

P R A V D I V O S T

Je nutné rozlišovat tři typy nepravdivosti. Nejprve je to lstivý lhář, kterému vůbec nezáleží na tom, že tvrdí pravý opak toho, co je pravda, jen když to prospívá jeho cílům.

Druhý typ se vyskytuje u toho, kdo obelhává sám sebe a proto také ostatní. Je to člověk, který si všechno těžké, nepříjemné v životě odstraní prostě popřením. Nechce vzít na vědomí vlastní chyby; všechny situace, které jsou pro něho pokořující nebo nějak trapné, ihned obrátí tak, že ztratí osten.

U třetího typu je roztržka s pravdou ještě méně zaviněná, ale možná ještě hlubší, a odehrává se ještě více v bytí člověka. Je to typ nepravého člověka, jehož celá podstata je klamem, který není schopen cítit opravdovou radost, pravé nadšení, pravou lásku; jeho celý postoj má povahu zdání, pouhého "jakoby". Tito lidé nechtějí klamat, neobelhávají ani sebe, ale nedojdou k reálnému a skutečnému kontaktu se světem. Jsou totiž tak připoutáni na sebe samé, že stále jen pošilhávají po sobě. Tento typ je ještě méně zlý než předchozí, ale mravní život na tomto základě vzniknout nemůže. Všechno je v něm totiž neplatné, dobře jako zlo, všechno je neskutečné, fráze, zdání, nic.

Člověk skutečně pravdivý je s každým z těchto tří typů nepravdivosti v protikladu. Nekompenzuje si pocity méněcennosti. Souvislost pravdivosti s pokorou, vyjádřená slovy "Pokora je pravda", platí i v opačném pořadí: skutečně pravdivý je jen pokorný. V každém pyšném chtění být něco jiného - ovšem ne ve chtění stávat se něčím jiným - je zdroj každé nepoctivosti a nepravdivosti.

Poslední, nejhlubší Ano pravdě, jsoucnu, je základ veškeré pravdivosti a pravosti. To se leckdy špatně chápe, když se na pesimistu, skeptika, člověka nepovažujícího jakoukoli vyšší skutečnost za dosažitelnou, na fatalistu odmítajícího měnit svět, na člověka pochybujícího o každém pokroku a vývoji, hledí jako na zvlášť pravdivého. To je dokonalý omyl. Všechny tyto typy jsou spíše v některém bodě nepravdivé. Říkají Ano jen nějakému výseku bytí, ne bytí v celé plnosti. Nepoznávají svět hodnot a jeho požadavky, příslibení vývoje, změn a zušlechtění vlastního bytí. Zneuznávají smysl člověka a světských skutečností, který přece náleží ke jsoucnu právě tak jako kámen, který vidíme ležet, nebo vzduch, který dýcháme.

Kdysi bývala fara něco jako poradna pro všechny záležitosti. Dnes máme celou řadu poraden odborných. Zkušenost však ukázala, že specializace má stinnou stránku v omezení na dílčí hlediska. Nejen to: člověk v nouzi potřebuje víc než znalecké vyšetření a léčebnou proceduru. K mobilizaci duševních sil, tak důležitých i pro překonání fyzických chorob /jak prokazuje psychosomatika/ potřebuje, někdy mimořádně naléhavě, být přijat jako osoba, na níž někomu záleží, nejen jako případ. Čím hlouběji je zasažena duše, tím větší je potřeba najít bratra člověka, kterému je možné otevřít se, neboť má srdce a nezradí důvěru.

A tak zůstává kněz dále poradní instancí pro mnohé. Vyplývá to už z jeho duchovního poslání /viz A. Baumann, Kněz a člověk v zoufalé situaci. Teologický sborník č. 3/. Spolu ovšem rozhoduje, nyní stále více, jeho osobnost: lidský přístup, moudrost a zkušenost. Proto nejen farní ovečky, ale i jiní se obrátí v tísní na kněze, ale také na věřícího kamaráda, sousedku, spolupracovníka, příbuzného. Osobnost lidsky a duchovně zralého křesťana totiž normálně vzbuzuje důvěru.

Z toho ovšem plyne závěr, který bychom neměli jen tak přejít. Společnost materiálně zajištěná potřebuje naši materiální pomoc minimálně. Zato potřebuje mnohem víc než dříve lidi se srdcem, samaritány obvazující rány duše, přátele pro špatné počasí. Taková je tedy dnešní charita, naše služba světu, přední forma lásky a nehalasný apoštolát: soucítit s opuštěným radostí i pláčem, jít s nejistým jednu i dvě míle jeho životní cesty, s člověkem sevřeným úzkostí prostě zůstat, lámat si hlavu za bezradného, probouzet tupého z malátnosti, poníženého pozvednout úctou - - - nést s bližním, který je mi poslán do cesty, jeho břemeno. S kýmkoli z lidských bratří a sester. A znovu: netýká se to jen kněží, lékařů a psychologů.

x

Tady přichází k slovu psychologie. Vždyť se na kohokoli z nás může obrátit a do našich rukou vložit svůj osud člověk, který se spoléhá nejen na naši laskavost, ale i odpovědnost. Dříve často nebylo lze víc, než radit na základě intuice a zkušenosti. Dnes je k dispozici rozsáhlé vědění o lidském nitru, které se nedá s dobrým svědomím ignorovat. Jinak např. horlivý zpovědník nepochopí, že člověku v těžké depresi pokáním neprospěje, nýbrž něho zvýší riziko sebevraždy /viz G. Irle, Duchovní péče o depresivní jedince. Teologický sborník č. 3/. Je zřejmé, že odpovědnost duchovního "profesionála" i "amatéra" může být mimořádně velká. Řešení není v distancování se od poradní aktivity, ale v dosažitelné poučenosti a ve vědomí mezí. Jestliže nestačím nebo si nejsem jist, pošlu klienta k odborníkům. Byly by sice žádoucí pro věřící lidi vlastní poradny /bylo nám to znemožněno/; všestranně vyhovující poradce - výborný psycholog či psychiatr a současně svědomitý křesťan - nebývá snadno dostupný. Přesto se dá říci, že specialisté v poradnách a léčebných institucích postupují vcelku korektně a diskretně i vůči věřícím pacientům. Zpravidla stojí o spolupráci kněží. Zásadně odmítat odbornou pomoc by se tedy těžko dalo ospravedlnit.

Zájem o psychologii není tedy věc pouhé záliby. Skutečná láska chce a musí sloužit dobře, co nejlépe. Proto poznatky souboru věd o lidské psychice patří na přední místo, mezi světskými obory ve službách pastorače. Platí to především o praktické, terapeutické aplikaci. Ovšem i rozhled po teorii je potřebný, patří ke kulturnímu minimu. Řada termínů z psychologie a psychiatrie zdomácněla v hovorovém jazyku a je škoda ztrapňovat se jejich vadným užíváním nebo neznalostí.

Stojí za připomenutí, že se teologie vždycky zajímala o psychologii, samozřejmě své doby. Např. sv. Tomáš Akvinský věnuje psychologické problematice ve své Summě celé dva soubory kvestií /I, 75-89; I-II, 22-48/ a opírá se tam nejen o Aristotela a Platóna, ale i o Averroesa, Avicenu a další. Novodobá teologie /pastorální, morální, spirituální, katechetická/ si začala pozorněji všimnout této oblasti nejprve v rámci pastorální medicíny /psychiatrie/, nověji v pastorální psychologii. Pro praktikování víry v celém rozsahu je slibný rozvoj psychologie náboženství, s níž se doufáme setkat v jiné tematické souvislosti.

Psychoterapie přitahuje zájem mj. i svými zdánlivě přístupnými metodami. Jenže odborníci varují před pokusy polovzdělaných laiků, neboť místo pomoci mohou uškodit. Ostatně zejména skupinová terapie je ještě ve vývoji a hodnotí se dnes strážlivěji než v začátcích. Odborně vedená psychoterapie v prostoru víry naznačuje své větší možnosti a vstupuje do kritického dialogu se školami, které nepočítají s transcendencí a svobodnou osobností.

Dřívější materialistická a deterministická východiska začala korigovat nová tzv. humanistická psychologie. Ta je současně zdravou reakcí na rostoucí necesbní pojednávání pacienta jako objektu ke zkoumání nebo k opravě. Směr lidského přístupu k člověku razí stále více křesťansky inspirovaných praktiků; např. A. Terruweová prokazuje i průkopnickou praxí, jak životodárný a uzdravující prvek je psychologické potvrzení bližního, tj. láska podle evangelia.

Pastoračně laděná psychoterapie má svůj význam dále v tom, že objevuje a napravuje tzv. ekleziogenní neurozy /skrupulantství atd./, způsobené chybami v církevní výchově a působení. Důležitější než napravovat je předcházet, a proto upozorňovat na všechno, co nezdravého bylo zděděno popř. začíná bujet.

x

Zbývá něco dodat? Možná to nejpodstatnější. Psychologie nám umožňuje lépe pomáhat druhým tím, že do nich lépe vidíme. Jenomže naše Já je bližní číslo 1 /"jako sebe"/, proto musíme začít u něho a umožnit mu uzdravení z různých neduhů, i duchovních, především lepším viděním sebe. Mnohostrannou pomoc nám nabízí právě moderní věda o duševnu, vědomém i nevědomém. Její velký dar je tedy p r a v - d a o n á s s a m ý c h . O jednotlivcích, o společenstvích, o církvích. O kořenech a souvislostech slabostí, nešvarů, neřestí osobních i společných, o bariérách a záludnostech v mezilidských vztazích i mezi blízkými a upřímnými. O věcech, které neseme či vláčíme jako břemeno, jako nutné zlo, protože si s nimi nevíme rady.

Proč je naše svědectví slabé? Možná proto, že druhým nerozumíme, neboť nerozumíme sobě. Neumíme sestoupit, prodrat se až do zasutých propastí v nás. Nebo nechceme, nechce se nám, bojíme se tmy, z níž vycházejí naše selhání. Ztratili bychom rovnováhu, kdybychom odhali-li, oč méně ušlechtilé jsou ve skutečnosti motivy našeho jednání? Jistě, není možné každému doporučit, aby prodělal psychoanalýzu, ale zbývá mnohé jiné. Stačí studovat nebo pročítat dobrou psychologickou literaturu a přitom reflektovat podstatně více sebe než druhé. Přibrat si do zpytování svědomí i to, co je mimo pásmo známých definovaných hříchů, ale co se ukáže k našemu ustrnutí jako kořen zla, které z nás vychází /a ne z jiných nebo z věcí/.

Světcí jsou do krajnosti pravdiví, proto přitahovali současníky a imponují i nám. Století propagandy a reklamy žízňají po pravých, pravdivých osobnostech. Jen jako takoví /jedinci i církve/ můžeme být dobrými svědky Kristu, který "věděl, co je v člověku" a řekl o sobě "já jsem pravda".

red

Pastoračně psychologická studie

Tento výklad se pokouší využít bádání hlubinné psychologie pro pastorační práci. Nejprve naznačíme individuální a socializační proces od počátku života do dvaceti let. Pak budeme charakterizovat čtyři základní poruchy v mezilidských vztazích, z nichž vyplynou některé pokyny pro praktickou pastorační práci. Příklady vzaté z manželského partnerství platí v zásadě pro všechny mezilidské partnerské vztahy a jsou zvoleny tak, aby je sám čtenář - byť s rezervou - poměrně snadno uvedl do souvislosti s analogickými problémy z pastorační praxe i s vlastním chováním.

Převážná část výkladu je vzata z publikace: Annelise Heigl-Eversová a Franz Heigl; Lieben und Geliebt werden in der Ehe: Eheleute unter sich, sv. 3, Stuttgart 1969. Zkrátil a pastoračně psychologické poznámky zpracoval studijní tým. /Je třeba upozornit, že psychologický výklad je zde založen na /neo/psychoanalýze a že ne všechny jednotlivosti jsou jinými směry hlubinné psychologie uznávány. Přesto seznámení s vyslovenou teorií umožňuje lépe pochopit mnohé z lidské psychiky a praktické pokyny, jak s takovými lidmi jednat, jsou velmi užitečné. - Ještě je třeba upozornit, že v tradiční středoevropské psychiatrii mají termíny "schizoidní" a "depresivní" poněkud odlišný obsah. - Pozn. red./.

I. INDIVIDUACE A SOCIALIZACE

Proces vývoje člověka z hlediska i n d i v i d u a c e , vytváření vlastního Já, je vlastně sled oddělování. Z hlediska s o c i a l i z a c e , schopnosti včlenit se do společnosti, je to nacházení objektu, postupné objevování matky nebo jiné první vztahné osoby a později dalších osob jako jednotek oddělených od Já.

Dítě objevuje a zkoumá Ne-já malými vývojovými krůčky. Tento proces vede od nediferencované jednoty s matkou v nejranější životní fázi k rostoucí důvěře k ní a k jiným lidem.

Tento vývoj prochází ve specifických věkových obdobích krizemi a konflikty a umožňuje dítěti, aby si postupně rozvinulo vlastní styl kontaktů. Každá z fází, kterou naznačíme - představení vztahu k objektu, strach osmého měsíce, období vzdoru, oedipovské stadium - je současně krizí vývoje, je konfliktem mezi regresivně pasívními touhami dítěte po živícím prsu matky nebo dokonce po ukrytí v mateřském těle a jeho progresivními tendencemi k aktivnímu kontaktu s rodiči a sourozenci, k mnohostranným interakcím, ke společenství i mimo klan, s kamarády a přáteli.

V každé této fázi se rozhoduje, zda dítě dosáhne dalšího stupně socializace nebo ne, a to podle toho, zda rodiče podporují spíše regresivní nebo spíše progresivní síly. Socializaci je potom třeba chápat jako krizově probíhající vývoj, v němž se dítě učí vycházet s lidmi své primární skupiny a vytváří si zvláštní, svérázný styl kontaktů.

Bezobjektová fáze: kojeneček pociťuje sebe jako jednotu s okolím

Po plné symbióze dítěte s matkou v době těhotenství dochází porodem k oddělení, jež oba hluboce zasáhne. Biologicky je teď dítě od matky odloučeno: funkčně je však kojeneček ještě dlouho s matkou spojen. R. Spitz, který velmi přesně pozoroval kojence a nejmenší děti, mluví o stavu nediferencovanosti a o bezobjektovém stupni.

Říká: "Novorozené dítě nejenže není schopno rozlišovat jednu věc od druhé, neumí je ani odlišit od svého těla a vnímá v této době své okolí jako něco, co ještě není od něho odděleno. Prs, který ho živí, vnímá proto jako část sebe". Portmann razil pojem fyziologicky předčasného porodu člověka, aby označil jeho dalekosáhlou závislost na matce zvláště v prvním roce života.

Konec třetího měsíce - první úsměv dítěte vyznačuje předstupen vztahu k objektu

Teprve pozvolna se kojenec učí rozlišovat mezi Já a Ne-já a dostává se tak z bezobjektového stupně vývoje k objektovému předstupu, jak tuto fázi pojmenoval a popsal Spitz. Tento předstupen vztahu k objektu znamená uvolnění z nediferencovaného, bezobjektového, předindividuálního stavu. Začíná na konci třetího měsíce dítěte prvním úsměvem kojence.

Podle Spitze je toto první pousmání prvním slabým náznakem přechodu kojence od plné pasivity k aktivnímu chování. Vymezením matky se rozvíjí rudimentární Já. Přesto se však tento první úsměv nevztahuje k osobě: neplatí jen matce. Úsměv vyvolává každá libovolná osoba, splní-li podmínky signálu, tj. sama se na kojence usměje a přitom kývá hlavou.

Jinými slovy: pro zážitek dítěte v této vývojové fázi jsou osoby zaměnitelné. Současně je tato fáze prvním krokem k vymezení Ty a Já. O sociální reakci úsměvu jako známce nového organizačního stupně nejmenšího dítěte říká Spitz: "Dítě se přiklání od přijímání vnitřních podnětů k vnímání vnějšího okolí". Začíná se řídit principem reality. Tvoří se předvědomé a nevědomé a navzájem se diferencuje. Začínají fungovat první stopy Já. Nastává obrát od pasivity k aktivitě. Chápeme-li tyto různé aspekty jako fasety jednotného dění, ukáže se nám, že tu pro dítě začal nový životní způsob, nová éra, jež se zásadně liší od předešlé a projevuje se také v chování dítěte.

Strach osmého měsíce - zřetelnější stopa rodičího se partnerství

Další fáze uvolňování dítěte z nediferencované bezobjektovosti a nerozlišené jednoty s matkou a současně obrátu k Ty je vyznačena kojeneckým strachem osmého měsíce, který rovněž popsal Spitz. Na úsměv pokyvující tváře už dítě nereaguje smíchem: projevuje naopak zcela jiné charakteristické chování. Spitz je popisuje slovy: "Projevuje se od prostého vylekaného pohledu až k pláči a křiku, přičemž, jak jsme pozorovali, prochází stupnicí, jež odpovídá způsobu, jakým dítě získalo vztahy k objektu. Dítě se schovává pod pokrývku, položí se v postýlce na břicho a schová hlavu pod polštářek. Přikrývá si obličej zvednutou košílkou nebo si zakrývá oči rukama".

Tyto vnější formy úzkostné obrany ukazují, že kojenec teď rozlišuje mezi důvěrou a nedůvěrou. Přimyká se k důvěrnému obličejí matky a odmítá jiné obličejí, jež důvěrně nezná. Tak se začíná konstituovat a prožívat objekt /Spitz/. Jinak řečeno: navazuje se nejprvnější mezilidský vztah, vyznačuje se zárodečné partnerství: první osoba, k níž se dítě vztahuje, matka, je od nynějška nezaměnitelná, a dítě se učí rozlišovat mezi "přátelským" a "cizím".

A tak to jde dále: individuace člověka, utváření jeho Já, znamená diferenciaci dítěte z původní jednoty s matkou a je to tedy postupné oddělování. Každým oddělovacím krokem, který slouží individuaci, se umožňuje krok zrání, sloužící socializaci, krok k nalezení objektu, k utvoření vztahu k Ty. Vytváření Já a schopnost ke kontaktům a k začlenění do společenství jsou na sobě závislé.

Třetí rok života - cvičné fáze dětské vůle /období vzdoru/

Ve třetím roce nastává tzv. období vzdoru, jež souvisí se schopností říci Já, ale také Ty. Rozvoj vědomí Já je spojen se zesíleným vědomím Ty, což se projevuje i tím, že dítě začíná výrazy Já a Ty v řeči používat. Až dosud mluvilo dítě o sobě i o druhých ve 3. osobě.

Tzv. období vzdoru je třeba z hlediska dětského vývoje vidět jako cvičnou fázi dětské vůle, kdy se dítě dále uvolňuje z předindividuální harmonie a zároveň rozvíjí potřebu nových možností kontaktu a to s účastníky her a s kamarády.

Čtvrtý rok života - pocit společenství a pohlavní diferenciacce

Asi ve čtvrtém roce roste pocit společenství a zintenzivňuje se přání být pohromadě s jinými dětmi a hrát si s nimi. V této době vzniká také zvědavý zájem o pohlavní orgány, u sebe i u druhých. Tak začíná nové sondování, jež zasahuje vlastní Já i Ty, totiž pohlavní diferenciacce. Lidé se nyní podle svého pohlaví dělí na muže a ženy. Dosud převažující dělení na mateřský a otcovský svět se tím relativizuje.

Pátý rok - příklon k druhému pohlaví

V další fázi, asi kolem pátého roku, zvědavost vůči druhému pohlaví vzrůstá. Přibývá zájmu o děti druhého pohlaví, současně se zkoumá projevují pocity lásky vůči rodiči opačného pohlaví, se všemi vnitřními a vnějšími konflikty, které pojmově vyjadřuje oidipovský komplex. V této době se dítě přimyká k rodiči opačného pohlaví, zatímco rodiče stejného pohlaví odmítá jakožto rivala. Chlapec skutečně projevuje větší nepřátelství vůči otci, dcera vůči matce, a u mnoha dětí pozorujeme, že vyjadřují skutečnou zamilovanost vůči matce nebo otci, chtějí mít milovanou osobu pouze pro sebe a reagují žárlivostí a nenávisť, stejně jako dospělí v podobných konfliktech.

Objasnění role rodičů v oidipovských konfliktních situacích se v této souvislosti vzdáme. Důležité je však toto: v oidipovských situacích vrcholí a předběžně se uzavírá vývoj mezilidských vztahů dítěte v první zkoušce vlastní pohlavní role, v přimykání k jednomu rodiči a ve střetání s druhým. V oidipovských střetech se zhušťují vnější konflikty dítěte, jimiž dosud prošlo ve svém styku s lidmi. Z těchto pozitivních zkušeností i konfliktních porážek ve vztahu k rodičům, sourozencům a kamarádům si dítě v této fázi vytváří první podobu svého stylu kontaktů a interakcí. Tento styl je určen způsobem, jak dítě prožívá samo sebe ve vztahu k autoritám a ve vztahu k muži a ženě. Tady se určuje, zda se u dítěte rozvinou spíše heteroerotické nebo homoerotické city, zda jeden směr citů více nebo méně vyloučí druhé, nebo zda budou navzájem v přiměřeném vztahu.

Společně a vzájemně /tranzitivní fáze/

V tomto stadiu dětského vývoje vystupují postupně stále více zacílené a tranzitivní pocitové podněty, jak je popsal Lersch. Jsou to pocity specificky zaměřené na určité osoby a pocity vyvádějící člověka z něho samého. Je to potřeba účasti na světě, ale ne ve smyslu vlastnění, jež chce mít vše pro sebe, ale ve smyslu příslušnosti ke skupině. Lersch rozlišuje u tranzitivních pocitových podnětů podněty společenství, např. sympatie a antipatie, a podněty vzájemnosti, soucítění. Pětileté dítě se začíná radovat nebo být smutné společně s rodiči, sourozenci nebo kamarády.

Osmý až devátý rok - vývoj schopnosti milovat v užším smyslu: druhý je stejně důležitý jako já

Přesto však nemůžeme u této citové přichylnosti ještě mluvit o lásce. Dítě není ještě schopno lásky ve vlastním smyslu slova. Trvá o něco déle, než se citově překoná narcistické a egocentrické stadium novorozenecké doby /první tři týdny života/, kojenecké doby /první rok/, období malého dítěte /od druhého do šestého roku života/. "Pro dítě do sedmého nebo osmého roku existují druzí lidé hlavně jako prostředek uspokojení vlastních požadavků" říká Erich Fromm /The sane society - Zdravá společnost, Londýn 1956/.

Nejdříve asi ve věku mezi osmi a devíti lety je dítě zralé pro to, aby prožilo lásku; klíčí v něm pocit, že potřeby druhé osoby jsou stejně důležité jako jeho vlastní, jak lásku definuje Sullivan.

Lásku v tomto smyslu člověk prožívá nejprve a především vůči lidem stejného věku a ne primárně vůči rodičům: vždyť láska předpokládá horizontální vztah mezi osobami téhož věku. Tomu odpovídají i sociologická pozorování, podle nichž platí: čím častěji jsou osoby mezi sebou v interakci jako sobě rovné, tj. čím méně autority mají jedna nad druhou, čím méně často jedna z nich navazuje interakci než druhá, tím větší je jejich přichylnost /Homans: Teorie společenské skupiny, Kolín n.R. 1960/.

