

Mystika a duchovní diagnóza naší doby II.

Pokračování

2. 1.1. Pokusme se zamyslet nad tím, jak naše doba sama sobě rozumí. Bývalý bulharský prezident Želez[1] načrtl na pražské konferenci Forum 2000 v září 1997 zajímavou myšlenku: *dvacáté století už skončilo*. Začátky a konce století nejsou identické s kulatými letopočty: XIX. století začalo Francouzskou revolucí 1789 a skončilo první světovou válkou, XX. století začalo v roce 1918 a skončilo pádem komunismu v roce 1989. Tato myšlenka - jakkoliv jí můžeme vytknout nepřiznaný eurocentrismus - si zaslouží, abychom na ni navázali.

Považuji události roku 1989 srovnatelné s dějinným významem Francouzské revoluce a jsem přesvědčen, že si zaslouží nejen reflexe politologů, nýbrž stejný zájem filozofů - včetně filozofů dějin a filozofů kultury - jaký vzbudila kdysi historická proměna přesně o dvě stě let starší. Na podzim 1989 nedošlo jen k pádu totalitních režimů v několika evropských zemích, nešlo jen o zhroucení politické železné opony mezi evropským Východem a Západem a změnu geopolitické rovnováhy naší planety; dokonce si myslím, že nastalo něco ještě významnějšího než jen „konec dvacátého století“. Domnívám se, že *tento letopočet můžeme označit za symbolické datum definitivního konce jedné velké epochy v dějinách atlantické civilizace, období novověku*.

Novověk vrcholil třemi staletími, které rozvinuly *téma moci* ve třech na sebe navazujících a vzájemně se umocňujících podobách: *osmnácté století osvícenský rozum, devatenácté století vědecký pokrok a dvacáté století technickou manipulaci*. Odhlédněme teď od skutečnosti, že kultura každého století je mnohvrstevná a ambivalentní, a ponechme na chvíli stranou opoziční a kompenzující myšlenkové a duchovní proudy, které jsou samozřejmě přítomny v každé době; soustředme se na převažující tón a základní téma. Každé z těchto tří století mělo myslitele, který geniálním způsobem reflektoval jeho základní téma, rekapituloval jeho duchovní zkušenost a kriticky překročil jeho myšlenkový horizont : pro osmnácté století to byl *Kant*, který nabídl „osvícení osvícenství“, pro devatenácté století to byl *Nietzsche*, který odhalil za ideály pokroku a morálky zlepšování nihilismus a pro naše století *Heidegger* se svými analýzami techniky, konce filozofie a s ohlášením příchodu „nějakého boha“...

2.1.2. Evropská kultura bývá nazývána křesťanskou. Křesťanství však ve svých téměř dvoutisíciletých dějinách bylo v kultuře přítomno velmi rozdílnými způsoby. Raimon Panikkar tvrdí, že slovo „křesťanský“ může označovat tři odlišné skutečnosti : „*křesťanstvo*“ (Christenheit, christendom) ve smyslu určité civilizace, „*křesťanství*“ (Christentum, christianity) ve smyslu určité náboženské víry a „*křesťanskost*“ (Christlichkeit, christianness) ve smyslu osobní životní orientace.[2]

Myslím, že toto rozlišení můžeme použít a rozvést v pohledu na pestrou škálu různých „inkarnací“ a „inkulturací“ křesťanské víry v průběhu evropských dějin. Největší proměny doznává křesťanství během prvních staletí své existence, ve starověku. Na počátku je chápáno jako sekta v rámci judaismu. Po rozchodu se synagogou hledají křesťanští apologeté vyhovující označení pro tuto neobvyklou „cestu“; použijí-li některý z tehdy obvyklých pojmů (*religio, philosophia, gnosis*), považují za nezbytné ho od těchto pojmů alespoň přívlastky ostře odlišit, aby bylo patrné, že nejde pouze o jedno další náboženství nebo o novou filozofickou školu či gnostickou sektu. V průběhu prvních staletí se

