

t e o l o g i c k é
T E X T Y 1 6

T T

s l u ž b a ž i v o t u

- 1 O její velké lásce /Z legendy o Anežce/
- 2 EDITORIAL - Služba, dříve milosrdenství
- 3 Svatovítské meditace /J.Zvěřina/
- 5 Trpící /J.Ev.Urban/
- 8 Křesťan a nemoc - AIDS /CiG/
- 11 Hřích, nemoc - spása, zdraví? /I.Brod/
- 17 Vážnost stáří /R.Palouš/
- 19 Euthanasie a etika /A.Keller/
- 21 Sebevražda - diagnóza a terapie /X.Thévenot/
- 23 Pomazání nemocných /B.Bro/
- 24 Křesťanský Východ a Maria /T.Špidlík/
- 26 Mariánské marginálie /J.Zvěřina/
- 28 Mariánská úcta a nový církevní zákoník /Gracián/

DISKUSE O HUSOVI

- [30 Iniciativa polského episkopátu /I.Ložna/

DOKUMENTY

- 31 Nová sociální encyklika /-q-, B.Häring/
- 32 Terapeutické prostředky /Kongregace pro nauku víry/

FÓRUM

- 34 Responsio evangelica /J.V./
- 36 Gaudium catholici /J.Zvěřina/

LEXIKON

- 38 Křesťanská láska a původ špitálů /D.W.Amundsen/

PRAXE

- 39 Psychotici - alkoholici - potrat - adopce

KULTURA

- 45 Dučení a Pokání. Filmové meditace /Orant/

RECENZE

- 43 Literatura k tématům č 31a

PORTRÉTY

- 50 Jan z Kronštadtů /M.Marsch/
- 51 Kardinál Slipyj /Quis/
- Kontemplativní ideál /A.Fuchs/

O JEJÍ VELKÉ LÁSCCE K SESTRÁM I K JINÝM LIDEM NĚJAK POSTIŽENÝM

Jakou lásku prokazovala Kristova panna bližním, ukázalo dost zřejmě její jednání. Neboť když z vůle pana papeže a z nařízení svých představených - protože jí už pro přílišné posty ubývalo síl - byla, ač nerada, nucena přijímat nezbytné životní potřeby ve větší míře, než byla dosud zvyklá, tak aspoň z toho, co jí bylo ke zmírnění tělesné slabosti posíláno, dávala seopatřovat slabé a nemocné sestry. A sama je často osobně navštěvovala a horlivě se starala o všechny jejich potřeby. A jako slepice pod křídly svá kuřátka, tak i ona je chránila náručí materského milosrdenství. Ke všem nuzným milosrdná a štědrá, k sobě samé však byla příliš skoupá a tvrdá. Sama hladová, krmila jiné, a ačkoliv sama měla tvář pobledlou posty, přece se trápila hladem druhých.

Také měla soucitné srdce ke všem nešťastným, už tehdy, když ještě žila ve světě, i později v řeholi. Všem, kdo se k ní utíkali, pomáhala dobrými prostředky u Boha i u lidí. Uprchlíkům a vězňům totiž vracela svobodu, propouštěla zločince, kteří měli být potrestáni smrtí nebo nějakým mučením. Usmířovala rozvaděné a všem, kdo ji o to požádali, přispívala svou pomocí. Neboť Bůh všemohoucí naplnil její srdce tak velikou láskou a z jejích rtů se linula taková milost, že se nejen radovala s radujícími a plakala s plačícími, ale když z jakéhokoliv důvodu trápila někoho bolest, když někomu hrozila pohroma nebo kohokoliv ničilo protivenství, konejšila všechny zarmoucené sladkými slovy a byla jim utěšitelkou.

Když někdy soudila, že je třeba některou sestru pokárat, nezakrývala mlčením její provinění, ale jako milovnice spásy bližních vykonala to s velikou láskou a rozvahou. Při tom kárala přísněji ty, o kterých se zdálo, že je více miluje. A když pokáranou sestru povzbudila svatými slovy k dobrému, padla pokorně k jejím nohám se slovy: "Odpusť mi, milá sestro, jestli jsem tě něčím zarmoutila." Varovala se totiž velmi usilovně toho, aby nějakou sestru rozhořčila, zvláště nezaslouženě. Také za zločiny některých lidí vysílala z hloubi srdce vzdechy, oplakávajíc hořkými slzami jejich duchovní pád více než smrt svých drahých příbuzných.

Právem miloval Pán všech s radostí tu, jež tak upřímně milovala své bližní.

SLUŽBA, DŘÍVE MILOSRDENSTVÍ

Milosrdenství je slovo, kterého se dnes v normální společnosti nedá použít. Vyvolává představu soucitu, ale na ten jsme alergičtí, neboť nechceme být považováni za slabší, neúspěšné, méněcenné, vyřazené, za žebráky. Nechceme být ponižováni obdarováním, za něž je třeba děkovat. Naše křesťanství odmítá milost, místo toho požaduje práva.

Je v tom všem i dost pozitivního; důstojnost osoby a sociální spravedlnost nejsou křesťanské etice cizí. Jen ovšem náš svět citelně chladne a trápení ze světa nezmizelo. Co mizí, je milosrdenství, lidská účast, nesobecká dobrota, ochota ztratit a obětovat.

Naše humanistická kultura vyrostla v neposlední řadě z evangelia milosrdné lásky. Milosrdný Samaritan, skutky tělesného a duchovního milosrdenství, řády Milosrdných bratří a sester, ale hlavně Ježíš uzdravující a odpouštějící - tím se po tisíciletí přetvářela evropská duše podle ideálů všelidského bratrství.

Není důležité pojmenování, ale věc. Proto se už delší dobu užívá výrazu charita /charis, caritas - křesťanská nezištná láska/. Ten našel místo i v obecném užívání: charitativní činnost apod. Přesto i "charita" začala znít katolickým uším příliš úzce, ve smyslu materiální pomoci, hlavně jedincům. Láska k bližním je však víc. Nové pojetí otevřelo Druhé vatikánum, jehož dokumenty chápou vztah církve k dnešnímu světu mnohem širě. Výrazem toho je klíčové slovo služba. Ne nové, naopak dobře známé z Kristových úst.

V návaznosti na koncil se charakterizují úkoly církve čtyřmi pojmy: k e r y g m a /zvěstování Boží pravdy/, e i t u r g i a /oslava Boha a posvěcení věřících/, k o i n o n i a /společenství ve struktuře církve/, d i a k o n i a /služba z lásky/. Je jisté, že diakonie je neodlučitelná od pravého křesťanství stejně jako láska k bližním, neboť je její konkrétní realizací.

Diakonie zahrnuje samozřejmě charitu, ale dnes to nestačí. Patří do ní neohraničená odpovědnost za celý svět lidí, za všechny jeho potřeby, nouze, ohrožení, zanedbání. Za fyzickou existenci a rozvoj života i za jeho lidskou úroveň, důstojnost každého, svobodu a spravedlnost. Za duchovní rozměr a náplň života. Za jeho horizontálu i vertikálu.

K tomu nás probouzí A n e ž č i n r o k s l u ž b y ž i v o t u . Všechny a každého jednotlivě. A nejen pro tento rok - ten v nás musí zůstat živý dále a vtělovat se neustále do konkrétních podob života "mezi pohany" /kteří nás dokážou někdy předstihnout praktickou láskou k člověku/. Když se v činech naší zralé lásky někdo setká s Bohem, stává se diakonie i diskrétním kerygmatem.

V tomto čísle TT nabízejí podněty pro vnitřní zapracování i pro vnější uplatnění. Není to zdaleka vše o tématu, ale příslušný blok článků, některé rubriky i doplňkové texty tvoří jistý celek. Pochoptelně se věnuje zvláštní pozornost zdravotní službě a přílehlým otázkám. Je tu připomenut mariánský rok a východní bratři, k miléniu křtu Rusi. Dvě milá překvapení: polská iniciativa k Husovi a první teologický hlas z protestantského tábora.

Připojujeme výraz úcty a vřelý dík všem, jimž se služba životu stala druhou přirozeností, zejména řeholnicím, jejichž nynější pokorná služba "nejmenším" je veliká Boží sláva a dar národu jménem církve, za nás ostatní.

Na okraj anežské pouti

Věky korunují katedrálu sv. Víta v Praze. Karolinskou rotundu a otónskou baziliku nahradilo dílo Matyáše z Arrasu a Petra Parléře; husitské války zabránily dostavbě, po nich uzavřel vnějšek Aostalis stěnou s kaplí sv. Vojtěcha a vnitřek Wohlmut kruchtou, čím vytvořil téměř magický interiér. Jednota svatovítská shromažďovala od r. 1859 k dostavbě vše nejlepší, co český výtvarný život měl. Ale to je jen vnější epepeja.

Co tvoří ze stavby kostel /EKKLÉSIA/, baziliku, velechrám, je vnitřní obsah a duchovní dějiny. Tak vládne hlavnímu městu Bohemia sancta: svatý Václav, svatý Vojtěch, svatý Jan Nepomucký - vedle svatá Ludmila. Zde byla korunována česká knížata a králové čeští i nečeští, z nichž někteří tu leží ve věčném míru: Karel IV. i husitský král Jiřík z Poděbrad, Ladislav Pohrobek i Rudolf II.

Katedrála přežila pustošení za zimního krále, pak ožila českými kázáními, když už nebylo Betlémské kaple. Zde se slavila i skutečná Missa sollemnis českého národa, jak nazval Josef Pekař svatojánské pouti. Zde znělo Te Deum za první i druhé osvobození, slavilo se milénium svatováclavské /1929/ pod vedením biskupa Podlahy svaté paměti, i jubileum svatovojtěšské /1947/. První a druhý prezident první republiky sem nevstoupili, ale nešťastný prezident nešťastného národa Hácha zde vzdal hold dědici české země a spojil se s nadějami podrobeného národa. I druhý prezident osvobozené ČSR Klement Gottwald přišel pro požehnání, které ale církvi požehnání nepřineslo.

Naopak. Brzy zažila katedrála druhé zpustošení, tentokrát mravní a bezprávné. Boží tělo v roce 1949 přeorganizovala komunistická policie k nepoznání. Neradova ulice byla uzavřena předstíraným smykem auta, který od 4 hodin ranních "vyšetřovali" příslušníci Veřejné bezpečnosti. Jeden z nich přišel roztrpčen k nám na faru u sv. Mikuláše, jak je to ponižující pro VB takovou komedii předstírat. Do katedrály se dostalo jen určité množství velmi časných věřících, rodiče s družičkami a bohoslovci. Když arcibiskup Beran spatřil v katedrále stovky nezvykle vypadajících občanů a začal svůj proslov upozorněním, že "Katolická akce" není katolická, začali ho příslušníci Státní bezpečnosti a milice přehlušovat křikem a tlučením holemi. Ustali, když varhaník začal hrát státní hymnu a Svatý Václave. Mše svatá mohla být dokončena, ale obvyklý průvod ke čtyřem oltářům na Hradčanském náměstí se konat nemohl. Bohoslovci obklopili arcibiskupa a doprovodili ho do paláce. Od té doby z něho nevyšel.

To byl jen počátek křížové cesty katolické církve u nás. Pak následovaly procesy, popravy, násilné deportace řeholníků a řeholnic, zařazení bohoslovců a mladších kněží do PTP. "Katolická akce" zmizela a byla nahrazena Mírovým hnutím duchovenstva. Ale utrpení nese církvi ovoce.

6. března 1988 katedrála ožila: byla to pouť na památku úmrtí bl. Anežky České, která vedle sv. Václava a sv. Ludmily ztělesňuje to nejkrásnější a nejhlubší, nejčistší a nepomíjející, co česká duše chová.

Státní orgány tuto pouť ze své strany připravily daleko pečlivěji než akci Božího těla r. 1949. Mnoho se změnilo. Mladí muži a starší ženy byly liturgicky školeni, aby se chovali slušně, prý je učili i Otčenáš a kříž. Byla učiněna rozsáhlá opatření od Chebu po Košice, aby byla bezpečnost zajištěna. Praha byla chráněna před návalem aut, autobusů a tramvají, i metro mělo výluky. Televize vyřadila

pořad "Hříšní lidé města pražského" a nahradila jej zbožnější Angelikou. Byla rozšířena zpráva, že přijel papež inkognito, a tak na Královské cestě byly k tomu cíli otevřeny obchody, i ten s látkami, nemocnice dostaly příkaz pohotovosti a mít připravená lůžka pro raněné, ba i alkoholické záchytky měly tak učinit, ač není známo, že by se papež nebo jeho doprovod nebo naši věřící oddávali terorismu nebo alkoholu. Mnoho kamer bylo činných a pohotovost trvala čtyři dni. Zajištění se neměli zle, i ostraha v mém okolí, která byla snad i kvůli jedné slovenské řeholnici, byla diskrétní.

Nicméně katedrála byla nabita duchem zbožnosti a mládí. Teď to byla pravá katedrála - božná, že dosud nic takového neviděla - díky předchozímu utrpení a hluboké duchovní přípravě nověnou u sv. Salvátora. Já tam bohužel nebyl, takže jsem odkázán na oči a srdce přítomných, věřících i nevěřících.

Kardinála neprovázela hrstka bohoslovců a bázlivých věřících. Byly to tisíce, kteří tímto duchovním aktem podtrhli smysl petice pro náboženskou svobodu, kterou asi většina z nich podepsala. Jen Pacem in terris bylo obojímu projevu nepřítomno, neboť slouží jiným projevům. Před arcibiskupským palácem lidé zpívali hymny státní i naše, "Po lásce poznají, že jsme křesťané", "Ubi caritas" atd. Do konce klekli na dlažbu a modlili se. Jedna mladá konvertitka se nad tím zděsila, dvě starší byly u vytržení. Tedy žádné trhání kostek dlažby atd. Strnuli i Platzzerovi giganti před prezidentským palácem, rýtus hrubé síly - ale mírně a něžně zírala Panna Maria se svatými na sousoší Brokoffově po straně arcibiskupského paláce.

Mně to vyvolalo vzpomínku na scénu před sv. Cyrilem a Metodějem v Karlíně, kde byla v průčelí při svatovojtěšské slavnosti r. 1947 vystavena Svátost Kristova Těla. Všichni jsme stáli, jen před námi klečel na dlažbě sovětský voják a vkleče se i posunoval, aby lépe viděl. Myslím, že ten geroj měl jen jakousi malou distinkci na náramenících.

Podle pozdější legendy dostal sv. Václav od Oty II. rámě sv. Víta. V dómském pokladě se chová gotický relikviář s jeho ostatkem v podobě ruky - ruky vztyčené k výzvě, posile, žehnání. Tato ruka by se mohla a měla nyní napřáhnout k velkému bratrství - které spojuje a má spojovat v tradici sv. Vojtěcha, dosud zastrčeného v koutku katedrály. On spojuje svým životem a působností nás se Slováky a Němci, s Poláky a Maďary, s Italy a Francouzi. První Čech evropského formátu, biskup neozdělené církve a mučedník.

Pouť je obrazem životní pouti. Kam a jak, pro co a s čím půjdeme nyní dál? To bude jistě úsilím nových modliteb a činů.

Josef Zvěřina

"OSUD CÍRKVE nebude v budoucnu záviset od toho, kolik moudrosti, chytrosti a 'politických schopností' atd. ze sebe vydají její preláti a vedoucí instance", nýbrž "od návratu církví k 'diakonii': k službě lidstvu. Ovšem k službě, kterou určuje lidská nouze, ne naše chuť či zvyklosti /.../ Mínil tím přidružení k člověku ve všech jeho situacích s úmyslem pomoci je zvládat /.../ jít za ním i do nejkrajnějších poloh ztracenosti a výstřednosti, abychom s ním byli právě tam. 'Jděte', řekl náš Mistr, a ne 'Posaďte se a čekejte, zdali někdo přijde'. Mám na mysli i starost o lidský prostor a o řád člověka důstojný."

Alfred Delp SJ, Psáno ve vězení před popravou 2.2.1945

TRPÍCÍ

Meditace pro kněze

Jan Ev. Urban OFM

Když se díváme na Ježíše Krista, čím On je, anebo tušíme, proč je tak přitažlivý pro dnešního člověka, pak je to asi jeho nenásilné, krásné, plné lidství, jeho pravý, plno lidský vztah, a sice tak, jak v jeho situaci byl asi nejkonkrétnější, jak se mohl nejlépe a nejmarkantněji projevit. Když se dívám na našeho Pána rozjímavým okem, tu vidím, že Kristus má kromě jiných tento vynikající nápadný charakter ve svém jevu:

Především je mužem modlitby. To mu je absolutně vlastní - jeho stálá adorace věčného Otce.

Druhá známka po modlitbě je na Kristu láska k trpícím.

A teprve třetí je zvěstování Kristova království.

Myslím, že teologicky a exegeticky je to nepopíratelné. Modlitba, láska k trpícím, láska účinná, láska výkonná k trpícím a zvěstování Království.

Máme my, kněží, nějaké zvláštní poslání, nějaké zvláštní stavovské určení vzhledem k trpícím? A už máme odpověď.

Kristus ve vši své snaze, aby hlásal Království, přece jenom se věnuje tak markantně, tak výrazně trpícím, že léčení a uzdravování, útěcha a zvěstování Království je kvantitativně totožné, stejné. Dokonce, když zvědavě čteme evangelium a srovnáváme jeho informace o jednání Kristově a o učení Kristově, tu vidíme, že učení je méně a že je méně nauk a slov Kristových v evangeliích - kromě u sv. Jana - ale daleko víc je tam líčeno případů-zázraků. Jaké jsou to zázraky? Uzdravování, jiných je málo.

Tedy na Kristu vyniká jeho vztah k trpícím lidem. A vyniká také vztah trpících ke Kristu. To nám musí říci, že Kristus právě tím, že je blízký lidské bolesti, stává se zajímavým, přitažlivým. Jeho reálná lidskost je oslovením reálného člověka. A v tomto bodě vzájemné citlivosti, tam je také bod, který se týká nás.

Svět mocenský říká, ať nesahá kněz na záležitosti mocenské a výchovné. Ale tajemný svět zla se bojí, aby tam nesahal, kde je Boží čest a ryzí křesťanství. A tak se snad vytratilo z kněžského pojetí také to, že jako má být kněz typicky, přímo viditelně mužem modlitby a ve styku s Bohem, že také má být člověkem, o němž se ví: To je přítel trpících, k němu se může jít vždy s každou bolestí.

Kolik je právě míst, kde by měl být kněz, a když ne kněz, tedy nějaká "dlouhá ruka" kněze, aby tam na místě zasáhla Kristovou rukou. Tedy opakují: Ti trpící jsou opuštění, staří, nemocní a smutní lidé.

Bratři moji, každý stav má, jak se říkává, určité typické vlastnosti. Bývají někdy nepravdivé, ale někdy je to přece jenom pravda.

My kněží jsme sobečtí, neumíme cítit bolest druhého, ale sami chceme nejpečlivější péči od svého okolí. Jsme citliví, nároční, ale tvrdí ke spolubratřím a k trpícím lidem. A tu bychom si měli říci tak meditativně, že lze vztah kněze k trpícímu člověku asi takto odstupňovat: Jsou kněží tvrdí, úředně tvrdí, povahově tvrdí; jsou kněží lhostejní, mají jiné zájmy. Dále jsou vlaštní, kteří uznávají utrpení, ale sami jsou tak pohodlní, že rozhodnout se někam jít, zařídit něco, dát si říci, aby někde zasáhli, to se jim nechce. Pak jsou kněží soucitní, kteří umějí trpět s druhými a užirá je

v úzkosti to, že v okolí může být někdo, kdo trpí a nemá to, co kněz má. Pak jsou kněží účinní, kteří také opravdově v svém prostředí, ve svém okolí pamatují na trpící.

A tak, když se díváme, moji drazí bratři, na našeho Pána, jak žil a čemu dával v činnosti první místo, když se díváme na lidi kolem sebe, musíme si říci: Kdo má mít soucit s trpícím, když už ne křesťan a kdo z křesťanů, když už ne kněz Kristův - alter Christus?

Můžeme říci: Když nějaký kněz nemůže organizovat, může ještě být dobrým knězem. Když nemůže vychovávat malé děti, může být také ještě dobrým knězem. Když není zvláště vzdělaný a učený, může být dobrým knězem. Když je neúčinný k trpícím, je špatným knězem. Cítíme to tak? Či se odvážíme říci, že kněz smí být lhostejný k utrpení? A jsme takoví.

Když letos o vánocích jste seděli snad večer u dobrého stolu, v dobré společnosti, v teple, dárky tu byly, stromeček, napadlo vás, "kouslo" vás do srdce: "Pro Pána Boha, není tu někde v okolí, ve farnosti, někdo opuštěný? Má ten a ta také teplo, mají také něco k radosti?" Napadlo vás to?

A jestliže ne, tak je to strašně smutné! Jak mohu požívat klidně vánočního klidu a příjemnosti u vědomí, že já, kněz, mám a tam někde poblíž někdo nemá.

Vynechat ve svém okolí trpící může být hřích a sami si odhadneme, jaký může tato nedbalost být hřích. A tedy láska k trpícím je stavovskou ctností kněze. Když tedy ctností, tedy integrální součástí jeho duchovního života.

Kněz nemůže mít všechny ctnosti, ale modlitbu, vztah k trpícím a zvěstování, to musí kněz mít, má-li být dobrým knězem.

