného poslání, může zaujmout dvojitý stanovisko. Buď se uzavře do tradičních forem a jakoukoli konfrontaci odmítne. Tím se ovšem sám odsoudí k tomu, že okruh jeho působnosti bude stále užší a bude

se omezovat jen na archaickou nebo snobsky archaizující část té populace, která je mu skutečně Kristem svěřena. Intenzita tohoto působení je ovšem i zde minimální. Druhá možnost by se dala heslovitě označit slovem „výprodej“. Církev, resp. duchovní, se snaží zbavit toho, čemu dobře nerozumí, a přesvědčuje sebe i své okolí, že se od něho vlastně neliší, že křesťanství není nic jiného než „spolulidství“ (Mitschlichkeit) a kněz jakýsi sociální pracovník. Taťto koncepce, která se ve světě značně rozšířila zejména díky pozoruhodné knize amerického teologa H. Coxe „The Secular City“ (1965), jistě postihuje jednu z podstatných složek křesťanství. Křesťanství, které není spolulidstvím, má s Ježíšem sotva co společného. Mimoto je tento koncept dnes každému srozumitelný a bez obtíží přijatelný. Věřící katolík má však přesto pocit, že tu něco chybí. Chybí právě to, co je posláním kněze.

Zde se tedy dostáváme k vlastnímu problému. Co je smysl křesťanského kněžství? Začneme tím, co o poslání křesťana říká evangelia. Ježíš mluví o účinné a praktické lásce, mluví o Samaritánovi a říká [Mt 25, 31—46], že před soudem Otce se lidé budou zodpovídat z toho, komu dali či nedali najíst a napít. O království Božím však mluví ještě z jiné stránky. Zdá se mi, že nejvýraznější jsou dvě krátká podobenství Mt 13, 44—46 o pokladu a perle. Zde je jistě také vyjádřena myšlenka, že království Boží má pro člověka nesmírnou cenu. Vedle toho se tu však také říká, že křesťan je člověk, který hledá „poklad ukrytý v poli“. Království Boží je nesmírné bohatství, které je však skryto, které se musí hledat — a hledat je třeba umět. Kdo chce najít poklad, musí být trpělivý a vytrvalý („když konečně jednu perlu najde“), nesmí se rozptylovat, nesmí třeškat a nechat se zmást povrchem té hlíny, pod kterou se poklad skrývá. Kolik lidí přejde dnes a denně kolem a krouží hlavou nad tím bláznem, který tam stále cosi hledá.

Ten člověk — to je křesťan. A kdo ho má učit hledat, je církev a její kněz. Je-li dnes na světě něco, co hrozí většinu lidstva v jeho bohatší části připravit o radost pravé lidské existence, je to neustálé pachtění za něčím jiným — ať už se to kupuje za peníze, přečte v knížce, vidí z autobusu nebo zažije kdesi daleko — shánění něčeho, co ještě nemá — ať už se to shání proto, že to není, anebo že je takových věcí moc — tékání a přebíhání, které z nás ze všech dělá chudáky, kteří nikdy nebudou nic mít, nikdy si nic nepřechtí, nic neuvidí a nic nezažijí. A tak také nikdy nenajdou království Boží.

Náprava v té věci není snadná. Jako mnohde jinde je i tady nejkratší cestou oklika. Křesťan sice ví, že Bůh je všude. Ale najít jeho přítomnost doma, v práci nebo ve škole vyžaduje asi dlouhý a složitý výcvik. Tento výcvik se má dít v kostele, děje se svátostmi a liturgií a hlavní úlohou by v něm měl hrát kněz. Ne jako velký mág, který vládně tajemstvími, ale jako pravý učitel, který se ve společenství ostatních sám učí vidět a hledat. Všechno, čím zejména katolická tradice svátosti obklopila, je tu proto, aby pomáhalo se soustřeďovat, dívat a přijímat z bohatství, které je tu skryto. Není náhodou, že v katolické tradici má umění tak čestné místo, protože právě v umění se lidé po tisíciletí učili a učí soustředit, vidět a vyjádřit. Proto je tradiční latinská liturgie — při vši zarážející cizotě některých textů, třeba orací — něčím, co se všem liturgickým pokusům a reformám nepodařilo nahradit. Ve své zpracované, náročné, až téměř nepřístupné dokonalosti je jakýmsi labyrintem, který znázorňuje a upozorňuje na to, co je uprostřed. Pro každého, kdo do ní nahlédne, je stopou a záznamem staletého úsilí pronikat hlouběji, zbavovat se zbytečného a vynášet na světlo věci staré i nové. Její majestátní až strohý objektivita dává najevo, že člověk, který se chce dostat dál, musí pořádně krotit svou rozpínavost a chuť sebeprosazování, musí být rychlý k slyšení a pomalý k mluvení a jako dítě přijímat, co se tu dává. Tím nechce říci, že by liturgie nepotřebovala reformu. Jakmile se z labyrintu stane neprostupná zeď, z náročné formy nesrozumitelný klikyhák, ztrácí liturgie jakýkoli smysl. Vím jen, že k liturgií musí patřit náročnost — a dnešní člověk se jí nebojí, ať je to ve vědě, v literatuře či v umění. Proč se jí tedy bojí tvůrci nových liturgií?