křesťanství zasnoubí s antickou filozofií a v tomto kulturním klimatu - dnes víme, že v tomto spojení došlo k proměně obou prvků - vznikají prvé „články víry“ a propracované teologické koncepce. Křesťanství se stává nejprve pronásledovaným, pak tolerovaným a nakonec „úředním“ náboženstvím Římské říše, přežije tuto říši a kultivuje přemožitelů Říma, předává jim antické dědictví a uskuteční tak kulturní kontinuitu Západu. Ve středověku převládá podoba křesťanství jakožto „křesťanstva“, civilizace, politicko-kulturního útvaru, integrujícího řadu lokálních kultur evropského kontinentu a snažícího se všemi prostředky vstoupit na všechna území, kam pronikly evropské vlivy. „Křesťanstvo“ je však nevyhléditelně zraněno trhlinou západního schismatu v době reformace a následných náboženských válek, kdy se tradiční církevní formy diskreditují v očích řady evropských vzdělanců - výsledkem je osvícenský pohled na náboženství. Rozhodující ránu dostává „křesťanstvo“ jako jedna z forem křesťanství Francouzskou revolucí: od té doby mizí aliance trůnu a oltáře jedna po druhé, byť poslední „katolické monarchie“ a „apoštolská veličenstva“ kapitulují až na konci první světové války.

Převažující podobou křesťanství během novověku je „světový názor“, konfese, jedno „náboženství“ mezi ostatními, konkurenčními. Ve středověku je křesťanství zřídka definováno jako „náboženství“, velcí církevní otcové dávají přednost pojmu „fides“. Mluví se o tajemstvích víry, člancích víry...

Dnes obvyklý pojem náboženství vznikl patrně v Cambridge v 17. století. Už zmíněné zklamání osvícenských intelektuálů z konfesionálně rozděleného křesťanstva vede k vytvoření modelu „přirozeného náboženství“, ke konstrukci obecného pojmu náboženství, jehož je křesťanství jedním reprezentantem mezi jinými. V novověku, věku ideologií a světových názorů, si křesťanství nechává vtisknout tuto podobu; důležitou roli přitom sehraje teologie, postavená na základech statické racionalistické metafyziky. Klasickým příkladem je novotomismus, který nevědomky přebírá karteziánský požadavek na „jasné a zřetelné ideje“. Jaký je to rozdíl od původního tomismu, kde intelekt se napájel z hlubin tajemství a filozofie stále žila v „konspirativní“ symbióze s mystikou, dýchala tímž Duchem!

2.2.1. *Rozeznávám čtyři základní podoby náboženství: rituální, mystickou, metafyzicko-etickou a profetickou.* Křesťanství vznikalo jako profetické náboženství s určitými mystickými prvky, v napětí vůči metafyzicko-etické formě farizeismu a saducejskému ritualismu. V novověkém křesťanství dominoval již metafyzicko-etický model, který se snažil integrovat a asimilovat všechny ostatní rozměry: mystika, rituál i prorocství jsou zabudovány do uzavřeného logického systému, kde jedno zapadá do druhého, každé „proč“ má své „proto“. Není tu mnoho místa pro tajemství: záznaky jsou důkazy věčných pravd (například důkazy Ježíšova božství), z prorocství se stávají verifikovatelné předpovědi, mystika je skloubena s asketikou do systému předpisů pro „duchovní život“ a podobně liturgie, spoutaná detailními předpisy do statického rituálního řádu přestává být místem pro kontemplaci a prožívání mystéria. Tento vývoj byl jistě připraven středověkem a je stínem hierarchického řádu „křesťanstva“, pozemské říše zrcadlící harmonii „nebeské hierarchie“. Zdá se mi však, že středověký řád byl stále vnitřně oživován mystikou - tento tichý proud vnitřního světla, vyvěrajícího z hloubky intenzivní osobní náboženské zkušenosti nedovolil středověku být opravdu „temným“.