Vzpomínám, jak otec Karpíšek, když byl mladý, jak horlivě pastoroval v kostele. Sami jsme to viděli. Kromě jiného - byl to výborný kněz - pokud ho kdo zná, ví to také, že obstarával do pastoušky kleslí z lesa, aby si staré ženy nemusely nosit otýpky samy. Také jsem ho viděl, jak myl podlahu. Tak vlastněma rukama pečoval ve farnosti o své svěření. A ještě dál: Naši bratři evangelíci to dělají v Praze už lépe, než my. Nevíme, v jak velkém rozsahu, ale víme, že posílají na stanice Obvodní péče pro chudé, na brigády, o prázdninách věrné pomocníky a pomocnice v mladých lidech. Třeba 10 studentek pracovalo o prázdninách delší dobu v Krči. Nebo bratři z Československé církve - jejich bohoslovci chodí v Dejvicích po domech k potřebným lidem, nosí tam uhlí, obstarávají nákupy, vyčistí okna apod.

Když prý - to říká, prý - žádal jeden z vás ve farnosti věřící o pomoc, nepřihlásil se nikdo. A jinde se o to ani nežádalo. Teprve asi začne komise Iustitia et Pax v tomto směru větší činnost.

Další otázka je, jak bychom se tu mohli stát činnými. Především, bratři moji, jenom ne úředně, jenom ne povinnostně! Kdo by neměl lásku a nešel se skutečným soucitem, lidsky cítěným soucitem, raději ať toho nechá!

Především by bylo dobře mít evidenci o trpících ve farnosti, aby nebyl nikdo opuštěný, o kterém by farář nevěděl, samozřejmě i nekatolík. Otázka je, jak si tu má počínat.

Další možnost je navštívit ty lidi, ne abych udělal úřední, farní návštěvu, ani jen kvůli svátostem - kvůli svátostem vůbec nenávštěvujeme tendenčně - spíš kvůli dobru a lásce. Svátost sama z toho vyroste jako výkvět, jako připravený konec. Jen nechodme k lidem pouze úředně!

Když o tom mluvím, bratři, to není nějaká úřední výzva, to je prosba od srdce. My také k těm lidem půjdeme jako lidé k člověku srdečně, ne tendenčně, ne úmyslně, vřele. Tedy to srdce musíme mít a když je nemáme tak velké, tak si je musíme rozehřát u našeho Pána.

Z naší osobnosti ať vane soucit srdečně, upřímně! Což neříká sv. Lukáš, že nemáme navštěvovat pouze bohaté, kde dostaneme odměnu, ale tam navštěvovat, kde nečekáme žádnou odměnu? Nemáme čas na návštěvu u člověka opuštěného, ale máme čas na jiného přítele, kde máme nějakou příjemnou chvíli? Vůbec sv. Lukáš se mi zdá, že je jakýmsi sociálním evangelistou. Čteme-li jeho evangelium z tohoto hlediska, ukazuje zajímavé rysy. Zmínuje se právě často o chudých lidech.

Za třetí: kromě osobních návštěv je důležité a nejhlavnější vyvolávat zájem v homiliích, v osobním styku, srdečně doporučit, aby kolem sebe pamatovali na výkonné, soucítící křesťanství. Neříkejme pořád: Děti do školy! Ale také animujme lidi, aby hleděli kolem sebe a neopouštěli opuštěné lidi.

Ve svaté zpovědi by se mohlo za pokání uložit lidem líným a zhýčkaným, aby někdy něco přinesli trpícímu člověku. Ale ovšem ne nějak otravně, unaveně, za pokání, nýbrž opravdu z plnosti křesťanského soucitu.

Tento zájem, který by se vzbudil homiliemi, přesvědčujícími o křesťanské podstatě vztahu k trpícím, ten by se musel dál udržovat konferencemi nebo homiliemi, často opakovanými. Dokonce by bylo možno vytvořit z této činnosti zvláštní pastorační činnost, pastorační teorii, jak se vzbuzuje zájem o trpící, jak se k nim mluví, co se u nich dělá, jaký je k tomu přístup. To žádá promyšlení, zkušenosti a zklamání. Ale je hluboce křesťanské, že kdo uvidí jenom jeden případ takového člověka, nemůže být bez soucitu, aby nepomáhal všem, kteří jsou v takové situaci. Kromě toho, když se tato vnitřně křesťanská činnost bude vykonávat, jaké to přináší pro farnost požehnání!

To je několik námětů, jak bychom mohli tuto činnost, toto zaměření, tuto křesťanskou stránku u sebe aktivovat.

A nyní na konec jen několik jednotlivých myšlenek povzbuzujících. Opakuji, že tato nezištnost by zesílila věrohodnost naší křesťanské zvěsti. Co vlastně chceme vzbudit v sobě a ve farnosti, když necháme trpící bez obstarání, když necháme to, co je na prvním místě eminentně křesťanské, a stále sledujeme nějaké jiné činnosti? Kde je nejjihavější místo tvé pastorační práce? Přece tam, kde někdo trpí, tam se musí zakročit, ne v něčem sekundárním.

V čem jednou spatříme plnost svého života? Budu říkat před svým Pánem, že jsem měl mnoho knih, že jsem jich hodně přečetl, kolik jsem měl přednášek? Pochybuji, ale budu-li mít vědomí, že jsem potěšil, obstaral přece jenom ve svém dosahu trpící lidi, to bude to pravé, ryzí bohatství mého života.

A tu nejde pouze o trpící v osadě. Takové neštěstí v Pákistánu, v Peru a jinde, to nejsou nám cizí neštěstí, tam nestačí místní farář a biskup, to je otázka přímo světová. Jak jsme vzbuzovali v lidech soucit s těmi trpícími - aspoň k modlitbě, aby v našich farnostech byl soucit celosvětový a ne pouze úzce místní a liturgický. Pamatujme na to, budit křesťanskou morálku celosvětového soucitu! To jsou strašně vážné otázky, to je otázka existence a oprávněnosti křesťanství v tomto světě. Kněz, který je k tomu daleký, je nějak odumřelý, jak křesťanství, tak světu a tak také Bohu.

Po tom všem by se v nás měla ozvat jedna silná emoce - p o k á n í . Neboť jestliže jsme byli kněžími doposud málo soucítícími, pouze výkonnými, a nenapadlo nás: A co trpící lidé? - pak je skutečně

přívod k velkému pokání, ke kněžskému pokání. A tak by tato meditace mohla skončit otázkou:

- Co chce nyní ode mne můj Bůh?

Duchovní slovo pro dnes a zítra, č. 22 /vybrané části/. Tato série promluv pro kněze, přednesených na Teologicko-pastoračním kursu v Praze v letech 1968-1970, vycházela postupně jako příloha oběžníku Apoštolské administratury. Souborně vyšla v Římě 1975.

K Ř E S Ť A N A N E M O C

Na okraj nemoci AIDS

Od té doby, co existuje člověk, existují také choroby a nemoci, nákazy a neduhy. A lidé se přirozeně vždycky ptali: Proč vznikají nemoci? Kdo je způsobuje? Co znamená onemocnění pro jednotlivce, pro rodinné příslušníky, pro společnost jako celek a pro porozumění sobě jako člověku vůbec? Ve slovníku Wörterbuch der Religionen od Kurta Goldhammera čteme:

"Podle primitivní víry jsou původci choroby buď věčné předměty, které vlivem kouzel vnikají do těla, nebo ... démoni, kteří ho ovládnou ... Se vznikem formální víry v bohy se nemoc uvádí do vztahu k určitým bohům, kteří ji pak přiřknou člověku přímo nebo nepřímo, buď z vlastní zlé vůle nebo jako trest za přečiny. Bohové mohou ale také léčit a jsou k tomu ochotni, když se k nim člověk správně modlí a obětuje jim ... Do jejich šlépějí pak nastoupili křesťanští a islámští svatí."

Křesťanství tuto starou - primitivní - víru překonalo, i když se v národních obyčejích a pověrách dodnes, a to i v rámci církve, zachovaly její zbytky. Nemoci mají přirozenou příčinu a potírají se přirozenými prostředky. Lékařská věda zkoumá na tomto základě nálezy a vyvíjí příslušné léčebné metody. Tím se však nevysvětluje, proč se toto zlo vůbec v přírodě vyskytuje, proč může být naše tělo zamořeno viry a bacily, bujícími bunkami a antitělísky, a proč všechno, co existuje, je nakonec podrobeno zániku, smrti.

Zlo, vina, duše

Ať vysvětlujeme tuto skutečnost jakkoli filozoficky nebo teologicky - všichni jsme toho názoru, že každá nemoc je něčím, co naši vůli k životu brzdí, ba poškozují. A současně poznáváme, že je v každé nemoci obsažena výzva, která se týká nás osobně i společnosti, v níž žijeme. Nesprávné chování může nemoci vyvolávat a podporovat, správné používání přírodních věcí - při jídle a spotřebě, uvnitř těla i mimo ně - posiluje přirozeným způsobem zdraví. Tak existují zákony hygieny, jež zanedbávat je proviněním, když třeba kojeneček pro malou péči onemocní a zemře, nebo když někdo druhého lehkomyšlně nakazí zlou chorobou. Od psychoanalytiků dnes také víme více o duševních procesech, které nějakou nemoc provázejí a ovlivňují, víme, že jí mohou nesprávné vnitřní postoje přímo i vyvolat. Vědomá vůle stejně jako hlubina podvědomí mají u každého onemocnění a při každém uzdravení velký význam. Všeobecně řečeno, musíme nepochybně mluvit o souvislosti mezi vinou a nemocí, ale je obtížné a velmi nebezpečné chtít v jednotlivém případě posuzovat tak nebo onak. Už ve Starém zákoně kniha Job učí nedívat se na nemoc automaticky jako na následek určitého hříchu nebo vůbec hříchu. Kolik nevinných lidí muselo trpět nejstrašnějšími nemocemi! Jen Bůh je soudcem provinění i v této oblasti, zatímco každý z nás ať zkoumá vlastní svědomí.

Vnitřní - i vnější - vyrovnání s nemocí se v křesťanském pohledu děje tak, že se zároveň uvažuje o smyslu utrpení vůbec.

Přijmout chorobu jako formu konečnosti člověka, jako mez určenou mu jakožto pozemskému tvorů, i jako naději, že v utrpení a skrze utrpení je veden ke slávě, je v centru křesťanské zvěsti. Křesťanská víra učí, že je možné prolomit a překonat kolektivní osudovost utrpení, která na lidstvu spočívá, ve velikonočním tajemství kříže a ve zmrtvýchvstání Páně. Ježíš sám léčil nemocné na znamení, že má být uznán a přijat za Spasitele světa. Tato víra předpokládá obrácení a ochotu odloučit se v lítosti a předsevzetí od provinilého jednání a toužení. Každou nemocí můžeme hlouběji vniknout do tohoto tajemství dějin spásy. V tomto horizontu chápání církev v nejnovější době pastoračně obnovila svátost pomazání nemocných.

Intimní sexuální styk a AIDS

Jedna skutečnost činí šíření a potírání nové choroby AIDS obtížným problémem: to, že vzniká v intimní lidské sféře. Virus AIDS se totiž přenáší drobnými poraněními na sliznicích, a ta se dějí stále, aniž si to člověk uvědomuje, při pohlavním styku, v intimním sexuálním styku dvou lidí. Protože jsou taková poranění častější u homosexuálů a prostitutek než při normálním pohlavním styku, jsou ohroženi především tyto lidé. První nemocní AIDSem pocházeli z těchto "rizikových skupin". Infekce však nezůstala omezena na tento okruh lidí. Neboť každý, kdo se dostane do styku s krví infikovaného - i normálním poraněním - může být nakažen virem AIDS. Kromě toho enormně podporuje šíření choroby volnější sexuální chování, které se od doby "sexuální revoluce" šedesátých let stalo v západních společnostech takřikajíc samozřejmým.

Za zvlášť nebezpečný se v této situaci pokládá vysoký počet infikovaných, kteří o infekci vůbec nic nevědí. Kdo měl někdy s neznámým partnerem pohlavní styk, platí za ohroženého, a mohlo se to stát už před léty, protože "inkubační doba" - jak se uvádí - je neobyčejně dlouhá. A z druhé víme, že virus AIDS může být přenesen i při jiných kontaktech, kdy se mísí krev /bití; styk ústy; při němž se lidé oboustraně zraní - třeba při prudkých polibcích; dopravní nehody atd./ . Známe už i děti infikované virem AIDS, protože ho získaly přenosem od matky, která o své infekci ani nevěděla.

Zdravotní úřady od určité doby zahájily kampaně, aby AIDSovou nákazu aspoň omezily, neboť úplně ji za současných okolností odstranit nelze. Rizikové faktory mají být zmenšeny. K tomu např. dochází, když se při pohlavním styku - u prostitutek nebo homosexuálů - použijí kondomy, neboť tyto gumové prezervativy chrání před poraněním a přenosem krve. Mnohem "bezpečnější" je přirozeně omezit pohlavní styk na jednoho partnera, tzn. jestliže si oba partneři zůstávají věrni. Manželé, kteří žijí v dobrém manželství, jsou před AIDS chráněni.

Od té doby, co se tyto skutečnosti staly známými širším kruhům - a senzacechtivý tisk je přirozeně vydatně využil - přepadá lidi jakýsi úzkostný děs. Musí-li se už rakovina označit za zlou a záludnou chorobu, pak AIDS je mnohem záludnější a horší. Skončí snad druhé tisíciletí po Kristu novým zamořením celého lidstva? Kolik milionů lidí bude muset zemřít, než bude objeven nějaký lék? V západním Německu přišlo zatím o život jen málo lidí - něco přes 400 - ale počet obětí bude nezadržitelně, měsíc co měsíc, rok co rok stoupat.

Druhý vatikánský koncil vyhlásil: "Radost a naděje, smutek a strach lidí dnešní doby, zvláště chudých a utiskovaných všeho druhu, jsou také radostí a nadějí, smutkem a strachem učedníků Kristových.

"neexistuje nic opravdu lidského, co by nenašlo odezvu v jejich srdcích." /Konstituce o církvi v dnešním světě Gaudium et spes, čl.1,

Církev, morálka

Vášnivá diskuse o AIDSu našla odezvu i v církvi. Kardinálové a biskupové, teologové a laici, věřící lékaři a zástupci Charity zaujali stanovisko a vyjádřili svoje mínění. V Norimberku bylo na toto téma uspořádáno zasedání Katolické akademie, kterému byla věnována značná pozornost. Matka Tereza nejen mluví, ale také jedná: v New Yorku, ve městě s největším počtem nemocných AIDSem na světě, zřídila už ošetrovnu pro lidi takto postižené. Z USA však přicházejí také zprávy, že se kněží ze strachu před nákazou zdráhali udělit pomazání nemocným lidem postiženým AIDSem. Nebo že se církevní nemocnice ze stejného strachu nemohly rozhodnout zřídit stanice pro tyto nemocné. Prelát Hussler, předseda Německé Charity /Caritas/, vypracoval v součinnosti s Německou biskupskou konferencí dalekosáhlý plán pomoci. Ve velkých městech, jako je Berlín, Frankfurt n.M., Mnichov a jiná města, se rozjely první projekty pomoci. Pracovníci církevních poradenských středisek mají být o této práci školeni v seminářích, jsou tištěny písemné návody pro pomoc.

Vedle této pomoci "v duchu Ježíše Krista a v tradici sv. Vincence de Paul a sv. Alžběty" kladou křesťané světonázorové otázky, což jim nelze zamlčovat. Kardinál Höffner a jiní němečtí biskupové např. vytkli spolkové vládě NSR, že při potírání nové nákazy postupovala příliš vnějškově, "technokraticky". Ve státních plakátovacích a oznamovacích akcích byla zcela zatajena mravní stránka problému a uvedeno pouze její "technické" zvládnutí tím, že se jednostranně doporučovalo používat prezervativy: "Zemřít na AIDS je strašné - kondomy jsou nenahraditelné." "Důvěra je dobrá - kondomy jsou lepší." Zde stát podle biskupů předpokládá sexuální zdivočilost naší doby takřkajíc jako pravidlo a dokonce vychází z toho, že u "starších žáků" je volný sexuální styk samozřejmý. Lidé jsou ukolébáváni v iluzi, že mohou, pokud jsou jen trochu opatrní, počínat si v sexualitě dále jako dosud. AIDS se však nedá zažehnat "gumou", prohlásil kolínský kardinál. Protože je stát povinen chránit a podporovat mravní řád, nesmí se zřetelem na nebezpečí AIDS opomíjet význam mravního zákona. Podobným způsobem se vyjádřili katoličtí biskupové i v jiných zemích.

Další církevní vůdci, především protestantští, položili důraz na jiné věci; varovali věřící křesťany, aby nechtěli ze strachu před AIDS vytloukat "křesťanský kapitál". Křesťanská víra je radostná, nikoli hrozivá zvěst. Generální tajemník Světové rady církví v Ženevě, Emilio Castro, říká: "Nejhůrší je, jestliže teď církev zvedá morální ukazováček. Pán Bůh, který miluje všechny lidi, pečuje o blaho a zdraví každého ze svých dětí. Nerozdává nemoc jako trest." Teologové by teď neměli na homosexuály a prostitutky volat: "Vidíte, to máte z toho!"

Potřebujeme novou "sexuální revoluci"?

Proč by však taková choroba jako AIDS nemohla vést k novému zamýšlení? Uvedené norimberské shromáždění Katolické akademie se távalo: "Není tato choroba také vážnou výzvou, abychom znovu promysleli způsob, jak vést a utvářet život na pozadí právních kategorií? Křesťané mají povinnost jednak se obrátit k nemocným, jednak i sami v čím dál permissivnější společnosti, které nevdají promiskuita, ukazovat vlastním životem měřítko lidsky důstojného spoluzití. Křesťanské sexuální chování není totožné s úzce prudérní měšťanskou morálkou, určitě je však jejím základním zákonem osobní láska, jež se

nemůže spokojit s tím, aby chápala a praktikovala lidskou sexualitu jako pouhý smyslový požitek. "Sexuální revoluce" šedesátých let nám určitě nepřinesla takové osvobození, o němž se tehdy mluvilo, nýbrž i do této oblasti vnesla opravdu politováníhodný a neblahý konzumentský postoj.

"Ustavičně se střídající partner" není právě "naplnění" sexuality, nýbrž nestoudné vykořisťování druhého člověka. Nebo ještě zřetelněji: je to pouhá výměna rozkoše na základě vzájemnosti, údajně "zábavné" zabývání se smyslností. Ale my všichni víme, jak rychle "zábava" přestává, neuznává-li se osobní odpovědnost vůči partnerovi, a jako důsledek nastupuje duševní zpusťnutí, hrubost a odlidštění. Ztrátou sexuální odpovědnosti nastává jen nové zotročení. Nemůžeme dost varovat mladé lidi před touto cestou - když si ale zvolí jinou cestu, měli by po ní jít z vlastního přesvědčení a ne ze strachu před AIDS!

Každá nemoc je oslovením a výzvou. V žádném případě však nás neospravedlňují důvody v pozadí a okolnosti choroby selhání imunitního systému stavět infikované a onemocnělé do kouta "hříšníků" a farizejsky je diskriminovat. Ani tato choroba není Božím trestem, nýbrž přirozenou událostí. Ale každá choroba - právě tak i tato - klade otázku po smyslu našeho bytí. Asi je AIDS přes veškeré utrpení, které působí, nám všem podnětem k zamyšlení: že Boží přikázání byla vydána k naší radosti a k našemu osvobození.

Christ in der Gegenwart, 14/1987, redakční článek.

HŘÍCH, NEMOC - SPÁSA, ZDRAVÍ?

Ivan Brod

Ježíšův příkaz "uzdravujte nemocné!" bezprostředně navazuje na slova: "Jděte a hlásejte: 'Přiblížilo se nebeské království.'" /Mt 10,7-8/ Cyklus zázračných, většinou uzdravovacích příběhů umístěný u Matouše hned po Kázání na hoře /8,1-9,34/ s paralelními místy u ostatních synoptiků a další podobné texty ve všech čtyřech evangeliích a ve Skutcích apoštolů, to vše ukazuje, že uzdravování nemocných má co dělat s Božím královstvím, resp. s vykoupením a spásou.

Množství zpráv o uzdravování, jejich umístění v souvislostech a klíčové výroky ve struktuře některých vyprávění nás svádějí k této jednoduché alternativě: hřích, nemoc - spása, zdraví. Tak jednoznačné to ale zase není. V příběhu o ochrnutém u rybníku Bethesda v Janově evangeliu dává Ježíš osobní hřích a nemoc do souvislosti. Říká uzdravenému: "Hleď, jsi zdrav. Už nehřeš, aby tě nestihlo něco horšího." /Jan 5,15/ V příběhu o ochrnutém ležícím na lůžku /lehátku/ ztotožňuje Ježíš v obou verzích /Mt 9,2-8 i Lk 5,17-26/ odpuštění hříchů a uzdravení. Naproti tomu v četných dalších uzdravovacích příbězích není tato souvislost ani naznačena /např. přijetím a výzvou k obrácení a následování, jak tomu je při setkáních s hříšníky, např. Jan 7,11 nebo Lk 5,27-32/. V případě uzdravení slepého od narození /Jan 9,2n/ Ježíš souvislost s osobním hříchem výslovně odmítá.

Soustavné promyšlení těchto evangelijních podnětů umožňuje tato rozlišení: V některých případech je souvislost mezi vlastním hříchem a poškozením zdraví empiricky zřejmá: zanedbání povinné péče o sebe, škodlivé návyky. Jindy se souvislost předpokládá: zde máme na mysli psychogenní nemoci. Pro některé další případy musíme připustit souvislost popsanou biblickým a tradicí přijatým výrazem "trest".