Člověk, který se v tomto výjimečném prostředí učí, že perly bývají skryté, musí se zároveň učit hledat je i jinde. Hledat i tam, kde jsou poklady skryty skutečně jen ve hlíně. V tom by mu kněz měl pomáhat svým slo-

vem, které zprostředkovává slovo Zjevení. Tentýž Ježíš, s nímž se věřící setkává v kostele a ve svátostech, říká, že království Boží nepřijde tak, aby se dalo říci — hle, tady je. Neboť království Boží je mezi námi. Křesťan je tedy má hledat kolem sebe, objevovat poklady ve svých bližních a tím sebe i je osvobozovat k pravé existenci. Protože člověk začíná lidsky existovat teprve tehdy, když v něm někdo druhý našel něco, co není nikde jinde a co stojí za to, aby se všechno ostatní prodalo. Na tuto schopnost teprve navazuje křesťanské spolulidství, které na rozdíl od filantropie nestojí na překypující dobrotě toho, kdo pomáhá, nýbrž na tom, že jeden člověk najde ve druhém poklad a všechno prodá proto, aby ho získal.

Takové se mi zdá být poslání kněze, smysl liturgie a svátostného života církve. Jan Sokol

DIALOG UVNITŘ CÍRKVE je stálým námětem úvah v časopisech, které nám docházejí. A je věru někdy těžko nalézt tu nový hlas k tématu až bolestně trvalému. Ale stojí za to citovat několik úryvků z úvodníku 1. čísla letošního ročníku „Orientierung“ od L. Kaufmanna: „Vnitřní nepořádky nemají prý být vynášeny navenek, poněvadž církev prý je vlastně jedna rodina, rodina dětí Božích a bratří Kristových, a proto by se tu nemělo vyvěšovat špinavé prádlo, nýbrž všechno vyřizovat „in camera caritatis“, jak zní tento pěkný latinsko-klerikální termín. Jestliže slovu „camera“ dobře rozumím, míní se tím ložnice jako symbol utajenosti a skrytosti. Nelze věru nalézt trefnější protiklad k pojmu nechráněné ulice. Konečně je tu i řeč o „lásce“, čímž se zřejmě vyjadřuje očekávání, že se v každém případě musí nalézt „řešení po dobrém“. Nestane-li se tak, pak podle mínění zbožných scházela na té či oné straně právě „caritas“, pochopení pro lásku. Vyjde-li to pak dříve či později najevo, když už ložnice byla opuštěna, je to skandál, pohoršení.

Tato představa, která je mezi dobrými křesťany rozšířena, přehlíží, že církev už podle svého poslání má charakter veřejnosti. Ono „ad extra“ nelze proto v konkrétních případech oddělit od „ad intra“. Právě tak se přehlíží, že v církvi vznikly struktury (právě pro její spjitost s veřejností), které nejen nesnesou přirovnání s „camera caritatis“, nýbrž ani snést nemohou. Realita církve je sice dnes zcela jistě živá z toho, co je její vlastní hlubinou, její duší, co vytváří její víru, se setkání a rozhovorů, při nichž si lidé stojí tváří v tvář v celé své nahotě a bezmoci, právě tak jako ve své otevřenosti a vztažích, a vydávají tak svědectví o své naději v transparenční svědomí a důvěry, že právo osobnosti zůstane zachováno... Církev sama velmi záhy poznala, že i mezi věřícími nelze řešit všechny problémy pouhým odvoláním na lásku a pochopení, nýbrž že jsou situace, kdy je právo mluvit. Matoušovo evangelium (18, 15), asi v návaznosti na židovský obyčej, radí ke třem stupňům jednání, přičemž dva z nich zahrnují i veřejnost... Jiný novozákonní text (1 Kor 6, 1—6) vycházející ze zkušeností řeckých obcí také mluví o nutnosti vnitrocírkevní jurisdikce, aby křesťané nebyli nuceni přednášet svá nedorozumění před pohanskými soudy... Ale asi nejhorší představou je, že by vůbec nemělo docházet ke sporu ve smyslu srážky, zatímco se něco podobného — podle zkušenosti — osvědčilo jako velmi blahodárný prostředek pro manželskou ložnici (vždyť mnohá manželství se zhroutila jen proto, že k otevřenému sporu nedošlo).“