Až ve světle osvícenského rozumu byla mystika, tento zavlážující podzemní proud, zatlačena do hlubšího podzemí. Spiritualita, srdce křesťanství, přestala být srdcem ve smyslu biblickém - onou hlubinou transcendence, v níž se lidská hloubka dotýká temné hlubiny božství; křesťanská spiritualita zpovrchněla, zplaněla, byla zaplavena jalovou

sentimentalitou. Ocitla se ve stínu morálky, dogmatu, práva a rituálu. Mystika, nebyla-li sledována stále podezřívavým okem, byla chápána jako „nadstavba“ pro dokonalé nebo pro ty, kteří se na úsilí o „dokonalost“ mohli profesionálně specializovat v kontemplativních klášteřích, daleko od běžného života křesťanských laiků. Univerzální nárok křesťanství se v novověku málokdy projevil jako schopnost tvořivě integrovat silné duchovní podněty z jiných zřídél a reagovat na „znamení doby“. Díváme-li se například na katolickou teologii osmnáctého, devatenáctého a začátku dvacátého století, těžko zde najdeme podobnou odvahu k tvořivé syntéze, jako byla odvaha velkých myslitelů patristické a ranně scholastické doby využít „pohanskou moudrost“, „oloupit Egyptany“. Univerzální nárok křesťanství se uplatňoval spíše negativně, v polemikách křesťanských apologetů proti ostatním, konkurenčním „světovým názorům“ než tím, že by se pokusil integrovat to, co bylo v myšlení té doby nejpodněnější.

Tak jako devatenácté století (ve smyslu svrchu uvedené datace) je postupným pádem „křesťanských říší“ a tradičních politických útvarů, je dvacáté století věkem umírání ideologií. Toto umírání bylo křečovitě a dramatické, dvakrát strhly ideologie do svých smrtelných a smrtících křečí téměř celou planetu.

Poté, co skončil věk ideologií, nemá zřejmě křesťanství příliš mnoho šancí přežít a rozvíjet se jakožto „světový názor“, a tím spíše ne jako nějaký uzavřený systém hotových a jasně utříděných pravd. Možná, že jeho budoucnost bude spočívat v tom, co Panikkar nazývá „křesťanskost“, osobní orientace. To neznámá, že je třeba nutně odepsat jeho institucionální stránku; pravděpodobně to však znamená, že nezbytná obnova křesťanství začne z tohoto středu prohloubené personální náboženské zkušenosti a teprve odtud může nastat i obnova vnějších struktur, nikoliv naopak. Tak alespoň rozumím Rahnerovu proroctví o mystikovi jakožto křesťanu zítřka.

2.2.2. Paul Ricoeur přesvědčivě ukázal, že právě novověká podoba „křesťanského náboženství“ jakožto světonázoru a morálky vyvolala kritiku ze strany „mistrů podezření“ (Nietzscheho, Freuda, Marxe); podle Ricoeurova názoru by křesťané těmto novověkým kritikům náboženství měli být vděční za očistu víry, kterou tato kritika umožňuje.[3] „Externí kritika“ by se měla setkávat s „interní kritikou“, boření model by mělo podnítit hermeneutiku, úsilí o hlubší interpretaci víry. [4] Nietzscheův výrok „Bůh je mrtev“ je diagnózou ztroskotání metafyzicko-morální podoby křesťanství jeho doby. Podle Ricoeura musíme hledat za každou negací implicitní nebo explicitní afirmaci. Nietzsche není tak naivní jako Marx, aby hledal afirmaci v revoluci, změně socioekonomických poměrů. Nietzsche věděl, že je-li Bůh mrtev, ani člověk nemůže přežít - proto viděl afirmativní odpověď v novém zrození člověka. Toto Nietzsche vyjádřil mýtem, symbolem nadčlověka, věčného návratu a Dionýsa, mýtem budoucnosti a vůlí k moci, tímto velkým mýtem modernity [5].