Teologii "výchovného utrpení" v návaznosti na hlas proroků se i pro novozákonní situaci zdá naznačovat 12. kapitola listu Židům s leit-motivem: "To káznění je k vaší nápravě: Bůh s vámi jedná jako se svými dětmi." /v. 7/ Přesto vazba osobní hřích - nemoc, především pro konkrétní případy, zůstane nejistá: je jasné, že pohled do zdravotního záznamu nemusí nic říkat o ctnostech nebo neřestech pacienta.

Je-li mlha nejistoty kolem jednotlivých situací, můžeme mluvit o jasné zřetelné souvislosti, pokud jde o obecně formulovaný vztah hřích - nemoc. Snad by bylo možno souhlasit i se rčením, že hřích je cosi jako nemoc ducha a proto počátek všech psychických i somatických poruch zdraví. Nicméně i zde je třeba několika jemnějších rozlišení.

Svět byl stvořen dobrý a doplněn o člověka je velmi dobrý a až hřích nese s sebou smrt. Nicméně filozofická analýza přijatá i klasickou teologií připomíná, že stvořené věci jako složené jsou rozložitelné a že ostatně o každé věci, která je, lze konstatovat, že by mohla nebyť. A toto ohrožení rozkladem a zánikem /jen relativní vnitřní jednota a kontingence jsoucna/ znamená pro živé tvory také možnost onemocnět nebo být zraněn - a ovšem možnost zahynout.

Je-li nemoc v rovině přirozeně daného možností, která v dobrém stvoření může zůstat nerealizována, má faktický vstup bolesti a utrpení co dělat s rozbitím tohoto dobrého přirozeného řádu. A to mohly udělat jen bytosti přesahující pouhou danost, čili bytosti svobodné. Třetí kapitola Geneze nám v rouš příběhu sděluje teologickou skutečnost, že člověk nestojí neutrálně před dvojí volbou. Přichází do situace již přítomného a působícího zla.

Pokud jde o zlo před člověkem, šlo by o pád andělů. Zde bylo magisterium vždy zdrženlivé. Zmínku v Judově listu /v. 6/ a analogické místo 2 Petr 2,4 nepokládalo za potřebné transformovat ve věroučnou definici. Staletí souvislého kázání a vyučování na křesťanském Západě i Východě ale ukazují /viz Schmaus: Katholische Dogmatik II/1, München 1962, s. 295-296/, že nauka o pádu andělů je dobře zajištěna a souvisí s vírou. Ve vlastní nauce na toto téma se ale nereší přímo, jakou má souvislost počáteční zlo v duchovní říši s lidmi a jejich světem. K. Rahner ve své studii Die Einheit von Geist und Materie im christlichen Glaubensverständnis /Documente der Paulus Gesellschaft, B. XIII., s. 22/ riskuje tvrzení ohledně andělů, že "podle Písma mohou být pochopeni jako kosmické /i když osobní/ pořádkující síly přírody a jejich dějin". Výraz "čistí duchové" užívaný v katechismech a shrnující výroky magisteria není prý třeba chápat ve smyslu "nekřesťanského odsvětštění" stvořených duchů. Můžeme tedy říci, že došlo-li v této oblasti duchovních sil přírody ke svobodné volbě zla, musíme pro Rahnerem postulovanou /a odůvodněnou/ souvislost předpokládat dopad na časoprostorovou rovinu, do které vstupují první lidé.

První lidé vstupují již do světa nemocného přítomností zla, respektive do světa i fyzicky nemocného v důsledku přítomnosti duchovního zla hříchu. Hřích znamená odvrát od Boha, narušení nebo zmaření společenství s ním. Ale to znamená také přerušení spojení s ním jako původcem a dárce života. V den, kdy se člověk dopouští hříchu, se stává smrt přítomnou jako horizont jeho života. Smrt /a nemoc jako její předchůdkyně/ je důsledkem hříchu /Řím 5,12-6,23/.

Dosavadní promýšlení souvislostí lze snad shrnout takto: Stvořenost disponuje k nemoci a smrti. Počáteční obdarování pozdvihující člověka k účasti na Božím životě umožňuje nechat tuto dispozici neuplatněnou. Situace hříchu před člověkem a mimo člověka způsobuje, že člověk i se svým nadpřirozeným obdarováním vstupuje do nemocného

světa. Lidský odvrát od Boha definitivně otevírá duchovnímu a následně i fyzickému zlu přístup do lidského nitra a do světa.

Lidské cesty ke zdraví

V lidském zápase s nemocí můžeme vidět dvě linie. Jedna napravuje chorobné příznaky /léčba symptomatická/, případně příčiny /léčba kauzální/. Druhá si všímá souvislostí nemoci s člověkem jako osobou a s jeho vztahy k Bohu, sobě, jiným lidem a světu. Můžeme schematicky říci, že u prvního přístupu jde o léčbu nemoci, u druhého o léčení člověka. Nelze zde ani náznakem podat pohled na dějiny obou linií. Můžeme jedině poukázat na zatímní výsledek setkávání a střetávání obou linií. Na jedné straně by výsledkem konfrontace mohla být nábožensko-terapeutická služba, která nezavírá oči před čistě somatickým aspektem nemoci, která respektuje všechny roviny symptomatického a kauzálního přístupu k nemoci a nebojí se skeptické kontroly ze strany medicíny. Na straně druhé by výsledkem mohla být medicína, která nezapomíná na člověka, ví o tom, že člověk je duchovně materiální jednotou, či jinak, že somatičko-psychický komplex, který je předmětem její péče, je materie formovaná a aktivovaná duchem. Rozhodně by tento výtěžek dějinných konfliktů i společného hledání měla charakterizovat tolerance v oblasti doteku a překrývání obou přístupů a respekt k nepřenosným kompetencím jednoho nebo druhého.

Linie, již jsme označili jako nábožensko-terapeutickou, je zde míněna jako náboženská v nejširším smyslu toho slova. Náboženstvím rozumíme v této souvislosti vnitřní a navenek vyjádřený, obvykle i sociálně struktorovaný vztah člověka k transcendentní skutečnosti. Nominálně k Bohu, k živému Bohu, Hospodinu, Stvořiteli nebe i země, se ze známých náboženství hlásí judaismus, křesťanství a islám. Přesešné skutečnosti, ke kterým se hlásí jiná náboženství, mohou být dílčí aspekty Boha /např. Nezrozené, Nestvořené, Neutvořené jako definice nirvány v buddhismu/, ale i stvořené skutečnosti přírodního nebo dějinného řádu. Je tu bolestná polarita. Na jedné straně lze říci, že formy života, pravidla a nauky "jsou nezřídka odrazem oné Pravdy, která osvěcuje všechny lidi" /Nostra aetate, 2/, na druhé straně víme, že klást stvořené skutečnosti na Boží místo je hřích po výtce. Odeprít Bohu čest, která mu náleží, a nezřízeně přilnout k tvorstvu, to snad je původní strukturou zla.

V lidských náboženstvích jsou obsaženy nejvyšší aspirace i hlubiny lidského pádu. Totéž lze říci o formách "náboženské terapie". Nalezneme tam vše od autentické modlitby za uzdravení, přes psychosomatickou integraci, terapeutické meditace, autosugestivní techniky až po různá pochybná zařikávání a moderní okultní techniky. A u všeho toho, od hypotetických výšin čistého přirozeného náboženství po nížiny magie, je cílem uzdravení. A to ukazuje často kladenou otázku "Jak by to mohlo být něco špatného, když jde o uzdravení?" jako naivní. Nediskutujeme u duchovní léčby o účinnosti. Zde je prostě nutno si nechat líbit kontrolu lékařské vědy. Jde spíš o to, do jaké situace vzhledem k Bohu a tedy i vlastnímu cíli lidského života umísťuje léčitele i pacienta ta nebo ona metoda. Bylo by málo platné somatické uzdravení, kdyby měl být člověk jako osoba zotročen. Snad i v této souvislosti platí Ježíšovo "... je pro tebe lépe, aby jeden z tvých údů přišel nazmar, než aby celé tvoje tělo přišlo do pekla." /Mt 5, 30/ Statisticky vykazatelná úspěšnost různých léčitelů nezabavuje křesťana povinností kriticky, strážlivě a s respektém pro Boží plán ověřovat duchovní kontext této aktivity. Náboženské úkony a náboženská terminologie ještě o výsledku prověřování nerozhodují. Nutno uzavřít, že ambivalence lidských, i náboženských cest ke zdraví nevede jen k opatrnosti, ale i k odpovědi na ujištění evangelia o tom, že

Bůh uzdravuje

Bůh v díle vykoupení - i v uzdravování, jež není než aspektem vykoupení - zasahuje ze své transcendence. Fakt, že "v něm žijeme, hýbáme se a jsme" /Sk 17,28/ neoslabuje onu dnes snad poněkud opomíjenou pravdu, že je Deus semper aliud, protože semper maior. Propast mezi tvorem a Stvořitelem prohloubenou a rozšířenou hříchem může přemostit jen Bůh. Vykoupení není blesk z nebe čistého a Bůh je připravuje v dějinách. Ujímá se lidských anabází, ale není na ně odkázán. Nepotkává člověka jen na vrcholu jeho náboženských, etických, poznávacích, politických a terapeutických projektů. Naopak, jde za člověkem až na dno hříchu, zatemnění rozumu, struktur útlaku, nemoci a až do smrti. Tam, kde se ujímá kralování Bůh, dochází někdy k dramatickému očištění od našich "hnusných modelů" /srov. Ez 36, 16-32/, ale i k oznámení jména Neznámého boha, kterého jsme dosud stíhali /Sk 17,16-34/. Podobné je to i se zápasem o lidské zdraví. Nic z toho, co bylo řečeno o nábožensko-terapeutické službě, neztrácí význam tam, kde přichází ke slovu živý Bůh, ale je to, smíme-li se vyjádřit poněkud hegelovsky, překonáno. Jestliže se Bůh nenechá omezit ve své suverenitě lidským hříchem, tím spíše se nenechá omezit lidskou zbožností. Vše od pastorační psychoterapie přes různé techniky osobnostní integrace, logoterapie a psychosyntézy až po nejbližší symptomatickou léčbu může být doma tam, kde jde o Boží království, a Bůh může uzdravovat duši i tělo prostřednictvím této škály lidských přístupů, ale i napříč nimi, ne-li někdy proti nim.

Jestliže není spásy v nikom jiném než v Ježíši Kristu /což nám nebrání doufat ve spásu těch, kteří jej explicitě nevyznávají/, neuzdravuje Bůh jinak než: "/.../ ve jménu Ježíše Krista /.../: skrze toho tento člověk stojí před vámi zdravý." /Sk 4,8-12/ Pro Boží uzdravování na rozdíl od lidského léčení není žádná metoda nebo dokonce technika. Protože je ale Ježíš Slovo, které se stalo tělem, je Boží uzdravující výrok inkarnován ve znameních. Výjimečně to jsou masívní znamení upomínající na přirozené léčitelské postupy, jako bláto ze sliny a omytí v rybníku Siloe /Jan 9,6-7/, nasliněný prst v uchu a na jazyku /Mk 7,32-35/ nebo dotýkání štrampů oděvu /Mk 6, 56/, většinou je to vložení rukou nebo pouhý hlasitý příkaz, někdy modlitba.

Ježíš "je stejný včera i dnes i na věky" /Žid 13,8/. Nejen, co činil, ale i jak to činil, platí dodnes. Když udělal onu neuvěřitelnou věc, že svěřil ekonomii spásy do rukou hříšných lidí, vyzbrojil a vystrojil je věrně, co k tomuto dílu potřebují a ujistil je, že budou konat skutky, které on sám koná, "ba ještě větší" /Jan 14,12/. A toto prodloužení Kristovy mise v Janově smyslu a u Marka /16,17-18/ v konkrétním výčtu včetně uzdravování, není vyhrazeno některé době, některému prostředí nebo výjimečným jedincům. Jedinou podmínkou je víra. Ano, můžeme říci, že podmínkou je svatost, ale zcela jistě je to ona svatost, která je darována každému z nás, kdo jsme vírou přijali křesťanskou milost a neobrátili jsme se Bohu totálně zády. Nikdo nemusí čekat na to, až bude mít vyhlídky na eventuální budoucí kanonizaci, když je tu Ježíšovo ujištění a hlavně Ježíšův příkaz v Mt 10,8, kterým jsme tuto úvahu začali. Příkaz je jasný a prostředky poskytuje prostá víra. Nejde o naše terapeutické dovednosti ani o dovednosti náboženské. Zde uzdravuje jen a jen Bůh /a jestli si k tomu přibere naše dispozice, je jeho věc/.

V souvislosti s duchovní obnovou církve po předchozí snad nejhlubší krizi, kterou kdy zažila, se probouzí i odpovědnost za zprostředkování Boží uzdravující moci. Označil-li kdosi široký proud duchovní obnovy těchto desetiletí jako "demokratizaci svatosti", pak něco podobného můžeme říci i o uzdravování. Bez zbytečných senzací se

mnohotvárná služba uzdravování usídluje ve farnostech či neformálních komunitách. A v tomto okruhu se už také reflektuje. Zkušenost z tohoto obdarování a z této služby lze shrnout takto:

V 1 Kor 12,9 čteme v Petřově překladu o "darů uzdravovat", v ekumenickém překladu o "darů uzdravování". V originálu je něco jiného: ALLÓ DE CHARISMATA IAMATÓN EN TÓ HENI PNEUMATI. Jsou to, jakkoli to zní neobvykle, dary /jednotlivých/ uzdravení. Tedy nikoli nějaká darovaná schopnost, nikoli cosi jako vlitá ctnost, jenže na rovině mimořádného /rozuměj: ne nutného ke spáse/. Bůh spontánně a svrchovaně dává jednotlivá uzdravení, jak sám chce. Činí-li to někdy víc nebo nápadněji prostřednictvím služby jednoho křesťana, není to nic pravidelného. Diskutuje se o tom, je-li třeba před vlastním zvěstováním uzdravení mít reflektovaný impuls vědomí, že jsem pro tento případ obdarován. Někteří se domnívají, že příležitost tvoří situace nemoci. Ta je výzvou či impulsem. Kdo v aktu prosté víry v Pánův příslib a v poslušnosti jeho výzvě jde a vyhlásí uzdravení, dostává to, co potřebuje, aby dar tohoto uzdravení mohl zprostředkovat. Charizmatické posílení a zkonkretizování víry jistě s uzdravením souvisí. Může být u nemocného nebo u těch, kdo uzdravením slouží. Typicky charizmatické uzdravení je to, když někdo ve věřícím společenství nalezne odvahu víry a řekne s Petřem /Sk 3,6 ekum./: "ve jménu Ježíše Krista Nazaretského, vstaň a chod!".

Církev nezůstává bez pomoci v konfrontaci s bolestí ani tam, kde charizma víry a dar uzdravení zrovna chybí. Má k dispozici přímluvnou modlitbu. Do velké a obecné liturgické přímluvy se k odpovědnosti probuzené farní obce a modlitební společenství odvažují věleňovat i přímluvy naprosto konkrétní. Účinnosti charizmatického uzdravování a přímluvy za nemocné se ještě dotkneme, ale neměl by být strach, že nás Bůh zklame, co nás vede podmínovat každou přímluvu slovy: Je-li to tvá vůle. Samozřejmě, že tato vsuvka je v pořádku, ale je nadbytečná. Je-li řečeno o občanech Božího království, že "každý, kdo prosí, dostává" /srov. Mt 7,7-11/, není třeba splnění Božího slibu podmínovat. Lepší je snést ve stálé víře, že Boží odpověď bude jiná nebo přijde jindy.

Obnovené vědomí, že Bůh uzdravuje, vede k této otázce: Máme-li v církvi udělosti, v nichž se s naším neumělým hledáním Boží milost vždy neomylně setkává, totiž svátosti, nemají také ony co dělat s uzdravováním? Dotazování Písma a tradice, ale i zkušenost opravňují ke kladné odpovědi. Především: církev vrátila svátosti pomazání nemocných to, co jí náleží. Pocta, záchrana a posila, zmiňované ve vlastní svátostné formulaci, ukazují tímto směrem: V jedné z modliteb ke svěcení oleje se říká: "Kéž podle tvé vůle užíváme tohoto oleje k mazání nemocných, abys jim dal zdraví těla i duše, abys utišil jejich bolest, v bolesti je posilnil, vyléčil jejich nemoc." Stejným směrem ukazuje také možnost přímluvné modlitby s vkládáním rukou na hlavu nemocného: všichni přítomní mohou prosit o uzdravení. Je smutné, že s obnoveným obřadem svátosti tak mnozí zacházejí zcela předconcilním způsobem, tj. jen jako se svátostí doprovázející na věčnost. Jiné svátosti, pokud nejsou jen uděleny, ale také skutečně - hned nebo dodatečným aktem odevzdané víry - přijaty, nabízejí celé vykoupení, tedy vykoupení celého člověka, těla i duše. Modlitba za uzdravení, vzpomínka a očekávání v souvislosti s křestní obnovou či svátostí smíření nebo kajícími pobožnostmi někdy radikálně a do hloubky otevírá mysl, srdce i tělo uzdravení. Tak jako svatokrátéžné přijímání eucharistie může záplést člověka do osidel nemoci /1 Kor 11,27-32/, pak podle mnoha vyznání přijímání s dnes poněkud opomíjenou náležitou dispozicí může vést k tomu, že zde příslibený věčný život se začíná prosazovat i v podobě darovaného uzdravení /Jan 6,53-58/.

Jednoznačné - byť třeba i dodatečné - vnitřní přijetí biřmování, tedy svátosti obdarování Duchem svatým, uschopňuje k jakékoli charizmatické službě v církvi.

Svátosti, přímluvy nebo charizmatické autoritativní vyhlášení uzdravení nejsou terapeutickými metodami. Vymykají se poněkud zkoumaní účinnosti. Otázka, jak Bůh odpovídá na naši víru, se ale neodbytně vtírá. Nelze nechat bez odpovědi častou vážnou námitku: Už tolikrát jsem se modlil/a/ o uzdravení a nic z toho nebylo! Možná, že pro mnoho případů zůstane tato výčitka trvalou. Určitě ale alespoň v některých případech je potřeba v nedostatečné konkrétnosti a v malé odvaře víry. Prosíme např.: "Pane, dej posilu a trpělivost, je-li to tvá vůle, uzdrav našeho nemocného etd." Je třeba se vážně a s náležitým nasazením opírat o reálné přísliby vyslyšení, o víru církve ohledně skutečné účinnosti svátostí a o Kristovy příkazy převzít odpovědnost za uzdravení těla i duše bližních. Tam, kde k uzdravení dochází, slyšíme charizmatický příkaz v Ježíšově jménu nebo modlitbu spíše na tento způsob: "Pane, děkujeme ti za dar života, za víru a za smíření; dovoláváme se tvé krve prolité za naši spásu a tvých příslibů a prosíme o uzdravení..." Modlitební společenství obohacuje a posiluje modlitbu. Ježíš říká: "Shodnou-li se na zemi dva z vás na kterékoli věci a budou o ni prosit, dostanou to od mého nebeského Otce." /Mt 18,19/ Modlitební společenství putující poze k církve s církví trpící a zvítězilou má tutéž funkci v řádu milosti.

Je ale třeba pamatovat, že Bůh spíše vytrhuje z utrpení, než aby před ním ochraňoval. Nemoc Bůh přece nechce, ale připouští ji k našemu dobru. Onemocnění nebo úraz patří k Božímú plánu stejně jako uzdravení. Nemocí stejně jako jinými bolestmi duše i těla smíme mít jakousi účast na Kristově kříži ve smyslu Pavlova: "/.../ ale raduji se z toho, protože já tím na svém těle doplnuji to, co ještě zbývá vytrpět do plné míry Kristových útrap; obrací se to k prospěchu jeho těla, to je církve" /Kol 1,24/. Jak ale upozorňuje N. Baumort /Uzdravování a pověření uzdravovat podle Nového zákona, strojopisný překlad, s. 7/: "... v katolických kruzích dochází ke zdůrazňování kříže a 'následování utrpení', za nímž se skrývají ještě další motivace: nedostatek souhlasu k životu, který vede až k sebezničujícím náklonnostem a k masochismu, vše subtilní následek zbožnosti pro výkon a skrze výkon a omyl, že to, co je těžší, je vždy lepší a Bohu milejší, tajná pýcha, jež snášení bolesti zneužívá k sebezdůraznění, nedostatek víry, že Bůh může uzdravit, vše spojeno s falešnou pokorou, že se člověk může spokojit s tím 'obyčejným' a že nechce 'obtěžovat' Boha." Je-li pokorně přijatá bolest účastí na kříži, je ve víře přijaté uzdravení účastí na vzkříšení. Toto krajně nutně vyvážené skvěle vysvětluje svatý Pavel na začátku 2 Kor: "Vždyť se na nás ze všech stran valí Kristovo utrpení, ale přitom se nám také dostává skrze Krista všestranné útechy." /1,5/

Nakonec je třeba říci, že nikdo z těch, kdo "přešli ze smrti do života", není zbaven umírání /nehledě na proměnu žijících při druhém příchodu Kristově/. Ohledně vítězství života skrze Kristův kříž a vzkříšení žijeme v nejednoznačné situaci "už ano" a "ještě ne". Máme sice už, jak také říká apoštol, první dary Ducha, ale také "sami uvnitř" s celým tvorstvem "toužebně naříkáme a očekáváme zjevení našeho přijetí za syny, vykoupení našeho těla." Milostí skrze víru sice, jak je řečeno na jiném místě, jsme již spaseni. Ale zároveň je "naše spása přece předmětem naděje" /Řím 8,23-24/. Bůh v tomto čase uzdravuje a vítězí, ale zjevení tohoto vítězství v moci a slávě je vyhrazeno až druhému příchodu našeho Pána. Proto každé uzdravení a vysvobození nebo jiný mocný čin je spíše předběžné. Svědčí o "už ano", ale neruší "ještě ne". Je spíše znamením pro "království pravdy a života, království svatosti a milosti, království spravedlnosti, lásky a pokoje" /podle preface o slavnosti Krista Krále/.