Vědomá nebo nevědomá žárlivost rodičů na pocity, jež dítě rozvíjí vůči vrstevníkům, je podle Fromma hlavní překážkou pro rozvoj dětské schopnosti milovat.

Patnáctý až dvacátý rok - rozvoj schopnosti začlenit se do společnosti /objev a zkušenost věrnosti/

Další fází intenzivnější socializace, vývojem schopnosti začlenit se do společnosti, je adolescence /asi od patnáctého do dvacátého roku/. Je to zvláštní vývoj kvality Já: "věrnosti". Erikson popisuje věrnost jako "schopnost být dobrovolně loyální vůči druhým navzdory nevyhnutelným protikladům hodnotových systémů". Mladiství hledá závazná přátelství; chce být členem skupiny, kterou si sám zvolí, ve které najde závazné hodnoty a platná pravidla. Tím se předběžně uzavírá proces vývoje, který jsme tu naznačili.

Cíl: sebepotvrzení a sebeodevzdání

Individuace a socializace, v jiné terminologii sebepotvrzení a sebeodevzdání, patří ve vývoji lidského dítěte neodlučitelně k sobě. Oddělování od primárních vazeb, jež nebyly svobodně zvoleny, vazeb na matku nebo jiné pečující osoby, na rodiče a rodinu, tedy stoupající sebepotvrzení na jedné straně, a rozvoj touhy po kontaktu, potřeby určitého My, tedy rostoucí sebeodevzdání na druhé straně, si vzájemně odpovídají. Na počátku lidského vývoje stojí naprosto nesamostatné dítě, jež nemá vlastní Já, jehož forma kontaktu je plně egocentrická, dítě, které zná jen vlastní požadavky a potřeby. První osoby, s nimiž navazuje kontakt, jsou pro ně pouhým prostředkem uspokojení požadavků. Na konci zdravého vývoje stojí v adolescenci osoba, funkčně odlišené a samostatně postavené individuum s dezerálou formou snahy o kontakt a stylu interakce: požadavky a potřeby druhého se berou stejně vážně jako vlastní.

Utváření Já a vztaženost k Ty jsou propojeny

Je-li vývojový proces dítěte narušen působením určitých faktorů prostředí, je individuace i socializace zasažena stejně. Každá

zábrana při utváření Já je spojena s poruchou vztahu k Ty. A naopak každé podvázání potřeby určitého My je v téže míře zábranou sebe-potvrzujících sil.

II. ČTYŘI ZÁKLADNÍ NEUROTICKÉ STRUKTURY NARUŠENÉHO VÝVOJE

Velké množství možných poruch můžeme roztrždit podle čtyř základních poruch, které se projevují ve vývoji speciálních neurotických struktur. Psychologická struktura se vyznačuje tím, že se její části vztahují k sobě navzájem a ke svému celku ve smyslu poměrně stabilní organizace. Tyto části jsou složky zpracování zážitků a stylu chování.

Tyto struktury jsou výsledkem nesčetných interakcí mezi dítětem a osobami, k nimž se vztahuje ve svých prvních pěti až šesti letech, tedy v životní fázi, kdy je dítě nejtvárnější a vliv vychovávacích osob největší. Podle míry zapracovaných iracionálních strachů mohou být tyto struktury více nebo méně neurotické. V souvislosti s naším tématem nás na těchto čtyřech základních neurotických strukturách zajímá především aspekt socializace. Budeme sledovat typické habituální narušené formy prožívání kontaktů, jakési znetvořené zdravých potřeb My, jak se projevují v m a n ž e l s k é m v z t a h u .

V dalším textu krátce naznačíme kontaktní formy vlastní těmto strukturám, a předešleme vylíčení jejich vzniku. Nato vyjdeme z nápadných jevových forem prožívání a chování u takto strukturovaných lidí, vylíčíme jejich vnitřní rozpoložení a latentní požadavky na manželského partnera. Nakonec se pokusíme popsat charakteristický styl interakcí takových lidí.

Cítí-li se člověk bezprostředně osloven, snadno se stahuje do sebe; proto tu naznačujeme jen styl interakcí v manželském partnerství. Přeje-li si někdo zpracovat vlastní životní zkušenosti, může si tyto manželské souvislosti snadno přenést do životních i pracovních vztahů vlastního života.

Tyto čtyři struktury se nazývají - s použitím staršího psychiatrického názvosloví ne právě šťastně - schizoidní, depresivní, obsedantní a hysterická.

A. Schizoidní struktura

Od nedostatku bezpečí k elementární nedůvěře

Novorozený člověk potřebuje ve zvláštní míře bezpečí. Riemann k tomu říká: "Má-li se dítě přiklonit ke svému prostředí s důvěrou, má-li najít své první Ty, první objekt, musí se mu toto prostředí jevit vskutku přijatelně, musí budit důvěru - musí být přijatelné ve smyslu přiměřenosti potřebám věku nejmenšího dítěte. Nejmenší dítě potřebuje atmosféru, jež umožňuje samozřejmou komunikaci s okolím; tuto komunikaci lze nejspíše popsat jako bezpečí, pocit, že jsem někde schován, že je mi dobře, že jsem sazen v přiměřených životních podmínkách". Chybí-li toto bezpečí, musí-li se dítě obejít bez tělesné něžnosti, tepla a náklonnosti - což bývá častý případ u dětí vyrůstajících v institucích - dochází i přes nejlepší výživu, hygienu a zvláštní materiální péči k těžkým, nenapravitelným škodám v tělesné a duševní oblasti, k tzv. hospitalismu.

V situacích dětství, jež podporují vývoj schizoidní struktury, vždy chybí zahřívající bezpečí a dítě je takovému strádání vystaveno víceméně stále. Je to časté u nechtěných dětí nebo u dětí brzy odloučených od matky nebo od rodičů, kdy dítě brzy ztratí osoby,

k nimž navázalo první vztah, nebo když se tyto osoby často střídají. Opakované změny prostředí především v prvních dvou letech života, jiné okolnosti vyvolávající neklid v nejranějším prostředí dítěte nebo osudný fakt, že se dítě narodilo do krize rodičovského vztahu, to jsou další faktory, jež podporují vývoj schizoidní struktury.

Přesto však na vznik schizoidní struktury nepůsobí tolik vnější okolnosti, jako spíše způsob vztahu mezi rodiči a dítětem. Jako příklad uvedeme rodiče, kteří už maličkému dítěti občas dali zcela bezdůvodně pohlavek, aby plakalo: plačící dítě fotografovali, "protože přitom vypadá tak rozkošně a komicky". Potom dostalo něco "za odměnu", dárek nebo pochování. Fotografie se později škodolibě ukazovaly známým a příbuzným. Přitom to rodiče nemysleli zle, spíše se domnívali, že s dítětem zacházejí naprosto láskyplně.

Tak se nemůže rozvinout důvěřivá oddanost k blízkým lidem. Místo ní se vytváří nedůvěra, která v těžkých případech zcela pronikne životní pocit a vztah k druhým lidem. Z této nedůvěry se často rozvíjí circulus vitiosus: dítě najde vlivem své nedůvěry málo kontaktů s vrstevníky. Proto se nenaučí druhé děti v jejich odlišnosti dostatečně znát. Nespřátelí se s nimi a nerozvine si pocity sounáležitosti na základě důvěry. Neprožije příslušnost k malým skupinkám, jež představují základní vzor sociální vztátnosti vůbec. Proto mu zůstanou i vrstevníci hluboce cizí, a pocit, že žije ve světě nevlídném a cizím, pocit základní nedůvěry, se ještě posiluje.

Styl kontaktů u dospělého

Styl kontaktů u osobnosti, jež se rozvíjela za takových podmínek, se vyznačuje pasivitou v projevech citů a citové náklonnosti, neiniciativností a neaktivitou k citovému kontaktu, jež může dosáhnout extrémního stupně. K nabídce kontaktu od jiných se schizoidi chovají ponejvíce odmítavě: jsou studení a strozí až k nepřátelství. Vyhýbají se pohledovému kontaktu s druhými a v rozhovoru mluví často na přeskáčku a neúčastně. Nereagují na momentální náladu druhého ani na téma rozhovoru, které nadhodil nebo k němuž směřuje. Protože jim prožívání druhého a možnost na něj působit připadá málo zajímavá, nestojí jim většinou za námahu srozumitelně se vyjádřit.

Vnitřní rozpoložení takového člověka je zabarveno difúzně pociťovaným očekáváním nebo nárokem na totální lásku ze strany druhého, na jeho bezvýhradný citový souhlas. Takový člověk neustále podrobuje druhé skrytým testům, jimiž mají osvědčit svou lásku. Zkouší je, aniž oni o tom vědí, zda splňují očekávání absolutní lásky, zda jsou schopni bezvýhradného citového souhlasu. Jeden takový ^{test} spočívá v tom, že se schizoid sám chová tak nelaskavě, jak jen možno: vždyť milovat laskavého člověka není láska ve smyslu definice schizoida - taková náklonnost je přece potěšením. Tak dochází k paradoxu, že schizoid žádá od někoho tím více souhlasu, čím méně láskyhodný je sám. Vyžaduje souhlas právě pro své nedostatečně láskyhodné nebo neláskyhodné stránky.

Protože tomuto citovému očekávání nemůže žádný člověk ani při nejlepší vůli dostát, prožívá schizoidně strukturovaná osobnost stále znovu těžká zklamání a příkoří: každá citová nabídka druhého, jež neodpovídá vyžadovanému totálnímu souhlasu, znamená pro něj zranující odmítnutí a snížení jeho osoby. Na toto zklamání a příkoří reaguje destruktivním nepřátelstvím, jež může nabývat všech stupňů intenzity, od ledového odvratu až k činné mstě.

Vnitřní požadavek takového člověka zní asi takto: ten druhý mě má, ba musí totálně milovat a přijímat, aniž bych byl k němu laskavý.

Ten druhý mě musí totálně chápat, aniž bych se mu já činil pochopitelný. Na splnění tohoto požadavku mám nepopíratelné právo, protože mi v dětství láska a souhlas byly zcela odepřeny.

Typy interakcí manželského partnerství

Interakční vzorec v manželství se vyznačuje postoji činícími si nárok na absolutní lásku na jedné straně a faktickou citovou pasivitou a distancí schizoida na straně druhé. Každý partner takový nárok nutně zklame a tím vyvolá u schizoidní osobnosti destruktivní agrese pramenící ze zklamání a urážky. Tyto agrese se mohou projevat různou formou, od chladné lhostejnosti přes ledovou studenost a cynismus až k divokým explozivním výbuchům. Takové reakce dále partnera odrazují a zmenšují jeho citovou pohotovost. Partner se distancuje a citové klima v manželství je stále chladnější. Takové řady interakcí vedou nakonec k tomu, že manželé pouze žijí vedle sebe, každý hledá uspokojení mimo partnerský vztah, nebo se jejich manželství stane čistě účelovým svazkem zájmů, který drží pohromadě jen shodou /materiálních/ zájmech partnerů vůči vnějšímu světu.

Pastoračně psychologické poznámky

Především je třeba říci, že člověk, který se vlivem chybného vývoje v raném dětství vyvinul v osobnost chorobně schizoidní nebo postiženou některou z dále popsaných neurotických forem, může očekávat skutečnou pomoc jen od psychologa resp. psychoterapeuta. Pro kněze je znalost těchto souvislostí užitečná ze dvou důvodů. Jednak může pochopit situaci. Může uznat, že takto založený člověk není "vinen", když se mu nedaří rozrazit bludný kruh, v němž se nachází. Jakýmkoli náběhům a "dobré vůli" k tomu nesmíme rezignovaně upřít víru a důvěru.

Za druhé: žádná z narušených struktur, na-
značených v článku, se normálně nevyskytuje "v čistém stavu".
V různých odstínech nacházíme jejich stopy všude, kde mají lidé spolu těžkosti - i tam, kde se pohybují v mezích "normality".

I kněz může v mnoha lidských reakcích, s nimiž se v pastorační setkává, poznat své způsoby chování jako ve zvětšovacím skle. Tak se i jemu samotnému nabízí rovina, na níž se může kriticky korigovat, vyhnout se nezdravému rozpolcení sebe sama a rozvíjet se dále jako harmonická osobnost.

Pro pastorační, jež se obrací ke schizoidně strukturovanému člověku, mohou být snad k užítku tyto poznámky:

1. Začne-li se náš protějšek nevědomky chovat tak, že se to dá vykládat jako test lásky nebo spolehlivosti, budeme hodnotit pozitivně, protože takový test není možný bez nějaké osobní komunikace. Pro kněze je to znamení, že nezůstal "úřední osobou".

2. Kdo klade na sympatii nároky, jež jsou vlastně testem lásky, ten lásku postrádá a chce to dohnat: v jistém smyslu má právo to dohnat. Při vlastní otevřenosti a interpersonálním pochopení tyto požadavky, jež jsou vlastně testem, jako takové uznáme a n e j - d ř í v e je přijmeme.

3. Ihned je však třeba si vyjasnit otázku, zda smíme doufat, že se obejdeme bez psychoterapeuta. V pochybnosti by kněz neměl přecenovat své možnosti. I při nejideálnější osobní vůli je pravděpodobné, že všechna snášlivost a přijímání druhému nepomůže a kněz sám bude blokován v práci pro jiné. Týmová práce s rozdělením kompetence a skupinová terapie jsou sice ještě stále neznámé veličiny a teprve rozpracované možnosti, z hlediska léčebného úspěchu však

všechno jiné než luxus, zvláště při prudkém vzestupu schizoidních struktur, který je následkem nezvládnutých společenských změn.

B. D e p r e s í v n í s t r u k t u r a

Rozmazlující matka

Zcela jiný obraz poskytuje depresivní osobnost. Nejprve podmínky jejího vzniku v raném dětství: i v tomto případě se vyskytují první náběhy v nejujtějším dětství, i když o něco později než u schizoidní struktury. Také zde je hlavní příčinou porucha vztahu matky a dítěte.

F.Riemann popisuje dva mateřské typy, jež poskytují podnět k vývoji dítěte v depresivní osobnost. Především jsou to rozmazlující matky, jejichž chování k dítěti se vyznačuje velkým hýčkáním. Děti mají být a zůstat malé a bezmocné. Tyto matky si v hloubi srdce přejí, aby se dítě neosamostanilo. Nechtějí dítě pustit ze závislosti; nepřiměřeně se rozmazlují se skrytou tendencí, aby je dítě déle potřebovalo a bylo na nich závislé.

Rozmazlování v zásadě vždy znamená brzdu vlastní iniciativy dítěte. Dítě není ve své iniciativě povzbuzováno: nesmí zažít radost spojenou s každým krokem k osamostatnění. Takové matky spíše upírají dítěti každou aktivitu a tím v něm vytvářejí pocit vlastní bezmoci a bezpomocnosti. Jedna taková matka nám sdělila, že - pokud si dobře pamatuje - reagovala na první krůčky svého syna pocitem: "Ach Bože, on mi teď uteče!" Taková byla její nevyslovená reakce na první pokusy dítěte, aby se uvolnilo z jejího objetí, samo stálo a chodilo.

Takové dítě je "vlídně znásilňováno", jak to vyjádřil Riemann. V tomto smyslu je tzv. rozmazlování vždy projevem vyslovené tvrdosti. Při takovém vztahu matky k dítěti nemá dítě možnost stát se sebou samým. Je pouze reagující ozvěnou matky. K tomu ještě přistupuje nárok na vděčnost, který takové matky - vysloveně nebo nevysloveně - stále na své dítě vznášejí, což projevují poznámkami jako: "Maminka to přece s tebou myslí tak dobře". Tento nárok musí dítě splnit, nemá-li matka reagovat uraženě.

Strohá matka

Druhý mateřský typ, který podporuje depresivní orientaci dítěte, je strohá matka, která kolem sebe šíří atmosféru odříkání. Je sama strukturovaná depresivně a svému dítěti dává příliš málo, jak materiálně, tak především citově. Sama přišla v životě příliš zkrátka a nemůže proto svému dítěti dopřát to, co by materiálně i citově potřebovalo; může pouze splnit svou povinnost jako matka. Podle Riemanna se na malém dítěti projevuje především citové odříkání, tedy to, že není milováno. Z chybějící náklonnosti dojde dítě k závěru, že si lásku nezaslouží; není přece ještě schopno pochopit nedostatečnou schopnost lásky u své matky jako výraz její narušenosti. Tak se v takovém dítěti vytváří představa nasycená pocitem méněcennosti: mne přece nemůže nikdo milovat.

Vposledku je účinek rozmazlující i odpírající matky na dítě a jeho vývoj tentýž. Riemann říká: "Obojí vede k rozvoji depresivní struktury osobnosti; jen závažnost postižení je zpravidla různá a také určitý časový posun: rozmazlené dítě se dostane do těžkých úzkostí a krizí později, když totiž život není tak rozmazlující jako kdysi jeho matka a dítě nemůže najít žádnou "náhradní matku" - ani v podobě institucí, zajištění atd."

Dále přitěžuje okolnost, že rozmazlující matka "nežně" brání tomu, aby malý chlapec nebo děvče prožili jiné zkušenosti mimo domácí prostředí, jež by mohly podpořit jejich vývoj. Tyto matky dávají nejrůznějším způsobem, přímo nebo nepřímo, dítěti najevo, že "svět venku" je zlý a nebezpečný: ony samy ho totiž tak prožívají. Vtiskují dítěti pocit, že lidské teplo a pochopení, láska a bezpečí existují jen doma u matky. Depresivní matky také žárlivě své dítě střeží. Každý objekt lásky mimo rodinu, mimo mateřskou oblast, např. kamarád, je pocíťován jako rival. Náklonnost dítěte k takovému rivalovi pocíťuje matka jako zradu. A tuto "zradu" dítěti více nebo méně důrazně oplácí, od zákazu stýkat se s přítelem až k pokusům zesměšnit ho nebo jinak potupit.

Styl kontaktů u dospělého

Styl kontaktů u depresivní osobnosti se vyznačuje těmito rysy: chovají se jako pasivní objekt, čekají na iniciativu druhého a velmi rychle se vzdávají, když první setkání hned nevede k vytouženému cíli sblížení a vazby. Depresivní lidé také žijí jako květinky, což mnohdy vzbuzuje sympatie vůči nim. Záměrná snaha vycházet vstříc druhým lidem jim více nebo méně chybí.

V partnerském vztahu mají sklon přesadit se do druhého člověka až k plné identifikaci. Jejich chování se n a v e n e k vyznačuje ochotou k plnému sebeobětování, takže se dalekosáhle vzdávají svých vlastních manifestních přání. V rozhovoru se dychtivě upínají k tváři a především k očím partnera; při zábavě se chovají pasivně receptivně a jejich reakce a rezonance je pomalá a těžkopádná; to se projevuje v řeči i v mimice a gestikulaci. Neradi říkají "já", místo toho rádi užívají neurčité zájmeno "se". I to je známkou slabosti vlastního já a jejich tendence začlenit se do většího celku a najít v něm bezpečí.

Vnitřní rozpoložení těchto navenek tak nenáročných osob se vyznačuje spoustou /iluzivních/ očekávání. Tak očekávají od partnera, že je miluje více než sám sebe, tak jako oni se domnívají milovat jeho. Jejich základní touha směřuje k tomu, aby symbolicky splynuli s druhým. Jejich naděje skládané do jiných mají proto dychtivý ráz jakéhosi vsávání, zabírání, přivlastňování. Vnitřní nevyslovený požadavek depresivního člověka zní asi takto: partner mi musí umožnit, abych se v něm zcela rozplynul, abych se s ním slil v jedno; to mimo jiné znamená, že má být vždycky pro mě, zcela a naprosto patřit ke mně, že musí být můj.

Typické reakce v manželství

V manželských interakcích působí depresivní člověk svým trvalým chováním přirozeně většinou pravý opak toho, po čem touží: jeho postoj, plný dychtivého, uchvacujícího očekávání a jeho sklon k něžnému znásilňování partnera zneklidní a zahání do odstupu a mnohdy až na útěk. Partner se snaží takovému spoutání uniknout: brání se tomu, aby byl symbioticky rozpuštěn, sežrán - jak on to většinou prožívá. Nechává depresivního partnera samotného, buď že se často vzdaluje domácího života, nebo že se stáhne citově.

V každém případě mají partneri depresivně strukturovaných osob podle své vlastní struktury často sklon bránit se proti depresivnímu ideálu lásky, který v něčem připomíná siamská dvojčata: Nemohu jít ani na krok sám, vezmi mne s sebou všude, kam půjdeš a kam se postavíš! To je tragika depresivního člověka: snaží se své Já zrušit a rozpustit a právě tím partnera odpuzuje.

V takovém člověku pak stále stoupá hořkost, skrytá nenávist

k tomu, kdo uniká jeho touze po vzájemném prostoupení. Tato nená-
vist se živí tím, že se partner - měřeno nadějami do něj vkládaný-
mi - chová egoisticky a bezohledně: neodsunuje pokaždé vlastní přá-
ní ani se jich nevzdává. Tato latentní hořkost, tyto potlačované
výčitky, tato skrytá nenávist rovněž vyhánějí partnera do ještě dů-
slednějšího odstupu.

Pastoračně psychologické poznámky

1. Depresivně ladění lidé toho druhu, jak byl vylíčen, potřebu-
jí od kněze osobní náklonnost s odstupem; potřebují úkoly, jež kla-
dou nároky a odpovědnost, jíž oni rostou. Cílem je tu nejdříve do-
zrání ustavením vlastního Já a sebezpotvrzením; to je normální před-
poklad pro další zdravý náboženský vývoj.

2. Takové lidi je třeba varovat před pseudonáboženskými mystic-
kými tendencemi ve smyslu via unitiva. K pravému My se totiž sami
nedostanou: jejich Já není dost vyvinuté, takže jejich úsilí o sjed-
nocení je příliš ploché a může jít ruku v ruce s nejmasivnějším e-
goismem, protože vlastní nedostatečně vyvinuté Já ještě nebylo za-
saženo touhou po odevzdání a egocentricky prahne po osvobozující
transcendenci vlastního Já.

3. Svou tendencí zabrat druhého jsou depresivní lidé náchylní
k žárlivosti a mohou tak citelně rušit společenství. Na druhé straně
se snadno dají odradit a jsou závislí na skutečném uznání. Pomá-
hající postoj kněze by u nich měl vycházet z toho pozitivního, co
se najde v každém člověku. Je-li depresivně strukturovaný člověk
posílen v sebedůvěře, nejenže je schopen při upozornění na své chybné
postoje reagovat bez komplexů méněcennosti a s nimi spojené agre-
sivity, ale umí je i správně nahlédnout a tím si připravit cestu
k obrácení.

4. Má-li se rozhodnout, zda jde o neuroticky získanou depresivní
strukturu nebo o depresivní jevy podmíněné založením nebo hormo-
nální poruchou, je třeba obrátit se na odborného lékaře; to je třeba
i tehdy, když neurotická depresivní struktura zůstává tvrdošíjná.

C. S t r u k t u r a n u t k a v é n e u r ó z y

Příliš silná výchovná drezúra

Zcela jiný obraz poskytuje osobnost obsedantní, postižená nut-
kavou neurozou. Začneme u podmínek jejího vzniku: určující situace
se odehrávají většinou později než u vývoje schizoidní nebo depre-
sivní struktury. Spadají asi do období mezi druhým a čtvrtým rokem
do fáze tvoření dětské vůle. F.Riemann o tom řekl: "Ranými srážka-
mi vlastního chtění s tím, co se smí, má a musí, se v dítěti vytvá-
ří základ pro další vývoj volních impulsů a pro jeho zkušenosti s
reakcí prostředí. U osobností později obsedantních se už v tomto
věku potlačují živé impulsy k dobývání, vytváření a měnění, ba za
určitých okolností se potlačuje jakákoli spontaneita, jakýkoli zdra-
vý projev vůle, a obstavuje se zábrany. A to právě v té fázi vý-
voje, v níž je vývoj právě těchto sil osobnosti zásadně důležitý a
přiměřený věku.