Snad jako dovětek těchto úvah by mohl být citován dopis indického misionáře, profesora teologie a koncilního poradce: „Mám intenzivní pocit, že jsme stále více hnáni od velké masové církve s jejím historickým balastem a právníkou konstrukcí. Všechno to přirozeně zůstává, ale je to v duchovní oblasti stále méně účinné. Současně však roste jiná církev, církev skutečně věřících lidí, kteří se stále víc a více vnitřně oprošťují od těchto norem a znovu čtou a prožívají evangelium. Kdykoliv se setkávám s takovými lidmi a skupinami, mám pocit, že zde je budoucnost a že Bůh naprosto není mrtvý, i když se vystěhoval z mnohých křesťanských muzeí. To jsou věci, které zde naši mladou generaci zajímají právě tak intenzivně jako vás v Evropě, jenomže zde to jde o něco pomaleji a méně veřejně, a mnozí biskupové se domnívají, že tu lze církev ochránit před těmito „zhoubnými teologiemi.“ Jde mi stále jen o to, nalézt nějakým způsobem most, a věřím, že my zde prodáme krizi bez skutečného zlomu, jestliže se chopíme této vnitřní práce.“ jm

KRITIKA KAZATELE

Ta farnost má 9000 duší, z toho polovina jsou katolíci. Z té poloviny jich asi jedna desetina se účastní nedělních a svátečních bohoslužeb. To je málo a nutí k zamyšlení. Duchovní správce se nad tím zamýšlí a výsledkem toho zamyšlení jsou nedělní a sváteční kázání, jejichž stále se opakující náměty jsou: ta farnost je špatná, lidé nechodí do kostela, pracují v den sváteční v zahradách a na polích, neposílají děti do vyučování náboženství, nepřispívají na opravu kostela.

Ale to vše je kázání pro ty, kteří v kostele nejsou. Těch, kteří tam jsou, se to netýká. A dále: je to jen jakýsi sociologicko-pastorační popis či jakési zpovědní zrcadlo farnosti, ale není to nárys, plán a podnět náboženského života. A hlavně: není to slovo Boží. Je pravda, že jsme daleko od dob, kdy mohl Origenes ve spise proti Celsovi napsat, že křesťané nemají zapotřebí se hájit slovy, poněvadž každá křesťanská obec se sama obhazuje svým mravním životem. A konečně je pravda, že kdyby v té „špatné“ farnosti kázal sebelepší kazatel, a i kdyby tam ti věřící byli shromážděni do jednoho, a i kdyby tomu tak bylo ve všech farnostech světa, neznamenalo by to ještě, že slovo Boží už se naplnilo. Znamenalo by to jen, že je hlášáno. Naplněno je slovo Boží ne pouhým souhlasem se zjevenou pravdou, nýbrž i přesvědčením, že to slovo Boží má budoucnost, ba více: že to slovo Boží tu budoucnost tvoří, to jest lepší budoucnost každého z nás a lepší budoucnost světa.

Dominik Pecka

KRITIKA POSLUCHAČE KÁZÁNÍ

Většina našich kázání je nereálná. Odvary starých, zteřelých bylin. Nic celkem poučného, vesměs laciné citovky. Prázdný kazatelský patos. Přemíra nářků, výzev a hrozeb. Řeči před posluchačstvem, ale ne pro posluchačstvo. Od A do Z konfekční zboží. Skoro nic na míru. „Než bych to poslouchal celé až do konce,“ prohlásil posluchač takového kázání, „raději bych se dal na pokání hned po první větě.“

Celkem lze říci, že posluchači našich kázání jsou lidé krajně trpěliví a ukáznění. Pravda je, že nemohou kazatele přerušit, žádat o vysvětlení, nemohou namítat, nemohou se s kazatelem hádat. Bohoslužebné shromáždění není politická schůze. Homilie je součást bohoslužby slova. Kazatel je zástupce Boží. Jeho slovo je slovo Boží, i když je chabou reprodukcí předlohy staré nejméně půl století.