V Á Ž N O S T S T Á Ř Í

Radim Palouš

Lidský život je vždy velkou příležitostí přinést svědectví o tom, jak vážně a opravdově člověk přijímá svěřené poslání. Je to hřivna, již možno zakopat a pohřbít, ale již možno též náležitě zužitkovat a vydat tak počet Pánu života a smrti. Mládí je významnou přípravou na tak vysoký úkol, dospělost pak skýtáním plodů. Stáří se však nám jeví jako doba útlumu a poklesu životních sil, období descendance: tělo i duch uvadá, přibývá nemohoucnosti a necí, stařec je čím dál tím víc závislý na druhých - někdy až k úplné bezmoci. Co často nejtíže dpléhá psychicky, bývá "růst praktické neužitečnosti.

Současná gerontologie staví zpravidla na tomto "střízlivém" obrazu, plném bezútěšnosti. Vždyť zcela v duchu moderní představy vidí vrchol života v období vrcholící produktivity; životní poslání je tak mimoděk spatřováno v produkci společenských statků. Odtud je stáří pouhou involucí v psychofyzickém prožívání /1/. Při takovém negativním vnímání stáří se nelze divit, jestliže staří lidé pociťují hluboké deprese, jestliže na ně doléhá vaná marnosti - ba lze statisticky konstatovat relativně vysokou míru sebevražednosti.

Věda gerontologie potom spěchá zmírnit tyto tragické konce lidského života a vypracovává různá doporučení, jak břímě stáří nadlehčit. Tak teorie aktivity /2/ vidí záchranu v tom, že staří lidé jsou především zbavováni prázdnoty různým zaneprázdněním. Doporučuje pokud možno nevymanovat se z dřívější životní zapředenosti a zachovat původní úkoly, jimž lidé ve své dospělosti žili. Ovšemže se stáří hlásí neodbytně dál ústupem celkové vitality; je však třeba starým pomáhat, aby v dosavadním proudu účelů a úkolů zůstali co možno nejintenzivněji zapojeni, aby z něj nevypadli a nedostancovali se. Čímž se vlastně praví: smyslem života je zabořenost do víru života, smyslem pozemského žití je toto žití samo, jde o sebe-realizaci - či jak se žurnalisticky, nicméně trefně říká, o "vyžití": na konci takového žití je pouze vyžilost!

Tato teorie stáří je vlastně pokusem o likvidaci stáří jako specifické části života: produktivní zabořenost má být protažena až do samotného skonu.

Nic proti aktivitě v stáří! Aktivizační snahy mají svůj dobrý smysl - ať to jsou vzdělávací kurzy třeba v podobě univerzit třetího věku, turistika, vytváření příležitostí pro pěstování "koníčků" či pro zábavy v klubech důchodců nebo podpora v pěstování dřívějších zájmů, dřívější specializace, dřívější angažovanosti. Přinejmenším je možno bez výhrad přijímat všechny tyto aktivity jako udržování duševní a tělesné kondice, jako bránění zbytečnému poklesu různých zdatností, hrozícímu jen proto, že se člověk stává "nezaměstnaným", apatickým, pasívním.

Avšak teorie aktivity, jejímž hlavním úkolem je zaplnit prázdnu, kterou stáří poskytuje, zlikvidovat onu mezeru mezi produktivní zaneprázdněností a smrtí a dát pokud možno zapomenout na ony "descendenční komplikace" stáří, taková teorie je výrazem toho, že člověk je pojat jako bytost zapomenutosti na celkový smysl života. Vztah k celkovému poslání je via facti odkládán a odmítán, člověk je za každou cenu udržován v dílčích, časných a pomíjivých okolnostech.

I leckterá pozitivnější hodnocení stáří brzy prozradí svou krátkodechost. V naší publicistice se o stáří často píše jako o období spokojeného odpočinku. Důchodce se už nestará o úživu a i ostatní

zaměstnanecké starosti se ho přestaly týkat - ať je to touha po úspěchu a postupu či problém pouhé pracovní smlouvy. Hlavní starostí v stáří smí být - konečně! - jen slastné prožívání volného času, který byl zbaven dřívějších pout /3/. Prostě: takto se hlásí hedonické pojetí.

Rozkošné kratochvíle však, jak známo, nelze učinit permanentním prožíváním. Samy mají jepičí poločas rozpadu. Nadto se stáří neodbytně hlásí svými břemeny. A tu se doporučuje přizpůsobení, adaptace a pěstování stoické neotřesitelnosti, ataraxie. Jde o "přiměřenou životní spokojenost, uspokojení komplexu potřeb jednotlivce" /4/.

To, co se na první pohled zdá vysoce humánním posláním gerontologie, totiž "krajní zmírnění individuálních a sociálních nedostatků a handicapů stáří" /5/, ona touha učinit staré lidi spokojenějšími a šťastnějšími /6/, má jeden podstatný nehumánní rys: člověk je nahlížen bez transcendence, bez základního vztahu k tomu, co člověka povolává, co ho činí smysluplným členem smysluplného světoběhu a co tedy ukládá specifické poslání i jeho třetímu věku.

Negativní hodnocení stáří má ovšem svůj reálný důvod. Z hlediska produktivně koncipované společnosti jsou staří skutečně spíše břemenem - finančním, sociálním, zdravotním - nelze počítat s nějakým jejich výrazným "ekonomickým přínosem". V této perspektivě je zcela pochopitelné, jestliže na jedné straně starým lidem hrozí pocit neužitečnosti, vyřazenosti z "normálního" společenství, takže ztrácejí smysl své existence a strádají osamělostí a nepochopením; na druhé straně - pokud společnost není lhostejná či lidsky tvrdá k tomuto údělu třetího věku - se lidé k starým chovají jako k předmětu milosrdné péče. Jakkoli je tento humánní přístup potřebný - vždyť skutečně jde též o descendentní úsek psychofyzického prožívání - jakkoli je toto milosrdenství hluboce křesťanské, přece jen snižuje stáří na pouhou příležitost k charitě. Redukuje stáří jen na descendentci, opomíjí smysl stáří, jeho bytostnou vážnost. Tento dnes téměř univerzálně rozšířený přístup potom ovlivňuje stárnoucí lidi samotné: pocítují stárnutí pouze jako břemeno, mají ze stáří strach.

Stáří má však též velký pozitivní smysl a přináší významné pozitivní hodnoty, o čemž věděly snad všechny dřívější civilizace. Tak ono vzdálení od zaměstnanecké praxe přináší šanci pro hadhled nad lidskou životní ustaranost, nad vsednodenní hemžení a usilování o dosažení cílů z hlediska věčnosti jaksi malých, pomíjivých. Nezahlcenost běžným produktivním životem je velkou příležitostí pro moudrý odstup, přehled a - nahlédnutí celkových životních významů. Vnější tlaky pomíjejí, uvolňuje se prostor pro niternější zamyšlení a néhledy.

Avšak ani fyzická "descendence" samotná není bez pozitivních stránek. Úbytek sil, dokonce i ztráta zdraví a utrpení proměňují a pročišťují životní hodnoty: slabost stáří a nemoci jsou přece též neopominutelnou příležitostí vnímat život jako hluboké poslání, k němuž přijetí utrpení patří jako významné memento lidské pouhosti a konečnosti, jako tajemství vykoupení, prostě jako smysluplné, nikoli zbytečné životní záležitosti. Blíží se smrt, ohlašuje se právě stárnutím, smrt jako konec pozemského pobytu, jako závěr celku života toho kterého jedince. Stáří je přece poslední velkou příležitostí nepřeslechnout onen ohlašující se konec a napravit, co pokaženo, i když třeba jen pmluvou, i když jen rozpoznáním vin a omylů, kát se - slovem re-rezentovat tu moudrost, kterou jiné lidské věky mohou mít, jen výjimečně, kdežto staroba jí skýtá svou podstatou.

Co tedy dělat, aby stáří byla navráćena jeho dignita a aby bylo opět žito jako důstojná, významná /ba vzhledem k blízkosti konce ta nejvýznamnější/ část života? Je třeba usilovat o změnu v hodnocení

stáří! Lidé ml. děho a středního věku by se měli dozvědět něco o zapomenutém poslání staroby a být připraveni a hotovi nejen s láskou a milosrdenstvím pečovat o ty své blízké, kteří šli věkem, ale pomáhat jim objevovat a žít ono důstojenství třetího věku. Sami by se pak měli připravovat na velký úkol vlastního stáří, aby, až se tento věk dostaví, byli právi této poslední životní periodě.

Starým by pak mělo být pomoheno v jejich strádání a v nalézání pravého smyslu staroby nejen individuální péčí, nýbrž i jakousi institucionální "školou stáří", máme-li užít obrátu a myšlenky J.A. Komenského. A když už nám přichází na mysl institucionální pomoc, neměly by nalézt ve společnosti své uplatnění též "domovy stařecké důstojnosti" místo nebo kromě domovů důchodců?

Soudím, že úkol navrátit stáří jeho hluboký smysl stojí před celou naší moderní civilizací - a v první řadě před křesťany. Je-li hlavní myšlenkou prvního roku vojtěšského desetiletí, roku blahoslavené Anežky Přemyslovny, služba životu Božímu v lidských duších a služba životu lidskému od jeho početí až do posledního dechu života, potom starost o bytostné určení stáří a o jeho plnou realizaci je nepochybně nezbytnou součástí současného snažení věřících v naší zemi a lidí dobré vůle vůbec.

Odkazy

- /1/ Příhoda, V.: Ontogenese lidské psychiky. IV. díl, Praha 1974, s. 229.
- /2/ Např. Beauvoir, S.: La vieillesse. Paris 1970, s. 567.
- /3/ Fromm, E.: Psychological problems of aging. Journal of rehabilitation 32/1966/, s. 10 a 51.
- /4/ Prchlík, M.: Úvod do normální gerontologie. Praha 1969, s. 23 a 25.
- /5/ Shock, N.W.: Trends in gerontology. Stanford 1957, s. 214.
- /6/ Levin, A.J.: Geriatric revolution. New York 1968, s. 44.

E U T H A N A S I E A E T I K A

Albert Keller: SJ

Pod pojmem euthanasie /německy Sterbehilfe = pomoc umírajícímu/ se mohou skrývat nejrůznější věci: Dcera sedí při úmrtním loži své matky, ovlažuje jí rty, mluví k ní a až do posledního dechu se s ní modlí. Nebo: na smrt nemocnému člověku, trýzněnému trvalými bolestmi, jsou podány prostředky, které mu přinášejí smírnění, ale současně urychlí jeho smrt. Nebo: lékař dá člověku postiženému nevyléčitelnou rakovinou k dispozici cyankali pro sebevraždu. Nebo: na svět přijde dítě bez paže a jeho rodina ho po několika dnech za podpory lékaře usmrtí, aby mu ušetřila bolestný život. Mluví se o euthanasii, i když stupnice péče, která pomáhá nemocnému ještě v jeho posledních okamžicích, sahá až po extrém ničící život, kde je nemocný usmrcen, samozřejmě i zde se zřejmým úmyslem pomoci mu.

Tato mnohoznačnost slova euthanasie by měla vést k nedůvěře, neboť se hodí k tomu, aby zahalila motivy, které by člověk nechtěl vyložit snad ani sobě samému. Přitom je mimo diskusi, že umírajícímu musíme pomoci, a pokud to neurychlí jeho smrt, musíme maximálně zmírnit jeho bolesti. Naproti tomu zůstává silně spornou otázkou, zda smíme na smrt nemocnému přivodit euthanasii v tom smyslu, že jeho život - třeba i napomáháním k sebevraždě - zkrátíme nebo přinejmenším opomineme úkony, které by jeho život prodloužily.

Tady se často argumentuje s odvoláním na "lidské soucítění" nebo dokonce na "zdravé lidové cítění", což lze přinejmenším stejně dobře napadnout jako dogmatické tvrzení, že život jako nejvyšší dobro člověka je nedotknutelný. Příliš lehce se totiž vydává za soucítí to, co je pouze pocit narušené pohody, který vystupuje tam, kde se setkáváme s bolestí. Nejsme-li založeni sadisticky, je naše přirozenost zařízena tak, že se nemůžeme na bolest dívat nerušeně; nutí nás to k pomoci. Ale tento tlak může snadno přejít v požadavek: Odstraňte bolest za každou cenu! Nejde-li to jinak, pak odstraňte trpícího! Jsou-li k ospravedlnění smrtících úkonů uváděny obrazy bolesti znetvořených lidí, vede to k podezření, že místo domnělého soucítí spolupůsobí daleko méně ušlechtilý postoj, který odmítá všechno abnormální, také i všechny lidi neodpovídající naší normalitě, ať už lidi znetvořené nebo invalidní, lidi jiné rasy nebo cizince. Odkaz na city a ochota reagovat nestačí k rozhodnutí morální otázky. Spíše se musíme ohlédnout po normách, které se dají ospravedlnit rozumem.

Normy ve smyslu mravním se vyznačují tím, že vznášejí nepodmíněný nárok nebo - jak bychom řekli podle Kanta - představují kategorický imperativ. Podmíněné předpisy by naproti tomu měly tuto formu: Chceš-li B, musíš udělat A, tedy třeba: Chceš-li, aby ti bylo rozuměno, musíš mluvit zřetelně; nebo: Nechceš-li zničit lidstvo, musíš šetřit životní prostředí. Jsme nakloněni pokládat tento druhý požadavek pro jeho obsah za mravní, protože v něm promlouvá zájem lidstva. Ale náležitě uváženo, ukazuje stejně jako první požadavek pouze na účelné chování, které se požaduje jen v případě, má-li se dosáhnout určitého cíle. Že je tento cíl sám závazně požadován, to tyto formulace netvrdí; nechávají ho dokonce výslovně otevřený podmínkou "když chceš". Mravní povinnost, která přesahuje takovou účelnost, se dá vykázet jen tím, když uvedeme kategorickou normu, nepodmíněnou hodnotu.

Právě v otázce života a smrti, jako v případě euthanasie žádáme vysvětlení, co je pro nás posledním cílem člověka, který ho spolu konstituuje jako osobu. Protože se na člověka nikdy nesmíme dívat jen jako na prostředek k nějakému cíli, musí být tento cíl v něm samém. Pouhé biologické žití nelze chápat jako tento cíl, neboť pak bychom se pohybovali v bludném kruhu, že totiž žijeme, abychom žili. Proto také pouhé prodloužení této biologické existence nemůže být nejvyšší normou. Cíl člověka je spíše v jeho sebeodpovědné svobodě, kterou může uskutečňovat se zřetelem na své bližní tím, že se zasujuje, aby i oni žili ve svobodné odpovědnosti za sebe. V tom se naplňuje základní příkazání lásky k Bohu a k bližnímu, které uvádí stejný cíl.

Důsledky tohoto cílového záměru ^{ohledně} euthanasie se tu dají jen naznačit. Ten zakazuje všechno, co urychluje konec stavu svobodného vědomí člověka. To však nespadá vždycky v jedno s koncem biologického života. Když třeba člověku bolesti zcela ochromují jeho svobodu a rozum, bylo by na místě potírat je i prostředky zkracujícími jeho život, jen když mu poskytnou větší prostor svobody. Nebo když lidský organismus při porušení velkého mozku nemůže být na základě všech poznatků medicíny už nikdy schopen vědomé svobody, nemusí být už jen vegetující organismus zachovávan při životě za každou cenu, především kdyby si umírající ještě při vědomí vymínil nechat ho při neodvratitelné plné ztrátě duševních schopností zemřít. Pak by muselo mít respektování jeho svobody přednost před zájmem o zachování života. Neboť ryze biologický život není nejvyšším dobrem, nedbat lidské svobody by však bylo proviněním.

Rozhovor s Xavierem Thévenotem

Jak jste hodnotil vydání knihy "Sebevražda, návod k použití"?

Bylo to otřesné. Myslím, že tato kniha přispěla k uskutečnění mnoha sebevražd a povzbudila k nim lidi, kteří by byli ve svém záměru "selhali", neboť kniha byla spíše výzvou. Že taková kniha vyšla, je podle mého názoru povážlivý příznak stavu společnosti, která všechno individualizuje. Ale náš život není výhradně naším vlastnictvím. Vznikl z lidí, je lidmi přijímán a reagujeme jím na lidi. Od začátku má společenský rozměr a ukončit jej nepřisluší jedinci.

Má se k tomu společnost vyjadřovat pomocí zákonů?

Myslím, že v tomto případě to je dobré. Velmi se obávám, aby se právo zabít neodsunulo do soukromé sféry, jak se to ozývá v nynější debatě o abortivní pilulce. Ale takový zákon bude třeba po několika letech přezkoumat, zdali nemá opačné účinky. /.../ Je nutné předem si uvědomit, že zákaz sebevraždy je základní norma, na níž společnost spočívá. Celý mravní a společenský život je trvalá snaha bojovat proti smrti a absurdnu, i když víme, že smrt a absurdno existují, stále se s nimi setkáváme. Morálka je to, k čemu se zavážeme, když se rozhodneme dát svému životu smysl, místo abychom se nechali unášet pocitem absurdity a odmítali žít. K základu mravního života proto náleží zamítnutí sebevraždy. Když nějaká společnost začíná sahat na zákaz sebevraždy, sahá na vlastní kořeny. Spíše než otázkou je-
diňce, je sebevražda otázkou společnosti; ta ji drží v úzkých mezích, neboť jde o její přežití.

Co říká k sebevraždě katolická církev a především bible?

Ve Starém zákoně se setkáváme s několika sebevraždami, které v podstatě sledují cíl uniknout potupě od nepřítel. Povšechně vzato jsou popisovány neutrálně. Ale sebevraždě Razise se dostává téměř pochvaly /2 Mak 14,37-46/: "Chtěl raději čestně zemřít než padnout do zločinných rukou a snášet potupu nehodnou jeho urozenosti." V Novém zákoně se hodnotí nepříznivě sebevražda Jidáše, který se uzavřel do svého zoufalství, na rozdíl od Petra, který se kál. Ale především přikázání "Nezabiješ" zahrnuje i "Nezabiješ sebe". Církevní tradice byla vždycky proti sebevraždě, a to ze tří důvodů: láska k sobě, láska k druhým a svrchovaná vláda Boha. Náš život patří Bohu a ohled na vlastní život má téměř vždy přednost. Jen několik případů "nepřímého" zabítí sebe se považovalo za mravně přípustné: např. když žena, aby unikla znásilnění, skočí z okna, nebo záchrana velmi velkých hodnot za cenu ztráty vlastního života. V těch případech jde o sebeobětování. /Přímé zabítí je čin zaměřený na smrt úmyslem i prostředky, nepřímé je čin sledující jiný cíl, i když připouští jako nechtěný následek nebezpečného počínání smrt - p.př./

Dnes vzala církev na vědomí přínos věd o člověku. Už víme, že k sebevraždě vede nejčastěji otřes, hluboká duševní nesnáze. Z toho důvodu se považuje za málo pravděpodobné, že se sebevrah dopustil těžkého hříchu, a v průběhu posledních desetiletí se dospělo k možnosti církevního pohřbu i sebevrahům. Nový kódex kanonického práva /1983/ se spoléhá na pastorální moudrost biskupů; v praxi posuzují jednotlivé případy správci farností.

Dnes přibývá sebevražd. Jak to vysvětlujete?

Dnes umírá sebevraždou prakticky stejně lidí jako při dopravních nehodách. Nelze v tom nevidět symptom "éry prázdnoty" - společnosti, která nemá opravdový důvod existence, takže se solidární smýšlení rozplývá v rostoucím individualismu a narcisismu. Církev chápe sebevraždu jako poplašný signál.

Pokud jde o jedince, je nutné rozlišovat jednotlivé sebevraždy podle jejich smyslu. Není jedna, ale různé sebevraždy. Může to být útek nebo agrese proti někomu, vydírání nebo i sebeopotrestání. Může to být výzva, což je často případ nezdařených sebevražd. Jsou i sebeobětování, jako když se Brossolette vrhl z okna, aby vyloučil prázdnění přátel při výslechu na gestapu. Nebo také se vyskytne sebevražedná hra, když se jde až na sám pokraj možností. Nebo sebevražda zaviněná patologickým nebo depresivním stavem. Každý případ je třeba vidět v jeho osobitosti.

Je možné navázat skutečný kontakt s někým, kdo se chce zabít?

Ke mně často přicházejí lidé, kteří říkají, že ztratili chuť žít. Touha umřít většinou není útek, ale touha po klidu, když se cítí být ve slepé uličce. Tato beznaděje pocházející z deprese je něco jiného než ztráta naděje, takže člověk vzdá zápas. Jestliže v člověku zůstal nějaký vitální zdroj, chuť prát se, pak věřím, že se dá ještě probudit ctnost naděje. Kořenem touhy ukončit život bývá často postižení dvou nejvitálnějších a v naší společnosti nejvíc zranovaných pocitů: 1. že člověk může milovat a být milován, 2. že může být plodný, totiž tvořivý, užitečný společnosti.