Začíná to tím, že takové dítě příliš brzy a příliš výlučně pro-
žívá, že všechno v jeho prostředí se smí dít zcela určitým způsobem
a zcela určitou formou a díky reakcím prostředí prožívá každou od-
chylku od této normy jako nebezpečnou. Získá např. zkušenost, že
ho matka kárá, když projeví živý impuls, když je hlučné nebo něco
převrhne: je za to přímo potrestáno nebo prožije úzkost ze ztráty

lásky. Tak si musí od začátku vytvořit nadměrnou sebekontrolu a sebesledování, což mu v různém stupni zužuje nebo odnímá přirozenou nenucenost a impulzivnost."

Příklad: jediné dítě velmi citlivé a snadno zneklidněné matky si muselo zout boty přede dveřmi bytu, kdykoli odběhlo od hry na ulici. Když si hrálo v bytě a pod vlivem náhlého impulsu běželo za matkou do jiné místnosti a přitom rozcuchalo trásně u koberce, bylo vážně pokáráno. Matka vzala hřeben a trásně znovu pečlivě učesala, byla rozladěná a vlastní záležitost dítěte šla úplně stranou.

Všechno mezilidské dění se v takovém prostředí nadměrně určuje kategoriemi moci, např. i ve smyslu moci zvyku, tradice, pořádku apod., podle principu: buď jsem nahoře nebo dole. Za takových podmínek se u vyrůstajícího dítěte velmi brzy vytvoří jistota, že to ve společném životě dopadá vždycky tak, že je člověk buď nahoře nebo dole, buď je kladivo nebo kovádlina.

Dětské způsoby chování

Děti tohoto typu jsou i ve styku s přáteli nebo kamarády nápadné tím, že přehnaně dbají na nadřizenost a podřizenost. Dávají např. přednost takovým hrám, v nichž mohou mít převahu nebo alespoň mají vyhlídku, že převahu získají. Tím se velmi brzy upevňuje typ kontaktů, který znamená značné omezení; člověk si i později jako dospělý nevyhledává osoby ke vztahu podle zvědavosti, sympatie nebo vzájemného pochopení, ale především podle aspektu: kdo má převahu?

Styl kontaktů u dospělých

Obsedanti se vyznačují tím, že u nich dalekosáhle chybí citová hnutí, především spontánní: jakémukoli protějšku odmítají citovou rezonanci. Obsedantní člověk zůstává při rozhovoru vnějškově nepohyblivý a jeví se nepohnutě. Vyjadřuje se relativně neplasticky a nenázorně: dává přednost abstraktním pojmům, a to i v běžné řeči. Málokdy se dívá do očí. Pokud to udělá, pak většinou proto, aby nutivým pohledem prosadil svou vůli. Pro tyto lidi je charakteristická absolutní skepse vůči všem novým myšlenkám: i za závaznými formami společenského chování jsou v podstatě blokem ztuhlé setrvačnosti.

Z jejich vnitřní tendence pramení úsilí podmanit si partnera, tak aby byl přinejmenším ochoten sloužit. Muž, který žil se svou ženou ve stavu jakési trvalé hádky, řekl v rozhovoru s třetí osobou rozhořčeně: "Já vůbec nechápu, proč by mělo být tak těžké se mnou žít: stačí, když bude moje žena dělat, co chci, a bude všechno v nejlepším pořádku". To nebyl žert ani sebeironie. Navenek žertovně a ironicky zní, co píše G.B. Shaw své přítelkyni Stelle Patrick-Campellové: "Nechci nic víc, než mít svou vůli vždy a ve všem". Nebo: "Nebojuji rád; rád vítězím". Přesto ani za sympatickým sebezesměšňováním G.B. Shaw neskryje, že to se svými požadavky míní zcela vážně.

Partnerský vztah obsedanta označuje Fromm jako "milující sadismus", protože obsedant miluje jen toho, kdo se mu podrobí, kdo se vůči němu vzdá své vůle /Fromm: The fear of freedom - Strach před svobodou, Londýn 1942/.

Vnitřní požadavek, který tak strukturovaný člověk vznáší na svého bližního, zní asi takto: druhý se má řídit zcela podle mne, má se ode mne naprosto nechat určovat a formovat, má mi být oddán a vždycky k službám. Takové požadavky považují obsedanti za zcela legitimní, protože se obdobně podrobují vlastním vnitřním požadavkům. Díky své snaze jsou nadměrně přesní, nadměrně pořádní, nadměrně do-

chvilní, nadměrně spolehliví. Poctivě se domnívají, že vyžadují od druhých jen něco samozřejmého, totiž to, co je samozřejmé i pro jejich vlastní chování.

Způsob interakcí v manželství

Na typu interakcí obsedanta pozorujeme především dva výrazné rysy: převáží-li tzv. úhybný postoj, tedy tendence být nepohnutý, citově chudý, být blokem ztuhlé setrvačnosti, pak je citová výměna s partnerem dalekosáhle omezena, ne-li zrušena. Nikde nežije mezi-lidský vztah tolik z citové vzájemnosti jako v oblasti intimní blízkosti. Rezonance druhého zesiluje vlastní pocity a naopak. Po boku citově uhýbajícího člověka je partner v nebezpečí, že vyschne citovou žízní. Často se rezignovaně vyrovná s pouhým koexistováním bez intimity, citového tepla a něžnosti. Jedinou intimitou bývá pohlavní styk. Často se partner proti citové poušti takového manželství brání a pokouší se blok setrvačnosti uvést do pohybu. Obsedant však na to reaguje obvykle krajní nepohnutelností nebo druhého nechá, aby se marně vyčerpával jako Sisyfos.

Převládne-li v typu interakcí u obsedanta tendence k moci, sklon být ve vertikálním přiřazení k partnerovi kladivem, pak se může partner přizpůsobit jen tehdy, je-li nadměrně ohebný a vzdá-li se vlastní vůle, jak to ještě dnes pozorujeme u mnoha žen. Jinak se při odpovídající struktuře bude proti ovládací snaze obsedantního partnera bouřit, rebelovat, protestovat. Manželské interakce budou pak probíhat jako stálý - otevřený nebo latentní - boj o moc.

Pastoračně psychologické poznámky

1. Generace obsedantních neurotiků mezi katolickými kněžími do-ud nevymřela. Zdá se však, že je na ústupu.
2. Úsilí o svatost se u obsedantů vyznačuje nadměrnou svědomitostí a brutalitou vůči sobě i ostatním. Namísto lásky, počaté v dialogu a sebe samu dávající, nastupuje nezřídka prosazování asketických předsevzetí a skrupulozita.
3. Nutková neuroza se může za určitých podmínek prostředí přenášet jako infekční nemoc. Mnohé - ne všechny - protesty proti určitému stylu duchovního vedení jsou nevědomou obranou proti obsedantním neurotikům.
4. Lehké formy nutkové neurozy se mohou v dobrém a zdravém partnerském vztahu vyléčit. Všechny těžší formy patří do rukou odborného lékaře resp. hlubinného psychologa - tedy ne do zpovědnice.

D. H y s t e r i c k á s t r u k t u r a

Porušená orientace na realitu

Nakonec se dostáváme k hysterické osobnosti. Podmínky jejího vzniku lze vyznačit takto: počátky této struktury leží mezi čtvrtým a šestým rokem, ve fázi přechodu od magického pojetí světa k orientaci na realitu /zkouška reality/. Annemarie Dührssenová k tomu říká: "Dlouhé soužití obou způsobů prožívání můžeme pozorovat ještě u malého dítěte. Asi mezi čtvrtým a šestým rokem se rysy obou způsobů prožívání mísí. Magický úsudek o světě neznatelně ustupuje, aby si nakonec vyhradil poslední sféru v pověrečných obavách. S nástupem školního věku získalo dítě ve značné míře schopnost věcně správného úsudku. Má zajištěné vědomí vlastního Já, rozlišuje vnitřní a vnější ..."

Tato schopnost věcně správného úsudku, toto jakoby vědecké získávání poznatků se podle Dürrsenové nevztahuje jen na svět věcí; kritický a pochybující úsudek se vztahuje ve zdravém případě i na způsob a chování lidí v okolí a na jejich vzájemné vztahy.

Aby si dítě mohlo rozvinout orientaci na realitu, potřebuje vzory, jež by mu lidské zrání učinily přítežlivým. Vzory, jež by mu přiblížily pořádky, zákony a pravidla lidského soužití a jejich smysl. Rodiče musí dítěti vysvětlit a na vlastním životě předvést, že pořádky, zákony a pravidla i skupinové normy jsou prostředkem a cestou k tomu, abychom se spolu lépe sešli a lépe spolu vyšli.

Jakmile tyto vzory chybí nebo na dítě působí labilně chaotické prostředí, kde se dnes trestá za něco, co zítra projde bez povšimnutí, neexistuje-li v rodině nic skutečně závazného, pak dítě nutně získává nedostatečnou nebo falešnou orientaci: zkouška reality se nezdaří. Nezdaří se často ani vzhledem k vlastní roli určené pohlavím, zvláště tam, kde jsou role rodičů vyměněny: matka "nosí kalhoty", otec "je pod pantoflem". Tím nehlásáme nějakou podřízenost ženy, jen poukazujeme na to, že mládenec bude mít potíže s přijetím mužské role, když doma zažil otce slabocha. Podobně bude dítě nespokojeno s vlastní rolí tehdy, když se rodičům narodil chlapec místo vytouženého děvčete, nebo když toužili po chlapci a podle toho narozené děvče vychovávají.

Konkrétně vypadá ztížená orientace na realitu u dítěte asi takto:
Nezdařený věk otázek

Čtyřletý se nesmí nikdy zeptat: Proč? Nesmí se např. zeptat na to, proč se někdo v určité situaci chová tak a tak. Zeptá-li se dítě přes vyslovené nebo nevyslovené tabu obou rodičů nebo jednoho z nich, nedostane buď žádnou odpověď nebo odpověď podrážděnou nebo - a to nejčastěji - odpověď, která není vážná, neodpovídá skutečnosti.

Zdravou zvědavost dítěte, jež se přirozeně vztahuje i na mezilidské vztahy, rodiče neuspokojují, ba co horšího, neberou vážně. Často se rodiče přetvařují nebo vědomě říkají něco nesprávného.

Nebezpečné hraní nějaké role

K tomu často přistupuje, že je dítě přímo sváděno k tomu, aby hrálo určité role, jež odpovídají očekávání rodičů, především jejich ctižádosti a snahy po uplatnění. Přijme-li tyto role, je středem rodičovské "lásky". Ve skutečnosti je jen odměňováno za to, že ztělesňuje ideální představu rodičů a tím lichotí jejich sebelásce.

Pro aktivní hru role, tedy konstrukci fasády, uvádí Dürrsenová tento příklad: "Čtyřletá holčička byla poslána na vyšetření pro řadu neurotických nápadností. Už při první konzultaci se stalo toto: děcko překvapilo terapeutku mimořádně žertovným a veselým výrokem, takže se živě a souhlasně usmála. Asi za čtvrt hodiny prosí malá: Zasměj se tak hezky jako předtím! Když jí terapeutka vysvětlila, že to nejde na povel, obličejíček se zachmuřil, dítě zvažnělo a po krátkém uvažování usoudilo: "Ne, to musím nejdřív říci zase něco legračního".

Takové děti se velmi brzy naučí být milé, roztomilé, veselé a působit sympaticky. I vůči kamarádům hrají role, které od nich očekávají, a tak si zajišťují jejich "lásku". Hraní rolí si cvičí i mimo rodinné prostředí. Způsob chování hystericky strukturovaných osob tak získává odstín čehosi nepravého.

Styl kontaktů u dospělých

Styl kontaktů lidí s hysterickou strukturou lze charakterizovat iniciativou a aktivitou v navazování kontaktů. Takový člověk přistupuje k druhým impulzivně, vyzařuje šarm a okouzlení. Ovládá podmanivé úsměvy a umí šířit oživenou atmosféru. Živě reaguje na podněty druhých, někdy přehnaně silně a jaksi nepravě, což pramení z nacvičeného hraní rolí. Líčí-li události a příhody, pak barvitě a s pohnutím: kvůli efektu však rád přibarvuje nebo přímo překrucuje.

Typ interakcí manželského a mimomanželského partnerství

Vnitřní rozpoložení takových lidí určuje požadavek, aby partner myslel v první řadě na ně. Jsou posedlí egocentrickou touhou být stále uctíváni, uznáváni, potvrzováni. V každé chvíli chtějí být středem pozornosti a obdivu druhého. Riemann připomíná v této souvislosti bajku o pávu, který se žení s obyčejnou slepicí. Havraní, působící na radnici jako úředníci, se diví, že si tak nádherný páv chce vzít nenápadnou slípku. Na to páv odvětí: "Já a moje žena mě šíleně milujeme".

Vnitřní požadavek hysterické osobnosti na partnera zní asi takto: druhý mě musí pokládat za neodolatelného a musí být šťastný a vděčný, že mě smí milovat a obdivovat. Tento požadavek pramení z toho, že se přece ze vší síly snažím udělat partnerovi svět barvitější, jasnější, zkrátka okouzlující.

Tragika mezilidských vztahů u takových lidí začíná často právě v partnerství založeném natrvalo, jako je manželství. Dokud je vztah volný a nezávazný, dokud není všední, může partner hystericky strukturované osobnosti pokládat delší dobu za láskyplnou osobní náklonnost to, co je ve skutečnosti předváděním vítězného šarmu, tj. tendencí strhnout partnera k obdivu. Hysterický člověk je většinou okouzlující jen tak dlouho, dokud je vztah nezávazný. V manželství se toto kouzlo často brzy ztrácí, protože jeho předpokladem je právě nezávaznost.

Tak se oba partneři v manželství mění způsobem, který zklame oba. Partner se rozčarovane odvrací, protože pomalu prohlédne, že láskyplný a úchvatný hysterik chce prostě být zářícím a obdivovaným středem. Hysterik je zklamán, protože "vrcholné období" vzrušení, kdy uchvacoval a byl dobýván, okouzloval a byl obdivován, ve všednosti manželství nevydrží.

Další možnost konfliktu spočívá v tom, že hystericky strukturovaný partner má chuť druhého partnera využívat jako vývěsního štítu pro vlastní nerealizovanou ctižádost a snahu po uplatnění. Druhý se tím bude cítit využíván a otevřeně nebo skrytě bude protestovat.

Pastoračně psychologické poznámky

1. Žádný pojem psychopatologie se nechápe tak často špatně jako pojem hysterie, která se lidově používá jako pohrdlivé hodnocení, ba skoro jako nadávka. Přitom však, jak ukazuje geneze tohoto typu, nejde u hystericky strukturovaných osob o ten typ lidí - převážně žen - s nímž se každý celibátník setkává a má s ním značný kříž, který je však zpravidla snadné prohlédnout.

Staré pravidlo, že hysterika je třeba chladně odbýt, je jistě správné při akutní atace, ale křesťanské je jen tehdy, když tím netrpí vlastní přijetí hysterika v nitru jako člověka a zásadní kladný přístup k němu.

2. Neuroticky získané hysterické struktury se vyskytují u obou pohlaví. Jelikož se takoví lidé zdají být velice činorodí a pohotiví, nemusí kněz - zvláště jde-li o inteligentní lidi - jejich hrnou roli snadno prohlédnout.

3. Prohlédneme-li hysterikovu hru, vede to většinou k přerušení přetvářky /jež není vždy vědomá/, ale ne k uzdravení.

4. Každá i n t e n z í v n í náklonnost, i v náboženské oblasti, je a zůstává nebezpečná. Normalizující, střízlivý, láskyplný životní rámec a sem tam vložený korektiv se může u lehčích forem projevit blahodárně.

Z á v ě r e č n é p o z n á m k y

Poruchy ve schopnosti milovat a jejich naznačené geneze vysvětlují jen jeden výsek oněch mezilidských těžkostí, jež dospělí mezi sebou mají.

Informace tohoto nebo podobného druhu nemají z kněze udělat jakéhosi pastoračního psychoterapeuta nebo podobně. Mohou sloužit k tomu, aby něco pochopil ze "sousedního povolání", aby byl schopen získat lepší orientaci o oblasti své kompetence a v budoucnu se jako platný člen týmu lépe vyrovnával s nouzí člověka.

Studuje-li lékař a psycholog teologii, získá mnohou korekturu svých představ o víře a mnohý impuls pro svůj život z víry. Teolog, který se zabývá psychickými nápadnostmi, vidí, že ve hře je přirozeně i on sám a jeho okolí. Získává tím šanci, aby se uměl sám nad sebou pousmát, a tím také šanci k vlastnímu zharmonizování, vždyť my všichni nejsme jen hříšníci, ale možná také /popř. ve spojitosti s tím/ trochu neurotici.

ThB /1972/

K A T O L I C I S T N Í N E P R A V D I V O S T

: : : Odborné vědění, rozsáhlé zkušenosti a láska k církvi umožnily profesoru psychologie a znalci hlubinné psychologie napsat obširnou studii o nezdravých stránkách katolicismu /v rámci významného kolektivního díla Handbuch der Pastoraltheologie/. Označuje je jako "katolicistní" a řadí mezi ně extrémní tradicionalismus, apologetický sklon, nedostatek spontánnosti, moralismus, nesamostatnou poslušnost a další. Hodnotí je z hlediska duševního zdraví, účinků na život z víry i působení na současný svět. Pro ty, kdo by mohli být šokováni, dodává: "Vyhrocená řeč takové patologie nesmí udivit. Musí jasně ukázat nešvary; musí dokonce, aby promluvila dost zřetelně, chorobné poněkud zdůraznit a znetvořené zvětšit jakoby pod mikroskopem." Třebaže postihuje stav před řadou let, má nám mnoho co říci zejména následujícím úsekem o nepravdivosti: v naší situaci ob-
stojí jen křesťanství opravdu ryzí, které se nebojí žádné pravdy, ani o sobě. : : :

Novověký étos skepse a důvěra v církvev

Už od reformace znepokojuje svět otázka Čemu smím věřit? Je to otázka svědomí, kterou si středověk ještě takto nekladl. V Lutherově protestu propuká latentní nedůvěra generací: křesťanství určitě

nemohlo být míněno tak, jak se projevuje učením víry a církevní praxí.

Právem označují historikové za počátek novověku reformaci. Reformace je dějinný otřes, který zahajuje nový věk. Převratný negativní prožitek reformace je však zkušeností radikální ztráty důvěry vůči církvi. Jeho výsledkem je přesvědčení: to, co se traduje - traditum - nemůže být to pravé. Nositelka tradice, církev, nemusí být pravá, nemusí reprezentovat Boží autoritu. Mnoho zbožných lidí dobré vůle v 16. století skutečně nepoznávalo Kristovu tvář v konkrétní církvi, neslyšelo Boží hlas v katolickém zvěstování. Tato fundamentální ztráta důvěry vůči církvi zahrnala západního ducha do skepticko-kritického postoje, jak ho nyní požadovalo jeho svědomí: neboť s pádem instituční záruky se všechny takto zaručené principy a nauky staly problematickými: bylo třeba znova je přezkoumat. Těžko mohlo z logiky dějin vyplynout něco jiného, než že onen druhý základní prvek lidské existence vedle víry, totiž kritický rozum, byl stále více vyzdvihován jako jediné spolehlivé měřítko, a že člověk, otřesený v důvěře k tradovanému svědectví pravdy, od tohoto rozumu - ratio - čekal nové bezpečí a jistotu. Ve věcech pravdy se stalo prvním příkazem novověku, jemuž se žádné jiné nevyrovná: Pokládej za pravé jen to, co obstálo ve tvém kriticko-skeptickém zkoumání. Chraň se každé autority, je to největší zdroj omylů. Tato zásada byla po tři století vštěpována každé studující generaci, a to stále hlouběji. Novověký duch je z velké části duch určený vědou, a vědecký duch je duch kriticko-skeptický. Z hlediska tohoto příkazu si musel člověk, který nadále věřil autoritě, připadat jako ten, kdo nemá svědomí a je se vším lehce hotov. Sama víra upadla v podezření, že je nemravným, nepoctivým lidským aktem. Zato pochybnost se jevila jako svědomité a mravné chování, přiměřené člověku a jeho základní situaci. Descartes se stal novověkým učitelem svědomí.

Církev se svým požadavkem víry byla nyní pokládána za pokušitelku a svědkyni k duchovní lenosti, lehkověrnosti a pohodlnosti. Novověk se vyznačuje étosem skepse, jež přirozeně vyplývá z fundamentální ztráty důvěry jeho prvních desetiletí. Musíme si ujasnit, že tato skepse není jen nějaký vzdor, ale že má mravně náboženské jádro: že je často vedena úmyslem správně jednat a poslouchat Boha. Étos skepse je étosem pravdivosti.

Nedostatek odvahy ke kriticky zkoumajícímu rozumu

Člověk je utvářen tak, že ve svém duchovním životě potřebuje dva navzájem se doplňující postoje. Jednak spoléhá s důvěrou na autoritu, jež je zárukou, stejně však je odkázán na kriticky zkoumající rozum. Přiměřený poměr těchto dvou postojů je u různých lidí různý. Pro dítě je téměř vše zprostředkováno důvěřivou vírou, jen velmi málo kritickým zkoumáním. Naproti tomu u vědce by byl nedostatek kritické skepse hrubým porušením jeho stavovských povinností. Není však pochyb o tom, že před vpádem novověku neuznávala panující teologie a věda pozitivní význam kritické skepse v dostatečné míře, a že věda, pokud zůstala katolickou, si musela nechat tuto ctnost a její pravou míru bolestným procesem a skoro proti své vůli vnutit od profánní vědy. Nemírně přestřelující novověká kritika s sebou nesla pochopitelnou brzdící reakci věřících, což se v církvi projevilo nadměrným zaostáváním a protikritickou, prakticky vědě nepřátelskou tendencí. Je jasné, že u křesťanů - i u teologů - úzkostné a slabé víry tu mohl hrát roli podvědomý strach, že se celá budova víry zřítí, když se bude zkoumat příliš přesně. Proud tradice skutečně s sebou nese kromě živé vody podstaty víry i mnoho splavenin staletí: prvky antického obrazu světa, magicko-pověrečné zbytky

orientálního a evropského pohanství. Oddělování a rozlišování je ztíženo tím, že sami autoři zjevených spisů předávali jádro křesťanské zvěsti v křehkých nádobách anticko-orientálního světového obrazu. Teprve dnes vidíme, jak teologie potřebuje i profánní pravdu světské vědy a ostří její kritiky, aby mohla rozlišit, co nám inspirovaný svatopisec předkládá jako Boží zvěst, a co ne. Tak lze pochopit, že věřící věda po staletí světskou vědu brzdila a nedůvěřivě odmítala a teprve později se k ní s váhavým souhlasem přidala. Pro současníka zde musel nejprve vzniknout dojem, že postoj církve je reakčně konzervativní a vědě nepřátelský; tento dojem je vystřídán dojmem nejistoty a nakonec pocitem, že církve musí nakonec vzdávat jednu pozici za druhou.