Jenže ta trpělivost a ukázněnost posluchače kázání není plodem poslušnosti, nýbrž jen ukázkou tolerance, slušnosti a někdy i soucitu. Nikdo kromě dětí, které se nudí a dávají to nepokrytě najevo, se neodvažuje nějak naznačit, že se mu kázání nelíbí. Bylo by to pohoršlivé. A pravda je, že kazatel, který nemůže nebo nedovede z tváře svých posluchačů vyčíst zájem nebo nezáměr a podle toho zaměřit svá slova, by mohl být docela dobře nahrazen mluvčím strojem, který by bylo možno kdykoliv zastavit.

Dobré kázání má vždy reflex v chování a fyziognomii posluchačů. Jejich zvýšená pozornost, rozzářené zraky jsou vždy povzbuzením pro kazatele a důkazem, že nemluví do prázdna a nadarmo. A tak lze říci, že dobré kázání se stává ještě lepším tou účastí a zájmem posluchačů.

Shora uvedené „pasívní ctnosti“ posluchačů špatných kázání nejsou vůbec žádné ctnosti, poněvadž utvrzují špatného kazatele v jeho necnostech, to jest nepřipravenosti, nezajímavosti, povrchnosti a nečasovosti. Špatná kázání by měli posluchači odmítnat. Ale jak? Kdyby bylo zvykem odměňovat dobré kázání potleskem, mohli by posluchači špatnému kázání potlesk odepřít. Mohli by také odcházet z kostela anebo pícházet až po kázání, jak se leckde děje, ale to nelze schvalovat, poněvadž je to špatný příklad a neslušnost. A tak je kritik posluchačstva kázání ve značných rozpacích. Zdá se, že posluchačům špatných kázání zbývá jen dvě možnosti: buď při kázání kašlat, i když zrovna neřadí chřipka, anebo si trochu zdřímnout. Podmínkou té druhé možnosti je, aby kazatel příliš nekřičel.

Dominik Pecka

NEBEZPEČÍ PELAGIANISMU

Pod tímto názvem otiskl Zdeněk Stejskal v Českém bratru č. 4 (duben 1970) úvahu, z níž vyjímáme: „Pro zajímavost uvádím, že dodnes se o novém pelagianismu mluví i v katolické církvi (Malý bohovědný slovník,

Praha 1963). Dominikáni, kteří svým zdůrazňováním Boží svrchovanosti stojí zcela blízko Kalvínovi, někdy vytýkající jezuitům, že zdůrazňováním svobodné vůle a skutků člověka se vrací k Pelagioví. Dnes stojí v katolické filosofii proti sobě dva zásadní směry na tomto poli myšlení, tomismus, který hájí nezávislost Boží na vůli člověka, a molinismus, který učí o svobodné vůli, ale současně o Boží vševědčnosti, takže Bůh předem ví, co se stane. Oba systémy podle slov dr. A. Salajky v tomto slovníku stojí před tajemstvím. Toto myšlení je nám jistě blízké. Překvapuje nás však, že dr. Salajka píše, že blud Pelagiův později oživil u Kalvína. Kdo studoval Kalvínovo stěžejní dílo »Institutio religionis christianae«, dá mi jistě za pravdu, že bychom těžko hledali u Kalvína tyto myšlenky. Nechci tvrdit, že Kalvín se nedopustil žádného omylu a že jeho učení je beze zbytku čistým učením biblickým, ale hledat pelagianismus u člověka, který přímo fanaticky hájí Boží neomezenou vládu nad člověkem, jehož alfou i omegou je snění člověka a vyvýšení Pána, ježbž myšlenkovou osou je »Soli Deo gloria — Samému Bohu patří sláva«, to se mi zdá opravdu odvážné. Myslím si, že tomuto velikému reformátoru by bylo možno vytknout mnoho jiných věcí, ale zajiště těžko lze u něho hledat nauku o vyvyšování lidských skutků.“

Co k tomu dodat? Překvapení Z. Stejskala je opravdu plně na místě. Jak bychom asi reagovali my, kdyby třeba někdo napsal, že naši jezuité bojovali proti účtu mariánské? Je nutno ocenit takt, s jakým se evangelický autor dotkl tohoto lapsu. Bohužel ne jediného, který se skrývá v citované standardní katolické teologické příručce.