V lidských vztazích se dnes příliš zaměňuje plodnost a výkonnost, takže sebevražda přitahuje, zvláště lidi pokročilého věku. Na to není odpověď rozumová nebo teoretická, ale odpověď naděje a činů. V pastoraaci jde o to, dát kandidátovi sebevraždy ná srozuměnou zde a teď, když s ním někdo mluví, že je milován nebo přinejmenším vážen, že někdo věří v nějakou budoucnost pro něho. Jestliže zde a teď zakusí něco naděje, že někdo v něj věří, pak už nedá říci "Nic nemá smysl". Jsem přesvědčen, že především tato zkušenost možného smyslu života může člověku fascinovanému myšlenkou na smrt vrátit budoucnost.

Potřebuje pochopit, že jeho hodnota nezávisí v první řadě na fyzické kráse nebo užitečnosti, nýbrž na tom, že ho někdo uznává, a fortiori Bůh. Křesťanské zjevení nás učí, že lidské vztahy jsou dobrovolné, na základě daru a důvěry. Myslím, že nejkrásnějším darem pro toho, kdo mluví o sebevraždě, je pocit, že v rozhovoru s námi něco do nás vkládá, že je "plodný": cítí, že v nás vzbuzuje podstatné otázky, že nás vyvádí z naší "zábavy", jak by řekl Pascal, takže se odvažujeme dávat si spolu s ním hluboké otázky, že tedy je důvod dávat žít. Pomoc "sebevrahovi se nemůže vyhnout očistujícímu tazání o sobě samém, ne vždy snadnému probíjení se k pravdě. Kristus na kříži vypouští z úst slova, která nezní jen "jako by": "Bože můj, Bože můj, proč jsi mě opustil", "Žízním" nebo větu zcela oprostěnou: "Otče, do tvých rukou odevzdávám svého ducha". Je zvláštní, že jediný, kdo mluví s ukřižovaným Ježíšem, je "dobrý lotr", který má sám všechny důvody k zoufání. Právě on se odvažuje něco od Krista žádat: "Vezmi mě do svého království ... věřím v tvou budoucnost jako Božího syna". Je zřejmé, že pomoc "sebevrahům" prochází vírou v jejich budoucnost. To vystihl geniální intuicí i abbé Pierre, když se setkal s člověkem, který se chtěl zabít, a řekl mu: "Já tě potřebuji".

Sebevražda mnohé fascinuje i jako gesto důstojnosti.

Považuji za povážlivé, když se dnes sebevražda obhazuje "potřebou důstojnosti". Nedávno uveřejnil Le Monde vlastní úmrtní oznámení

ženy stížené rakovinou se sdělením, že zemřela pomocí euthanasie. Toto gesto se snad dá pochopit, ale je hrozné, protože dodává sebevraždě ušlechtilou podobu. Já se naproti tomu domnívám, že jde o to, vrátit důstojnost těm, kteří ji ve vlastních očích ztratili. V tomto procesu je jedním z pozoruhodných faktorů víra, protože v srdci křesťanské víry je Kristova smrt na kříži, smrt člověka, který pozbyl veškeré krásy, ale měl lásku ochotnou dát se beze zbytku.

L'actualité religieuse dans le monde, 15.1.1988. - Profesor X. Thévenot přednáší morální teologii na Institut catholique v Paříži.

P O M A Z Á N Í N E M O C N Ý C H

Bernard Bro OP

Ať ji nazveme jakkoliv, křesťanský smysl této svátosti nepochopíme, ledaže se zeptáme na záměry Kristovy. Pomazání nemocných manifestuje a skvěle zpřítomňuje dvě hlediska velikon. Jako tělesná odezva Utrpení a Vzkříšení má v našem životě dvojnásobný paradoxní účinek: vyhnout se smrti a současně smrt usnadnit.

První účinek pomazání nemocných je účinek uzdravení: zpomalit smrt až do hodiny chtěné Bohem, tzn. zmobilizovat všechny uzdravné síly proti fyzickému úpadku.

Není třeba věřit, že druhý účinek je v protikladu k prvnímu. Usnadnit smrt je také důsledek Utrpení a Vzkříšení. Kristus nám dává moc uzdravit se ze základní nemoci našeho života, přesahující nemoci těla, z nemoci, která přichází z duše: strach, úzkost z neznámého a ze zániku. Kristus tím dává naší smrti charakter prvních plodů Vzkříšení.

Abychom se na pomazání nemocných dívali správně, bylo by vždycky třeba o něm uvažovat v prodloužení svátostí pokání a biřmování. Spatříme jeho dvojnásobný aspekt. Ve vztahu k pokání to je odpuštění hříchů; ve vztahu k biřmování to je závěrečné uschopnění k smrti a vzkříšení. Obě stránky se nejlépe spojují v tomto "pomazání", obrazu laskavosti Boha. On přichází do srdce této události, do fyzického rozpadu a smrti, odstranit všechny překážky nahromaděné hříchem v našem životě, abychom byli s to nejen podstoupit je jako nutnost, ale abychom z nich učinili svobodný akt, prvotinu Vzkříšení.

Faut-il encore pratiquer? Cerf, Paříž 1967, 116-117.

N ě k o l i k p o j m ů

Pomoc při umírání: v mezích morálky čin lásky. Stoupenci euthanasie však tím slovem někdy zastírají své nemorální zásahy.

Usmrcení ze soucitu: euthanasie provedená příbuzným nebo přítelem, aby se zkrátilo utrpení nemocného.

Aktivní euthanasie: Vstříknutí smrtící látky do krevního oběhu, zpravidla lékařem.

Pasivní euthanasie: Přerušování nebo nezavedení léčby, když není žádná naděje, že by mohla mít účinek.

Pomoc k sebevraždě: Opatření smrtelné dávky drogy pro někoho, kdo chce zemřít.

Pokusme se krátce nastínit některé hlavní rysy východní spirituality a pohledme, jak se v mariánské úctě odrážejí.

Východní spiritualita je antropologická. Duchovní autoři nevycházejí z abstraktních pojmů, ale z člověka. Chtějí pak ukázat, čeho je schopen, kam až může dojít. Člověk může klesnout a žít na úrovni zvířete. Ale člověka je možné také pozvednout. Kam až? Nemůže se stát andělem, protože anděl není člověk. To vidíme na příkladu Ježíše Krista, který je pravý Bůh a pravý člověk v jedné osobě. Kristus je vzor vši dokonalosti. I my se máme stát Božími syny, máme se, jak říkají řečtí Otcové, zbožštit. Jadrně to vyjadřují principem: Bůh se stal člověkem, aby se člověk stal Bohem.

Sotva bychom věřili, jak se dá tato myšlenka jednoduše vyjádřit barvami na ikonách. Červená barva znamená božství, modrá lidství. Jak tedy znázornit Krista? Má spodní roucho červené a na ramenou modrý plášť. Je to Bůh, který na sebe vzal lidství. Vedle něho stojí Maria. Je to lidská osoba. Má tedy spodní roucho modré. Ale přes ramena a na ramenou má přehozen červený plášť, protože je zahalena Boží milostí. Protože je plná milosti, červený plášť ji skoro celou zakrývá, z modrého spodního podkladu jsou vidět jen malé ukázky.

Ve staroslovanském liturgickém jazyku se nejvyšší stupeň podobství Mariina s Bohem dá krásně vyjádřit i slovy. Svatým lidem tu prostě říkají prepodobnyj, velice podobný, Maria je ale prepodobnějšaja, nejpodobnější. Jsou tedy jakoby tři stupně: každý křesťan, který je pokřtěn, dostal do srdce Boží podobu, je podoben. Světec, který tuto podobu zdokonalil, je prepodobnyj, Maria prepodobnějšaja, tj. ta, která po Kristu dosáhla nejvyšší podoby s Bohem.

Východní teolog Pavel Evdokimov zdůrazňuje, jak je důležité, že vidíme tento vrchol lidské dokonalosti právě v ženě. Křesťanský Bůh je Otec, ne jenom nějaký princip nebo zákon světa. A nejkrásnějším obrazem Boha Otce na zemi je matka. Žena rodí, žena dává život. Je tedy odlesk Otce na nebesích, který má Syna a v Synu i syny.

Jistě to není náhoda, že velkou úctu k Marii měli po všechny dasy Řekové. Oni totiž vůbec nejsou sentimentální, jsou naopak povahou abstraktní, logičtí. Oni to byli, kteří vytvořili přesné formulace církevních dogmat a hlavní zásady křesťanské morálky. Ale snad právě proto tolik vyvyšovali Matku Boží. Byli si totiž vědomi, že principiální křesťanství potřebuje doplnění, korekci. Opravdovou dokonalost vidíme jen na živé osobě, a tou je Maria.

Jinou typickou známkou východní spirituality je její eschatologický ráz. Východan rád vidí člověka i svět ve stadiu poslední dokonalosti, k níž má dojít, k níž je určen. Na Marii to vidíme nejlépe. Došla až do posledního stadia zbožštění, je vzeta na nebe. Je tedy, jak říká Vladimír Lošký, eschaton, poslední dokonalost tvorstva a patří jí božská úcta.

Autor ví dobře, jak se na Západě někteří pohorší nad výrazem, že Marii patří božská úcta. Kolikrát on sám slyšel námitky: Marii sice patří úcta, ale npleťme pojmy. Maria není Bůh; mezi Bohem a člověkem je nepřeklenutelná propast. Vzdávat božskou úctu Marii je modloslužba. Lošký se těm námitkám směje. Kdo by nevěděl, že je mezi Bohem a člověkem propast. My však víme, že ta propast je v Ježíši Kristu překlenuta a že může i člověk vejít tam, kde sídlí Bůh, tj. do Božího království.

Tato pravda se vyjadřuje vírou v nanebevzetí P. Marie. Svátek se slaví i na Západě. Papež Pius XII. to slavnostně potvrdil jako dogma. Ale přesto je těžko si tu pravdu představit. V našich barokních kostelích vidíme obvykle obraz Matky Boží vznášející se vzhůru, dole je prázdný hrob a apoštolové žasnou. Je to symbol. Maria je tam nahoře, dosáhla už poslední dokonalosti.

Jinak znázorňují nanebevzetí východní ikony. Maria se nevznáší nahoru, ale umírá. K její smrti, jak vypravují apokryfy, se sešli apoštolé z celého světa. Ale přišel z nebe na zemi i Ježíš. Bere duši své Matky do rukou. Je tu, jak říkají "svatá záměna". Ona držela v rukou jeho Tělo. On dnes drží v náručí její duši. Ale Ježíš se dostavuje i s cherubíny a zástupem andělů. Na konci světa, v poslední den se má objevit ve slávě, obnovit Boží království, přinést nebe na zemi. Pro Marii už sestoupil v den její smrti. Všecko se už skončilo. Je tu tedy už předzvěst konce lidských dějin.

Maria - církev. Podle Losského je mariánská úcta typický výraz víry v církev. Písmo svaté má o Marii jen málo slov. Jsou sice všechna velmi závažná, ale těžko je z nich dokazovat bohatost a krásu mariánských obrazů a pobožností. Ty všechny se vyvinuly v tradici církve. Horlivost mariánské úcty je tedy známkou stupně přináležitosti k církvi, ubývá tedy automaticky mariánské úcty tam, kde se kdo od života církve odlučuje. Je tedy od starých dob Maria jakoby známkou pravověrnosti.

Ale východní tradice rozvíjí i jiný vztah mezi Marií a církví. Bohorodička je symbol a obraz církve, její typ. Často o tom mluvili Otcové: Svatý Ambrož si všimá toho, že Maria byla zasnoubena a přitom zůstala pannou. Tak je i církev nevěstou Krista a přitom má chránit čistotu učení i mravů. Svatý Augustin uvažuje hlouběji. Kristus přišel na svět z Ducha svatého a z lidské matky. Tak tomu bylo v historickém okamžiku jeho zrození na zemi. Tak je tomu však i v dějinách. Duch přichází stále, sestupuje na zemi. Církev jsou lidé, kteří se nabízejí jako Maria, že budou spolupracovat, aby se i dnes uskutečnil.

Pro tento důvod se na Východě velmi často rozvíjí motiv přirovnání Marie s Evou. Eva měla být matkou všech živoucích. Dosáhla své dokonalosti až v Marii. Ta je matkou všech, kdo ji následují v církvi.

V Tretjakov^{ov}ě galerii v Moskvě je známá ikona nanebevstoupení Páně. Je to biblická scéna, ale současně symbolický obraz církve. Kristus jako člověk vystoupil na nebe, nebe sestoupilo na zemi a zrodila se církev. Toto nebe na zemi je zobrazeno dvěma bílými anděly, kteří ukazují nahoru. Tvoří jakoby kalich, uprostřed kterého je Matka Boží, v jednoduchém prostém šatu - obraz Božího lidu, církve: ruce má pozvednuty vzhůru, modlí se tak, jak se modlí církev: za dar Ducha svatého a brzký druhý příchod Páně. Ten, který vystoupil, znovu zase sestoupí, až přijde plnost času.

Maria - příklad kontemplace. V rozjímáních na Západě často představují Marii jako příklad křesťanské lásky: hned po zvěstování, plna Ducha svatého, spěchá k Alžbětě, aby jí sloužila. Na Východě vidí Marii kontemplativní; odůvodňují to scénou z apokryfů a z ní vzniklým svátkem Uvedení Marie do chrámu: Maria už ve věku tří let toužila po chrámu. Dovedli ji tam v průvodu panen, přijal ji kněz Zachariáš a ubytoval v chrámové věži. Anděl jí denně přinášel chléb a ona šila chrámovou oponu. Těžko dnešnímu člověku vyloužit, co to vše znamená. A přece to bylo snadno pochopitelné východním mnichům. Chrámová opona je obraz lidství Kristova, které

zahaluje jeho božství. Marie hotoví tuto oponu: připravuje se na svůj úkol neustálou modlitbou, tj. živí se andělským chlebem.

Možná západním lidem je bližší jiný obraz: Bohorodička se široko rozpjatýma rukama, na prsou patěnu s podobou Ježíše, Božího Slova, který žehná. Je tu hluboká myšlenka o Boží přítomnosti ve světě. Jedna přítomnost je hmotná. Je blízko nás, koho se dotýkáme tělem. Druhá je myšlenková: je u nás ten, na koho myslíme, koho nosíme v srdci. Mariologové říkají, že Matka Boží počala Syna dřív v myšlence než v těle. Modlila se od mládí tak dokonale, že byl přítomen v jejím srdci. Důsledek toho byl, že ho počala i v těle. I to je obraz dokonalosti lidských skutků. Začínají v srdci a nakonec se zjeví i navenek.

Z referátu Otce Špidlíka na Symposiu národní obrody. Lisle III., USA, 11. října 1987 - Nový život, 5/1988

M A R I Á N S K É M A R G I N Á L I E

Josef Zvěřina

M a r i a v P í s m ě S t a r ě h o z á k o n a

1. Zajisté nelze očekávat, že najdeme v bibli rozvinutou nauku o Marii. Naopak vidíme postupnou přípravu ve Starém zákoně na zvláštní mateřství Mariino. Jsou to postavy žen, které se staly matkami zvláštním zásahem Božím - Sára, matka Samuelova, matka Samsonova - a na prahu Nového zákona Alžběta.

Jsou to i postavy prorokyn, soudkyně Debory a hrdinných žen, které se obětovaly za národ, jako Judit a Ester.

2. První zaslíbení, kterým je slíbeno vítězství nad "hadem", symbolem všeho protibožského, mluví o ženě, mezi níž a "hada" je položeno radikální nepřátelství, o jejím potomstvu, které "hadovi" hlavu rozdrtí. /Gn 3,15/ Žádná žena nám známá nespíná ony podmínky, tj. a/ radikální protiklad vůči "hadovi", b/ zvláštní vztah k vítězi nad "hadem", tj. k "potomstvu" této ženy. Nemůže tu být jenom symbolická řeč o Izraeli nebo Církvi: Izrael přece stále hřešil a byl potřebný stálé pomoci k nápravě nevěry; tak je tomu i s Církví, která nadto nemůže být matkou Vítěze, neboť ona sama je jeho dílem.

3. Slovo ALMAH ve známém textu Izajášově: "Hle, ALMAH počne a porodí syna ..." /Iz 7,14/ může znamenat jakoukoliv mladou ženu, dívku, pannu. Nemůže označovat ženu krále Achaze, k němuž bezprostředně Izajáš mluví, neboť to, co dále říká prorok o dítěti Jezebely, se na její dítě nehodí. Proto už řecký překlad Septuaginta /3. stol. př. Kr./ překládá tento vícevýznamový termín jednoznačně "panna". V tom smyslu má pak toto slovo sémantickou nosnost, tj. může být znamením, neboť porod mladé ženy by tak zvláštním znamením nebyl. Evangelista Matouš poučen Událostí Nového zákona vidí v Panně Marii naplnění onoho proroctví /Iz 7,14, 23/. Tak tomu rozuměla křesťanská víra - přes staré i nové námitky úzkého racionalismu, který nechápe jedinečný čin Ducha Stvořitele a nevěří ani v Božího Syna.

" M a t k a e u c h a r i s t i e "

"Maria kněžím podle Dona Gobbiho 8.3.1986" - Nevím, zda se pod tímto titulem šíří zjevení P. Marie P. Gobbimu nebo zda je to

meditace tohoto italského kněze. Je tam několik jiných myšlenek, ale též několik výroků, které budí rozpaky.

1. Dílo vykoupení, "které se splnilo od okamžiku vtělení do okamžiku smrti na kříži". K splnění díla vykoupení patří i Kristovo zmrtvýchvstání; jeho oslavení a poslání i působení Ducha svatého. "Nebyl-li ... Kristus vzkříšen, je vaše víra marná" /1 Kor 15,17.12-21; srov. 2 Kor 5,15; Kol 2,12; 1 Sol 4,14; 2 Tim 2,8 s.j.; tak mluví liturgie, Otcové a všichni teologové/.

2. "Pomocí konsekračních slov skutečně rodíte mého Syna" - ale o něco níže: "Nejde tu tedy o jeho opětné rození". Teprve tato druhá věta je správná.

3. "Pro privilegium mého tělesného nanebevzetí jsem tam, kde je Ježíš, v každém SVATOSTÁNKU na zemi".

a/ Privilegium nanebevzetí zhamená definitivní společenství s trojjediným Bohem - nic víc a nic méně nauka církve neříká.

b/ Přítomnost Kristova v nejsv. svátosti oltářní je prodloužením jeho přítomnosti, která se uskutečňuje ve mši sv. - v proměnování. Tu Ježíš podle nauky církve se zpřítomňuje /ne "skutečně přichází", jak říká P. Gobbi/ proměněním.

c/ Tato přítomnost je s v á t o s t n á, tj. vázaná na eucharistickou způsobu. Chléb a víno se proměňuje v Kristovo tělo a krev, ne v krev a tělo P. Marie, tak jako nebyla ukřižována ani P. Maria, ani Otec, ani Duch svatý.

d/ Jako byl přítomen Otec i Duch sv. svým vlastním způsobem Kristově oběti na kříži, tak jsou přítomni i při oběti eucharistické a v důsledku toho i ve svátosti oltářní. Ale právě svým způsobem, neboť eucharistie není jejich tělem. Je to přítomnost neviditelná, tajemná, pramenící ze zvláštní jednoty v nejsv. Trojici /srov. Bernadotte, Eucharistií k nejsv. Trojici, Olomouc 1935/.

e/ Zcela jinak je nutno chápat přítomnost P. Marie ve mši sv. a "ve svatostánku". Jako stála Marie pod křížem, ale s Kristem ukřižována nebyla, tak je nyní přítomna eucharistii d u - c h o v n ě. Tak ji v kánonu uvádíme - ovšem i s jinými svatými. Podobně jsme přítomni i my - ovšem jinou intenzitou - neboť jsme Kristovým tajemným tělem. Tato přítomnost je vhodně chápána jako mystická. V mystickém těle Kristově jsme všichni pokřtění, ba i křesťané. Proto se nelze klanět jí, ani nám, ani P. Marii ve svatostánku. Ona je s námi "mimo svatostánek", ovšem jako Kristova matka a jako první svědek víry. I my se můžeme klanět Pánu ve všech svatostánkách světa, aniž vstupujeme v Kristovu svátostnou přítomnost, která je tridentským koncilem vyjádřena jako "pravdivá, skutečná, na způsob podstaty". Takto P. Marie přítomna není "v každém svatostánku světa". Proto je lépe takového obrátu neužívat, buď předrozumění, ba i pohoršení a brání pravdivé úctě mariánské, jak si žádá II. vat. sněm, Pavel VI. v encykl. O mariánské úctě a Jan Pavel II., v encykl. Matka Spasitelova.

4. Obětí Kristovou na kříži bylo jeho lidství: "Oběti a dary jsi nechtěl, ale dal jsi mi tělo" /Žid 10,5; 5,7-10/. Ale pro jeho spojení s božstvím má tato oběť absolutní účín. Není proto možné, abychom my "nabízeli ... Božství našeho Pána Ježíše Krista nejsv. Trojici". Můžeme se s Kristovou obětí spojit, ale nemůžeme nabízet, co nám nepatří.

Modleme se správně

V některých kostelích se objevují zase "řetězové modlitby", které jsou výrazem hloupé pověry; třeba je ničit, protože jsou urážkou Boha i pravé víry. Ale objevují se modlitby, které obsahují teologické omyly. Považují za nutné pro dobrou modlitbu na tři z nich upozornit.