Tento obraz církve v duchovně dějinné situaci novověku lze přirozeně zásadně zpochybnit. Vždyť se najdou i příklady, jež ukazují, že silnému duchu, zrozenému z velké víry, není moderní kritický postoj a pravdivé tázání překážkou, aby pronikl k samotné podstatě křesťanství /srov. ve filozofické oblasti M. Blondel/. Ostatně sám novověký duch si přiznává, že se ve svých dějinách dostal i na scestí /srov. dnešní hodnocení kartezianismu/. Vycházíme tedy vědomě z určité interpretace průměrného "intelektuála", která je nejen dosti rozšířená, nýbrž představuje nebo dlouho představovala průměrně vzdělanému duchovnímu obraz doby. V tomto smyslu se smíme přidržet takto zkráceného kladení otázek, abychom mohli postihnout problematické a choulostivé body.

Vznik těžkostí ve víře

Protože se nebral dostatečný zřetel na mravní původ novověké skepse, nebyly ani prostředky proti ní dost účinné. Těžkosti ve víře, jež mají tento původ, nelze zvládat voluntaristicky potlačením a vytěsněním, ani p o u z e racionalisticky apologetickou diskusí. Věcné řešení jednotlivých námitek proti víře neřeší totiž základní otázku: Proč smím věřit i tváří v tvář nevyřešeným problémům? Zvládnout duchovně tyto problémy předpokládá položit si otázku po oprávněnosti aktu víry, který předchází fundamentálně teologické argumenty. Víra musí sice obstát vůči historicko-kritickému studiu pramenů, ale nemůže být na tom vposledku závislá. Teologie se patrně příliš pozdě starala o základní etickou otázku: Proč mohu a smím jako kriticky myslící člověk věřit, aniž bych předem prošel labyrintem historicko-kritického zkoumání pramenů a fundamentální teologie? Teologie, sama proniknutá racionalismem, přikládala příliš velký význam věcnému zvládnutí jednotlivých těžkostí a málo uvažovala o principech svědomí, jež prokazují samotný akt víry jako mravně oprávněný, a to analýzou duchovní situace člověka. Modernímu člověku je mravní povinnost ke kritické skepsi velmi jasná a mravní právo a povinnost věřit jasná velmi málo; v neposlední řadě proto, že teologie a zvěstování nebraly dost vážně otázku svědomí.

Tam však, kde se těžkosti ve víře jen asketicky potlačují nebo racionalisticky oddiskutovávají, tam se kalí radost z víry a ochromuje síla víry, což často ovlivňuje celý duchovní život a jeho plodnost i schopnost milovat. Ona známá mdlost dobrých lidí, duchovní neživotnost a vyprahlost, nevěrohodné, ochablé a citově ujeté zvěstování může mít svůj pramen právě zde.

Především tu však pro citlivé svědomí vzniká tato paradoxní situace: právě ten nejfundamentálnější mravní akt, k němuž se člověk cítí povinen, totiž kritické vyjasnění otázky Čemu smím věřit?, je zdánlivě církví zakazováno a hrozí se tu věčnými a pokud možno i pozemskými tresty. Zdá se, že církve požaduje něco nemravného, totiž nekritickou lehkověrnost, a zakazuje to, co je mravně žádoucí,

totiž kritické držení se takového souhlasu víry, za který ještě nelze vzít odpovědnost.

V člověku, který žije v pluralistické společnosti a nepatří jen církvi, nýbrž přijímá i mnoho informací s vírou těžko slučitelných - ať už skutečně nebo zdánlivě - se proto často probouzejí těžkosti ve víře, váhání, pochybnosti, a spolu s tím i úzkost svědomí, pocity viny a strachu.

Při zdravém duchovním vývoji je samozřejmé, že člověk naráží na takové těžkosti, jež se jeví nejprve jako protiklady ve víře nebo protiklady mezi vírou a věděním. Dospívající člověk se často octne v situaci bezradného zmatku svědomí. Chce vědět pravdu. Katolická nauka je však pro něho neprokazatelný názor jedné z mnoha skupin v křesťanské společnosti. Necítí se schopen uznat nárok církve - zastupovat autenticky Krista - za oprávněný. Dále není schopen sledovat fundamentálně teologické myšlenkové pochody natolik, aby jeho víra v Ježíše Krista byla podložena kritickou reflexí. Není mu jasné, proč by důvěra ve slovo církve byla jistou cestou k dosažení pravdy a proto nenahlíží, proč by měla být víra mravně dobrým, ba i jen dovoleným aktem. O svém vztahu k pravdě má člověk asi takový pocit: Rozum dokáže ve vědecko-technickém poznání světa překvapivé věci. Základy tohoto poznání, totiž přírodní vědy, jsou spolehlivé, jsou doloženy imponujícími úspěchy, jsou na celém světě uznávány za závažné. V náboženské a mravní oblasti závažné poznání nemáme. Existenciální orientaci rozum dát nemůže - to dokazuje bezpočet filozofických teorií. V této situaci mi nezbývá, než abych se řídil tím, co pokládám za nejpravděpodobnější a nejsrozumitelnější - ať už je to křesťanská víra nebo dialektický materialismus nebo freudovský princip rozkoše. Věřit znamená pokládat něco za nejpravděpodobnější.

Symptomy uzavřeného fideismu

Je pochopitelné, že se mnozí křesťané snaží této tísnivé situaci uniknout tím, že popřou jeden z protikladů, které jsou spolu v napětí. Rozhodnou se věřit všemu, co církev učí, ať už je to pravda nebo ne, a všechno odlišné ignorovat, přeznačit nebo už předem pokládat za omyl a lež. Prchají do zastřeného fideismu. Taková orientace musí dlouhodobě vést k chybným postojům. Jednak k přeceňování církve. Člověk tohoto typu pokládá církev za kompetentní rádkyni ve všech životních situacích jednotlivce i společnosti. Klérus musí řešit všechny problémy a za všechna chybná řešení se činí odpovědným. Člověk takto věřící bývá přímo umělcem v tom, jak potlačovat světské, církevně neschválené pravdy. Eventuální pochybnosti je třeba potlačit fanaticky loajálním stranictvím. Křesťané tohoto typu jsou netrpěliví, v rozhovoru předpojatí a musejí mít za každou cenu pravdu. Snadno se připravují o každou sympatii a upadají tak do izolace, jež jim ostatně není nevítaná, protože je chrání před pokušením.

Především se chrání něco si začít s oním nebezpečným nástrojem druhého, totiž vědeckou metodou. Člověk si vytváří zábrany ve vnímání a myšlení, necvičí se dostatečně v zacházení s moderními metodami, s pozorováním a zjišťováním; vznikají afekty nepřátelské vědě a prakticky zhroupení z afektivní obrany a nedostatku duševního cviku.

Současně však člověk získá velkou rutinu v tom, jak vyrovnávat nesouhlas ve vlastním obraze světa hladkou harmonizací, přičemž podvádět není zakázáno. Přitom zůstává katolicista pružný pro účelové kompromisy.

Následky špatného svědomí v otázkách víry

Tendence vyhýbat se vnitřnímu napětí nebo ho zmenšovat tím, že se skryjeme pod ochranu matky církve, má však povážlivé následky i pro teologii samotnou. Ten, kdo se bojí napětí, nesnese ani problémy a protiklady údajů zjevení, obsažené v církevní tradici. Snaží se je přehlížet. Vyhýbá se nutnému vnitřnímu napětí v teologii a hledá záštitu v hladké dogmatice překrývající všechny problémy a v morálce patentovaných řešení. Ždímá z učitelské autority stále další úřední stanoviska ve stále pochybnějších oblastech a snaží se stírat základní rozdíl mezi závazným dogmatem a reformovatelnou tradicí naukovou, právní i životní. Úzkostlivě stranický katolík a teolog si přeje církev, která má na každou otázku pohotově jednoznačnou, neomylnou odpověď. Jen tak se může cítit dostatečně jistý.

/Teologie se velice namáhá zjistit, co církev ví. Měla by se ptát i na to, co církev neví a nemůže vědět. Ona teologická nebo spíše klerikální tendence všechno vědět, nenechat žádnou otázku nezodpovězenou, je falešné napodobování Boží vševědoucnosti. I to, že církev něco neví, že si je v něčem nejistá, je často situace daná od Boha. Vidí-li jistá známá anekdota rozdíl mezi Bohem a novým kaplanem v tom, že Bůh ví všechno, ale kaplan to ví lépe, pak je tu naznačeno základní pokušení církve a teologie. Často se i přehlíží, že existuje a musí existovat jakýsi *status ecclesiae* /stav církve v pochybnosti/. Ve stále komplikovanějších situacích moderního světa musí církev umět snést, že nebude schopna i po dlouhou dobu dát odpověď na palčivé otázky a bude muset věřící ponechat často ve zmatku svědomí. Pokoušet se pod tlakem naléhavosti vynucovat od církevní autority předčasné rozhodnutí může být povážlivé./

Takovému úniku před skutečností nahrává v křesťanství mnoho sil. Jednak je nasnadě myšlenka, že všechno skutečně důležité je už ve vědění víry obsaženo. Profánní vědění stojí tedy sotva za námahu. Tak se ozývá v asketické tradici pavlovská myšlenka: "Vědění nadýmá." Řecký a teologický důraz na kontemplaci, jež se orientuje na nepomíjivé, na věčný řád a na mysteria dějin spásy, ale znevažuje pomíjivé a modlí se o pohrdání pomíjivým, vytváří spíše zábrany než motivy pro rozvoj té nespoutané zvědavosti, jež uvádí do pohybu empirické myšlení a novodobé bádání a rozvíjí inteligenci zaměřenou na konkrétno.

Zatímco teologie, když mluví o oblasti neomylnosti a církevní autority, přísně a pečlivě vymezuje i rozsáhlou oblast omylnosti a nekompetence, je katolicistní ladění mnoha zbožných lidí nakloněno spíše k tomu, prohlašovat církevní orgány za moudré i tehdy, když rozhodují nemoudře a povážlivě, přikrašlovat, co je zlé, hloupé nebo přinejmenším hodně nedokonalé. Lidé jemného intelektuálního svědomí jsou odstrkováni nebo vystrkováni, schopnost seriózně vážít argumenty jde stranou. Katolík si pak zvykne měřit dvojím metrem. Přehlíží se, že kritika příslušníků církve i nositelů jejích úradů a kritika životních forem začíná už v Písmu a že popis "patologie" církve je stálým úkolem, který musí doplňovat její "fyziologii".

V tomto smyslu může katolicistní vzdělání nezřídka znamenat i výchovu k nepravdivosti, slepotě vůči problémům a popírání skutečnosti. Taková výchova vede k tomu, že se člověk vzdává intelektuální odvahy, opomíjí myšlenkový trénink, stává se duchovně netečným a pohřbívá své hřivny ze strachu před pádem či přísnou paní - církví.

Projevy nedostatečného sebepoznání

Zlý výrok jednoho ze světoznámých vědců, že "katolíci nemají vůbec vztah ke skutečnosti", posiluje veřejné mínění, v němž katolík

platí za člověka prolhaného, přinejmenším "jezuitského", což pro mnohé znamená totéž. V tomto veřejném mínění je bezpochyby obsažena i projekce. Člověk snáze přehlédne vlastní nepravdivost, setrese rád vlastní chyby, může-li je naložit na nějakého obětního kozla. Přesto se vyplatí otázka, zda na tomto veřejném mínění přece není i něco pravdy.

Především nese křesťanská existence s sebou, a to nejen pro katolíky, stále pokušení nepravdivosti. Když se křesťan po celý život namáhá, aby "spojil blahobyt s ctností", aby miloval bližního a sám nepřišel příliš zkrátka, aby dodržoval přikázání a nepřišel tak docela o sladkost zakázaného, aby na sebe vzal kříž a přitom měl příjemný život, pak si vytrénuje jakousi vynalézavost v kompromisech, a ta zrovna nepodporuje ryzost a prostotu. Neobejde se to bez bílých míst, sofismat, nepoctivosti a životních lží. To vše zůstává často vlastnímu sebepoznání skryto, ale kritickému pohledu nekřesťana je to zvláště zjevné, protože nekřesťan posuzuje křesťana na pozadí biblického požadavku. Nacvičený zvyk převést na jednoho jmenovatele duchovní i tělesně-světské myšlení, amor Dei a amor sui, vytváří jistý dvojaký typ křesťana, který v extrémních případech spojuje velkou a opravdovou zbožnost s ještě větší částečnou slepotou svědomí. Je pochopitelné, že toto pokušení nemožných kompromisů na vrcholech politické a náboženské moci a odpovědnosti jakožto pokušení pod zdáním dobra může dosáhnout tragických rozměrů.

Člověk, který úzkostně zahnal otázku Čemu smím věřit? mívá sklon nahrazovat ji otázkou Co smím vědět? Jeho odpověď může často znít: Nic, co by mohlo ohrozit mou víru. Lze snadno nahlédnout, že tento postoj otupuje ducha, protože se pak v podstatě nesmí už vůbec nic vědět ani zkoumat. Myšlenkové tabu zahrnuje všechno problematické ve zjevení i ve zkušenosti. Katolicistní duch ustupuje do oblastí mimo logos, jež nejsou nebezpečné: do architektury, malířství a hudby, do receptivního estetismu a sociálního pragmatismu.

Ne důvěra katolicistních fideistů vůči empirii neplatí jen vnější, ale i vnitřní zkušenosti. Dochází k úzkostné obraně proti jemnějším spontánním hnutím duše. V neklidné oblasti nekontrolovatelných vjemů, iracionálních pocitů, volných intuicí, fantazií a asociací se skrývá nebezpečné jádro zvěle a vzpoury, pochyb, svévolných perspektiv, hloubalských problémů a nekonformních idejí; navíc tu lze věřit stále rebelující smyslnost.

Ještě dnes jsou lidé z katolicistního prostředí neobyčejně strnulí a úzkostliví, když se na nich v rámci psychoterapie chce, aby se uvolnili k nezaujatému sebevnímání a přiznali bez popírání i jemnější hnutí např. nepřátelství, závisti, nechutí k něčemu posvátnému. U teologů a řeholníků dosahuje tato neschopnost a odpor k nepředpojatému sebevnímání často překvapivého stupně. Nechtějí a nesmějí vědět, co se v nich skutečně děje. Přitom je toto otevřené, uvolněné sebevnímání - ne jako vědomá reflexe a sebepoznání, ale především jako ochota nechat promluvit vnitřní svět - základ i citového kontaktu s ostatními lidmi a porozumění pro ně. Každé sebeodcizení, každá obrana proti kontaktu s vlastním nitrem narušuje i mezilidský styk. Z tohoto důvodu se kázání a pastorační péče, aniž to tuší, tak často míjí s potřebami a problémy posluchačů. Duchovní není schopen rozhovoru, protože se uzavírá už psychologické zkušenosti se sebou samým, protože nedovolí svým nejhlubším starostem a problémům, aby se dostaly ke slovu.

Katolík je ohrožen pokušením tichého fideismu, který "potlačuje" /Řím 1,18/ nebo manipuluje profánní pravdu zkušeností vnější, vnitřní i dějinné a tedy i empirických věd. Takové často apologeticky motivované lavírování nemůže být na prospěch osobní pravdivosti. Tam, kde je hlavním momentem vzdělávacího procesu spiritus apologet-

ticus - jako leckde při kněžské výchově, v katolických školách a internátech - objevuje se často frapantní velkorysost v zacházení s osmým přikázáním. Nepravdivost a lehkomyšlné zneužívání *reservatio mentalis*, nevážené lhaní, klepy a pomluvy, špatná paměť pro dané slovo - to jsou časté průvodní jevy katolicistní formace.

/Ze závěru celé studie: /

Poslední a snad nejdůležitější z pastoračních zásad je zásada k ř e s ť a n s k é h o p o z i t i v i s m u . Zatímco asketika, morálka a pastorece svým zdůrazňováním nebezpečí světa a těla podlelehla určitému druhu negativismu, je nutné zkoumat všechny danosti světa a dějin, jak mohou být i ve svých negativních a nebezpečných stránkách pozitivní pomocí pro spásu a lásku. Vidění toho, co je pozitivní a vyzývající v negativním stejně jako ve všech věcech, ve všem lidském a ve všech situacích, tlumí katolicistní nešvary a působí růst čínorodé, inteligentní lásky.

Albert Görres: Pathologie des katholischen Christentums, § 2,4 /1966/

A L K O H O L

Alkohol je odedávna vyhledávaná droga, v naší civilizované společnosti silně tolerovaná. V současné době, charakterizované opouštěním tradičních hodnotových schémat nenahrazovaných schématy jinými, jeho spotřeba závratně stoupá.

Kromě příjemných účinků, dostavujících se bezprostředně po jeho požití, má alkohol jako každá droga také účinky návykové. Přítom se návyk u alkoholu obvykle neprojevuje tak jednoznačně jako u drog morfinového typu; příznaky jsou mnohdy nenápadné a zálučné, takže je člověk, který nemá s alkoholiky dost bohaté zkušenosti, může dlouho podceňovat. Poněkud zjednodušeně řečeno, považujeme za syndrom alkoholové závislosti /podle dřívější nomenklatury alkoholismu/ takový stav, kdy si člověk nedokáže alkohol trvale odříci ani z vážných důvodů. Tedy nemusí jít o pravidelné pití nebo o horrentní kvanta.

Odhadem zjišťujeme, že asi 10 % lidí, kteří požívají alkohol, se dříve nebo později stane alkoholiky. Kdy a zdali vůbec k tomu dojde, nelze s jistotou předpovědět. Je však z praxe známo, že jsou zvláště ohroženi lidé bez rodin, dále ti, kdo trpí neurotickými potížemi, také lidé, kteří se z nějakých důvodů musejí odříkat jiných světských radostí, a nejvíce všichni takoví, kteří po požití alkoholu pocítují výrazně příznivé účinky na duševní stav.

Kromě závislosti má alkohol další neblahý účinek - chronicky toxický. Při déletrvajícím požívání alkoholu ve větších množstvích dochází totiž k poškozování tělesných tkání a orgánů, z nichž nejznámější je poškození jater. Nejtragičtější následky ale plynou z poškození mozkové tkáně. Přitom k tomu, aby si jedinec vážně poškodil nějaký orgán alkoholem, je zapotřebí různých kvant, podle toho, jak je jedinec odolný. U některých k tomu bohatě stačí i množství podprůměrné vzhledem ke kvantům obvykle požívaným většinou společnosti. Takže argument, že druhý pije více než já a je dosud duševně zdrav, neobstojí.

První příznaky poškození duševní činnosti alkoholem bývají nenápadné. Zprvu se postižený člověk stává jen méně výkonným ve střízlivém stavu, méně kritickým k sobě, takže si pomocí logických kotrmelců snadno pítí ospravedlní. Postupně začne morálně upadat, stále obtížněji udržuje svůj, původně třeba vysoký morální a odborný standard, a posléze upadá do stavu demence, kdy nedokáže dostát ani základním zásadám osobní čistoty, a zvláště když je osamocen, šíří kolem sebe ostudu a a pod. To je naneštěstí ne tak vzácný konec i Bohem nadaných a skvělých osobností.

Ani kněží a řeholníci nejsou proti tomuto nebezpečí imunní. Pozitivně sice působí výběr a výchova pro duchovní službu a osobní řád života, ale některé okolnosti naopak stupňují přirozenou ohroženost této skupiny lidí. Odřekli se pohlavního života a rodinného zázemí, leckdy jim není dopřáno uspokojení z pastoračních úspěchů, chybí společenská prestiž a uznání nezřídka též od představených. Kdo z nich nemá víru výjimečně pevnou, aby dokázal tak komplikovanou frustraci kompenzovat duchovně, může být ohrožen silnou potřebou hledat kompenzaci v droze. A alkohol, jako droga sociálně tolerovaná a v křesťanské praxi jako zlo nedoceněná, se nabízí především. Mnoho katolíků, dokonce některým kněžím, se může jevit opakované opití, pokud nemá za následek nějakou nepřístojnost, jako zcela zanedbatelný prohřešek např. ve srovnání s nedovoleným pohlavním vybitím. Tak v dobrém úmyslu, snad s upřímným přesvědčením, že zvolil menší zlo, dovolí, aby se zlo zákeřně zakuklené v drogu uhnízdlilo v jeho životě a posléze jej nejen vyřadilo z jeho pastorační funkce, ale dovedlo dokonce tak daleko, že bude svým životem duševně a morálně zbídačeného dementního člověka působit přímo antipastoračně a pozvolna devastovat vše, co ve svém dosavadním životě s námahou a sebezapřením budoval. Droga dosáhne toho, čeho by nikdy nemohla dosíci žádná perzekuce víry.

Co zbývá dělat, když zjistíme, že závislost na alkoholu vznikla? Pak již nepomůže nabádání či úsilí k nalezení nějaké normy v pití. Úspěch takového snažení může být jen dočasný a nedostatečný. Nezbuďte, než se alkoholu trvale a absolutně vzdát, k čemuž může obvykle dopomoci jen protialkoholní léčba, ambulantní nebo i ústavní. Z falešného studu se jí mnozí straní; obávají se, aby informace o protialkoholním léčení nepošpinila jejich jméno. Tak tomu ale není. Alkoholismus je porucha zdraví a postihuje lidi všech skupin. Není hanba léčit se, hanba je naopak neudělat všechno pro to, aby se řádným léčením zabránilo neblahým koncům. Jen to je čestné a vzbuzuje úctu.

Jelikož součástí léčebného režimu je absolutní abstinence, alkoholologové nedovolují ani likérový bonbón. Pro kněze může vzniknout problém s celebrováním, ve vážném případě však nezbuďte nic jiného než docela radikální řešení, neboť v sázce je příliš mnoho.

Léčba alkoholové závislosti není snadná a bez komplikací. Proto je třeba zaměřit se především na prevenci a včas zabránit rozvoji alkoholové závislosti.

Zvláštní odpovědnost za své bližní má každý křesťan. Zakořenil se i mezi křesťany zlozvyk prokazovat úctu nalitím nebo darováním alkoholického nápoje. Takové konvence bychom měli prolamovat. Záměrně a zálučně někoho opít nebo mladé lidi vést k pití je počínání nečestné a při zvýšeném osobním riziku přímo zločinné. Zahrává se tu s destrukcí lidské osobnosti.

Prevence u mládeže v podobě abstinence by byla snad ideální, jenže není všeobecně uskutečnitelná. Ale rozhodně by se měli mladí katolíci naučit pít s vědomím smyslu toho, co dělají, a umět se bez potíží zdržet, např. v přítomnosti slabšího, který potřebuje oporu.

Zásadní /neokázalá/ abstinence by měla být mezi křesťany samozřejmě respektována a měla by se šířit. Některé církve požadují naprostou abstinenci od všech svých členů.

V listech Nového zákona jsou dva pokyny o víně: "Nepij už jen vodu, ale ber si taky trochu vína kvůli svému žaludku a když tak často stůněš" /1 Tim 5,23/. To platí pro přehánějící askety. Druhý je určen na opačnou adresu: "Neopíjejte se vínem, vede to jen k výstřednostem, ale hleďte, ať jste plní Ducha" /Ef 5,28/. Tato druhá výzva by se dnes měla "hlásat ze střech", co nejhlásitěji.