Jiří Němec

TEXTY A ANTITEXTY

V Barceloně byla ministerstvem informací zabavena kniha katalánského kněze Josefa Dalmana s názvem „Protibody“ proti „Cestě“. „Cesta“ je kniha monsignora Escriva de Balaguera, inspirátora hnutí „Opus Dei“. Dalmanova kniha byla kladně zhodnocena teologickou komisí při arcibiskupství. Proti 999 maximám spirituality de Balaguery knihy „Cesta“ staví Dalman ve své knize 599 protibodů. Typický příklad protikladu mezi oběma spiritualitami je maxima číslo 16. „Cesta“ hlásá: „Abys šel s ostatními i ty? Že bys patřil ke stádu? Vždyť jsi se zrodil, abys byl vůdcem. Mezi námi není místo pro vlažné. Pokud se a Kristus tě zanítí plameny lásky.“ Dalman píše: „Kdo by si nebyl v určité chvíli pomyslí, že se narodil, aby byl vůdcem. Což jsi o tom často neniš? Mysli však spíše na to, že je třeba být jeden mezi ostatními. Jen tak možno odhalit, jak je naléhavé, abychom žili lidskou solidárností, rovností a bratrskostí. To požaduje naše situace synů Božích. Ve společnosti zítřka, která bude spravedlivější, svobodnější a bratrštější, nebude místa pro vůdce.“ Podle „Informations catholiques internationales“, č. 360, 1970. Zasiňte nám též texty a vlastní antitexty. Velmi vítáme.

Antonín Mandl

Hovory o knihách

Bohuslav REYNEK: Podzimní motýli, Sníh na zápraží, Mráz v okně. Nakladatelství Kruh v Hradci Králové 1969.

... temnější plody v obnažení sadu...
... neosmělena váhá naděje...

Reynkova sličná knížka znamená pro čtenáře jakési uvolnění a vydechnutí. Rozradostnění, že poezie ještě žije. Máme dojem, že nás autor vede za ruku svými krajinami a že nám ukazuje obrázky ze svého domova, ke kterému přilnul zvláštní, důvěrnou láskou. Míluje věci drobné a nepovšimnuté, ba opovržené. Zvedá je z prachu a ony v jeho ruce, jak jimi otáčí proti světlu, se mění, nabývají krásy a září nečekanými barvami. Např. Mrtvá kočka, Vajíčko v kukani, Kozy, Jitřní dvůr, Dřeváky, Stoh v zimě atd. Čtenář si uvědomuje, kudy ho básník přivádí k poznání, a souhlasí. Po několika básních, ve kterých kriticky vážíme každý výraz, každou pointu, propadáme podivně nezvyklému kouzlu a ochotně se zbavujeme své vůle a jdeme už bez odporu za básníkem.

Je pro Reynka příznačné, že vyzdvihuje krajinu v době nejméně půvabné. Snad jen u něho zasluhuje třeba právě listopad měkké a laskavé pohlazení. / „Listopad se toulá krajinou, / ryšavý koník s bílou lysinou / k rybníku lehá za chlumu, / hřívá rákosí zašumí.“ /

Reynkovy verše jsou jako kresby. Načrtávají tah po tahu s úžasnou jistotou charakter svého předmětu. Je velmi blízký čínským básníkům, kteří tak mistrně zachycují několika výrazy prchavý okamžik v celé jeho jímavosti a neopakovatelnosti. Snad jeho povolání výtvarného umělce ho inspiruje a svádí k tomuto u nás neběžnému způsobu vyjádření. / „Listí už nepadá, / holé jsou stromy, / veliká zahrada / rukama lomí.“ /

Z celé této krásné knížky pak vyzařuje křesťanství ve své plnosti. / „Po vahách hřebů a kříže / níže zas, níže / Kriste, tvá tíže, / kyrie, kyrie, / na klíně Marie / složena je.“ / Je tu láska, pro kterou se odpouští mnoho hříchů, je tu víra v tento i onen svět pro autora neodmyslitelná. Bez ní a bez naděje, která proniká všemi stránkami, by se nemohla objevit literatura tohoto formátu. Pak je tu i neuvěřitelná ctnost křesťanská — pokora. Ta má své zvláštní uplatnění — zejména, jak už bylo řečeno, ve volbě námětů, v pohledu plném porozumění k věcem opomíjeným a konečně i v prostotě a čistotě výrazu. A posléze tichá, vnitřní radost, která tak františkánsky prozařuje všechny verše a hlavně básníkovy něžné a moudré nitro.