I. "Obětují ti božství Kristovo" /nejsv. Trojice/.

1. Oběť je v pravém smyslu nejvyšší čin lásky. Proto je zcela osobní; takže nemohu obětovat, co mi nenáleží - např. nemohu obětovat za hříšníka modlitby a posty někoho druhého. My božství Kristovo nevlastníme, nemůžeme je tedy obětovat.

2. Ani Kristus neobětoval Otci své božství, nýbrž lidství, jak výslovně říká list Židům: "Oběti ani dary jsi nechtěl, ale dal jsi mi tělo ..." /10,5 z Žl 40,7-9/. "Protože Ježíš obětoval svou krev, smíme se, bratří, odvážit vejít do svatyně cestou novou a živou, kterou nám otevřel zrušením opony - to jest obětování svého těla" /10,19n/.

3. Tuto oběť přinesl on sám, náš Velekněz Ježíš Kristus; nám dává na ní jen účast. Nemůžeme tedy obětovat sami ani božství ani lidství Kristovo, ale v poslušnosti a kajícím se s jedinou a věčnou obětí Kristovou duchovně spojovat!

4. V tom smyslu mluví o oběti Kristově starší teologové /M. De La Taille, O. Casel/, ale i novější /M. Gerse, J. Ratzinger, K. Lehmann aj./. Výslovně tento obrat, údajně pocházející ze zjevení ve Fatimě, odsoudil K. Rahner, aniž všechna fatimská zjevení zamítal.

II. "Maria, dej mi svou milost, a když ji ztratím, tak mi ji vrať" /údajně z Medžugorje/.

Panna Maria nevlastní Boží milost, protože milost je účast na vnitřním životě nejsv. Trojice - a tím Maria disponovat nemůže. "To všechno působí jeden a týž Duch, který uděluje každému zvláštní dar, jak sám chce" /1 Kor 12,11/. Panna Maria se může účastnit tohoto Božího děje v duši jen svou prosbou.

III. "Nejsladší srdce Mariino, budiž mou spásou" /původ neznámý/.

"V nikom jiném není spásy; není pod nebem jiného jména, zjeveného lidem, jímž bychom mohli být spaseni" /Sk 4,12/. Náš jediný spasitel je Ježíš Kristus. Panna Maria má v dějinách spásy přední místo, neboť je matka Kristova i matka naše. Ale není spásou!

Obraz Matky Kristovy v těchto modlitbách je ve srovnání s jejím obrazem v Písmě svatém zničující. Modlitby, které uvádíme, a mnohé jiné, budí u nevěrců posměch, u bratří evangelíků pohoršení a u věřících katolíků, kteří znají aspoň trochu svou víru, předpokládají její zatmění. Nebylo by vhodnější naučit lidi Magnificat, autentickou modlitbu Panny Marie? Kdo ji asi celou zná?

MARIÁNSKÁ ÚCTA

A NOVÝ CÍRKEVNÍ ZÁKONÍK

Kánon 1276 církevního zákoníku /Codex iuris canonici/ z roku 1917 stanovil, že "je dobré a užitečné pokorně vzývat Boží služebníky, kteří vládnou spolu s Kristem, a uctívat jejich ostatky a brazy, přede všemi pak všichni věřící mají chovat synovskou úctu nejsvětější Panně Marii".

V podstatě totéž, avšak jiným způsobem vyjadřuje kán. 1186 nového zákoníku z roku 1983: "K posvěcení Božího lidu církev doporučuje věřícím k zvláštní a synovské úctě blahoslavenou Marii, ustavičnou Pannu a Bohorodičku, kterou Kristus dal všem lidem za Matku, a šíří správnou a oprávněnou úctu jiných svatých, jejichž příkladem jsou věřící povzbuzování a přímluvou podporování."

Nový zákoník tedy staví úctu Panny Marie na první místo a ještě více než dosavadní zdůrazňuje její odlišnost od úcty ostatních svatých.

Mariánská úcta je pak zdůrazněna u těch osob, které se zvláštním způsobem zasvěcují Boží službě, totiž u duchovních a řeholníků. I zde dochází k odlišné formulaci a většímu zvýraznění.

Zákoník z roku 1917 o ní mluvil na jediném místě v kán. 125, kde v části o povinnostech duchovních ukládal místním ordinářům /ne tedy duchovním samotným/ pečovat mezi jiným o to, aby duchovní "Pannu Bohorodičku uctívali mariánským růžencem"; u řeholníků kán. 592 pouze obecně uvedl, že jsou vázáni povinnostmi duchovních uvedenými v příslušných kánonech, neplyne-li ze souvislosti nebo z povahy věci něco jiného /zde není zcela jasné, zda měli tuto povinnost péče rovněž místní ordináři, kterým exemptní řeholníci ve vnitřních záležitostech nepodléhají/.

Nový církevní zákoník se i při své stručnosti zabývá mariánskou úctou širě a hlouběji. Především v části o povinnostech duchovních se jim /a to přímo/ mezi jiným ukládá, aby "měli zvláštní úctu k Bohorodičce Panně" /kán. 276 § 2n. 5/, tj. neomezuje tuto úctu na růženec. Při výchově duchovních v semináři se zdůrazňuje /kán. 246 § 3/, aby se "podporovala úcta blahoslavené Panny Marie, a to i mariánským růžencem", vnitřní modlitba a jiná zbožná cvičení, "kterými by alumní nabyli ducha modlitby a utvrdili se ve svém povolání".

U řeholníků se již neodkazuje obecně na povinnosti duchovních, ale některé se formulují odlišně a hlouběji, a mezi nimi v kán. 553 § 4: "Ať chovají zvláštní úctu k Panně Bohorodičce, která je příkladem a záštitou všeho zasvěceného života, a to i mariánským růžencem" - což je podstatně výraznější vyjádření a v novém zákoníku vrcholné zdůraznění potřeby mariánské úcty.

Ne náhodou je nový církevní zákoník spjat se jménem "mariánské-
ho papeže" Jana Pavla II.

Gracián

ZDRAVÍ DUŠE A ZDRAVÍ TĚLA - Protože je tělesná nemoc někdy způsobena hříchem /.../ prohlašujeme tímto dekretem a přísně nařizujeme: když jsou lékaři těla povoláni k loži nemocného, mají ho přede vším jiným napomenout, aby zavolal lékaře duší. Když se mu vrátí duchovní zdraví, může mu tělesný lék prospět více, neboť se odstraní příčina mařící jeho účinek.

IV. lateránský koncil /1215/, kán. n. 22

NAŠE SPOLEČENSTVÍ nemění politické struktury, ale především srdce a duši členů tím, že jim ukazují nový, vnitřní rozměr lidské osoby, rozměr lásky a kontemplace, okouzlení a vzájemného sdílení, na jehož základě slabí a ubozí nejsou odsouváni, ale jsou uprostřed společnosti.

Jean Vanier

INIICIATIVA POLSKÉHO EPISKOPÁTU

Při setkání s Janem Pavlem II. v Římě r. 1985 vyslovil prof. Stefan Świeżawski názor, k němuž dospěl při studiu procesu v Kostnici a některých spisů Jana Husa a husitského hnutí: "Nejsem teolog, ale je mým hlubokým přesvědčením, že Jan Hus nebyl heretik a k jeho osobě je třeba se zachovat podobně, jako už dříve vůči Janě z Arku." Římský biskup odpověděl: "Právě to je úkol vědců různých oborů, předkládat papeži takové náměty." Přítomný sekretář P. Dziwisz poradil prof. Świeżawskému, aby podal žádost o "revizi Husova případu" komisi episkopátu pro ekumenismus (v Polsku). Tak se papež stal inspirátorem sondážní diskuse o rehabilitaci Jana Husa 17.5.1988 ve Varšavě. Na žádost biskupa Nossola, předsedy komise episkopátu pro ekumenismus, ujal se vedení diskuse prof. Skowronk, vedoucí katedry ekumenické teologie na Akademii katolické teologie ve Varšavě. Zúčastnili se filozofové a historici z Varšavské univerzity a z Polské akademie věd, představitelé komise episkopátu pro ekumenismus (čele s biskupem Miziołkem, teologové církve metodistické, evangelické augsburské a luteránské) a evangelické reformované (kalvínské), teologové z lublinské katolické univerzity, Akademie katolické teologie a mimovaršavských teologických středisek, i představitelé křesťanského tisku.

Dvě přednášky posloužily jako východisko k diskusi. Prof. Świeżawski v přednášce "Problémy rehabilitace Jana Husa" popsal genezi svého "setkání s Husem" při práci na historických knížkách věnovaných pozdnímu středověku. Své úvahy uveřejnil v Tygodniku powszechném z 9.2.1986 v článku "Jan Hus - heretik, nebo předchůdce II. vatikána?" (česky: TT 11.-p.r.) Tam vyslovil mj. tezi: "Posud jsem měl možnost seznámit se s 'Husovým případem' a pokud jsem obeznán s katolickou naukou víry, jsem hluboce přesvědčen, že velký český reformátor nehlásal herezi." Profesor Świeżawski seznámil účastníky diskuse s kladnými i zápornými odezvami v podobě článků a dopisů. Také přednesl soubor otázek vyžadujících důkladné zkoumání, který připravil společně s prof. Korolcem na přání biskupa Nossola. Prof. Kloczowski v přednášce "Fakta a legendy o Husově případu" uvedl na pozadí tehdejší napjaté historické situace jak českého národa, tak katolické církve fakta z Husova života a načrtl jeho lidskou podobu. Osvětlnil i jeho místo jako symbolu v životě českého národa.

Po přednáškách byla diskuse. Její účastníci si byli vědomi toho, že Husovým případem je třeba se zabývat v kontextu historickém a teologickém. Ozývaly se však obavy, aby se jednání nezaměřilo příliš jednostranně tím nebo oním směrem. Taková specializace by mohla být až další krok. Studium historického pozadí a reformátorovy teologie si vyžádá léta odborné práce. V dané etapě bylo uznáno za přístatné zastavit se u sebereflexe katolické církve nad skutečností, že byl za své názory upálen kněz z rozhodnutí koncilu. Půjde tedy o uznání, že to byl čin neslučitelný s evangeliem a koncilu nehodný. Nepůjde o Husovu rehabilitaci, protože fakta se nedají vzít zpátky a pojem rehabilitace je dnes znehodnocen, ale o úkon pokání za to, co se stalo, ba o nějaký projev úcty Husovi. Byl vznesen požadavek, aby byl uznán nejen za velkého teologa, horlivého kněze a nekompromisního křesťana, ale dokonce za předchůdce II. vatikánského koncilu. Bude i třeba, aby se vyslovil Apoštolský stolec.

Diskuse měla ráz ekumenický i požadavkem citlivosti ve věcech, které by se mohly dotknout bratří nekatolíků. Mělo by se dostat uznání těm názorům Husa teologa, které nebyly chybné, i když byly kdysi za takové považovány. Pokání se nemá stát přivlastněním Husa katolické církvi; nový pohled ať, je pokusem vidět ho dnes tak, jako např. Luthera nebo Kalvína.

Bylo navrženo Husův případ studovat společně s Čechy a pokračovat v setkání v Římě.

Věstník polské biskupské konference-č. 27/88, referát Iwony Łoźné

"STAROST O SOCIÁLNÍ ZÁLEŽITOSTI"

Stalo se kdysi, že v katolické společnosti někdo přečetl několik odstavců textu a nechal hádat, kdo je napsal. Přítomní předpokládali, že nějaký socialista, a byli velmi překvapeni, že slyšeli věty z papežské sociální encykliky.

Když se prosadil marxismus do čela sociálního hnutí v 19. století, papežové od-
suzovali jeho protináboženské prvky a varovali před ohrožením lidské osobnosti a
důstojnosti. Současně však se katoličtí myslitelé snažili o řešení rostoucích so-
ciálních otázek z ducha evangelia. Patřil k nim mj. německý biskup Ketteler a italský
arcibiskup Pecci, který pak jako papež Lev XIII. vydal r. 1891 první sociální
encykliku *Rerum novarum*. (O ní a o dalším vývoji církevní sociální nauky viz TT 13,
s. 33-36.)

Jana Pavla II.

Tuto sedmou encykliku koncipoval pro papeže, za jeho osobní účasti, profesor
etiky na lublinské katolické univerzitě Tadeusz Styczeń, s pomocí dalších odborní-
ků. Práce byla zahájena r. 1986 a všechny biskupské konference byly vyzvány, aby
se k tématu vyjádřily; návrhy přišly od 60 %. Po několikerém přepracování a dobro-
zdání od kuriálních kardinálů byl text podepsán papežem dne 30.12.1987 - těsně před
koncem jubilejního roku, neboť byl vydán k 20. výročí encykliky Pavla VI. *Populorum
progressio*.

Na Pavlův dokument o rozvoji národů s jeho heslem "Rozvoj je nové jméno míru"
navazuje Jan Pavel II. a zdůrazňuje, že je zapotřebí vzít za východisko solidaritu
(přátelskou vzájemnost) a subsidiaritu (zásah vyššího společenského útvaru, jen
když nižší si nestačí sám). Rozsáhlý dokument (přes 100 stran originálu) po zhodno-
cení *Populorum progressio* bilancuje uplynulých 20 let, vypočítává nebezpečné ten-
dence současnosti, odhaluje prapůvod celolidské krize ve strukturách hříchu a vy-
zývá křesťany i všechny lidi k mravnímu probuzení pro záchranu lidstva.

Odezva ve světě byla neobyčejně příznivá. Kritikové postrádali konkrétní řeše-
ní. Ale to není věc církve, nýbrž politiky.

- q -

NOVÁ SOCIÁLNÍ ENCYKLIKA

Bernhard Häring

Novou encykliku *Sollicitudo rei socialis* lze považovat za nejvýznamnější do-
kument dosavadní petrovské služby papeže Jana Pavla II. Poukážeme jen na několik
hledisek, které by mohly být dostatečným motivem pro studium této encykli-
ky.

1. Papež zde prohlašuje naprosto srozumitelně, že přednostní volba ve prospěch
chudých a potlačovaných je pro celou církev závazná. To se týká nejen jednotlivých
chudých, ale i nejchudších zemí světa. Co to znamená, je objasněno na konci encyk-
liky.

2. Klíčový pojem celé encykliky je obrácení k široké solidaritě. Solidarita a
subsidiarita tvořily vždycky jádro církevní sociální nauky. Tato encyklika však
dává pojmu solidarita zvláštní hloubku a dynamiku, neboť ji staví proti "strukt-
rám hříchu", zotročujícímu sřetězení osobních hříchů na způsob neblahého dědictví
a zarostlého zapletení do hříchů, jež vytvořilo strukturu. Obrácení k solidaritě
spásy a k solidaritě uzdravující proto ode všech vyžaduje pohotovost odhalovat
"zvrácené mechanismy" neblahé solidarity "struktur hříchu", a nahrazovat je zdra-
vějšími uzdravujícími strukturami. Nejde jen o to, potírat nebezpečné ideologie
jako takové, ale také odstraňovat jejich zakořenění v socioekonomických, kultur-
ních a politických poměrech a procesech, aby se životní podmínky lidí daly utvá-
řet zdravěji a v lidštější vzájemnosti.

3. Tím je nadhozeno důležité téma teologie osvobození. Soudím, že nová encyklika přebírá víc než kterýkoli dosavadní celocírkevní římský dokument podstatné zájmy a hlediska teologie osvobození. Pouze jednou poukazuje papež na nebezpečné tendence mezi teology osvobození, zato sedmkrát odkazuje na otevřený dokument Kongregace pro nauku víry "Libertatis nuntius" z r. 1986. Je v souladu s teologií osvobození, když papež přiznává chudým, společenským vrstvám chudých a vykořisťovaných a také zvláště chudým zemím právo a povinnost spojit síly k boji proti strukturám bezpráví a proti každé podobě vykořisťování. Potenciál protestu se tu hodnotí kladně, ovšem - a v tom bychom měli všichni s papežem souhlasit - při nenásilném uplatňování této síly. Encyklika však neposkytuje ani nejmenší důvod k zaměňování nenásilí s fatalickým, zbabělým a lenivým přijímáním stavu bezpráví.

4. Encyklika varuje před povrchní vírou v pokrok, ale právě tak se obrací proti pesimismu. Člověk i celé lidstvo jsou povoláni k celostnímu rozvoji. Stále znovu zaznívá jako motto: "rozvoj celého člověka a všech lidí". Vzhledem k naší solidaritě spásy založené na víře v jednoho Boha a stvořitele všech, v jednoho Spasitele a pána světa jsou všichni vyzýváni k tomu, aby převzali svůj díl odpovědnosti za směřování k tomuto cíli. Jasně se ukazuje, že pokrok vědy a techniky může být a skutečně mnohdy byl sveden na scesti vlivem panovačností a hrabivosti, kolektivní sebestřednosti a "strukturám hříchu". To však nesmí vést k podceňování vědeckého a technického pokroku. Všechno záleží na našem obrácení k pravé solidaritě a k správné a jasné stupnici hodnot.

5. Encyklika chce vyložit důležitá znamení doby. Mám dojem, že Jan Pavel II. je zde v souladu s Janem XXIII.: nejprve chce vypočítat povzbuzující znamení doby, ale pak směle poukázat i na poplašná znamení. Proroci katastrof se proto na encykliku nemohou odvolávat, i když její tón tváří v tvář hrozivému vývoji zní vážně.

6. S velkou vážností mluví encyklika o ekologické krizi a o naší spoluodpovědnosti za překonání a nedopuštění možné (světové) ekologické katastrofy. Ale papež hodnotí mocné probuzení vědomí ekologické odpovědnosti jako povzbuzující znamení naší doby.

7. Především si encyklika bere ostře na mušku nesmyslný závod ve zbrojení a hlavně vzájemné jaderné ohrožení jako "strašný hřích" - ve smyslu "struktur hříchu". Papež mluví jasnou řečí o usilování mocných a bohatých národů o hegemonii a vytváření vojenských bloků, které velice přispěly k hospodářské zaostalosti a k napětí Sever - Jih. Dostává se tu povzbuzení národům, které chtějí překonat tyto vše polarizující vytváření bloků a z toho důvodu se sdružují do svazku nezúčastněných států. Zbrojní závodění a vzájemná nedůvěra musejí ustoupit smysluplné spolupráci, z níž roste důvěra. Obrácení k solidaritě ve světových rozměrech se musí realizovat pomocí jasných politických cílů a snah.

8. Zdá se mi být na prospěch věci, že papež výslovně odmítá jako nedorozumění náazor, že katolická sociální nauka se chce nabídnout jako "třetí cesta" mezi kapitalismem a marxismem. Papež nenabízí politický program, zato poukazuje na mravní zásady a silné motivy pro politickou spoluodpovědnost.

9. Hlavní téma encykliky je celostní rozvoj každého člověka a všech lidí i národů. Ale v podstatě nám tu papež nabídl i významnou mírovou encykliku. Ukazuje cestu spravedlnosti a solidarity, které vedou k míru.

Theologie der Gegenwart 1988/2

POUŽÍVÁNÍ TERAPEUTICKÝCH PROSTŘEDKŮ

V naší době je velmi důležité zachovat právě v hodině smrti důstojnost lidské osoby a křesťanský smysl života a chránit se před určitým "ztechnologizováním", jež je vystaveno nebezpečí zneužití. Tak dnes mluvíme o "právu na smrt", ale nerozumíme tím právo člověka přivodit si vlastní či cizí rukou smrt podle vlastního mínění, nýbrž právo moci zemřít v dobrém rozpoložení s křesťanskou a lidskou důstojností.

Z tohoto hlediska může aplikace terapeutických prostředků vzbudit některé otázky.

V mnoha případech může být situace do té míry komplikovaná, že vzniknou pochybnosti, jak zde uplatnit zásady mravouky. Příslušná rozhodnutí se týkají svědomí nemocného nebo jeho oprávněných zástupců i lékařů. Přitom je zapotřebí mít před očima jak příkazy morálky, tak i rozmanité aspekty konkrétního případu.

Každý je povinen starat se o své zdraví a zajistit si potřebnou pomoc. Ale ti, jimž je svěřena péče o nemocné, musejí svou službu provádět se vši pečlivostí a aplikovat léčebné prostředky, které se jeví být nutné nebo užitečné.

Je nutné za každých okolností uplatňovat všechny prostředky, které jsou k dispozici? Do nedávné doby odpovídali morální teologové, že použití "mimořádných prostředků" nelze v žádném případě závazně předpisovat. Tato odpověď, která platí jako zásada nadále, se dnes jeví být méně srozumitelná ať pro neurčitost tohoto výrazu, nebo vzhledem k rychlým pokrokům medicíny. Proto někteří raději mluví o "přiměřených" a "nepřiměřených" prostředcích. V každém případě, správné posouzení prostředků se může zdařit, jen když se srovnává způsob léčení, stupeň jeho obtíží a nebezpečí, nezbytné výdaje a možnosti použití s výsledky, které je možné očekávat s ohledem na stav nemocného i na jeho tělesné a duševní síly.