André Simon

PROBLEMATIKA PASTORÁLNÍ PSYCHOLOGIE

V poslední době se objevila řada publikací, které poskytují psychologické poznatky a z nich odvozené metody pro vzdělávání budoucích duchovních pastýřů a využití v praxi duchovní správy. V r. 1972 se ustavila "Německá společnost pro pastorální psychologii", ve které je činná v současné době kolem stovky řádných členů se souhlasem církevních institucí - evangelických i katolických. Současně se v posledních letech rozmnožily výhrady a snad i předsudky vůči stoupajícimu vlivu psychologie na církevní činnost. - Jde tu - tak je možno právem se ptát - při stoupajícím trendu k pastorální psychologii o nějakou invazi víře a církvi cizích nebo dokonce nepřátelských ideologií a praktik - nebo o vážnou a proto vítanou pomoc při výchově a dalším vzdělávání duchovních a při pastorační praxi? Chtěl bych přispět k zodpovězení těchto otázek tím, že 1. upozorním na duchovní a teologicko-historické souvislosti, 2. uvážím a zvážím výhrady a předsudky, 3. předložím některé důvody, které svědčí pro schválení této nové disciplíny v rámci praktické /=*pastorální*/ teologie.

S o u v i s l o s t i

Již jméno ukazuje na to, že se toto odborné pole podílí jak na problematice psychologie, jakožto pozitivní vědy, tak také pastorální teologie, jako pozdní, takřka dodatečné teologické disciplíny.

Pastorální psychologie jako humánní věda

Jestliže se pokusíme zařadit pastorální psychologii vědecko-teoreticky, můžeme jí přisoudit s určitým oprávněním místo v rámci humánních věd /humánní medicína, psychologie, sociologie/. Z historického hlediska vzešly tyto vědy převážně z přírodovědeckého myšlení, které začalo v západní kultuře v renesanci a za své velkolepé badatelské výsledky děkuje kauzálnímu a pojmovému chápání, kvantitativnímu měření a bedlivému experimentování. Tato myšlenková forma se emancipovala ve vědách o člověku od mytologického celkového názoru člověka v řecké antice a tím smrštila člověka na pouhou věc a předmět.

To je její hypotéka, její tajná nehumánní tendence, se kterou se lze střetávat jen při stálé bdělosti. Pokud se tak nestane, pak ustrne např. medicína na funkční schopnosti jednotlivých orgánů, sociologie na kolektivních procesech, psychologie na pudových potře-

bách; všechny tři nevidí člověka v jeho podstatě a jedinečnosti. To vede k výhradám a vysvětluje právě onu nechuť, která se rozšiřuje vůči pastorální psychologii, dříve než mohla ukázat, že se orientuje podle nezkomoleného humánního a teologického obrazu člověka.

Pastorální psychologie jako praktická teologie

Pokud se v tradičním teologickém vzdělávání nepodávalo jen spekulativní, nýbrž také pozitivní psychologické vědění, dělo se tak v rámci filozofie, tedy vně vlastní teologie. Pastorální psychologie náleží v souladu se svým cílem jednoznačně k teologii, a to k praktické teologii, třebaže chce zůstat v dialogu také s jinými disciplínami, např. s morální teologií. Praktická teologie se osamostatnila teprve v 19. století a dosud má napjatý vztah k odedávna usedlým historickým a systematickým oborům. Ty hledí na pozdního potomka částečně pohrdavě, částečně s odstupem, protože se příliš často pohybuje v nížinách praxe. Pastorální teologie má těžký úkol postavit most mezi teorií a praxí. - Bude ještě nějaký čas trvat, než se začlení do praktické teologie a tak i do výchovy a dalšího vzdělávání duchovních.

V ý h r a d y a p ř e d s u d k y

Zde budiž pojednáno o dvou postojích vůči psychologii, resp. k pastorální psychologii: o výhradách, které vznikají objektivně z věci samé, a předsudcích, které jsou subjektivního druhu a pocházejí z osobního způsobu nazírání toho, kdo má předsudek.

Výhrady a předsudky vůči psychologii vůbec

Výhrady vůči psychologii povstávají všude tam, kde se s tímto jemným nástrojem zachází neodborně. Jestliže je člověk následkem výše uvedené nehumánní tendence humánních věd učiněn p o u h ý m o b j e k t e m vyšetřování, předmětem experimentování a zkoušení, cítí se degradován, zneužit a ve své podstatě zneuznán. Psychologická diagnóza může být např. sama o sobě správná, může se však stát hrubou, jestliže je přilepena na člověka zavaleného problémy jako nálepka. Taková pravda ho neosvobodí, nýbrž učiní ještě bezmocnějším a opuštěnějším než dříve. Dokonce i vcítění do sebe může být znehodnoceno na laciný metodický trik "zrcadlení", jestliže je přitom vynechán základní vztah člověka k člověku. /Tak může být např. C.R.Rogersova "terapie rozmluvou vztažená na klienta" povrchně pochopena jako technika "zrcadlení", zatím co Rogers sám přisuzuje základním etickým postojům plného akceptování partnera v rozmluvě a poctivosti poradce největší hodnotu./ Kdo vidí jako trenér nebo terapeut nějaké skupiny pouze procesy a interakce a přitom nedbá na jednotlivou osobnost s její individualitou, činí psychologii neoprávněnou a vyvolává výhrady.

Zvláště tíživým se jeví pro vážně míněnou psychologii, když se začnou prosazovat lidé s psychologickým polovzděláním. Mnozí používají psychologické řeči, aby vykonávali svou moc nad druhými a vyhnuli se vzhledu do vlastní problematiky. Neméně je na pováženou náivní používání psychologických metod, jak se to žel nezdá stává např. v církevní skupinové práci s mládeží. Skupinově dynamická cvičení patří do ruky odborníka a nikoli diletanta, který byl vyškolen málo nebo vůbec ne. Připomínám jen vysoké umění feedbacku, které, když se nedovede, může vyvolat vzájemnou brutalitu a těžká duševní zranění. /Feedback, doslova "zpětné krmení", je taktní sdělování, jaké pocity budí jednání člena skupiny, partnera v rozhovoru, partnera v manželství atd. v jeho protějšku. Z takových vzájemných sdě-

lení, když probíhají správně, získávají účastníci na feedbacku rostoucí vzájemné pochopení a mohou touto cestou prohloubit své vztahy. Srov. např. K. Fielingsdorf - G. Stöcklin, "Seelsorge als Sorge um Menschen. Pastoralpsychologische Modelle", Mainz 1976/.

Kdo provádí verbální nebo neverbální cvičení v komunikaci a kontaktu, musí vědět, zda je to pro jednotlivého člena skupiny vhodné a zda má smysl vybudit jeho ochranné a obranné mechanismy, nebo zda jsou tyto opory nezbytné proto, aby se s nějakým nepostižitelným, event. psychotickým ohrožením dalo žít. Musíme přiznat, že se v této věci v posledních letech jednalo často neuvážlivě, což přispělo k tomu, že skupinová dynamika získala špatnou pověst.

Odmítnutí, se kterým se psychologie setkává, má příčinu jistě nejen ve věcných výhradách, nýbrž také v subjektivních předsudcích. Psychologie uvádí toho, kdo se s ní střetne, do pochybností, konfrontuje ho se sebou samým, a to může být nepříjemné. C.G. Jung mluví o projekci "stínu" a míní tím, že se nezažité a neobjasněné promítá ven. Tak může někdo potírat psychologii proto, že se brání tomu, aby jasně pochopil osobní problémy dospívání, vnitřní duševní a mezilidské konflikty, které si již dlouho vyžadují otevřené zpracování. Psychologie by mohla zpochybnit jeho ideální vlastní obraz a postavit jej proti skutečné realitě. Vyskytuje se široce rozšířený odpor vůči psychologii, který nemá původ v nedostatečnosti této vědy, nýbrž v nedostatku lidské ochoty změnit se. Z toho plynoucí zaujatost ztěžuje věcné vypořádání se skutečnými možnostmi a hranicemi psychologie.

Speciální výhrady a předsudky proti pastorální psychologii

Pastorální psychologii nezbyvá nic jiného, než se smířit s výhradami a předsudky, které postihují psychologii vůbec. K tomu ale přicházejí ještě speciální kritická stanoviska vůči ní, vyvolaná jejím nárokem být praktickou teologií. Jako mladá, ještě neetablovaná disciplína stojí pastorální psychologie před četnými těžkostmi. Pokud nebudou odstraněny, budou dále trvat výhrady vůči ní.

Především musí být zeslabena výtku, kterou učinil duchovním pastýřům mnichovský psychiatr a psychoterapeut Paul Matussek, jako by se utíkali do psychologie z nedostatku věroučné podstaty. Může být, že tomu tak někdy je. Bylo by však přesto politováníhodné, kdyby proto někdo chtěl vzdalovat pastorální psychologii od pastorální teologie. Utéci lze do ciziny. Měla by se tedy stát vnitrozemím. Pro vzdělávání a výchovu duchovních pastýřů je zapotřebí psychologii integrovat tak, aby přispívala k rozvinutí lidské, odborné a věřící identity a nikoli k nějaké výpůjčce identity, k alibi pro vlastní duchovní úlohu.

Právě tak se musí předejít každému diletantismu. V žádném případě nejde o to z duchovního udělat psychologa, skupinového dynamika, psychoterapeuta - polovzdělance. Já vidím smysl pastorální psychologie na prvním místě v tom, že napomáhá studujícímu a potom také duchovnímu správci při výkonu jeho povolání k o s o b n í m u z r á n í , k sebepoznávání, k pozitivnímu vytváření jeho způsobů chování a jeho mezilidských vztahů. Je to tedy on sám, na kterého se obrací pastorální psychologie, a to v úzkém spojení s jeho asketickým a duchovním formováním. Jestliže si je sám sebe lépe vědom, dělá pokroky ve vyzrání a učí se vyrovnávat se sebou a svými problémy, bude také schopen lépe chápat lidi s jejich problémy a konflikty. Psychologické informace o pozadích a hlubinách lidského života nezůstanou vězet jen v abstrakcích, nýbrž se stanou věděním blízkým životu. Psychologické metody, např. vedení rozhovoru nebo skupinová práce, jsou vždy druhotné. Předpokládají člověka, který

je sám vyzrálý a tak se stal schopným zacházet odpovědně s technikami.

Je také třeba varovat se takového e k l e k t i c i s m u , který se spokojí s tím, že si naplní hlavu informacemi o různých psychologických školách a směrech, nedovede však uvést do chodu žádné pronikavé, emocionálně a existenciálně fundované učební procesy. Starostlivý výběr látky a zprostředkujících metod je nezbytný, při čemž cíl, připravovat pro duchovní správu, nesmí nikdy zmizet ze zřetele. Bylo by velmi žádoucí, aby psychologie brala ohled na otázky kladené různými teologickými disciplínami, např. morální teologií, církevním právem, liturgikou, a také aby s ní teologické disciplíny spolupracovaly.

Předsudky proti pastorální psychologii vypadají podobně jako proti psychologii všeobecně. Pastorální psychologie však svádí ke zvláštnímu druhu odporu a obrany, který plyne z jejího nároku být teologií. Dává bohatě příležitosti k "sekundární racionalizaci", tj. k vystupování předsudků v rouchu zdánlivě věcných posudků. To znamená např.: "Kdyby se lidé více modlili a důvěřovali v Boží milost, nepotřebovali by psychologii" nebo "kdyby členové farní rady lépe dodržovali přikázání lásky, nepotřebovali by se zajímat o skupincovou dynamiku". Kdybychom se obšírněji rozhovořili s tím, kdo vyjadřuje takové názory, ukázalo by se ovšem velmi brzy, že zde jde spíše o emocionální odmítnutí než o velkou starost o víru a zbožnost. Nemělo by smysl argumentovat proti takovým předsudkům agresivně. Zde se osvědčuje pastorální psychologie tím, že akceptuje člověka spolu s jeho předsudky a umožňuje mu tak, aby se od nich pozvolna osvobodil.

S o u h l a s

Přes četné výhrady věcného druhu jsou dle mého mínění pádné důvody pro souhlas s pastorální psychologií. Lépe řečeno, je stěžejní motiv pro souhlas, který se dá objasnit pomocí různých příkladů.

Stěžejní motiv

Dá se popsat následujícím způsobem. Martin Buber uvádí starou židovskou obraznou řeč, ve které říká Bůh Abrahamovi: "Moje řemeslo je činit dobré - ty jsi se chopil mého řemesla." Ježíš se chopil Božího řemesla dokonale a žádá svoje učedníky, aby činili totéž: "Buďte milosrdní, jako je váš Otec v nebesích milosrdný" /Lk 6,36/. Boží jednání je motivem pro jednání věřícího. Proč je ale tak těžké, vyvodit z víry závěry pro jednání? Známe často jmenované důvody: neochota srdce, nedostatek pevné víry, dědičný hřích atd. Jeden důvod však nebývá jmenován: bezradnost a bezmocnost člověka. Chybí mu b e z p r o s t ř e d n í p r a k t i c k é p o m ů c k y k u s k u t e č n ě n í . Takové by mohla poskytnout pastorální psychologie: pomůcky, aby se dalo umožnit konkrétní jednání z víry, pomůcky k uskutečňování /"operacionalizaci"/ lásky k bližnímu.

Několik příkladů ať nám ukáže, že v pastorální psychologii nejde nikdy jen o psychologii, nýbrž vždycky o uskutečnění víry v jednání.

V ě d ě n í . Představitelé psychologie a psychoterapie předhazují duchovním hrubou neznalost, co se týče vědomostí o lidské duši. Myslím, že je tu skutečně neodpovědný nedostatek. Co ví duchovní pastýř o základních pudových potřebách, jak je např. probádali S.Freud a L.Szondi, co ví o fázích vytváření vlastního Já, jak nám je předkládá E.H.Erikson ve svém všechny věkové stupně obsahujícím

antropologickém a současně etickém konceptu, co ví o individuaci člověka k celistvosti, jak ji popsal ve velkém transkulturním díle C.G.Jung a jeho škola? To jsou jen někteří z proslulých znalců osudu a svobody člověka. Přitom nemůže jít pastorální psychologii o to, aby udělala z duchovního pastýře dokonalého diagnostika, nýbrž člověka, který t u š í , kolik je v člověku podivuhodných dobrých sil, ale také děsivých destruktivních tendencí. Toto vědění by mělo ústít do životní moudrosti, která činí duchovního pastýře chápavějším a chrání ho před tím, aby soudil tam, kde má soudit jen Bůh. Množství zdrucujících konfliktů, se kterými se duchovní pastýř stýká, je tak ohromné, že ho odlehčí, vlastní úzkost umenší a více jistoty poskytne, bude-li mít prožité a protrpěné vědomosti o sobě samém i bližních. Jak mnoho a více než kterákoli kniha ví Písmo svaté o výšinách a hlubinách člověka! Říká nám, že je člověk Božím obrazem a současně že je zmítán kainovským nutkáním. "V každém Ábelovi vězí Kain" /W.HUTH/. Pastorální psychologie přispívá k tomu, aby byl biblický obraz člověka přeložen do konkrétní skutečnosti všedního dne. Pomáhá pochopit, co se myslí dědičným hříchem a milostí.

P o r a d a . Zde tím rozumím činnost osob, které jsou pro to výslovně odborně kvalifikované a svou činnost vyvíjejí na pokyn, popřípadě s výslovným souhlasem církevních institucí. Do jaké míry se dají tyto služby chápat jako pastorálně psychologická a tedy pastorační funkce? Podle mého citu i úsudku do "profánního" oboru prostě nepatří. Označení činnosti těchto poradních zařízení jako duchovní péče v širším smyslu slova vidím oprávněno tím, že jsou druhem vysoce konkrétního hlásání základní křesťanské zvěsti víry, naděje a lásky. Jistě je nezbytné, aby měl rádce jasně ohraničenou světonázorovou identitu. Tento požadavek vznáší i psychoterapeuti, např. C.G.Jung a E.H.Erikson. Církevní hlásání slova však podává kameny místo chleba, jestliže se v kázání, ve vyučování náboženství a při ostatních příležitostech spokojuje tím, že stanovuje vysoké mravní cíle, ale neukazuje cesty a reálné kroky, které k těmto cílům vedou. Konkrétní cesty a kroky může hlásání slova v právě jmenovaných formách jen naznačit. Proto jsou potřebná církevní zařízení, ve kterých se poskytuje bezprostřední pomoc pro vypořádání se s životem. / - /

Ještě jedno slovo ve vlastní věci. Pracuji deset let v "poradní službě pro církevní povolání" a prožívám tuto činnost v týmu s psychologem a psychoterapeutem naprosto jako pastorační činnost všech spolupracovníků, nejen kněží, kteří se na ní podílejí. Náš společný cíl je mít stále na zřeteli "maturitas affectiva", celostní lidskou zralost při otázkách volby povolání a také pomáhat v krizových situacích o krok dopředu. Církevní výnosy požadují zralost pro kněze, řeholníky a analogicky pro ostatní církevní povolání. Tento požadavek je prázdná formule, pokud nejsou k dispozici konkrétní poradní možnosti. Ještě důležitější je ovšem to, aby se v době výchovy, ať v semináři nebo v noviciátu nebo v jiných situacích přípravy na povolání, konkrétně posilovala celostně lidská zralost. Pastorální psychologie může přitom pomáhat svými znalostmi a metodickými možnostmi, jako např. skupinami pro sebepoznání. Kompetence budoucího duchovního pastýře závisí podstatně od jeho lidské zralosti, na níž spočívá jeho identita jako odborníka v povolání i jako věřícího.

Hermann Stenger /1977/. - Autor je profesor pastorální teologie v Innsbrucku a čelný odborník v pastorální psychologii.

O P R A V A . V Textech č. 3, str. 31, ř. 2 místo "řešení" má být správně " v ě ř e n í " .

: : : Autor, vysokoškolský profesor pedagogiky náboženství ve Freiburgu, evangelík, zkoumá vztah humanistického proudu psychologie k teologickým otázkám. Z tohoto hlediska charakterizuje jednotlivé zástupce, ve zkratce podáno asi takto: Abraham H. Maslow - teze o sebeuskutečnění člověka přesahováním do okolí /humanistická psychologie/; Carl R. Rogers - sebeřízení člověka učním ve svobodě /psychoterapie rozhovorem soustředěná na klienta/; Viktor E. Frankl - člověk hledá smysl /logoterapie/; Erich Fromm - důraz na existenci člověka jako na otevřený proces /radikální humanismus/; Erik H. Erikson uzavřenost i otevřenost osoby odpovědné za sebe /integrita/; Ruth C. Cohnová - do poradního procesu patří jako třetí prvek /vedle jedince a skupiny/ téma /interakce soustředěná na téma/; Ronald D. Laing - ztotožňuje pochopení pro pacienta a lásku. - Z článku /Theologische Fragen in der humanistischen Psychologie, Wege zum Menschen 29, 11-12, 449-462/ je zde vybrána část úvodu a oddíl o vídeňském profesoru V. E. Franklovi, který je pro nás nejzajímavější. : : :

V minulých letech vystoupila na veřejnost "humanistická psychologie" jako "možná třetí alternativa" k psychologii behavioristické a ortodoxně freudovské. Její teze zní: Člověk není kauzálně determinován ani prostředím, ani rážbou z dětství. Člověk je osobnost, která se chce sama uskutečnit. Sebeuskutečnění : self-actualization/ je heslo, které se zrodilo z poradenské praxe. Teprve krok za krokem se rozvinula obsáhlá teorie osobnosti. Bouřlivě se rozvinula praxe v nových formách skupinové terapie a metody sensitivity-training. /-/

U této psychologie překvapuje jistá otevřenost pro otázku náboženství. Souvisí to s odmítáním determinismu. Některé významné rysy se tu výslovně odvozují od Martina Bubera a Sorena Kierkegaarda. /-/ Tak ovlivnil humanistickou psychologii hebrejský humanismus a existenciální teologie. Zkušenost četných židovských současníků nacistického fašismu způsobila, že získaly velkou důležitost otázky o víře, o smyslu života a o skupinové terapii /politicky účinných/ neuroz.

V i k t o r E. F r a n k l

Stále znovu se vrací k základni zkušenosti, kterou udělal v koncentračním táboře: "Je zřejmé, že jakýkoli pokus o psychoterapii v koncentračním táboře byl možný jen tenkrát, když byl vyladěn na rozhodující moment duševního opření se o cílový bod v budoucnu, na nutnost života sub specie futuri /z hlediska budoucnosti/." Pozoroval, že imunitní dispozice byla závislá na afektivní dispozici, a ta zase na tom, "zda-li je čekal život s docela konkrétními úkoly".

Svou "logoterapií" se Frankl uvolňuje od "pandeterminismu" psychoanalýzy. Psychologie bez logu nezná žádné důvody, jimiž bychom měli řídit své chování. "Zná jen příčiny."

"Vůle k slasti /princip slasti Freudovy psychoanalýzy/ a vůle k moci /snažení po uplatnění Adlerovy individuální psychologie/ jsou sekundární, deficientní způsoby normálního a prvotního lidského snažení po naplnění smyslu a po uskutečnění hodnot". Tady polemizuje s A. Maslowem: "Je člověk opravdu na to připraven nebo dokonce je tu k tomu, aby se sám uskutečnil?" Teze logoterapie zní jinak. Nemluví o uspokojení potřeb /byť vyšších/, ale užívá výrazu "naplnění". "Skutečnost, že smysl je uložen ve světě a ne primárně v nás, sahá tak daleko, že by se člověk vlastně ani nesměl ptát po smyslu existence, ale že by měl naopak sám sebe interpretovat jako tázaného a svou existenci jako tázání /.../ prostě nemůže životu smysl dát,

musí jej od života obdržet."

Utrpení vykládá terapeut, který působí v pastoraci, nábožensky, jako v tomto příkladu: "Ale paní Linková, řekněte, nemůže být utrpení také zkouška? Nemůže to být i tak, že Bůh chtěl vidět, jak paní Linková snáší utrpení? A nakonec musel možná uznat: ovšem, snášela je statečně. A teď mi řekněte, co si myslíte teď, může někdo způsobit, že se takové výkony nestaly?"

Jak ukazuje příklad, nepřejde Frankl k útěšnému domlouvání, o němž říká, že má své meze: "Kde by byla všechna slova zbytečná, tam je každé slovo přebytečné." "Tváří v tvář aporii každé teodicey je člověku jediné přiměřený postoj Joba /.../ který si položil ruku na ústa a umkl, a tak předjal sokratovské vědění o tom, že nic neví."

S Martinem Buberem popírá, že člověk může být mírou sebe samého. Také Kierkegaard tu má svou úlohu. Dveře ke štěstí se otvírají ven. Kdo se pokouší je vyrazit, tomu se tím více zavírají, a "kdo má přinést korektiv, musí přesně znát slabé stránky toho, co je, a potom nastavit jednostranně opak, pořádně jednostranně. Právě v tom spočívá korektiv a také i rezignace toho, kdo to má udělat." Stále znovu vidí Frankl problém hyperintence, totiž takové orientace na smysl, která je falešná, jednostranná, upevněná ve spojitosti s úzkostí. Proti ní staví v logoterapii paradoxní intenci, aby tak uvolnil křečovitě sevření hyperintence. Osvědčilo se to nejen při léčení sexuálních poruch a neuroz souvisejících s povoláním, ale i při tréninku špičkových sportovců. Trenér plavců prohlásil: "Snažím se závodníka převést od úmyslu vyhrát závod k úmyslu zaplavat svůj vlastní závod".