Jaromír Hladík

Josef KUNICKÝ: Rozjímavý překlad žalmů a kantik římského breviáře. Řím, Křesťanská akademie 1969. 478 s.

Kunického žaltář je pořízen podle latinského překladu, vydaného z příkazu Pia XII. Jak naznačuje titul, nechce být dokonalým vyjádřením hebrejského originálu v moderní češtině — to je úkol, který čeká českou biblistiku — nýbrž pomůckou v nouzi pro ty, kdo se modlí žalmy a nemají po ruce český text. V tom smyslu je Kunického překlad živou výtka, adresovanou českým biblistům.

S uvedenými výhradami je překlad svěží a plynulý. V čele každého žalmu je úvod, který má žalm umístit do jeho historické situace. Rovněž myšlenkové členění je zvlášť, aby text žalmu nebyl přerušován nadpisy. Četné věcné poznámky usnadňují pochopení obsahu. Kapesní formát a pěkná grafická úprava dělají z knížky vhodného průvodce všech, jimž je modlitba žalmů denním pokrmem.

Václav Žilinský

Sobatino MOSCATI: Staré semitské civilizace, Praha, Odeon 1969, 352 s. Z italského originálu přeložil a doslov napsal Stanislav Segert.

Bádání o starých semitských kulturách, zvláště archeologický výzkum, přinesly veliké množství nových poznatků. Nejen odborníkům, nýbrž i vědcům hrozí nebezpečí, že se nedostanou k jednotnému pohledu na celou rozsáhlou oblast a její problematiku. Je naléhavě nutné shrnout všechno, čeho semitologie dosáhla, v jednom díle, které by vědcům usnadnilo orientaci a širší veřejnost seznámilo s celým oborem.

Tohoto úkolu se zhostil mistrným způsobem Moscati, profesor semitské filosofie na universitě v Římě, v poměrně malé, stručně přehledné a jasně psané knížce. Kniha je rozdělena do 5 kapitol: Mezopotamská kultura, Kultura Sýrie a Palestiny, Izrael, Arabská kultura, Etiopská kultura; a doplněna mapkami, fotografiemi a bibliografií. Ukázky literárních památek vhodně oživují autorovy výklady. Doslov překladatelův, jehož jméno samo je velkým doporučením knihy, obsahuje mimo jiné informace o české semitologii. Bibliografie k ní zakončuje překlad Moscatiho díla.

Václav Žilinský

Jaroslav KADLEC: Mistr Vojtěch Raňkův z Ježova. Praha z dějin University Karlovy sv. 7 (na obálce sv. 6). Praha 1969, 99 str.

Docent teologické fakulty, který po předčasně smrti universitních profesorů historika R. Holinky a literárního historika J. Vilikovského, dokončil přípravu edice dochovaných spisů Vojtěcha Raňkova, dvojnásobného mistra slavné university pařížské a jediného Čecha, kterému se kdy dostalo cti být jejím rektorem, pokusil se na jejich základě podat čtenářům život a dílo Vojtěchovo podrobněji, než to bylo možné dřívějším badatelům. V pěti kapitolách sleduje Kadlec Vojtěchovy počátky (Mladá léta na jihočeském venkově a pařížská studia, Z literární činnosti v době pařížských studií, 11—19), jeho církevní kariéru, činnost, spory [Me-