Nietzscheův výrok o smrti Boha je provokativním vyjádřením hluboké zkušenosti člověka vrcholného novověku. Evangelický teolog E. Jünger v tomto výroku vidí odpověď na otázku „Kde je Bůh?“, kladenou v situaci „Božího mlčení“.[6] Na pozadí zvěsti o kříži pak podle něj výrok o Boží smrti má svůj teologický význam, ba byl mnohem dříve doma v teologii než ve filozofii.[7] Jünger se vrací k Hegelově verzi výroku „Bůh je mrtev“ jako pokusu interpretovat novověce ateistický „pocit“ christologickým způsobem [8]: novověký člověk zakouší „spekulativní velký pátek“. Velký pátek se tak z události dějinné minulosti stává archetypem dějin absolutního ducha, interpretačním klíčem k porozumění smyslu

„Boží nepřítomnosti“, jak jí zakouší novověký člověk. Pro Hegela je tento okamžik jen vnitřním momentem dějin absolutního ducha, který bude následován vzkříšením, resp. „letnicemi“ příchodu Ducha k sobě samému, vrcholnou fází trojičně chápaného pohybu dějin Absolutna.

V Jüngelově interpretaci Hegela pak *můžeme teologicky hodnotit ateismus nikoliv jako „nepravdu“, nýbrž jako „částečnou pravdu“*. Domnívám se, že tento pohled je nesmírně důležitý pro dialog se sekulárním ateismem: umožňuje věřícímu, aby vzal vážně nejen ateistův prožitek Božího mlčení, nýbrž i jeho interpretaci ve výroku o Boží smrti. Ovšem tento výrok může být v teologickém kontextu dále reinterpretován. Výrok o Boží smrti může být uznán za „teologicky legitimní“, nicméně v křesťanském kontextu není posledním slovem o Bohu. Po Velkém pátku a Bílé sobotě následuje velikonoční jitro. 2.3.1. Existuje však ještě jiný hermeneutický klíč k pochopení smyslu sekulárního ateismu jakožto zážitku „Božího odmlčení“ - a tím je mocný obraz sanjuanovské mystiky o „nocích“ na cestě duchovního zrání. Domnívám se, že tento výmluvný symbol, který užívá svatý Jan od Kříže jako klíč k porozumění krizím na individuální duchovní cestě, lze *cum grano salis* aplikovat i na cestu církve i cestu lidstva dějinami.

Jsou období v dějinách kultury, kdy se zatmí (či přesněji. „přesvětlí“) povrch, hodnoty patřící k „vnějšku“ života a lidem se otvírá svobodnější přístup k Bohu; přichází často poté, když se dosavadní podoby zbožnosti ocitly ve slepé uličce. A jsou i doby, kdy se Bůh nesmírně vzdálí lidskému duchu, odmlčí se; člověk je uveden do hluboké „noci ducha“, je neschopen s Bohem komunikovat. Existují i „kolektivní noci ducha“. Není tento podivně znějící výrok jen jiným popisem doby, kterou Nietzsche nazval dobou nihilismu, epochou „smrti Boha“?

Nezapomeňme však na to, že jak Jan od Kříže ve svém popisu „noci“, tak Nietzsche ve výroci o Boží smrti a době nihilismu vidí tuto situaci krize, popsanou různě tolika pesimistickými „naříkači“ a vychvalovateli minulosti především jako velikou šanci, jako „kairos“, jako dobu podstatného zrání.

2.3.2. Dvacáté století, jak napsal Jan Patočka ve svých Kacířských esejích o filozofii dějin, bylo „stoletím válek“, horkých i studených. Málokdy bylo lidstvo konfrontováno s takovými vlnami destrukce. Paradoxním plodem těchto dějinných kataklyzmat - jak ukázal Patočka s odkazem na texty Teilhardovy a Jüngerovy - byla „mystická zkušenost“ jednoty lidstva, slitého vjedno v alchymistickém tyglíku mezní zkušenosti ohrožení. Tato jednota dokonce překračuje fronty nepřátelství a zakládá „solidaritu otřesených“. Patočka hovoří o zkušenosti „noci“, „vykloněnosti života do noci, boje a smrti“, o proměňující zkušenosti setkání s nicotou, které je setkáním posvátným a osvobozujícím, v němž nepřítel přestává být absolutním protivníkem a stává se spoluúčastníkem téže situace a „spoluobjevitelem absolutní svobody“.[9] Ti, kteří byli konfrontací s nicotou otřeseni v (osvícenské) víře ve všeplatnost „hodnot dne“, se stávají duchovními lidmi, tichou frontou těch, kteří za cenu oběti stojí v cestě destruktivním mocnostem „Síly“ :solidarita otřesených „musí a může vytvořit duchovní autoritu a stát se duchovní mocí, která by doháněla válčící svět k jistým omezením, a tak znemožňovala jisté činy a opatření“.[10] Podle Patočky je vrcholem cesty pochopení, že život zde není vše, že i on sám se sebe sama může vzdát: „Tato absolutní svoboda je pochopení, že *zde* bylo již něčeho dosaženo, něčeho takového, co není již prostředkem k dalšímu, není stupněm k ... nýbrž za čím a nad čím již nic dalšího nemůže být. Vrchol je právě zde, v tomto vydání se...“ Všechny naše ideály mají svůj plný smysl nikoliv samy v sobě, „nýbrž pouze tam, kde vyplývají ze zmíněného vrcholu a vedou opět k němu. Kde zavdávají podnět k tomu, aby člověk realizoval takovouto proměnu celého