Následující objasnění by měla přispět k tomu, aby se tyto všeobecné zásady mohly snadněji aplikovat:

- Nejsou-li k dispozici jiné léčebné prostředky, může se se souhlasem nemocného použít prostředků, které nabízí nejnovější pokrok medicíny, i když ještě nebyly dostatečně vyzkoušeny a nejsou bez nebezpečí. Nemocný, který s tím souhlasí, může tím dát dokonce příklad velkodušnosti na prospěch lidstva.
- Právě tak se smí přerušit aplikace těchto prostředků, když výsledek neodpovídá nadějím. Při tomto rozhodnutí je však třeba brát ohled na oprávněná přání nemocného a jeho blízkých i na úsudek příslušných odborných lékařů. Ti mohou spíše než kdo jiný rozumně zvážit, zdali očekávané účinky odpovídají nasazení přístrojů a personálu, a zdali terapie nepůsobí nemocnému bolesti nebo obtíže, jež nejsou v žádném poměru k výhodám.
- Vždy je dovoleno spokojit se s prostředky, které medicína dává všeobecně k dispozici. Proto nikdo nemůže být zavázán k aplikaci terapie, která se sice už užívá, ale je spojena s riziky nebo je příliš nákladná. Upustit od nich se nemůže pokládat za rovné sebevraždě; spíše jde o prosté přijetí lidské situace, nebo o zájem vyhnout se základnímu nasazení medicínské techniky bez odpovídající naděje na užitek, nebo o přání nezatížit příliš rodinu či společnost.
- Když se blíží smrt a žádné léčení ji už není s to odvrátit, je dovoleno rozhodnout se ve svědomí vzdát se dalších pokusů o léčení, které by mohly způsobit jen malé nebo bolestné prodloužení života, jen když se nepřestane pomáhat normálním způsobem, jaký má v takových případech nemocný právo. Pak není důvod, proč by lékař musel mít starost, že odmítl nemocnému pomoc.

Deklarace Kongregace pro nauku víry z 5.5.1980 o euthanasii, IV.

MŮŽE SE STÁT, že někdo vlivem trvalých a téměř nesnesitelných bolestí, z psychologických nebo jiných důvodů se domnívá, že může oprávněně požádat o ukončení života nebo jiným je přivodit. I když v takových případech může být vina toho člověka zmenšena nebo vůbec chybět, přesto omyl úsudku, jemuž svědomí podlehne snad v dobré víře, nemění povahu činu působícího smrt. Ten je třeba vždycky odmítnout. Nelze také úpěnlivé prosby těžce nemocných, kteří někdy prosí o smrt, chápat jako skutečnou vůli k euthanasii, neboť téměř vždycky jde o úzkostné volání po pomoci a lásce. Kromě úsilí lékaře potřebuje nemocný lásku, vřelé lidské a nadpřirozené přiblížení. To mu mohou a mají poskytnout všichni blízcí, rodiče a děti, lékaři a zdravotníci.

Deklarace o euthanasii z 5.5.1980, II.

RESPONSIO EVANGELICA

Odpověď na článek "Adresováno českým evangelíkům" v TT 15

I. Rozpaky - slabost mé vlastní pozicé

1. Jako služebník "slovem obnovené církve" bych měl být schopen ukázat: Vztah k Marii v římské církvi je nebiblický, kdežto v evangelické církvi je biblický. To právě nemohu: Jakkoli mnohé z toho, co vidím ve vztahu k Marii v římské zbožnosti, musím označit za nebiblické (nejen v "lidové zbožnosti"), právě tak musím uznat, že její místo Panny Marie v evangelické zbožnosti neodpovídá jejímu místu v Bibli. To, co se o významu Marie pro evangelickou zbožnost (příklad víry, vyvolení, uchovávání a rozjímání slova) zpravidla ad hoc píše, je sice pravda, ale je to teorie, nekrytá ničím v životě církve ani ve zbožnosti jednotlivců.

2. S tím souvisí i otázka mariánského roku. Evangeliketví nemá momentálně dost duchovních sil, aby proti tomu, co při této příležitosti kritizuje v římském mariánství, postavilo nějakou kladnou, biblickou hodnotu, ačkoliv by to bylo možné - např. rozjímání biblických míst, kde se mluví o Marii, intenzivní práce na kontroverzních tématech apod.

3. Výzva ultraprotestantských a neuroticky antikatolických valdenských k bojkotu římsko-evangelické ekumeny po dobu mariánského roku je samozřejmě nejapnost. Je-li možné v evangelických církvích věnovat rok jubileům někdy dost pochybného duchovního významu a v každém případě pobiblickým osobám a událostem, není důvod, proč by církve nemohla věnovat duchovně rok Marii. Trapnost této výzvy vynikne, když si připomeneme pozitivní ekumenická stanoviska římských institucí při výročí augsburského vyznání a Lutherova narození, třebaže se oslava těchto výročí musela v Římě jistě jevit jako fatální.

4. Konečně se projevuje slabost méj pozice i v tom, že nemohu odpovědět v evangelickém tisku. Pro informaci: Nabídl jsem před časem Křesť. revui překlad komentáře W. Kaspera Encyklika Redemptoris mater jako ekumenická výzva, ale nevyšel, třebaže vyšly články, které na něj reagovaly.

I. To jsou tedy pasíva mého stanoviska. Nyní však aktiva:

1. Dopis evangelickým křesťanům obsahuje to, co nás spojuje - s podotknutím, že "obraz čistého lidství" vidíme především v Ježíši Kristu. O tom nám není třeba teprve psát, a my nejsme ti, kdo ruší v tomto bodě jednotu církve. To, co podle vašeho přesvědčení máte jako bohatství navíc, přecházíte mlčením. "Nic vám nevnucujeme" - také nic nenabízíte.

2. Začátek druhého odstavce je zlomyslný. "Máte svou tradici, jako my máme tradici nerozdělené církve v lásce k Marii." Myslím, že i my máme tradici nerozdělené církve - možná neúplnou, zato zase nic rozdělujícího navíc. Můžete ovšem poukázat na ty, kteří zpochybňují početí Panny apod., ale my bychom vám takové teology a laiky mohli ukázat i ve vaší církvi. Učení, které kazatel před ordinací slibuje zachovávat, je neporušené. Několik ukázek z konfesí:

(O svatých) "... milujeme je jako bratry a také je ctíme, ne však nějakým kultem, ale uctivým smýšlením o nich, ba i příslušnými chválami. Také je následujeme." (HV) "... věříme a učíme, že Kristus byl zcela neposkvrněně počat z Ducha sv. a narozen z Marie, trvale Panny" (HV) "... učíme, že Slovo, tj. Syn Boží, přijal v životě blahoslavené Panny Marie lidskou přirozenost, vpravdě Bůh a vpravdě člověk, narozený z Panny Marie." (AV) Součástí vyznání ČCE je ostatně i vyznání sněmu chalcedonského, kde stojí: "učíme vyznávati jednoho a téhož Syna, ... zplozeného z Marie Panny, rodičky Boží." V bratrském vyznání čteme: "Protož u nás mnozí starodávní obyčejové dodnes se zachovávají, pokud možné jest: ... též památky některých svatých, jako Panny Marie, apoštolů i mučedníků Kristových." V tomtéž vyznání v kapitole o svatých: "Nade všecko pak o Panně Marii věříme a vyznáváme, že byla dcerkou z rodu královského, v tom nade všecky lidí blahoslavená, že aby Matkou Syna Božího, přirození našeho

přijímajícího, byla k tomu od Boha Otce vyvolána, oddělena, požehnána, Duchem pak svatým nad jiné lidi naplněna a posvěcena byla, Panna čistá před porodem, při porodu, krví Syna svého nejmilejšího, jenž byl a jest Syn Boha živého, pokropena a posvěcena a mocí Ducha svatého všelikou svatostí a milostí naplněna byla. Protož i památky její k chvále slávy milosti Boží slavíme, písničky pobožné o ní skládáme a zpíváme, z těch velikých věcí, kteréž Bůh při ní pro spasení naše učiniti ráčil radující se. A tak ji se všechněmi křesťanskými národy blahoslavíme (Lk 1, 43) a v životě jejím svatém jí podle možnosti věrně následovati a rozkaz její (Jan 2, 5) skutečně zachovávatí se snažující, věčně s ní v nebi býti žádáme, vše podle Písem svatých." Co víc lze od nás právem žádat? - Jediným potvrzením těchto slov jsou ovšem v momentálním životě naší církve vánoční písně v evangelickém zpěvníku.

3. Nemylte se: Jestliže v ostatních oblastech teologie a církevního života pomáhá lepší vzájemné poznání jednotě, in puncto Maria tomu tak není. Hlubší studium problému povede k potvrzení našeho stanoviska, v nejlepším případě lze dojít k tomu, že ani vaše stanovisko není heretické.

a) Z dobrých důvodů nepatří k naší zbožnosti modlitba k Marii. Protože je zřejmé, že první staletí modlitbu k Marii neznala, měli byste připustit, že můžeme být dobrými křesťany i bez ní.

b) Druhým sporným bodem je otázka neposkvrněného početí Panny Marie v životě její matky. S uspokojením v tomto bodě zjišťujeme, jaké přemety zde římská teologie - i ta instituční - dělala, tedy to, co obvykle přičítáte nám. Vždyť toto dogma zřejmě odmítal i Tomáš Akvinský a nejen to, proti stoupencům tohoto pozdějšího dogmatu zasahovala i inkvizice! Doufáme, že se jednou prosadí pojetí René Laurentina, který toto dogma vykládá jako aplikaci sola gratia na Mariino početí - aby totiž od počátku byly vyloučeny její zásluhy. Skutečně lze vše chápat jako zvláštní projev předurčení, ale je tu opravdu smysl buly Ineffabilis? Soudíme nejen spolu s reformátory, ale prakticky se všemi velkými předreformačními teology včetně Tomáše, že v Písmu sv. je všechno, co je ke spáse nutné - a toto tam nejen explicitně není, ale nelze ani doložit, že to nerozdělená církev takto chápala.

c) Co se týče tělesného nanebevstoupení Panny Marie, možná vás překvapí, že je reformátoři neodmítali. Luther se vyjádřil v tom smyslu, že není nutné vědět, jak se Maria do nebe dostala, ale stačí věřit, že je u Boha. Martin Bucer říká, že žádný křesťan nepochybuje, že nejdůstojnější matka Páně žije u svého Syna, ale protože nám Pán nezjevil, jak se to stalo, nemáme se na to ptát a dělat kolem toho svátek. Brenz připouští možnost tělesného nanebevzetí s ohledem na Enocha, ale "de hoc sentiat quod quisque velit." Bullinger považuje tělesné nanebevzetí Mariino za pravděpodobné s ohledem na Eliáše, aby se totiž zamezilo uctívání Mariina těla. Herberger považuje tělesné nanebevzetí za pravděpodobné, přinejmenším neodporuje žádnému článku víry. Ostatně toto učení tehdy odmítali i někteří renomovaní římské teology (Suarez). S jistou zlomyslností připomínám, že než se do římského breviáře dostala legenda Transitus (1568), stálo na jejím místě varování před touto legendou jako něčím pochybným a nejistým z pera Paschasia Radberta (+865) - 2. noční oktávu svátku Dormitio. Je ironií, že právě karmelitáni uchovali Paschasiův text v breviáři až do 17. stol. V martyrologiu vigilie téhož svátku stálo až do r. 1584 (kdy zmizelo bez příčiny), že kde je Mariino tělo, "o tom nechce církev ve své strážlivosti raději nežně nic vědět, než o tom něco zcestného a apokryfního učit" (aliquid frivolum et apocryphum docere).

Aniž by tedy bylo z pozic reformační teologie nutno toto učení popírat, je zřejmé nepochybné, že to není "Bohem zjevené učení" a že ten, kdo je proti němu, se nemusí obávat, že "propadne hněvu všemohoucího Boha." (konst. Munificentissimus Deus). Dialogu v této věci by ostatně pomohlo, kdyby se římská teologie sjednotila na nějaký jednotný výklad této konstituce. Co máme např. soudit o Schmausově tvrzení, že ani nalezení Mariina hrobu s jejím tělem by toto dogma nevyvrátilo? Ostatně nejhorší kritika tohoto učení není dílem zlých protestantů, ale Bertholda Altanera.

Soudím tedy, že ve výše uvedených třech případech je naše stanovisko přinejmenším obecně církevně, to jest katolicky, možné.

4. Nemylme se ani ohledně zbožnosti. Neodmítáme jen to, co i vy vlastně odmítáte (viz Mariialis cultus). Neodmítáme jen zbožnost, která hledá u Marie záchranu před

hněvem Kristovým, třebaže i ta se v římské církvi vyskytuje na nikoli bezvýznamných místech.

Soudíme, že posun od Písma ke spekulaci, který se odehrál v teologii, měl svou dobu i ve zbožnosti. Pokud to, co odmítáme, je přesto teologicky možné, pak je to určitě nižšího řádu. Utíkat se před Božím hněvem ke Kristu je zřejmě něco jistějšího než utíkat se před ním k Marii. Spoléhat se na Kristovu přímluvu je víc než spoléhat se na přímluvu Marie (kterou mimochodem reformátoři nepopírali). Očekávat porozumění pro své slabosti od Krista je lepší než očekávat je od Marie. Modlit se ke Kristu je lepší než modlit se k Marii. Mít Ducha Kristova je kvalitativně víc než mít ducha Mariina, jak sám pravopis napovídá. Následovat Krista je něco jiného než následovat Marii. Obraz toho, čím jednou budeme, je v Kristu zřetelnější než v Marii. Čist Písmo sv. je něco závažnějšího než čist traktáty o Marii. A tak dále!

Aby bylo jasné: Nebuduji zde v duchu nějakého úpadkového protestantismu alternativy, nadto falešné. Snažím se prostě o obnovu hierarchie hodnot a pravd. To je cesta k jednotě, metoda, již jsem se naučil od Edmunda Schlinka, z něhož vyšel nešťastný úryvek v týchž TT. Nešťastný proto, že ignoroval jeho metodu, spočívající ne v objevování nových pravd, ale v obnovování řádu. Proto je velmi těžké - třebaže možné a nutné - z něho publikovat úryvky. Když se však přitom postupuje jako v TT 15, rozpadne se obnovovaný řád na řadu pravd, které jsme si mohli přečíst i jinde.

III. To je také můj závěr:

Opnova jednoty bude i v otázce místa Marie obnovou řádu. Trvám na tom, že Maria v současném římském katolictví nemá to místo, které měla v Písmu a nerozdělené církvi - i kdybyste se slovně ztotožnili se všemi větami z bodu 4. Připouštím, že toto místo nemá ani v českém evangelictví - např. Maria pod křížem zde chybí a má to pro církve katastrofální důsledky. Chybí zde i Maria v kruhu modlící se církve. Krásným slovům v konfesích neodpovídá skoro nic v životě církve. Nevím např. o nikom, kdo by měl Marii programově jako vzor víry a poslušnosti.

Píšete, že nám podáváte ruce. Odpovídám stejným gestem - pokud se shodujeme v tom, že chceme Marii vrátit v teologii i zbožnosti církve to místo, které v ní měla a má mít.

V naději, že se k Vám tento dopis nakonec nějakými cestami dostane

Váš J.V.

GAUDIUM CATHOLICI

Odpověď na "Responsio evangelica"

Drahý bratře, velmi se raduji z Vaší odpovědi na článek "Adresováno českým evangelikům" v TT 15, jehož jsem autorem. Je mi to milé "jak hermonska rosa, která kane na sijónské hory", bohužel vzácná, ač "tam udílí Hospodin své požehnání" (Ž 133,3). Coním si Vaši objektivitu, krásné ukázky z vašich konfesí a děkuji i za Vaše kritické připomínky, které otevírají hlubší vhled do vašich mariologických otázek a umožňují tak potřebný dialog! Proto mi věřte, že mi je zcela cizí zlomyslnost, kterou jste cítil v mém odvolání na tradici nerozdělené církve (II 2), jako já nemyslím, že jste byl zlomyslný zmínkou o legendě Transitus (II 3 c). Také jsem nevybral citát z E. Schlinga proto, že by objevoval novou pravdu, ale jako úctyhodné úsilí hledat pravdu, tedy jestli rozumím, je to právě to, co nazýváte obnovování řádu (II 4).

Nabídl jsem ruku, nepodávám nějakou "nabídku navíc" (II 1). To nebylo účelem článku, ba vůbec bych si to netroufal, protože se mi to zdá neuctivé jak vůči Marii, tak vůči (zlým?!) protestantům. Spíš vítám cesty společného hledání.

Ano, musíme asi víc zdůrazňovat, hlásat a přesvědčovat, že nejvyšší obraz čistého lidství, ale i božství je v Ježíši Kristu (Žid 1,3; Kol 1,15 a ve srovnání s Kol 3,10). Kristus je víc než náš Přímluvce (1 Jan 2,1), dal nám jiného Parakléta (Jan

16, 7m), Maria je jen přímluvkyně prosebná. Nemodlíme se k ní jako k Bohu, ale utíkáme se k ní ve smyslu ~~communio sanctorum~~. Takovou modlitbu máme dosvědčenou už ve 4. stol. (papyrus Rylands, ed. C.H. Roberts). Modlitba v přesném smyslu patří jen Bohu; s Marií mluvíme různě podle článku víry o společenství svatých / věřících. Následování Krista je absolutní, Marii můžeme "následovat" jen jako pomocný vzor; Kristovo oslavení je základem pro oslavení Marie i naše - v tom všem máte pravdu (II 4).

Nezáleží příliš na tom, že kořeny mariánské úcty máme už ve 2. stol., svátky od 5. stol., že je uznávali i reformátoři. Není důležité, že Tomáš Akvinský uznával Neoposkvrněné početí až po 3. měsíci, když podle jeho mylné antropologie určila skutečnou a celou Marii "forma těla", tj. duše (Summe theol. III, 27, 2). Není důležité, že Suarez smýšlel jinak, jak říkáte (tamže ale srov. Suarez, In III Summa theol. XXI, II, 14 in M. Schmaus, Kath. Dogm. V, 259); že to s inkvizicí také bylo poněkud jinak. Nezáleží na tom, že M. Schmaus míní, že by nanebevzetí Mariino nevyvrátil nález jejího těla, protože se domnívá, že vstup Mariin do definitivního společenství s Bohem nemusí být vykládán materiálně, ale znamená dokonalé oslavení celé Mariiny bytosti, jak i většina našich i vašich teologů myslí o našem vzkříšení až v poslední den (Schmaus, u.m., str. 264-266).

Důležitá pro nás oboje věřící je radikální svatost Mariina (KECHARITÓMENÉ), která byla obdařena Bohem ne pro její zásluhy, ale pro zásluhy Kristovy (apoštolská konstituce Munificentissimus Deus); že byla vyvolena Bohem pro zvláštní mateřství, panenského mateřství; že je Bohorodička (koncil Efezský 431); že může představovat blahoslavenou, která uvěřila, čisté mateřství, lidství a ženství. A mnoho jiného je pro nás, pro vás a pro celý svět vzácné, závažné, úctyhodné, láskyplné. Maria je jednou z velkých výzev.

Učiníme dobře, milý bratře, když poslechneme a v pokorě, bez zátěží minulosti a předsudků půjdeme cestou pravdy. Tak Max Thurian vydal o Marii krásnou knížku, která byla pro mariánský rok vydána česky v samizdatu (v edici Duch a život, řada Theologica, 1988 - p.r.). Jak by bylo v duchu Kristově a v duchu Mariině, kdyby např. Křesťanská revue a Kostnické jiskry (po kritických připomínkách k mariánskému roku) vydaly třeba Lutherových šest kázání o P. Marii, především však jeho krásný výklad Magnificat. Nebo kdyby obohatily obě vyznání dalšími protestantskými dokumenty (k těm, které jste uvedl), např. Formula concordiae VIII, 12.24 - nebo Schmalkaldische Artikel p. I, IV - a jiné vydané v Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche (Göttingen 10 1986). Sám jsem se pokusil o pravou poetu Marii a o vyjasnění sporných otázek mariologických v knižičce MARIA (Opus bonum, Mníchov 1988) a v "Mariánských medailónech", které vysílal Vatikánský rozhlas minulý měsíc. Průklep textu jsem poslal do redakce Křesťanské revue, ale nedostal jsem odpověď.

V upřímném bratrství a touze po "jednotě v mnohosti" (O. Cullmann a kard. J. Ratzinger) Váš

Josef Zvěřina

! JINÉ ZEMĚ POTŘEBUJÍ REFORMU některých nespravedlivých struktur, zejména politických institucí, aby místo zkorumpovaných, diktátorských a autoritativních vlád nastoupily vlády demokratické, které podporují účast. Přejí bychom si, aby se tento proces rozšiřoval a upevňoval, protože "zdraví" politického společenství - jehož výrazem je svobodná účast a odpovědnost všech občanů ve veřejných záležitostech, právní jistota, úcta k lidským právům a jejich rozvíjení - je nezbytná podmínka a bezpečná záruka rozvoje "každého člověka a všech lidí". To vše nemůže být uskutečněno bez spolupráce všech, zvláště mezinárodního společenství, v rámci solidarity zahrnující všechny, zvláště ty, kteří jsou na okraji společnosti.

! Encyklika Sollicitudo rei socialis, čl. 44, 45.

KŘESŤANSKÁ LÁSKA A PŮVOD ŠPITÁLŮ

Znakem křesťana, který se zdůrazňuje snad více než kterýkoli jiný, je jeho láska k člověku. Křesťanství, pro něž je charita, láska k bližnímu, tak ústřední záležitostí, způsobilo revoluci v postoji společnosti k postiženým. Soucítění bylo uloženo všem křesťanům a projevovalo se zvláště v péči o nemocné; to se opakovaně zdůrazňuje v rané křesťanské literatuře. Jedna věc je však navštěvovat, utěšovat a modlit se za postižené, nesobecky pomáhat stejně křesťanům jako pohanům, jak si počínalo mnoho křesťanů během velkého moru ve třetím století (např. Eusebius, *Historia ecclesiastica* 7, 22, 97; Cyprian, *De mortalitate* 15), nebo být členem tzv. parabolani, málo známé skupiny ve 4. století, jejíž jméno znamenalo "nedbající o sebe", protože jejich první povinností bylo pomáhat nemocným při epidemiích. A jiná věc je organizovat a řídit léčebnou pomoc jako akt křesťanské lásky. Nejznámější způsob, jak se to provádělo, bylo zakládání zařízení, jež lze volně označit slovem špitál (*hospitale* = dům pro hosty - p.red.).