tropolitním kanovníkem pražským, Cesta do Anglie a návštěva ve Würzburgu, Dómským scholastikem — spor s M. Jindřichem z Oyty, Ve vyhnanství — dokončení studií, 21—29; Slavnostním kazatelem, Rádem v pochybnostech, 31—41; Podružnější spory, Spory s arcibiskupem Janem z Jenštejna o pojetí očištění, o svátek Navštívení PM, o brání odumrtí, 43—57), jeho postoj k reformnímu úsilí v církvi a k schizmatu [59—66]. V závěru podává Kadlec velmi střízlivou a objektivní charakteristiku doctoris famosi Parisiensis jako osobnosti přes všechny oprávněné výhrady významné, které v náboženských dějinách českých druhé poloviny 14. století bude vždy náležet přední místo. Práci doplňuje příloha Literární činnost M. Vojtěcha Raňkova z Ježova (73—89), tj. soupis rukopisů Vojtěchových prací rozptýlených po evropských knihovnách a soupis jeho zachovaných spisů scholastických, homiletických, didaktických, apologetických, poetických i listů, jakož i soupis jeho spisů neznámých. K práci je připojeno též obsáhlé francouzské resumé [91—97]. Autor studie si je plně vědom, že ani jeho úzkostlivě pečlivá heuristika a vědecká akribie nejsou v jistém směru s to vyvážit nepříznivou okolnost, že totiž právě nejvýznamnější spisy učeného mistra vzaly za své: proto je jeho nová knížka spíše pěkným příspěvkem pro naši církevní, popřípadě obecně kulturní medievistiku, nežli obohacením našich stále mezerovitých vědomostí o vývoji středoevropského tvrdého myšlení (filosofického i teologického) v předhusitském období.

Vratislav Smelhaus

Werner KELLER: A biblia má preda pravdu. Vedci dokazují historickou pravdu. Bratislava, Tatran 1969.

Překlad z německého originálu (Und die Bibel hat doch recht) pořídili Vladimír Kubovčák a ing. Ján Letz za odborné spolupráce dr. Karola Gáabriše.

Kniha, dnes už známá po celém světě a přeložená do mnoha jazyků, chce širšímu kruhu čtenářů zpřístupnit výsledky biblické archeologie. Činí to poutavou a srozumitelnou formou s množstvím fotografií a kreseb. Jediná výhrada, na kterou je třeba upozornit (a na kterou bylo nescetněkrát v exegetických kruzích upozorňováno), je titul — a snad i záměr knihy. Historická a archeologická věda mají dokazovat pravdu bible. Na čem ovšem bibli samé opravdu záleží, není pravda historická, nýbrž pravda víry, nehledě k tomu, že autoři biblických knih měli jiný pojem historie, než máme dnes my. Vlastní výpověď bible nemůže být výsledky archeologie a historie ani potvrzena, ani vyvrácena — i když obě mohou velmi přispět k lepšímu porozumění Božímu slovu.

Václav Žilinský

Siegfried HERMANN: Israels Aufenthalt in Ägypten; Stuttgart, Katholisches Bibelwerk 1970. 110 str. Stuttgarter Bibelstudien 40.

Autor je profesorem Starého zákona na Evangelickém teologickém oddělení v Bochumu. V této studii se zabývá okamžikem nejranějších dějin mladého Izraele, kdy tento nepatrný národ přichází do styku se světovou velmocí — Egyptem a za dramatických okolností se od ní zase odpoutá, aby šel vlastní, samostatnou a nezávislou cestou, která pak rozhodujícím způsobem ovlivní světové dějiny. Kniha chce podat z rozptýlených zpráv a svědectví biblických i mimobiblických textů co možná spolehlivý obraz historických souvislostí, na nichž se udál tento takzvaný pobyt Izraele v Egyptě. Jde o epizodu na okraji světových dějin, která nebyla nikde zaznamenána v úředních dokumentech světových říší. Avšak Izrael zde poznal jedno z nejdůležitějších východisek své existence a od tohoto okamžiku si je vědom, že jeho osud je řízen jeho Bohem - Jahvem. V procesu teologické reflexe se s jednotlivými fázemi dění v Egyptě a kolem Mojžíšovy postavy spojují základní úvahy a poznatky a jsou takřka zakotveny v událostech knihy Exodus.

Na pobytu Izraele v Egyptě se dá pozorovat, že ne události samy a jejich často nepatrný dosah mohou vyvolat dalekosáhlé důsledky, nýbrž hloubka prožitku, která našla výraz v biblické zprávě a tím se zachovala pro vědomí Izraele a světa k pokračujícímu uvažování. Autorova obsáhlá znalost egyptologie doporučuje knihu všem odborníkům a čtenářům, kteří jsou už poněkud obeznámeni s její problematikou.

Václav Žilinský