Viktor E. Frankl právě v souvislosti s humanistickou psychologií dává povzbuzujícím způsobem výraz tomu, že právě orientace na transcendentní smysl vede člověka k tomu, že přijme utrpení, že se vyrovná s cíli stanovenými zkratově a že v paradoxii existence "před Bohem" zažije osvobození. Irotějškem, vůči němuž se člověk odpovídá, tu není skupina nebo terapeut, nýbrž člověk je dotazován. Jakým způsobem je dotazován ve svém pomáhajícím vztahu terapeut, zůstává otevřeno.

Nikoli přízpusobení /jako v behaviorismu/, ale sebevyjádření je poslední motiv zdravého člověka. Zde navazuje Frankl na Maslowa a Rogerse. Biologismus, podle něhož každý stav napětí má tendenci k uvolnění, je překonán. Podnět k jinému způsobu uvažování dal K. Goldstein. Nikoli duševní "aparát", ale "humanum" vyznačuje člověka. Frankl to definuje svou "vůli k smyslu" zřetelněji: jako něco, co stojí mimo všechny biologické potřeby. V celkové tendenci k "humanizaci psychoterapie" se shoduje s Američany, ale humanum je u něho orientováno na transcendenci v konkrétních životních otázkách. Transcendence má však u něho mravní povahu - není to transcendence ospravedlnění. Co přichází vstříc, je odpovědnost, ne milost. Logos logoterapie není Slovo vtělené.

Hans Ulrich Nübel /1977/

REDAKČNÍ SDĚLENÍ. V názvu Textů přibýlo slovo teologické. Má vymezit obsah a zabránit případné záměně s jiným periodikem, které by použilo téhož obecného označení.

OSVOBOZUJÍCÍ ZKUŠENOSTI

: : : Autor je profesor pastorální psychologie a náboženské pedagogiky ve Frankfurtu n.M. V následující zprávě dává nahlédnout do pastorálně psychologické praxe, konkrétně ve formě kursů komunikace, které se spolupracovníky pořádal po několik let v Positano u Neapole. Z jeho stati vyjímáme střední část. : : :

Během kursů jsem se často ptal sám sebe, proč tyto kursy s více než 70 účastníky probíhaly tak uspokojivě, proč účastníkům prokazatelně dodávají smysl pro jejich život a pomáhají: "mnohem lépe si poradit s mými problémy", "najít svou totožnost víry a své Já", "vystoupit ze své izolace a aktivně se podílet na životě", "projevovat i přijímat chválu a uznání", "připustit si úzkosti a snášet konflikty", "odhalovat a vyjadřovat kladné stránky u sebe i u druhých", "učit se řeči srdce a mlčení", "znovu zaujmout kladný postoj k svému manželství", "znovu objevit a milovat svého partnera v manželství, ačkoli jsme se už chtěli rozvést", "rozlišovat mezi pravými a falešnými pocity viny", "znova a krásněji poznat a prožít Boha", mám-li už jmenovat jen několik zkušeností, které účastníci sdělili. Čím to je, že tyto dny v Positano byly pro některé "nejcennější čas mého života" nebo "po třiceti letech nejlepší exercicie", že jiní mohli být "osvobozeni od svých úzkostí", "zažít Boží dobrotu a jeho odpuštění", "smát se až k slzám i plakat", "opět přitakat k životu", a to i v následujícím období?

Rozhodující se mi zdá být společná křesťanská antropologická základna, z níž při své práci vycházeli všichni vedoucí skupin, z různých psychologických škol /psychoanalýza, psychoterapie rozhovorem, tvarová terapie, terapie chování/. Otázky smyslu, svobody, viny, hodnot, štěstí, utrpení stě., které dnešní psychologie často pomíjí /A.Görres postrádá v psychologii "to poznání člověka, které pomáhá nalézt sebe samého a cestu k člověku"/ byly vědomě přibrány do práce a byla dána příležitost prožít je na různých úrovních, až po prožitkovou rovinu víry např. v meditacích a při slavení eucharistie.

Pokusme se ozřejmit tyto myšlenky na obrazu člověka u Ericha Fromma. Je to zástupce humanistické psychologie, který na doplnění klasické psychoanalýzy a v protikladu k ní klade otázku po "zdravém" člověku a kterému jde i terapeuticky o pravého, zdravého člověka, o jeho celostní identitu. Kromě tohoto pozitivního vidění člověka jde Frommovi společně s křesťanskou antropologií o to, že člověk musí ze svých primárních vazeb i z psychického zúžení a odcizení najít cestu k sobě, ke své identitě /Psychoanalyse und Ethik, Stuttgart 1954²/. Frommova dynamická psychologie, která vidí člověka s jeho tvůrčí silou a produktivitou, s jeho rozumem a schopností milovat, považuje za cíl každého lidského sebeuskutečnění "normální, vyžralou a zdravou osobnost", která svobodně rozvíjí své síly.

V přitakání k člověku a v pozitivním postoji k životu, který se uskutečňuje ve zdravé lásce k bližnímu a k sobě, souhlasí Frommův obraz člověka do značné míry s křesťanským. Rozhrocující a kvalitativní rozdíl spočívá v jednostranně antropocentrickém pojetí sebeuskutečnění člověka. Jestliže se autonomie chápe ve smyslu sebetvoření a víra jako víra v sebe, jestliže člověk musí být svým vlastním stvořitelem a Boží obraz se stanoví jako nejvyšší stupeň sberozvinutí, v němž se člověk osvobodí od Boha k sobě, pak nalezení identity znamená redukci na Já. Pak se život, produktivita a láska stávají tlakem pro člověka, který má najít životní smysl a štěstí výlučně vlastní silou a sám si musí odůvodnit a ze sebe vytvořit Boží obraz.

Proti tomuto lidskému projektu sebe stojí obraz člověka, který podává křesťanská antropologie: člověk při všech svých tvůrčích po-

tencích je tvor a jako takový Bohem oslovován, pověřován a milován. Člověk je nejprve ten, kdo odpovídá, kdo je zrozen do dějin, kdo přijímá život od Boha a tím dostává svobodný příslib, že smí žít. Toto "oprávnění otvírá možnost a dává svobodu vzít svůj život skutečně do vlastních rukou, využít ho a vychutnat. Frommův protest proti pasivitě /.../ vůči životu a rozvoji člověka vyslovuje původní zacílení křesťanské víry ve stvoření, která je i vírou v život, ve zmocnění dané člověku, aby žil. Ale toto zmocnění je dáno před jakýmkoli lidským přičiněním a nezávisle na lidské tvůrčí síle, před jakýmkoli sebeuskutečněním a stanovením smyslu. Křesťanská víra ve stvoření rozbíjí rámec lidského určování smyslu a přičinění. Historie Božího usilování o spásu světa, která nabyla konkrétní podobu v historii Ježíše Krista, zahrnuje do zmocnění k životu a do příslibu života všechny lidi, také trpící lidi, také ty, kteří žijí na nejspodnější hranici lidské tvořivé síly" /G.Schneider-Flume, Leben dürfen oder leben müssen, 1976/.

Když se to aplikuje na terapeutickou situaci, pak to znamená: My jako terapeuti jsme právě tak jako naši klienti nejprve Bohem osloveni a přijati. Dostáváme smysl a zmocnění k svému terapeutickému působení od Boha a nemusíme si je sami tvořit. V tomto teologickém rámci potřebuje jak rádce, tak ten, kdo radu hledá, ve stejné míře terapii, tj. "spásu-uzdravení" /Heil/ a oba pátrají po smysluplné odpovědi v existenciálních svízelních. Role jsou různé, ale cesta a směr jsou stejné. /-/

Jen v rámci křesťanské antropologie, tak se mi aspoň zdá; je možné využít prázdná místa v různých psychologiích a smysluplně zpracovat v terapii existující napětí mezi svobodou a tlakem, mocí a bezmocí, životem a smrtí, zdravím a nemocí nebo emancipací a vykoupením. Víra humanistické psychologie v pokrok vede koneckonců i terapii do slepé uličky. Terapeuta staví do "pozice všemohoucnosti" a klienta nutí do strategie sebeuskutečňování, což zatěžuje neúnosně oba, protože se nakonec popírá, že jsou jen tvorové.

Karl Frielingsdorf /1980/

- - - - -

Jsem přesvědčen, že vědecké studium duše je vědou budoucnosti. Psychologie je nejmladší z přírodních věd a její vývoj se dosud nedostal z období prvních kroků. Nicméně to je věda pro nás zcela nepostradatelná. Ozřejmuje se stále více s jasností až oslepující, že ani hladomor, ani zemětřesení, ani mikroby, ani rakovina nepředstavují největší ohrožení člověka, nýbrž právě člověk sám. Příčina je prostá: dosud neexistuje žádná účinná ochrana proti psychickým epidemiím. Ale tyto epidemie jsou nekonečně pustošivější než nejhorší přírodní katastrofy! Největší nebezpečí, které ohrožuje jednotlivce právě tak jako národy vcelku, je nebezpečí psychické. Vůči němu se ukázal rozum totálně bezmocným, což se dá vysvětlit tím, že jeho argumenty působí na rozum, ale pouze na rozum, aniž v nejmenším ovlivní nevědomí. Následkem toho vyvstává pro člověka velké nebezpečí z masy, v níž se hromadí působení nevědomí a umlčuje, dusí rozumové instance vědomí.

Carl Gustav Jung /1944/

D R U H Ě V A T I K Á N U M O P S Y C H O L O G I I

Dnešní kultura proto nese zcela určité známky: tak zvané exaktní vědy vypracovaly na nejvyšší stupeň kritický úsudek, nejnovější p s y c h o l o g i c k á studia podávají hlubší vysvětlení lidského jednání /.../ Gaudium et spes 54

Pokrok v biologii, p s y c h o l o g i i a v sociálních vědách poskytuje člověku nejen možnost lepšího poznání sebe, nýbrž mu též pomáhá, aby použitím technických metod přímo ovlivňoval život společenských celků. Gaudium et spes 5

V pastoraci je třeba dostatečně brát na vědomí a používat nejen teologické zásady, nýbrž i objevy světských věd, především p s y c h o l o g i e a sociologie, aby i věřící byli vedeni k ryzejšímu a zralejšímu životu víry. Gaudium et spes 62

S využitím pokroku v p s y c h o l o g i i , pedagogice a didaktice se má dětem a mladým lidem pomáhat, aby své tělesné, mravní i rozumové schopnosti harmonicky rozvíjeli, aby si postupně osvojili hlubší smysl pro odpovědnost za trvalý správný rozvoj svého života a za usilování o pravou svobodu. Gravissimum educationis 1

/Alumni malých seminářů/ ať vedou život odpovídající věku, mentalitě a vývoji dospívajících chlapců a zcela upravený podle zásad zdravé p s y c h o l o g i e . Optatam totius 3

/Při aktivitě ve prospěch kněžských povolání/ ať se neopomene použití všech účelných metod, které poskytuje dnešní p s y c h o l o g i e a sociologie. Optatam totius 2

/Při výběru kandidátů kněžství/ je třeba bděle zkoumat, ovšem s ohledem na věk a stupeň rozvoje jednotlivců, správný úmysl a svobodnou vůli kandidátů, jejich duchovní, mravní a rozumovou způsobilost i potřebný stupeň tělesného a d u š e v n í h o z d r a v í , s přihlédnutím k možnému dědičnému ovlivnění. Optatam totius 6

/Při výchově bohoslovců/ ať se svědomitě dbá na zásady křesťanské výchovy; ty se musí doplňovat moderními poznatky zdravé p s y c h o l o g i e a pedagogiky. Moudře uspořádanou výchovou mají tedy být bohoslovci vedeni k patřičné lidské zralosti. Optatam totius 11

/Bohoslovci/ mají se také naučit používat pomůcek, které může poskytnout pedagogika, p s y c h o l o g i e nebo sociologie, a to metodicky správně a podle směrnic církevní autority. Optatam totius 20

/Biskupové/ ať pečují o to, aby byli katecheti na svůj úkol řádně připraveni a aby si důkladně osvojili učení církve, také ovšem p s y c h o l o g i c k é zákony. Christus Dominus 14

Je třeba zakládat dokumentační a studijní střediska pro všechny oblasti apoštolátu, a to nejen z oboru teologie, ale i antropologie, p s y c h o l o g i e , sociologie a metodologie, aby se lépe rozvíjely schopnosti laiků, mužů i žen, mládeže i dospělých. Apostolicam actuositatem . 32

P S Y C H O T E R A P I E

Slovem psychoterapie se označuje metodicky a technicky vypracované léčení psychických a psychogenních /psychicky podmíněných/ nemocí, chorobných stavů a narušených způsobů chování. Od běžné pomoci blízkým /rada, poučení, povzbuzení, útěcha, pastorační rozhovor/ i od vlastní pastorační se liší psychoterapie předmětem /psychické konflikty, vadné chování/, cílem /uzdravení, úprava chování směrem k přizpůsobení okolí/ a užitím vědeckých metod.

Za předmět psychických poruch se pokládají vadné formy prožívání, citění a popudů, což může vést k změně představy pacienta o sobě, k obtížím při navazování a udržování kontaktů s okolím a k formám chování odchylným od normy /neuroza/. Vysvětlení takových rušivých jevů se hledá v nevědomých záměrech, obranných mechanismech, podmíněných reflexech a vůbec v procesech učení. Těmito pojmy je vyjádřena komplikovaná psychologická struktura, kterou klasická, zcela na intencionální složku zaměřená psychologie prakticky nechala neprobádanou, ačkoli na nerušené činnosti tohoto psychického systému do velké míry závisí svobodné a psychicky "zdravé" sebeuplatnění osoby. V kazuistických zprávách se leckdy uvádí jako neurotizující, konflikt podmínující činitel osobní vina; tam pak psychoterapeutické uzdravení předpokládá metanoi v teologickém smyslu, čímž může k psychoterapii přistoupit moment pastorační. /-/

Možnostem skupinové terapie, její cílené klinicko-terapeutické aplikace a využití skupinové dynamiky se věnuje ze strany pastorační v poslední době zvláštní pozornost. /-/ Při individuální terapii může už vytvoření uspokojivého vztahu mezi terapeutem a pacientem vést k ústupu pocitů izolace, osamění, vyřazení apod.; často však zůstává otázka, jak pacient dokáže postoj a způsoby chování naučené při terapii přenést do všedního života. Tomu chce pomáhat skupinová terapie. Zde může pacient zpracovávat své problémy v přítomnosti jiných, zde může pozorovat, jak jiní reagují na jeho chování, zde může vyzkoušet nové způsoby chování.

Vzrůstající pozornost vzbuzuje v poslední době tzv. rodinná terapie: skupinu tvoří pacient a jeho rodinní příslušníci. Cílem je pomoci členům rodiny, aby si vzájemně vyjádřili a osvětlili své city, rozvinuli větší vzájemné porozumění a praktikovali úspěšnější sdělovací formy.

S přibývajícím specializací psychoterapeutických metod přechází dosud plynulá hranice mezi psychoterapií a pastorační stále více do zřetelného oddělení obou. Tím je míněno především to, že dřívější povolání po pastýřích obeznámených s psychopatologií začíná ustupovat požadavku týmu složeného z psychologů, psychoterapeutů a duchovních. Důvod pro to není ani tak v podobnosti obou povolání, o níž se tak často hovoří, ale v tom, že lidé potřebují komplexní pomoc.

Hansjörg Schild, HbPTh V /1972/

H L U B I N N Á P S Y C H O L O G I E

Hlubinná psychologie /psychologie nevědomí/ je vědní obor, který radikálně rozšířil tradiční výzkum psychiky; založil jej koncem 19. století Sigmund Freud. Jeho revoluční psychoanalytická metoda je za-

ložena výlučně na četných zevrubných pozorováních a nových terapeutických zkušenostech. Otevřela možnost vědecky zkoumat nevědomý duševní život. Ukázalo se, že tyto hlubší vrstvy osobnosti, do té doby nepřístupné vědomému uvažování, jsou nečekaně rozsáhlá oblast s vlastními zákonitostmi a podmínkami vývoje, která má zvláštní, od vědomí odlišnou dynamiku a funkci, vybavenou určitými strukturami /analogon různých tělesných orgánů, které se přece také do značné míry vymykají vědomí/ a regulačními systémy /např. Ego - obrana - Superego/.

Vznik hlubinné psychologie měl epochální důsledky. Náleží k velkým činům v dějinách lidského snažení a kultury. Výrazně ovlivnil obraz člověka v našem století.

Pro některé je hlubinná psychologie synonymem psychoanalýzy, jiní nazývají psychoanalýzou pouze ortodoxní freudistický směr, odlišný od ostatních hlubinně psychologických škol. - Termín má trojí význam: 1. v y š e t ř o v a c í m e t o d a /analýza/ zaměřená na odkrytí hlubších duševních procesů, které jsou jiným metodám sotva dostupné;

2. psychoterapeutická l é č e b n á m e t o d a neurotických poruch, založená na vyšetření nevědomí;

3. v š e o b s á h l á p s y c h o l o g i e zdravého i nemocného člověka, která si klade za cíl dosáhnout vzhled do veškerých duševních funkcí. /-/

Psychoanalýza jako léčebná metoda se rozšířila po celém světě. Klade na lékaře i pacienta nesporně velké požadavky. Od lékaře vyžaduje zvláštní vzdělání /především vlastní analýzu/ a dlouhodobé pronikání do každého pacienta; pro pacienta je psychicky i jinak náročná, ale námaha bývá většinou odměněna. Není to však pro duševně trpícího metoda pohodlná a jednoduchá. Je v základu lidské psyché, že se pravé a trvalé strukturální změny dají docílit jen zdlouhavou cestou duševního vývoje a reintegrace.

Během svého historického vývoje se psychoanalýza dále vyvíjela a diferencovala v různé směry. Vznikly školy /po Freudovi Adler, Jung, Szondi, daseinsanalýza atd./. Léčebné metody rozšířily svoji působnost a byly zjemněny. Vypracováním psychoanalytických metod pro děti byl prokázán rozhodující význam hlubinně psychologických hledisek pro moderní pedagogiku. Aplikace hlubinně psychologického myšlení na medicínu vyvolalo její novou orientaci v psychosomatice.

Walter Furrer, HbPTh V /1972/

Viz dále: Jiří Cvekl, Sigmund Freud, Praha 1967

- - - - -

Existuje druh dotčenosti, který je průvodním jevem pravé angažovanosti. Kdo se o věc nezajímá, ten se nezlobí, když něco vážne. Kdo se nad církví nikdy nehoršil, ten ji snad nikdy neměl rád. Kdo se pokouší ospravedlnovat všechno, co se v církvi dělá, nebo kdo to dokonce shledává vždycky krásným, ten je buď neinformovaný nebo nepoctivý. Jistěže není každé zlobení oprávněné, ale ani není každé bezdůvodné. V každém případě však ten, kdo se zlobí, dává najevo, že pro něho církev něco znamená. Není to samozřejmě jediná známka dobrého vztahu k církvi.

W.Zauner /1980/

K N I H Y C P S Y C H O L O G I I

Současný člověk žije ve velmi náročných životních situacích a ve složitých společenských, ekonomických a stále obtížnějších ekologických podmínkách. Vyrovnat se s procesem narůstajících změn, které se často dotýkají i systému hodnot, nebývá pro jednotlivce i celé skupiny snadné. Ubývá životních jistot a jsou ohroženy i základní integrující faktory lidské osobnosti, např. víra, mezilidské vztahy atd. V pastorační praxi se stále častěji naráží na důsledky těchto změn: objevují se pestré neurotické syndromy, většinou vyvěrající z dlouhodobých, chronických zátěžových situací, narušených vztahů, pocitů nejistoty a opuštěnosti. Problematika z pomezí psychopatologie a psychiatrie je dosti častá zejména u stárnoucích a starých lidí. Tyto vlivy zasahují i do struktur chování a postojů věřících křesťanů /laiků, řeholnic i kněží/. Práce zpovědníků s penitenty nutně vyžaduje porozumění zejména rozkolísaným, unaveným a pod různými tlaky a napětími žijícím jednotlivcům.

Dnešnímu člověku usnadňují orientaci v problémech - psychologických, sociálně-psychologických, z oblasti životní filozofie i víry - poznatky psychologických věd. Je nutné těchto poznatků využívat účinněji než dosud zejména v pastoračním poradenství a náboženské výchově, v zájmu zdravého růstu osobnosti a nedeformovaného duchovního života. I když si uvědomujeme hranice profánní vědy v oblasti duchovního života, je žádoucí osvojit si v dostupné míře všechno, co prospívá hlubší reflexi víry, růstu a zvelebení Božího stvoření.

V zahraničí existuje poměrně rozsáhlá literatura z oboru pastorační psychologie a pastorační medicíny. V naší situaci se nic takového nevyskytuje, pochopitelně. Nicméně v posledních letech vyšlo u nás několik prací obecné povahy, které by neměly zůstat bez povšimnutí. Několik slov aspoň o dvou z nich.

Jiří M r k v i č k a , Č L O V Ě K V A K C I . Motivece lidského jednání. Avicenum, Praha 1971.

Není snadné podat souhrn poznatků o široké sféře problémů lidské motivace. Současná psychologie motivace je rozsáhlý obor, dosud značně roztržštěný. Dosavadní výklady trpí často jednostranností koncepčních východisek /psychoanalýza, nebehaviorismus, reflexologie apod./ a také tím, že motivace je předmětem mezioborového zkoumání, na kterém se vedle psychologie podílí i filozofie, fyziologie, etologie, sociologie a teoretická i praktická medicína.

Kniha je solidní a přehledná populárně vědecká práce. Je na ní sympatické především to, že se autor pokusil nevtíravým způsobem naznačit i filozofii problému. Učí čtenáře rozumět, psychologicky myslet, vede k dalšímu hlubšímu tázání, orientaci a sebereflexi. Svoje téma sleduje autor komplementárně. Uvádí souvislosti s psychologií osobnosti, s filozofií a etikou. Vedle tradičních pojmů teorií motivace - potřeby, instinkty, puďy, zájmy, postoje, očekávání, aspirace, vůle, city, agrese, úzkost - rámuje Mrkvička problematiku do perspektiv individuálního osudu člověka. Dotýká se fenoménu naděje /i když pouze dotýká/. Kniha je jeden z mála pokusů o fenomenologické postížení motivačních faktorů, jak to před třiceti lety klasicky učinil v monografii o hladu prof. dr. Stevél.

Zvláštní, oprávněnou pozornost věnuje Mrkvička oblasti, kterou současná psychologie označuje termínem seberealizace. S jistým zjednodušením lze říci, že základní otázka motivace je p r o č . Proč lidé dělají to a ne ono, proč máme takové a ne jiné postoje. Je tu te-

matizována otázka, čím se řídí naše činy. Jde tedy o problematiku, která má i pro věřícího člověka zásadní význam. Její promyšlení napomáhá, abychom lépe pochopili chování druhých lidí, jejich nesnáze a utrpení. Motivace nepochybně rozevívá i mnohé problémy víry. V knize nalezneme úvahy o instanci svědomí, která je tak důležitá pro posouzení míry odpovědnosti našeho jednání. Je tu naznačena i problematika svobodné vůle a determinismu. - Čtenář, který se poučil o motivaci v odborné šíři, může pak sáhnout po obsírné práci dánského psychologa K.B.Madsena *Teorie motivace a Moderní teorie motivace /Academia, Praha 1972 a 1979/*.