svého života, celé své existence. Kde znamenají nikoliv vyplnění každodennosti, nýbrž podobu kosmičnosti a univerzálnosti, k níž člověk dospěl absolutní obětí sebe a svého dne“[11]

Čteme-li tyto úvahy českého filozofa v kontextu jeho životního svědectví - opravdového „martyria“ - vidíme, že ti, kteří prošli nocí velkých zkoušek dvacátého století a promeditovali její poselství, nabízejí cestu nikoliv nepodobnou té, k níž vyzýval itinerář mystiků, cestu osvobození sebezpřekročením svých prvoplánových zájmů a ideálů, cestu proměny nikoliv vnějších podmínek života, nýbrž vlastní existence.

2.3.3. Hans Urs von Balthasar využívá symboliky dvou po sobě následujících dní velikonočního dramatu, když interpretuje známý obraz Krista, na němž Jan od Kříže zachytil svou vizi Ukřižovaného „z perspektivy Otcova pohledu“: vertikální břevno kříže znamená Velký Pátek, horizontální pak Bílou sobotu, den Kristova sestoupení do šeuolu. Kristus se vrhá do hlubin, aby jaksi ještě předběhl padajícího člověka, aby se s ním mohl setkat a ještě jednou ho pozvat k lásce.[12] Jan od Kříže ukazuje Boží *kenosis*, sebevyprazdňující sestoupení, vycházení Boha ze sebe vstříc člověku.

Zkušenost dvacátého století, otřesení jistot každodennosti, pád lidí do temných propastí válek a jiných forem násilí a bídy, bývá interpretována metaforou o Božím mlčení. Můžeme přitom mluvit o dvojmíru „Božího mlčení“. Tváří v tvář tragédiím jako byl holocaust či Gulag zakusilo mnoho lidí „mlčení Velkého pátku“, kdy nenalezli odpověď na bolestnou otázku „Bože můj, proč jsi mne opustil?“ Ale ke zkušenosti našeho století patří i „mlčení Bílé soboty“, kdy Kristus podle staré tradice sestupuje do samotných pekel, aby zde přemohl síly smrti - na zemi v té chvíli panuje mlčení. Jakoby všechno, co mohlo být o Bohu řečeno, bylo už vyřčeno. A přesto: byl to opravdu Bůh, k čemu mířila lidská slova, obrazy a definice? Nepodléhali jsme znovu a znovu pokušení zaměnit Boha za naše představy o něm?

Podle svatého Jana od Kříže patří období krize, Božího odmlčení a „noci“ neodmyslitelně k Boží pedagogice. Bůh sám nás uvádí do těchto krizí a skrze ně nám dává šanci uzrát. Očišťuje nás od infantilních stádií zbožnosti, od fixací na vnější věci, od našich modelů a nakonec od všech našich obrazů a představ o Bohu: Bůh - který je nám podle slavných Augustinových slov bližší, než je nám naše vlastní srdce - je zároveň „zcela jiný“. Už mistr Eckhart poukazoval na nejpřímější cestu k Bohu, cestu oproštěnosti, vnitřní svobody, která je i svobodou od „náboženství“ ve smyslu vztahu k Bohu jako „předmětu“. Ve světě jsoucena, „obrazů“ a definic Boha nepotkáme: Bůh není „něco“; ve světě jsoucena je „nic“. A i my se musíme osvobodit od fixací na všechna „něco“, nechť „něco“ být, vědět a mít. Musíme se stát nejprve „ničím“, abychom se setkali s tím, kdo je „Nic“ - jako „nahý s nahým“.