Vladimír P e t ř í k a Jaroslav Š t u r m a , V Ý L E T Y
P O D V L A S T N Í K Ů Ž I . Čtení o psychologii. Albatros,
Praha 1978.

Ve zhuštěné zkratce podávají autoři nárys psychologie jako vědní disciplíny. Jednotlivé duševní procesy a vlastnosti osobnosti vykládají srozumitelně a přitom na úrovni odpovídající současnému poznání. Mladým čtenářům se tu podává nejen poučení o duševním životě a psychologické vědě, ale i množství podnětů k úvahám o závažnosti duševních procesů v lidském životě a o odpovědnosti za sebe i za druhé. - Za zvláště zdařilou pokládáme kapitolku o dospívání a duševní zralosti. Odpovědný a seriózní postoj autorů charakterizuje poslední věta textu: "Člověk si jako jediný ze všech tvorů uvědomuje svou existenci, ví, že jde odněkud někam, a proto také otázky po smyslu a cíli jeho cesty pramení ze samé podstaty lidství."

Kniha je vtípně ilustrována Vladimírem Jiránkem a Michalem Kudělkou. Vlastní text doplňuje vysvětlující slovník odborných termínů, krátké životopisy významných postav psychologické vědy a přehled dějin psychologie v datech. Všemi stránkami textu probíhají zdařile vybrané myšlenky psychologů, filozofů a spisovatelů. - Je to svěže a čtivě napsaná kniha s uvážlivě volenými formulacemi. Chlapcům a děvčatům pomůže k lepšímu porozumění sobě i jiným. Komukoli poskytne první obeznámení s psychologií v celkovém přehledu.

Honorius Prát /1980/

Další literatura ve výběru

František H y h l í k - Milan N a k o n e č n ý , M A L Á
E N C Y K L O P E D I E S O U Č A S N É P S Y C H O L O G I E .
Vydání druhé, doplněné. Státní pedagogické nakladatelství, Praha 1977.
- Dílo je určeno neoborníkům a koncipováno tak, že může být použito jako učební text.

Pavel Ř í č a n , P S Y C H O L O G I E O S O B N O S T I .
Orbis, Praha 1973. - Široce pojatý přehled tématu, odborný a současně srozumitelný, se záměrem pomoci při hledání osobní orientace.

Libor M í č e k , S E B E V Ý C H O V A A D U Š E V N Í
Z D R A V Í . St. ped. nakl., Praha 1976. - Sebepoznání, rušivé prvky a metody jejich zvládnutí. Význam pro mravní a duchovní život.

Jaro K ř í v o h l a v ý , J Á A T Y . Avicenum, Praha 1977.
- Sociálně psychologické probrání vztahu mezi dvěma lidmi ze všech hledisek.

Stanislav K r a t o c h v í l , P S Y C H O T E R A P I E .
Směry, metody, výzkum. 2. vyd. Avicenum, Praha 1976. - Velmi solidní pojednání.

DUŠE KATOLICKÉHO POLSKA

I. Církevní situace po 2. vatikánu

Nový obrat neznamenal pro polskou církev žádný zlom. Aggiornamento se totiž uskutečňovalo velmi pomalu. Kromě toho našeho sklonu k tradici, o němž bude řeč později, tu přispěly také vnější důvody, především těžkosti s tiskem pokoncilních liturgických knih. Nové mešní knihy se např. tiskly v Paříži a trvalo dost dlouho, než se dostaly k nám. Mezitím na to byli všichni duchovní upozorněni, takže mohli dostatečně připravovat věřící na liturgickou reformu. Tato příprava byla systematická a důkladná. Nic se neuspěchalo. Některé liturgické novoty zavádíme vlastně teprve dnes a některé jsme u nás pomíнули. Vládne přesvědčení, že rozhodující je pastorační moudrost. Naši křesťané, tak vázaní na tradici, by to všechno dnes snad ani ještě nezvládli. Neříkám, že je to zcela správné, ale zrnko pravdy - jak ještě později uvidíme - v tom asi přece jen vězí.

Společný život církve spočívá na věřících. U nás není žádná církevní daň, žádné oficiální státní podpory. Jistě, pokud se staré církevní budovy pokládají za kulturní památky, podporuje jejich restaurování v určitém smyslu a do jisté míry i stát, ale jinak církevní stavby stejně jako celý církevní život financují věřící sbírkami, kolektami, stipendii; takto je financována, jak jsme už řekli, i katolická univerzita v Lublinu. Tato univerzita má přitom čtyři fakulty: humanitní, filozofickou, teologickou a právní. Stát nedá na udržování této univerzity ani haléř; přiznal jí jen všechna státní práva vysoké školy.

Dále bych rád poukázal na otevřenost církve ve smyslu všeobecné katolicity, tedy i v ekumenickém ohledu. Konfesijní menšiny přirozeně trvají v defenzivním postoji. To je však, psychologicky viděno, postoj menšin vůbec a proto pochopitelný. Katolíci zde velmi vycházejí vstříc, ale evangelíci a pravoslavní jsou snad až příliš v obraně. Avšak i tu začínají nové náběhy. Pokud jde o mezinárodní hledisko, dalo by se říci, že se církevní instance z celého Západu zajímají o jev polské církve na místě samém. Zmíním zde přednášky západních teologů na polských fakultách, především západních Němců. Katolická univerzita i ostatní katolické vysoké školy v Polsku mají velmi úzký vztah k univerzitě v Mohuči. Příkladem církevně kulturních kontaktů, jež skutečně slouží dorozumění a míru, je spolupráce mezi naší katolickou univerzitou a nadací Reinholda Schneidera v Hamburku. Dvě ceny za práci o mírových otázkách, jež financovala Schneiderova nadace v Hamburku a jež byly uděleny v Polsku, velmi posílily sblížení křesťanů v obou zemích.

II. Historicko-psychologické předpoklady církevního života v Polsku

1. Počátky oficiálního církevního života v Polsku jsou poměrně pozdní. Teprve koncem 10. století přišli mniši, aby zde konali misie a získali tuto pohanskou zemi pro křesťanství. R. 966 učinil Polsko křesťanským kníže Měšek I. Tento náboženský akt byl současně i politickým faktem, protože to vlastně bylo založení státu. Tak byl totiž mladý stát včleněn do tehdejší kultury a mezinárodního společenství a položil základ své politické nezávislosti. Až do 13. století bylo Polsko misijní zemí. Augustiniáni-poustevníci, benediktiáni a cisterciáci, kteří se tu zatím usadili, se věnovali výlučně misionářským pastoračním úkolům a mysleli jen málo na to, aby pěstovali své vědecké zájmy nebo zakládali teologická učiliště. Teprve

v r. 1346 byla založena krakovská univerzita, která v r. 1397 získala papežem Bonifácem IX. potvrzenou teologickou fakultu. Teologie, jež se tehdy oficiálně pěstovala, byla zaměřena výslovně pastoračně. Dalo by se mluvit o polském typu politické, kerygmatické teologie, který se udržel až do 17. století. Na tom nic nemění skutečnost, že už v 15. stol. byly na krakovské akademii zastoupeny téměř současně všechny tehdy běžné směry od albertinismu po devotio moderna. Nejdůležitější nebyla eklektická teorie, ale praktické pastorační záležitosti, jež sloužily živé zbožnosti. Tato zbožnost je i dnes jakousi "ortopraxií", jež je směrodatná pro celek teoretické teologie.

2. R. 1966 oslavovalo celé Polsko tisíci výročí svého křtu. Znamenalo to současně tisíciletí polského státu. Od samého počátku byla totiž polská církev těsně svázána se státem. Už ve 12. a 13. století, tedy v době jednotlivých knížectví, uchovávala především církevní organizace jednotu polských území a tak umožňovala, aby země přestala toto tíživé období. Díky práci duchovních a řádů ve veřejném životě a na kulturním poli hrála církev v Polsku podstatnou roli; k tomu dodejme, že tato země nezažila žádné náboženské války, alespoň ne v tom rozsahu, jak tomu bylo ve většině evropských zemí v době reformace. Pro polskou kulturu a její duchovní klima byla zvláště určující národnostní a náboženská tolerance. Proto se zde usídlili Ruténi, Litevci, Tataři, Arméni a především Židé, kteří byli v jiných zemích pronásledováni. Díky této tradiční toleranci si Polsko v minulosti získalo nejen název "asylum judaeorum", ale v 16. a 17. stol. i "asylum haereticorum". Polsko nezažilo hlubší konfesijní rozdělení. Přesto tu měla reformace své přívržence, kteří, a to bych chtěl výslovně podotknout, přispěli k obnovným hnutím na poli teologicko-sociálního myšlenkového bohatství. Náš stát překonal reformaci bez kacířských hranic, což je v tehdejší evropské skutečnosti vzácný a chvályhodný příklad náboženské svobody a tolerance. Polský lid prošel reformační dobou bez krvavých pronásledování a náboženských válek a v zásadě zůstal konfesijně jednotný. To bylo zvláště významné pro budoucnost, protože bylo později možno odvolávat se na morální autoritu katolicismu v situacích, kdy byla státní existence ohrožena, jako např. v 17. stol. za švédské války. Interrex, instituce, ztělesňovaná od 16. stol. primasem polským, ozřejmuje obrovskou prestiž a směrodatnou roli církve ve veřejném životě Polska před jeho dělením. V období uprázdněného trůnu, jež bylo v tehdejší polském státním systému volené monarchie nezbytná, měl primas jakožto interrex právo svolávat říšský sněm a zemské sněmy, a reprezentovat stát tak dlouho, dokud nebude zvolen nový král. Tato tradiční, specificky polská instituce nám dovoluje lépe pochopit roli, která připadala církvi i v pozdější době. V době, kdy polský stát neexistoval, připadla církvi zástupná funkce. To platilo zvláště po r. 1772, kdy bylo Polsko rozděleno mezi své dobyvatele: Rusko, Prusko a Rakousko. Teprve r. 1918 se země stala znovu nezávislou. Za doby nesvobody představovala církev důležitý faktor duchovního odporu proti odnárodnující politice mocností, jež se o Polsko podělily. Byla symbolem nerozdělitelnosti národního života a jednoty polských území, zdrojem duchovní inspirace v nekončícím boji o znovunastolení nezávislé státní existence. V církvi se tak vyvinulo hluboké zpříznění s národem a vědomí odpovědnosti za jeho osud. Spojovala stále výraznější národní vědomí s příslušností ke katolicismu. Tak došlo k onomu úzkému spojení náboženských a vlasteneckých prvků, až k jejich ztotožnění: být Polák znamená být katolík. Proto mohli polští biskupové ještě ve svém poselství německým spolubratřím 18.11.1965 napsat: "Symbioza křesťanství, církve a státu byla v Polsku od samého počátku a nikdy jsme z ní vlastně nevykročili. To ona vytvořila časem téměř všeobecně polský způsob myšlení, podle něhož co je polské, je také katolické. Z ní vznikl

také polský náboženský styl, v němž je od počátku spojeno náboženské s národním a vzájemně prorůstá, se všemi pozitivními, ale i negativními stránkami tohoto procesu".

3. V této souvislosti je třeba také vidět zvláštní typ jakési polské ideologické mystiky. Polská duše je díky svému východnímu rázu velmi citová. Tím lze vysvětlit její sklon k mystice. Kromě toho už před rozdělením byla stálou hrází křesťanství na východě v boji proti Tatarům a Turkům. Díky této situaci se rozvinulo vědomí, že máme speciální poslání vůči celé křesťanské Evropě. V období romantiky se toto vědomí rozvinulo až v mesiášství, přičemž utrpení spojené s polskou nesvobodou bylo chápáno jako historická role vzhledem ke světovému katolicismu.

Adam Mickiewicz, kterého snad můžeme nazvat polským Goethem, zde mluví přímo o mesiášství a Julius Slowacki, polský Schiller, o "winkelriedismu", což je analogie k hrdinovi švýcarského spříšenstva. Teologicky viděno by mohla být takto svérázně nacionalisticky utvářená katolicita popsána také jako speciální případ politické teologie. V každém případě je to dalekosáhle nábožensky zdůvodněný univerzalismus, který rozhodně není omezen jen nacionálně nebo konfesionalně.

4. Nakonec je třeba uvést ještě jeden další historicky a psychologicky podmíněný faktor v polské církvi, totiž tvůrčí vazbu na tradici, jakýsi progresivní konzervatismus. Aby se zvládla přítomnost a založila budoucnost, snažili se Poláci vždy střežit velké hodnoty minulosti. Mladý polský stát nezřídka hledal podporu Říma a využíval šikovně sporu mezi císaři a papežstvím. Do Říma se však neobracel jen z politických důvodů, ale usiloval i o pravověrnost katolické víry. Na střežení této víry v plném souhlasu s magisteriem Ecclesiae se v polské religiozitě a teologii kladl vždy velký důraz.

III. Systematicko-teologický kontext jevu "církve v Polsku"

1. Z nejpodstatnějších znaků polské teologie je třeba se zmínit snad na prvním místě o zprostředkující funkci mezi latinskou a pravoslavnou teologií, totiž mezi západní a východní orientací. Tato zprostředkující role je velmi patrná v náboženském výtvarném umění, kde nejsou např. žádnou zvláštností byzantské fresky s pozdně latinskými motivy. Orientálně apofstický moment se neprojevuje vždy jen navenek, ale i uvnitř stále - při všech teologických dedukcích - směřuje k stálému ohledu na náboženský zážitek a tak zachovává přednost religiozity před teorií a systémem. Hledá se vždy dynamická syntéza, prostá extrémních řešení. Přitom je důležitá osobní komponenta, která pomáhá hledat zlatou střední cestu. Nejde tedy o řešení ve smyslu aristotelském, ani o únik do čistě zážitkové sféry, ale o most mezi oběma způsoby hledání pravdy. Přitom krajně tolerantní religiozita dovolovala vždy jistý teologický pluralismus, v jehož rámci prakticky nebylo místo pro vznik hereze. Je skutečně podivuhodné, že za celou tisíciletou historii nevznikla v tomto asyly heretiků žádná teologická hereze.

2. Z toho, co jsme řekli, vyplývá tedy jako druhý charakteristický rys jakési napětí protikladů mezi emocionální a racionální strukturou teologie. Zmíněná dynamická syntéza není statický fakt, ale věcně se k ní směřuje už zevnitř. Vedle emocionální perspektivy je v polské systematické teologii vždy vidět i sklon k racionalitě, vlastní západnímu myšlení. Filozofie má v polském teologickém studiu vždycky čelné místo. Všechna polská učiliště jí věnují první dva roky, tedy přinejmenším čtyři semestry, a to výlučně. Na státně uznaných vysokých školách, papežských fakultách i na diecézních a řá-

dových seminářích je třeba vždy před začátkem teologického studia absolvovat kurs filozofie, přičemž se klade velký důraz na jednotlivé obory teoretické filozofie. Rozhodující je tu samozřejmě vždy novotomistický směr, chápaný jako existenciální tomismus. Ale proniká tu stále i analytická filozofie: filozofický proces formalizace měl ostatně v Polsku vždy jistou tradici. Zmíníme tu jen slavnou lvovsko-krakovskou školu. Od 2. vatikánského koncilu, především díky první kapitole pastorální konstituce o důstojnosti lidské osoby, je i personalismus legitimním filozofickým směrem, který stále více směřuje k emočnímu faktoru. Do těchto kolejí se, jak se zdá, dostává i mariánská mystika, vždy slavná v této zemi, a mezi jiným i polská mariologie, vyrůstající také z lidové zbožnosti. Mariologický maximalismus se svou základní větou "de Maria numquam satis" doznal však po koncilu značné korektury; je tu snaha vidět Matku Páně více v kontextu tajemství Kristova a tajemství církve. Černá madona čenstochovská bývala ostatně v dějinách teologie nejčastěji oslovována jako "ikona vtělení".

3. Dále se polská teologie vyznačuje jakousi otevřenou vazbou na tradici. Historicko-církevní kontext jejího bádání ji podněcuje, nezávisle na silně individualisticky utvářeném stylu, aby vždy sledovala všeobecné dobro církve a měla na ně ohled. Vystupnovanému vědomí tradice děkujeme ostatně za vazbu na tomismus, jež někdy vy-
padá až křečovitě. V rámci tohoto tomismu je člověk často nucen všechny aktuální problémy přítomnosti řešit deduktivně, takže se stále vracíme k obecně platným zásadám a premisám. Avšak tato vazba na tradici je přese všechno otevřená a vyhýbá se petrifikaci tradičních a starších pokusů o řešení. Podléhá totiž zákonu o tlaku víry a zbožnosti církevního lidu na teologii a chce stát zcela a naprosto ve službách církevní jednoty. Potud - a to poznamenávám jen na okraj - by byl v Polsku případ Lefebvre zcela nemožný.

4. Velmi důležitá je i tragická komponenta polské teologie, kterou však nepochopíme bez tvůrčí naděje. Tíže dějin, zkušenost minulosti přispěly k založení teologie naděje, to jest teologie vytrvání. Jde o jakési tvůrčí přežití, jež spočívá v pozitivním a smysluplném zvládnutí všech historicky daných okolností. Živým a konkrétním příkladem je postoj pátera Kolbeho, který neselhal ani v pekle Osvětlení, ale - i když musel tělesně zahynout - zvítězil ve své kněžské pro-existenci a stal se oporou svým spolubratřím.

5. Obecný pastoračně-kérygmatický směr žádá na dnešní polské teologii především teo-pragmatický moment. Má to být teologie pro člověka. Tato antropocentrika je však přísně zdůvodněna křesťanským inkarnačním principem. V události Kristova historického života nachází teologie nejzřetelnější svazek s antropologií. Stává se zde v plném smyslu teologickou antropologií, která shrnuje vztah všech tajemství víry k člověku. V Ježíši Kristu, obrazném i skutečném symbolu Boha ve světě, má svůj střed. V něm se dovršuje soustředění pravdy v Kristu. Z tohoto hlediska však také chápeme shora zmíněnou antropocentričnost. Abychom se vyhnuli nedorozumění, říká se v Polsku, mělo by se precizněji mluvit o antropologicky integrované christocentrické teologii.

6. Toto východisko je důležitým faktorem pro oficiální ideologickou realitu teologické práce na Východě a v církevním životě. Vzniká přesvědčení, že církev obnovená 2. vatikánským koncilem musí - má-li být v tomto světě přítomná existenciálně - vstoupit do vážného pokusu o dialog s marxismem. Jediným pozitivně možným a dostatečným základem takového dialogu je právě důsledně christologické východisko teologie a celého církevního života. Jiný spojující můstek než osoba Ježíšova může těžko přicházet v úvahu. Antropologicky orientovaná etika nestačí. V r. 1965 prohlásil tehdy ještě v Polsku

žijící kritický marxista Leszek Kolakowski v ateistickém týdeníku "Argumenty": "Osobu a učení Ježíše Krista nemůžeme z naší kultury ani odstranit ani je učinit neplatnými, má-li tato kultura dále existovat a vyvíjet se. Nemůžeme bez zásadného přerušení duchovního života odstranit postavu člověka, který po staletí nebyl jen učitelem dogmat, ale příkladem nejsvětějších lidských hodnot. V jeho osobnosti se totiž vtělila schopnost vyjádřit naplno svou pravdu, schopnost odporu proti silnému tlaku skutečnosti, která ho nepřijímá, schopnost hájit ji až do konce a bez kompromisů. On učil, jak se postavit sobě samému i světu, aniž bychom se utekli k násilí. Byl tedy příkladem oné radikální autentičnosti, v níž každé lidské individuum může teprve uskutečnit vlastní životní hodnoty."

Právě proto si Roger Garaudy troufl ve svých úvahách v knize "Parole d'homme" z r. 1975 nakonec dodat: "Je suis chrétien." Chce tedy být křesťanem, aniž by přestal být marxistou. Právem také hovoří Milíč Lochmann "ze zkušenosti teologické a církevní existence v socialistické zemi". Právě "nová christologická orientace nám pomohla přestat krizi, do níž církve upadla koncem konstantinské doby". /-/ Přitom připomíná "tak radostnou atmosféru ve společném pohybu s katolickou církví po 2. vatikánu, kdy se přese všecko v římsko-katolické církvi prosadila christologická koncentrace". Tuto skutečnost by měla naše teologie nejen vnímat, ale i sledovat ji a hovořit s marxismem konkrétně a existenciálně. Na Západě mají jen teoretickou ideologii marxismu, my na Východě známe i jeho ideologickou praxi, jež může být korektivem pro ideologické sblížení, pokud se týče křesťanské koexistence a křesťanských pokusů o dialog s pravým marxismem.

7. Pokud jde o interkonfesijní vztahy, je polská církev zcela zvláště vedena k dialogu s ruskou pravoslavnou církví, aby odtud hlouběji zdůvodnila apofatické komponenty a učinila je přístupnějšími západní teologii. Snad bychom tím dosáhli nové dynamiky řeči o Bohu, když nám bude dnes tak silná pneumatická dimenze teologie jakožto funkce církve formálním i věcným obohacením. Přednost zbožnosti před teorií a systémem, pro polskou teologii tak charakteristická, by tu snad mohla pomoci vědě o víře k tomu, aby přešla od pouhého a ryzího mluvení o Bohu k mluvení k Bohu a s Bohem.

Alfons Nossol /1978/. - Mírně zkráceno. Autor je biskup v Opolí.

- - - - -
= T R I B U N A =

S P O R O T E O L O G I I

Když byl profesor Hans Küng zbaven pověření vyučovat jménem církve, vyvolalo to bouřlivé diskuse. Tato bouřlivost je znamením, že zde nejde jen o H. Künga jako o jednotlivce; nejde jen o potlačení jednotlivé "teologické odchylky" ani jen o jednotlivý případ "nespravedlnosti církve vůči teologovi". Globálnost tohoto sporu byla častokrát vyjádřena zkratkou "spor mezi učitelským úřadem církve a teology". V rámci tohoto samozřejmého pohledu jsme pak četli kritiku jak na adresu "neposlušných teologů", tak na adresu "konzervativního papeže" - ale i výzvy k lepší spolupráci mezi oběma stranami, především však k vzájemné lásce.

Toto klišé však neřádá žádný smysl. Stojí na dvou nereflektovaných předpokladech:

1. představení církve nejsou teologové;
2. teologie je věda /ve významu: kritická věda/.

Jedině za těchto předpokladů jsou možné tyto sporné otázky:

Je "učitelský úřad církve" svěřen jen papeži a biskupům, nebo též /nebo dokonce především/ teologům?

Smí církev omezovat svobodu teologického bádání?

Smí teolog svobodně kriticky zkoumat slovní znění dogmatu?

Všimněme si raději předpokladů těchto otázek, než množství různých známých řešení.

Proti prvnímu předpokladu mluví už to, že jak současný Svatý otec, tak někteří biskupové nemohou být považováni za ne-teology. Dokonce ani tehdy ne, když pojmu "teologie" dáme užší, odbornický význam. Projevíme-li již tuto spravedlnost, prokáže ji i druhé straně sporu: posuzujme H.Künga podle jeho odborné práce a především podle toho, že jeho svědectví víry je řadě lidí současného světa srozumitelné a pozitivně je oslovuje. Odhlédněme zatím od dryáčnických televizních a tiskových vystoupení; zrovna tak jako od značných nedostatků řady biskupů.