Královská cesta mystiky - strmá stezka skrze „nada“, nic - se otevírá nejen v tiché komůrce meditujícího mystika. Doby otřásání všech jistot a střídání epoch dávaly vždy lidem zahlédnout „nic“. Nihilismus, ten nejnepříjemnější host, jehož blízkost před naším prahem kdysi ohlásil Nietzsche, vstoupil už dávno na palubu a zdomácněl v pracovnách myslitelů. Také slovo o smrti Boha jako odpověď na otázku po smyslu jeho mlčení zdomácnělo, ale ti, kdo zmizelého Boha hledají jako kdysi „der tolle Mensch“ z Nietzscheva podobenství, už nebudí rozruch ani posměch. Právě konfrontace s nicotou - jak ukazuje Bernard Welte - se může stát východiskem k novému setkání s posvátným.[13]

Křesťané by v této době neměli zvolit infantilní reakci fundamentalistů, skrývajících tvář

do sukní matky církve a demonizujících příliš složitý okolní svět. neměli by se snažit upachtěně dohánět „ducha doby“ či se vysilovat v oidipálních konfliktech s autoritou a ve vnitrocírkevních sporech. Málo pomůže teskně se ohlížet po sacrum imperium „křesťanstva“ a budovat vzpomínku na ně ve skanzenech, pečlivě uzavřených před kontakty s odlišně smýšlejícími. Ještě beznadějnější se mi zdají pokusy vyspravovat potrhané síť „křesťanského světového názoru“ záplatami, vypůjčenými z módních filozofií nebo v rámci církevního pragmatismu horlivě organizovat akce k přesouvání lůžek na Titanicu.

Ateismus i víra se staly znovu problémem, nastává inflace odpovědí. Voegelin kdysi řekl, že hlavním problémem dnešního křesťanství není, že by neznalo odpovědi, nýbrž to, že křesťané zapomněli otázky, na které ony odpovědi byly formulovány. Nejdřásavější otázka dějin víry byla položena v noci kříže, ve stínu smrti toho, o němž věříme, že byl Bůh: Bože můj, Bože můj, proč jsi mne opustil? Víme, že je to citát z žalmu, který končí tóny naděje. Nezapomeňme, že naděje je v tomto žalmu zaslíbená hledajícím: „Kdo hledají Hospodina, budou ho chválit: Navěky ať žije vaše srdce.“ Ano, *cor inquietum*, ptej se a hledej, hledej a chval, chval a buď pochváleno!

Praha, říjen 1997

[1] Zhelev Z., The Welcome of 21-st. Century and the New Millenium - Hopes for Future, Conference Forum 2000, September 6, 1997

[2][2] Panikkar R., A Dwelling Place for Wisdom, Lousville 1993, str. 134 a násl.

[3] srovn. Ricoeur P., MacIntyre A., The Religious Significance of Atheism, New York 1969

[4] srovn. Ricoeur P., The Critique of Religion, in: Union Seminary Quaterly Rewiew 28 (1973), str. 205-212, 213-224

[5] tamtéž, str. 207 a násl.

[6] Jünger E., Gott als Geheimnis der Welt, Tübingen 1992, str. 63 a násl.

[7] tamtéž, str. 72

[8] tamtéž, str. 83 a násl.

[9] Patočka J., Kacířské eseje o filozofii dějin, Academia Praha 1990, str. 127 - 143

[10] tamtéž, str. 141

[11] tamtéž, str. 137

[12] Urs von Balthasar H., Herrlichkeit, Band 2, Einsiedeln 1962, str. 524

[13] Welte B., Světlo z nicoty, Praha 1995