Zastánci názoru, že učitelský úřad v církvi patří teologům, vlastně už od října 1978 mají co chtějí, když se papežem stal myslitel. Pokud požadavek "účasti teologů na rozhodování v církvi" znamená požadavek myslitelské hloubky a informovanosti, pak je splněn alespoň u nejvyššího představeného církve a u některých biskupů. Je sice proč kritizovat některé církevní úřady různých instancí, ale není proč kritizovat kurs, který Jan Pavel II. církvi dal.

Neznamená však požadavek "účasti teologů" něco podstatně jiného, než co Jan Pavel II. uskutečňuje? Nejde zde spíše o volání po svobodném a kritickém duchu v církvi? Po svobodném a kritickém přístupu vůči dogmatické tradici církve? To se už ale týká druhého předpokladu.

Je to zdánlivě samozřejmost: teologie je věda - a žádné vědě ne-svědčí, je-li podřízena dogmatu. Lze se dokonce odvolat na svatého Tomáše Akvinského: "teologie je věda o Bohu a věcech božských". Teologové posledních dvou století pracně vydobyli to, že teologie je věda, která je co do vědeckosti rovnoprávná s ostatními vědami. Kdyby to správně bylo po chuti /což není/, mohli by se dovolávat též těch tezí 1. vatikánského koncilu, které zdůrazňují roli rozumu a důkaznosti ve víře.

Jenže např. pro svatého Tomáše není teologie jen tak nějaká věda, ale "posvátná věda". Tím se podstatně liší od věd s jiným způsobem poznání. Teologie vychází ze zjevení Božího, není jen vědou o zjevení.

To by někteří zastánci dogmatu rádi chápali tak, že dogma je něco jako axiomy, z nichž věda vychází. Proti tomu lze namítat, že slovem "zjevení" se rozumí svaté lísmo - a dále to, že největším výkonem vědy je překročení dosavadních axiomů. Jenže teologie není axiomatická konstrukce.

Nechceme zde teologii upírat její - přinejmenším - rovnocinnost s /ostatními/ vědami. Naopak: věříme, že teologie je ještě něčím víc než vědou.

V samotném určení teologie je obsaženo životodárné napětí. Teologie je jak "slovo Boží" /dokonce už etymologicky/, tak "slova vědění o Bohu". Dalo by se podrobně ukázat, jak se v průběhu dějin teologie přesouvá akcent z prvního určení na druhé. Jedno bez druhého však

v lidském měřítku nejde.

Pro naše téma je ale důležité, že se toto napětí v určení teologie promítá ještě do jedné podoby:

teologie je jak svědectvím o Božím působení v lidu Božím a ve světě; tak je i znaleckým posouzením lidského /světského/ projevu tohoto působení - a je i posudkem lidské reakce na ně.

To první vede k v y z n á n í víry, to druhé ke "kritické funkci teologie".

Pro svatého otce je teologií především "svědectví o božství Kristově". Pro scientisty současného věku je teologií p ř e d e v š í m kritika tradice církve, včetně "kritické exegeze" Písma.

Ústřední otázkou zde je to, co je čeho měřítkem. Je člověk měřítkem Písma a tradice - nebo jsou Písmo a tradice tím, co nás poměřuje? Poměřujeme víru racionální vykazatelností a vnějším efektem, nebo naopak? odtud pramení současné problémy. Nejlépe se to ukáže na příkladech.

H.Küngovi je často vytýkáno, že obnovuje ariánskou herezi z dob 4. století. To jest, že mluví o Ježíši především jako o člověku; takže může vzniknout i dojem, že jeho božství je snižováno. Věříme ubezpečení H.Künga, že vůbec nemá v úmyslu zbohybnovat božství Ježíše Krista. Iroč však snaha o kritické zkoumání i snaha o srozumitelnost pro současný svět vedou k téměř ariánsky znějícím větám?

Motiv je třeba hledat v měřítkách kritičnosti a srozumitelnosti. Obojí jsou v tomto případě měřítká lidská, vytvořená lidskou a k t i v i t o u : měřítká vykazatelnosti. I víra je pojata jako lidská a k t i v i t a . Pokud někdo má zájem připsat prof. Küngovi nějakou herezi, pak tedy raději pelagiánství /možnost dosáhnout spásy lidskou aktivitou, byť s "pomocí Boží"/. Proti tomu postavil svatý Augustin celou křesťanskou nauku o milosti Boží!

Dokladem takového hodnocení je i to, jak H.Küng a jeho spřízněnci vůbec nechápou mariánskou úctu. Invokace mariánských modliteb nám zpřítomňují způsob, jakým se Boží Syn narodil z člověka: čistota, odevzdanost, pokora. Ani slovo o c h t ě n í . Vůlí křesťana přece má být "staň se mi podle slova tvého", "buď vůle tvá". Aktivita křesťana je plnění této vůle.

Chtivost současného světa znemožňuje, aby tento svět mohl mariánským dogmatům rozumět. Je však smutné, když se povinná starost křesťana o to, aby jeho svědectví bylo světu srozumitelné, zamění za cenzuru víry podle toho, co je zrovna světu srozumitelné. Víra má proměnit svět, ne naopak!

Za nejšmutnější dimenzi "aféry Küng" považujeme zmatek způsobený tím, že Küngovi stoupenci i odpůrci většinou nevědomě stojí na podobných pozicích. Na tuto skutečnost správně poukázal Bernhard Welte, ale vzápětí se jeho vlastní snaha o obecnější hledisko stala ukázkou téhož. Weltovo sémantické rozlišování pojmů ukazuje rozdíl mezi řečí dogmatu a jeho obsahem. Ukazuje napětí mezi dogmatickou vírou a biblickým textem, jak jej ukazuje kritická exegeze. Dovažuje za samozřejmé, že zdrojem tohoto napětí je řecká filozofická terminologie dogmatu.

B.Welte dokládá nezbytnost "korekce dogmat" a touží po takovém výkladu víry, aby formy víry "byly pochopitelné pro moderní předpoklady myšlení". Nabízí podobenství, že s dogmatem je tomu jako s omezujícími čarami na silnici. Umožňují řád v dopravě, ale musí se občas měnit a někdy i překračovat. "ení ale dogma spíše tím, co nás v y b í z í k c e s t ě víry, než omezením /byť pozitivně funkčním/? A jak můžeme m y měnit to, co nás uvedlo na cestu; na cestu bez omezujících čar fungování světa?

Závěrem říká, že "Hans Küng viděl správně", ale vytýká mu negativitu jeho řešení. Spor se zdá být vysvětlen tak, že obě strany vidí tuto složitou problematiku "jednorozměrným pojmem pravdy".

Uvědomme si, že tato oboustranně kritická a smírná koncepce se od Küngova pojetí liší jen tím, že ze svých předpokladů nevyvozuje všechny důsledky, proto není tak "negativní" /jinak by se nelišila od Küngova "Christsein"/. Je to racionalismus, jehož některé výsledky jsou cenzurovány vírou. H.Küng má alespoň odvalu a velikost klasického liberála Adolfa von Harnacka. Je jen škoda, že se od něj liší způsobem své publicity.

Text M.Welteho je příznačný pro většinovou "moderní" teologii tím, že teologii samu chápe jako kritickou vědu. Je to však opravdu moderní? Nejsou dary moderního filozofického myšlení právě ve zřeknutí se lidské chtivosti, a tím i kritiky vycházející z lidských měřítek - alespoň vůči "tomu", "co" nám dává bytí a život?

Není kritická teologie jednotě i aktuálnosti Božího působení stejně málo věrná jako ti, kteří zásadně odmítají vše nové v myšlení?

Jakou vidíme alternativu místo cesty à la Küng? Pokud chceme být věrní pravdě víry i její srozumitelnosti, pak je na místě i n t e r p r e t o v a t , provádět hermeneutiku namísto kritiky. Interpretovat zjevené Boží slovo, zpřítomnovat je, připravovat prostor pro jeho vtělení v současnost.

Z tohoto hlediska je patrná též důležitost sporu o "neomylnost papeže" /ten je přece z "aféry Küng" nejznámější/. Dogma - to jest v y z n á n í v í r y stvrzené skrze papeže autoritou Božího působení v církvi - je jak interpretací biblického zjevení, tak hlediskem, z něhož lze biblické zjevení vidět. Je s y m b o l e m víry. Jako takové tedy p a t ř í k c e l k u z j e v e n í , které je dáno "pro nás a pro naši spásu".

Symbol " d á v á k myšlení", n e n í p ř e d m ě t e m myšlení. To vše vyžaduje příklon k původnějšímu pojetí teologie, která by svědčila světu Boží zjevení, a ne je podřizovala chytrosti. Jedině tak může být pro svět přínosem a být jeho partnerem.

V tom, že církev už nechce, aby pravda víry byla jejím jménem veřejně reprezentována Küngovou naukou, vidíme naději na obnovu teologie; přestože H.Künga nepovažujeme za heretika. Spor se netýká prvotně jednotlivých teoretických otázek, ale celého pojetí teologie i chápání křesťanství. Je to spor o v l a s t n í ž i v o t víry a jeho projev v myšlení. Obnovu může přinést jediné víra, která bude cele, bez rezervací.

Doufejme jen, že naši "konzervativci" pochopí, jaké tajemství střeží - a nebudou si chtít přihřívát svoji polívčičku na velkolepém kursu Svatého otce slovy "my jsme to vždycky říkali, že ten Küng je heretik". Až doposud jsou stejní racionalisté jako on.

P.P.

: : : Tento ohlas na téma Textů 3 přinášíme bez komentáře jako podnět ke sdílení původních myšlenek z české teologické dílny v duchu bratrského dialogu a s argumentací na žádoucí úrovni. : : :

M A R T I N B U B E R - N Á Š S O U Č A S N Í K

Martin Buber je jedna z nejkrásnějších postav 20. století. Vyšel z prostředí východohaličských židů. Narodil se 8. února 1878 ve Vídni; dětství a školní léta strávil ve Lvově, kde vyšly i jeho první mladistvé práce. Byly psány polsky a vyšly v jednom z místních polských časopisů. Pak nastala mladému Buberovi "vandrování léta", spojená s živou činností vědeckou, publicistickou a společenskou. Tuto činnost podporovala solidní studia na univerzitách ve Vídni, Lipsku, Curychu a Berlíně. Studuje filozofii, dějiny umění a religionistiku. Současně se u něho probouzí živý zájem o postupující národní uvědomění evropských židů.

Hluboce zaujat judaismem, zakládá a rediguje řadu časopisů věnovaných této problematice. Ve své činnosti Buber zůstává pod mocným vlivem bible. Fascinován nezvyklou řečí jejích textů, pouští se do mnohaletých studií o nich a znovu je překládá z hebrejštiny do němčiny. V Buberových interpretacích bible má též počátek jeho filozofický systém.

Z časopisů, jež tehdy Martin Buber vydával, si zaslouží naši zvláštní pozornost časopis "Die Kreatur". Bylo to první mezikonfesioní židovsko-křesťanské periodikum v dějinách. Časopis byl vydáván za čilé spolupráce katolických i protestantských kruhů, a tak se stal předchůdcem široce koncipovaného ekumenismu.

Mnoho let svého života strávil Buber v Německu, kde přednášel judaismus a etiku na univerzitě ve Frankfurtu nad Mohanem /1924-1933/. Rok před převzetím univerzitní katedry uveřejnil jeden ze svých základních filozofických traktátů: "Ich und Du" /Já a Ty, Praha 1969 - p. red./

Filozofické názory Martina Bubera bývají často charakterizovány jako *f i l o z o f i e d i a l o g u*. "Já a Ty" představuje jednu z verzí personalistické koncepce člověka. Buber se zamýšlí nad skrytým smyslem existence člověka. Odpověď nachází ve vlastním výkladu Písma svatého. Ustřední otázkou Buberovy personalistické filozofie je rozdělení všech vztahů na dialogické a monologické. V dialogu se setkávají dvě autonomní bytosti. Zde docházíme ke vztahu partnerství mezi účastníky dialogu. V tomto vztahu navazuje osobní Já dialog s osobně chápaným Ty. Dialog mezi partnery zakládá vnitřní svobodu každého z nich i odpovědnost za vlastní postup. Díky dialogu se rodí tvůrčí pouto mezi jeho účastníky, jež je duchovně obohacuje. Plodem osobního vztahu v partnerském dialogu je láska.

Na vyšší úrovni může vstoupit do dialogu člověk a osobně chápaný Bůh. Takovýto dialog, je-li autentický a ryzí, se pro člověka stává cestou ke spáse. Jestliže však chápeme osobní bytí předmětně, jak to bývá v monologu, dochází nutně k mrzačení a ke křivdám. Takový monolog je už z povahy věci otráveným a pokřiveným vztahem.

Koncepci dialogu mezi dvěma osobními bytostmi vyvodil Buber z učení *c h a s í d i s m u*. Chasídští mystikové kladli ve svých naukách obzvláštní důraz na osobní charakter vztahu mezi člověkem a Bohem a podtrhovali rovnost všech lidí vůči Tvůrci. Podle chasídských představ není hodnota prostého, nevědomého člověka nižší než hodnota člověka mocného a osvíceného. O hodnotě rozhoduje čistota srdce, oddanost v modlitbě a věrnost Božím přikázáním. Chasídské hnutí, vzniklé v 17. století na pozadí pronásledování během kozáckých válek, zahrnovalo masy židovské chudiny, žijící ve východní oblasti bývalého polského státu. Jako reakce proti ortodoxnímu judaismu obnovilo chasídství duchovní život židovských mas a umožnilo

jim vymanit se z vlivů oligarchie náboženských obcí. Chasídi učili, že v boji se zlem je třeba zaujmout otevřený a činný postoj. Velký význam se připisuje takovým rysům charakteru jako je radostná povaha a pohoda ducha, za nejvyšší ctnost se považuje láska. Důležitou úlohu v náboženském kultu měly sborové zpěvy a tance. Vytvořily se originální chasídské zvyklosti a charakteristický folklor. Morální průpovědky i barvitě chasídské legendy, přecházející z generace na generaci, jak je poprvé sebral a do němčiny přeložil Martin Buber, se staly ve světové literatuře zjevením.

Martin Buber nejednou vyjádřil přesvědčení, že pravým způsobem poznání Boha může být jen víra. Tvrdil, že filozofii a teologii není třeba podávat vědecky, protože pak zavádějí poznání vědce do slepé uličky.

Víru chápe Buber jako dialog mezi člověkem a Bohem, který se zjevuje ve světě. Buber se domníval, že svědectví, vycházející z dialogu člověka a Boha, jsou jistější než názory naukové povahy. Náboženství bylo pro něho ne tak dogmatem, jako spíše osobní zkušeností. Toto přesvědčení umožnilo Buberovi překročit bariéru ortodoxního judaismu. Tím, že kladl důraz na význam dialogu, se Buber stal novým stavitelem mostů mezi judaismem a křesťanstvím. Jeho koncepce dialogu: "já, člověk - Ty, Bože", ve značné míře ovlivnila i vývoj současného křesťanského myšlení.

Starozákonní příběhy vyvoleného lidu jsou pro Bubera příkladem dialogického vztahu. Tento vztah probíhal na úrovni celého národa a zahrnoval celé židovstvo. Bible je podle Bubera záznamem zkušeností, jež vyvolený lid zakoušel v průběhu těchto událostí. Cesty osudu Izraele, zachycené na stránkách Starého zákona, byly školou naslouchání a přizpůsobování příkazům Tvůrce, jeho nařízení a zákazů. Tragické zkušenosti milionů Židů za poslední války měly ve spisech Martina Bubera bolestný ohlas. Pod vlivem zážitků s tím spojených se znovu vrací k problematice vztahu člověka k člověku v práci "Zwischen Mann und Mann", vydané r. 1946. K témuž tématu se vrací v knize "Das Problem des Menschen" /Heidelberg 1954/. V této poslední práci podává analytický přehled filozofických koncepcí o místě člověka ve společnosti, počínaje Aristotelem. Podle Bubera je možné všechny tyto koncepce zhruba rozdělit na individualistické a kolektivistické. Buber tvrdí, že individualistické a kolektivistické postoje pozorujeme i mezi zvířaty. Např. gorila je individualistka, kdežto termity žijí v kolektivu. Jinak tomu může být pouze v lidské společnosti. Pouze u člověka můžeme totiž mluvit o existenci osoby, stejně jako jen u člověka jsou možné dialogické vztahy typu Já - Ty. A jedině takové vztahy odpovídají důstojnosti člověka.

Filozofie dialogu, vytvořená Martinem Buberem, velmi ovlivnila rozvoj současné pedagogiky i lékařské psychoterapie.

Ve stati "Vina a pocit viny" /v jednom z mála pojednání přeložených do češtiny, sborník "Bolest a naděje", Vyšehrad 1971 - pozn. red./, autor uvažuje o duálnosti lidské přirozenosti. Člověk je bytost schopná nejen viny, ale i spásení. Cesta od viny ke spáse vede podle Bubera přes uvědomění vlastní viny a upřímný úmysl zahladit ji. Tento proces může probíhat na různých úrovních. Na jedné z nich se uskutečňuje zúčtování a vyznání viny vůči společnosti, na vyšší úrovni vůči vlastnímu svědomí. Tato druhá úroveň je více skutečná než první. A nakonec - vyznání viny vůči Bohu. V tomto procesu hrají roli jen naše úmysly, upřímná lítost a ochota činit pokání konáním dobra. Jen člověk, který upřímně vyznává svou vinu vůči Bohu, může být spasen. Toto zásadní přesvědčení Martina Bubera je povzbuzující poselství rozervanému a rozrušenému člověku naší doby.

Roku 1933 opustil Buber Německo a přestěhoval se do Rakouska. Odtud potom r. 1938 emigroval do Palestiny. Tam se stal profesorem Hebrejské univerzity v Jeruzalémě. Po mnoho let tam vyučoval a psal filozofické práce.

Buber byl vždy vřelým přívržencem židovsko-arabského smíru, což často vyjadřoval veřejně. Narážel tím na ostrou kritiku ze strany izraelských vládních kruhů.

Buber, věrný svému přesvědčení, se nebál osamocení, když se vyslovil proti trestu smrti v procesu hitlerovského válečného zločince Eichmanna. Byl toho názoru, že takový trest nic nenapraví a nic neukončí.

Martin Buber zemřel ve věku 87 let, obdivován a ctěn všemi, k nimž dosáhly jeho myšlenky. Zůstavil nám vědu o tom, jak důstojně žít.

Wiktor Saczkowski /1979/

REDAKCE SE PŘIZNÁVÁ k pocitům malomyslnosti při sestavování tohoto čísla. Na jedné straně ví o živém zájmu mnoha kněží i nekněží o otázky na pomezí psychologie a náboženského života. Na druhé straně chápe, že některé statě svým podáním neuspokojí např. přetížené pastorační praktiky. Co dělat? Aby tematiku zpracovali domácí autoři přístupněji a současně na úrovni, to zatím nebylo možné. A ostudný způsob levného "zpracování", např. tlumočit kněžím moderní medicínu nevěrohodným jazykem felčarů, ten způsob potírat patří k předním úkolům Textů. Neúcta k vědecké pravdě se nemůže nevymstít škodou na Boží pravdě.

Vybrali jsme tedy statě odborných autorů, které aspoň v ukázkách rozevírají před čtenářem pole bádání i aplikace. Není to celistvé poučení, ale vždyť i povšechná orientace, "vím, co nevím", má svůj dokonce základní význam. Vykládat odborné termíny je mimo danou možnost; něco objasňuje Lexikon, něco samy články. Jinak je dobře vzít na vědomí doporučenou literaturu, konkrétně: proč by si čtenář pro dobu studia Textů nevypůjčil z veřejné knihovny Malou encyklopedii současné psychologie nebo aspoň Výlety pod vlastní kůží?

Ještě něco si ujasněme. Teologické texty se snaží suplovat řadu časopisů, které bychom pro čtenáře s různými nároky a potřebami měli mít. Musejí tedy respektovat tyto různé čtenářské vrstvy /nemohou ovšem při svém odborném poslání sloužit lidovým čtenářům/. Celý jejich obsah proto nemůže oslovit všechny stejně. Přesto je naléhavě třeba nešetřit se a zvedat laťku svých kulturních nároků raději výše. V duchovním zápase je málo proti frázi postavit jinou frázi a proti propagandě vzrušení. Druhé vatikánium nám jasně ukládá poctivé hledání a přijímání veškeré pravdy. Je svízel s časem a energií, ale - i když je údržba kostelů nutná a účelná, ještě mnohem více jde o budování duchovního chrámu v nastupující generaci. Právě její vděčný zájem nás velmi povzbuzuje.

Nakonec ještě doporučení: přečtěte si znovu pozorně článek Umění číst periodikum v Textech č. 1. Obsahuje víc, než napovídá titulěk a má zásadní význam pro naše bratrské a plodné setkávání na těchto stránkách /dokud bude vůbec možné/.

Lidé, kteří trpí tím, že instituce neposkytují veřejný život, přišli na prostředek: je třeba uvolnit instituce nebo je rozpustit, nebo je rozbít samými city, je třeba je obnovit ze samých citů tím, že do nich zavedeme "svobodu citu". Pojí-li např. zautomatizovaný stát k sobě navzájem občany, kteří jsou si bytostně cizí, aniž by založil společenství, nebo přispěl k jeho vzniku, měl by být vystřídán společenstvím lásky. A toto společenství povstane tehdy, budou-li se lidé k sobě přibližovat ze svobodného, překypujícího citu a budou-li chtít spolu žít. Ale tak tomu není: pravé společenství lásky nepovstává proto, že lidé k sobě navzájem chovají city /i když ovšem jeho vznik není možný ani bez toho/, nýbrž díky tomuto dvojímu: díky tomu, že všichni mají živoucí vztah k živoucímu Středu, a díky tomu, že mají živoucí vztah k sobě navzájem. To druhé vyvěrá z toho prvního, ale není dáno pouze jím. Živoucí vzájemný vztah zahrnuje city, ale nemá v nich svůj původ. Společenství se buduje na základě živoucího vzájemného vztahu, ale stavitelem je živoucí, působící Střed.

Ani instituce takzvaného osobního života nelze obrodit svobodným citem /i když ne ovšem bez něho/. Tak například manželství se nikdy neobrodí ničím jiným než tím, z čeho pravé manželství vždycky povstává: tím, že si dva lidé vzájemně zjevují "Ty". Z toho buduje "Ty", které není žádným z obou já, jejich manželství. To je metafyzický a metapsychický fakt lásky, jejíž city lásky pouze doprovázejí. Ten, kdo chce obrodit manželství z jiného zdroje, se v podstatě neliší od toho, kdo je chce zrušit: oba vlastně říkají, že už neznají onen podstatný fakt. A vskutku: kdybychom odečetli od veškeré erotiky naší doby, o níž se tolik hovoří, všechno, co se vztahuje k já, tedy každý poměr, v němž jeden není vůbec přítomný, v němž jeden si druhého vůbec nezpřítomňuje, nýbrž užívá ho jako prostředku vlastního potěšení, - co by pak zbylo?

Pravý veřejný a pravý osobní život jsou dvě podoby sepětí. Aby se uskutečňovaly a trvaly, k tomu je třeba citů - měnícího se obsahu - a institucí - stálé formy -; ale ani obojí dohromady netvoří ještě lidský život: ten tvoří to třetí, centrální přítomnost "Ty", nebo spíše, abych to vyjádřil správněji, centrální "Ty", které bylo přijato v živé přítomnosti.