Podle tradice zakládaly první špitály na Západě zbožné vdovy, např. ve 4. století Fabiola a Paula. Rozsah, v jakém se v takových špitálech poskytovala skutečná léčebná péče, není znám. Více se ví o takových zařízeních, jako je ze 4. století špitál založený v Caesareji a popsán Basilem (List 94), který byl personálně vybaven lékaři a ošetrovateli pro nemocné. Špitál, který se prý podobal městu, zahrnoval více než jen léčení nemocných; skládal se z několika různých charitativních zařízení. Různá zařízení, existující od 4. století, která se souhrnně i jednotlivě nazývají špitály, jsou: *xenodochia* (hospice pro poutníky), *brefotrofia* (nalezince), *orfantotrofia* (sirotčince), *geronomia* či *gerontochia* (starobince) a *nosokomia* (nemocnice). Toto rozřídění na řeckém Východě přetrvalo, ale na latinském Západě se běžně užívalo termínu *xenodochium* pro téměř jakkoli charitativní zařízení nebo dům do konce 12. století. Ve většině případů poskytovala tato zařízení celou řadu služeb, ale za ústřední se obvykle pokládala péče o nemocné.

V raném středověku byla správa těchto špitálů v rukou především biskupství a klášterů. Pokud jde o kláštery, musíme rozlišovat mezi péčí o nemocné mnichy a péčí o nemocné z prostředí mimo klášter. První článek 36. kapitoly řehole sv. Benedikta praví: "Především a nade všechno musí být věnována péče nemocným." To se často cituje mimo kontext a má se tím ukázat, jako by šlo o napomenutí pro mnichy všeobecně pečovat o tělesné choroby lidí. Týká se to však jenom zajištění léčebné péče pro nemocné mnichy v klášterním infirmariu (léčebně). Odlišná jsou klášterní *xenodochia*, která poskytovala léčebnou a jinou pomoc těm, kdo nebyli členy klášterní komunity. Cassiodorus (*Institutiones*, 1, 21) píše: "Zdravím vás, vzácní bratři, kteří se s vytrvalou péčí staráte o zdraví lidského těla a prokazujete služby blahoslavené lásky těm, kdo se utírají do útulků svatých mužů. Vy, kteří ... pomáháte nemocným s ryzí horlivostí ... dostanete svou odměnu od toho, který jednou splatí časné skutky věčnou odměnou."

Také biskupové měli povinnost pečovat o potřebné a je známo, že založili některá *xenodochia*. Například biskup Masca z Meridy (6. století) založil *xenodochium*, vybavil ho lékaři a aktivně vyhledával pacienty, aniž rozlišoval mezi křesťany a židy, otroky a svobodnými. Špitály byly budovány a udržovány po celý raný středověk; jsou doklady o některých soukromých laických špitálech už před koncem 10. století. Od 11. do konce 14. století počet špitálů silně vzrostl, mnohé byly založeny světskými vládci, cechy, bohatými kupci a městy i náboženskými bratrstvy. Mimoto v období od 12. do 15. století vznikla řada špitálních a ošetrovatelských řádů. V pozdním středověku rostla tendence jednak laicizovat špitály, jednak odkazy učiněné církvi, určovat k vybavení nebo k udržování špitálů pod církevní správou.

Historie špitálů je příliš složitá, než abychom tu o ní mohli pojednat podrobněji. Avšak trvalé zakládání takových zařízení, naplnované duchem lásky, bylo příznačným příspěvkem raného křesťanství a středověku k poskytování zdravotní péče, motivované upřímnou touhou pomáhat opuštěným a potřebným.

KŘESŤANÉ, NEVYHÝBEJTE SE PSYCHOTIKŮM

Lidé, pro něž nejvyšší životní hodnotou je jen jakýsi konzumní ráj na zemi, ono prosté "mít se dobře", se obvykle snaží vytěsňovat ze svého vědomí všechno, co "kazí" tuto kýženu idylu: mravní nedostatky z čisobů, kterými je dosahována, a všechno, na úkor čeho je dosahována. Čím obtížnější je - zejména v současné době u nás - dosažení relativního pozemského blahobytu, čím iluzornější je "ráj na zemi", tím agresivněji se vystupuje proti těm, kteří se do této iluze jaksi nehodí nebo doplatili právě na bezohledné úsilí o ni: vyčerpaní, osamělí a nemocní důchodci, opuštěné děti s vrozenými či jinými vadami, nevléčitelně nemocní, duchovně frustrovaná a dezorientovaná mládež, vyžívající se po svém, a konečně ti, kteří se na celý život psychicky zhroutili. Blahobyt je jen pro silné; slabé a trpící je třeba eliminovat (izolovat v nejrůznějších "domovech", ústavech a léčebnách), aby nerušili. Jejich marginalizace je nepostradatelnou výmohou blahobytu silných.

Psychotici - a mezi nimi především schizofrenici - jsou kategorií, která je lidsky zanedbávána snad nejvíce. V jejich případech nejde totiž jen o izolaci vnější, ale také a především vnitřní. Lidské přijetí je jim upíráno nejvíc na duševní a duchovní rovině, protože ta je u nich ještě před jakýmkoli pokusem o hlubší porozumění brána jako vadná, nemocná. S lidmi s určitým odstupem a opatrností, naprosto ne tak vážně jako u jiných lidí. Vůlujeme-li se do této jejich situace, pocítíme náznak panické úzkosti. Ano, takto vypadá zevnitř sociální smrt.

Psychotik může být takto vyhošťován a lidsky znehodnocován i v okruhu pečlivě o něj pečujících lidí, nesnaží-li se nikdo porozumět jeho "nevysvětlitelným" reakcím, jeho pohledu na svět. Zpravidla všichni kolem mu bezděky kladou jako podmínku autentických vztahů ono nevyslovené "až budeš normální, jako my". Do té doby je jen "pacient". Tento postoj odsuzuje člověka, který prošel psychózou, k tomu, aby pacientem zůstal až do konce života. Pomoci mu znamená neopak pochopit, že platí opačná závislost: "normální" bude teprve tehdy, až se mu dostane autentických lidských vztahů a opravdového porozumění. Neexistuje totiž nic lidsky prožitelného, co by jedna lidská bytost nemohla při určité přirozené snaze o vcítění pochopit u druhé lidské bytosti.

Často se psychotiků bojíte, protože nás v tomto směru vyzývají ke skutečně bytostnému nasazení, k překročení dosavadních rutinních mezí naší lidskosti a lásky. Pozitivně vyjádřeno: začneme-li sdílet utrpení člověka, který prochází či prošel psychózou, dojdeme přitom sami v sobě (budeme nuceni dojít) k objevům daleko hlubších zdrojů lásky, než jaké nám běžně stačí, a touto láskou vyrosteme. V tomto směru vnitřního prohloubení nám psychotici mohou dát často víc než my jim. Vzít vážně psychotika, který nevlastní nic než to, co má na sobě (nejsou-li i to ústavní hadry), a přesto zůstává člověkem, jako jsem já, je výzva pro mé bohatství, které jsem až dosud pokládal za chudobu. Srovnání otevřenosti a vnitřní pravdivosti, s níž se vyjadřuje psychotik, s vlastní bázkivou opatrností, je výzva, abych se pokusil zmenšit tento kontrast; přihlásím-li se i já k hodnotám, které donkichotsky vyznává on, zruším jeho samotu a sejmu z něho část jeho břemene; začne volněji dýchat a se mnou reálněji uvažovat. Připustím-li si, že psychotikovo odmítání komunikace, jeho uzavření se do vlastního světa, je přirozenou obecně lidskou reakcí na hluboké, generální zklamání ze světa, že se reakcí na trvalou manipulaci a podvádění (jinž lze být v nenápadných formách bezpečně vystaven už od dětství nebo na ně být zvýšeně citlivý), pak je to výzva pro mou schopnost spolehlivého, upřímného, láskyplného vztahu, v němž je tomu druhému poskytnuto hluboké bezpečí, ale není mu přitom brána jeho svoboda.

Psychotik přitom není někdo, do něhož by bylo nutno stále jen jednostranně investovat; to je omyl těch, kteří mu nejsou schopni dát víc než fyzickou a farmakologickou péči a svou pečlivě strážnou vnitřní distancí mu berou šanci k vstřícné lidské aktivitě, protože ji považují předem za zcestnou. Stavíme-li psychotika do role jednostranně "potřebného", prohlubujeme tím jeho nešťastný stav izolace a

beznaděje. Východiskem, které můžeme poskytnout, je vedle bezpodmínečného přijetí a snahy o porozumění také přirozená vzájemnost; respekt a očekávání - nikoli ve smyslu imperativu; ale ve smyslu tiché, radostné, nekonečně trpělivé naděje, že náš přítel dokáže něco, co předtím nedokázal. Ne něco určitého, o čem předem sami víme a chceme to, ale něco, co on sám v sobě teprve hledá jako to, čím se stane víc sám sebou a čím bude znamenat víc i pro druhé.

Tomuto citlivě vedenému vztahu je třeba přizpůsobit i případnou evangelizaci. Její formou nemůže být jednostranná indoktrinace, ale spíše osobní sebeotevření, vstřícné svěřeni se s hodnotami, které vyznávám.

Křesťanský postoj nám umožňuje oprostít se od rutinního vtlačování lidí do předem daných rámců horizontálně stanovené "normality", umožňuje nám nevyklouzat z lidského společenství ty, kteří do těchto rámců úplně nezapadají. Křesťanská láska vychází z jedinečnosti každého člověka, k němuž se vztahuje tak, jak se k němu vztahuje Bůh. Dovede mu pomocí prošlapovat jeho vlastní cestu k tomu, co je všem lidem společné. Proto: křesťané; prosím vás, nevyhýbejte se psychotikům! Věčné blaženosti lze dosáhnout jenom spolu s našimi "nejmenšími bratry".

Lída

Praktický dodatek: Hledáte-li či nabízíte-li pomoc nebo spolupráci v této oblasti, ozvěte se zpět přes distribuci Textů.

P A S T O R A C E A L K O H O L I K Ů

: : : "Nemoc zvaná alkohol. Co dělat" (Alkoholkrank - Was nun? Was tun?) je název knížky, kterou vydalo katolické nakladatelství St. Benno Verlag v Lipsku r. 1986. Autoři: A. Dudeck, A. Bernhard. Poutavě uvádí do podstaty a projevu drogové závislosti na alkoholu, líčí následky a terapii. Přidává i test k zjištění vlastního ohrožení alkoholem. Část nazvaná Pastorační úvahy o alkoholismu rozebírá hledisko viny a ukazuje na jeho klíčový význam pro rozhodnutí skoncovat se závislostí: alkoholik přijatý i se svou vinou - která nikdy není jen jeho osobní - může dostat sílu vyrazit z hradby obranných lží a obrátit se. O úloze křesťanského společenství při ozdravujícím procesu mluví partie **Ú k o l o b c e**, z níž vyjímáme následující odstavce. : : :

V chování vůči alkoholikovi ze strany farnosti existují dva způsoby setkání, které jsou sice dobře míněny, avšak pomoc ztěžují, nebo dokonce ji zabráňují. Katolická farnost se může dostat do nebezpečí obou způsobů jednání.

Jeden způsob je v tom, že alkoholik je morálně osloven. S tímto způsobem se více setkáváme v evangelických obcích: Vychází ze správného základu, nemůže však nemocnému pomoci. Správné je, že závislost je znamením hříchu. Správné je, že obrácení k Bohu je odvrácením od hříchu. Závislý však není schopen to realizovat. K tomu klade rovnítko mezi vinou a svými pocity viny (a snad to činí i farnost). Když se tímto způsobem přesto občas dosáhne pomoci; pak ne na základě dobře míněného morálního tlaku, nýbrž na základě osobní náklonnosti; kterou nemocný zakusí. On sám není schopen vyhovět jemu vyslovenému morálnímu požadavku: Naopak morální požadavek se u nemocného spojuje s pocity viny a vede dost často k tomu, že svůj stav zapírá a není už ochoten k přijetí pomoci. Morální požadavek tak dosáhne právě opak toho, co dosáhnout chtěl.

Druhý způsob spočívá v tom, že ho chtějí stále znovu přijmout a prokazují mu Boží lásku. Tento způsob se častěji vyskytuje ve svobodných církvích. Takové přijetí je správné, zůstane-li však nezávazné; neuskuteční se žádné ládná pomoc. Zda nemocný pije nebo ne, chování obce je stejné. Následkem je, že nemocný nenachází ve farnosti místo pomoci, ale místo, kde se může beztrestně oddat své neřesti. Vždyť bude stále znovu přijat. Tato forma také není způsobitelná nemocnému pomoci.

Z toho vyplývá, ~~jakým způsobem může farnost nemocnému alkoholikovi pomoci~~
Z jedné strany je nutná láskyplná podpora a přijetí bez moralizujícího postoje, z druhé strany a také ale zároveň napomenutí a pomoc, aby tutéž podporu a přijetí - aspoň po nějakou dobu - nepokládal za nezávaznou. Milující podpora dává závislému přijetí, které potřebuje, aby se otevřel. Napomenutí znamená, že se bere vážně tak dalece, aby nasadil své schopnosti růst, zrát a převzít odpovědnost za svůj život, že se tedy s ním nezachází jako s dítětem. Dozrávání člověka od dětství spočívá v tom, že přebírá stupňovitě odpovědnost za společenství, poté co byl od počátku milován a přijímán.

Otázkou už nyní jenom je, jak vypadá farnost, která je schopná takové pomoci, a jak je farnost k tomu schopná.

První je, že se překoná každé morální (farizejské) odsuzování. To předpokládá, že hřích je vždy u druhého, zatímco já jsem v pořádku. Je tedy nutné vlastní vědomí viny. Znamená to pokoru v nejpravějším smyslu, tj. vidět před Bohem vlastní realitu života. Zároveň to znamená nepovažovat druhého za hříšnějšího než sebe, nepovyšovat se nad druhého, zaujímat "poslední místo". Znamená to souhlasit a přitakat odřeknutí se démonů (zlých duchů) ne jako velikonočnímu obřadu, ale jako skutečnosti. Aby to dělo účinně, musí člověk v detailu poznat své vlastní závislosti a svou nesvobodu (démony). Uskutečnime tak skutečné odvrácení od bůžků, obrácení k živému Bohu.

Pro pomoc alkoholikovi je nejvhodnější ten, kdo je sám alkoholik, ale nemoc překonal. Všeobecně platí, že pro pomoc je vhodný ten, kdo poznal vlastní závislosti a překonal je přijetím Boží milosti a síly.

Je z toho patrné, že nejen jednotlivec, nýbrž farnost potřebuje obrácení. Toto obrácení je předpokladem pro živou víru. Víře bez takového obrácení není možno rozumět; bez obrácení a víry ale také není farní obec tím, co tím rozumí Písmo.

To znamená, že právě v pomoci závislým a nemocným je dán zkušební kámen, který ukazuje, zda farnost je k něčemu nebo zda je jen zkaženou solí, která není k ničemu.

Má-li dnes nějaký člověk se sebou a se svým okolím potíže, posíláme ho k specialistovi, většinou lékaři. To může vést tak daleko, že je prostě odstrčen a vnucen do péče lékaři. Je-li člověk, který patří do farní obce, propuštěn z lékařského ošetření, hledáme společenství, v němž může nalézt bezpečí a možnost žít. Většinou je v našich obcích nemožné nalézt takové společenství. To něco vypovídá o farní obci: že dalekosáhle chybí společenství i síla k pomoci, které jsou od doby Ježíše Krista jejím úkolem. Je dokonce třeba vyslovit obavy, zda nemůže v takové obci člověk znovu onemocnět, alkoholik snad zase podlehnout pití.

Žijeme v převratné době, je to Bohem daná doba. Chceme-li zachránit své pohodlí, budeme mít strach před změnami. Chceme-li přijmout Boží dary, poznáme šanci, kterou nám Bůh dává, abychom se vydali na cestu a kráčeli dál, směrem k Boží budoucnosti, do nového života, který nám dává schopnost život zachránit, uchovat a předávat dál. Tomu slouží obnova farní obce a celé církve.

Překlad textu jsme převzali z českého samizdatového vydání (bez udání edice a vrocení).

P O L S K É H N U T Í G A U D I U M V I T A E

Rozhovor se Stanislawem Małkowským

- Jak vzniklo hnutí na obranu života počatých dětí Gaudium vitae?

- Iniciátory byli tři kněží: P. Jacek Salij OP, P. Stanislaw Małkowski a já.

Chtěli jsme vytvořit středisko dosvědčující pravdu, že život člověka začíná od chvíle početí, a vzít na sebe úkol bránit právo na život. (...)

Záleželo nám především na získání matek váhajících, zda porodit již počaté dítě. Za tím účelem jsme na jaře 1979 vydali nevelký leták, v němž jsme uvedli svoje telefonní čísla současně s návrhem pomoci ženám, které jsou na vahách. To byl začátek.

~~Uvědomovali jsme si provizornost tohoto předsevzetí, ale našli jsme žádné jiné možnosti.~~ Název Gaudium vitae pochází od dvou dokumentů vyhlášených Apoštolským stolcem: od koncilové konstituce Gaudium et spes a od encykliky Pavla VI. Humanae vitae. Za patronku hnutí jsme si zvolili Stanislawu Leszczyńskou, porodní asistentku, která s nasazením života v osvětivském vyhlazovacím táboře zachraňovala novorozence.

Tím, že jsme zřídili Gaudium vitae, chtěli jsme se zapojit do proudu obrany práva člověka, jenž se tak čile rozvíjí v druhé polovině 70. let. Přáli jsme si, aby Gaudium vitae bylo nezávislé společenské hnutí bez tuhých struktur, ba i bez formálního členství. Ke spolupráci jsme povolali lidi dobré vůle, kteří by chtěli věnovat čas i energii zachránování života počatých dětí.

Zkrátka se k nám přidala skupina laiků. Jedna z žen dala pro potřebu linky důvěry k dispozici své telefonní číslo.

- Začali jste tedy s provozem linky důvěry?

- Tak tomu bylo zpočátku. Avšak provoz telefonní linky okamžitě vyvolal nové potřeby. Hlásící se osoby velmi často očekávaly velmi konkrétní pomoc. Byly to například mladé dívky, nucené rodiči k "pročlenění zákroku", údajně kvůli dobrému jménu rodiny. Jedinou záchranou někdy bylo okamžitě je oddělit od rodičů. Bylo tedy třeba najít nějakou místnost nebo byt. Přicházelo rovněž hodně matek ve velmi svízelné hmotné situaci. Jejich rozhodnutí porodit dítě záviselo na tom, zda se jim dostane konkrétní pomoci. Kolem linky důvěry bylo tedy třeba vytvořit celou skupinu lidí zabývajících se pomocí.

Na jaře 1980 jsme se chopili další iniciativy. Rozhodli jsme se konat rozhovory s ženami hlásícími se do nemocnice k umělému potratu. Nepočítali jsme s podporou ze strany kompetentních činitelů. Přicházeli jsme tedy prostě ke dveřím místnosti určené k zákrokům v nemocnici Proměnění Páně, kde jsme na chodbě vedli rozhovory s ženami čekajícími ve frontě. Podařilo se nám uskutečnit 34 takových rozhovorů s výsledkem záchrany 18 dětí. Po několika týdnech jsme byli odtamtud vyhnáni. Později jsme takovou činnost po delší dobu konali ve wolské nemocnici, kde jsme se setkali s větší přízní personálu.

V letech 1981-1983 spravovalo naše hnutí dům pro osamělé matky v Jeziorkách u Varšavy. Byla to velká vila, speciálně pronajatá pro ten účel. Umístili jsme tam otěhotnělé dívky, které bylo třeba vytrhnout z jejich prostředí. Pobývaly tam i nějaký čas po narození dítěte až do chvíle návratu do domu rodičů nebo nalezení jiného řešení. Po dvou letech se majitel domu vrátil z pobytu v Iráku a bylo třeba se odtamtud vystěhovat. Od té doby poskytujeme ženám vyžadujícím takový druh péče místa v Białé u Plocku nebo v Chyliczkách. Zvláštní uznání patří sestrám Magdalenkám z Białé, které přijmou doslova každou matku v nouzi bez ohledu na to, zda je zdravá nebo nemocná či zda trpí nějakým zlovykem.

Naším hlavním problémem však nebylo poskytování takové nebo jiné vnější pomoci, nýbrž snaha navazovat osobní kontakt přímo s matkou, s cílem změnit její postoje vůči počatému životu.

- S jakými postoji se zástupci hnutí nejčastěji setkávali?

- Nejrozšířenější je názor, že počatý člověk je sice opravdu živá bytost, ale ještě "ne lidská". Na ženy, které k nám přicházejí, obvykle udělala velký dojem fotografie tříměsíčního plodu, kterou jsme jim ukázali. Ve většině případů neměly dokonce ani nejelomentárnější vědomosti o etapách biologického vývoje člověka.

Všobecné je rovněž mínění, že plod je jakýmsi "vlastnictvím" matky a ona že si s ním může dělat, co chce. Pro takové ženy je lidství věci danou dítěti skrze ni samotnou. Není pro ně důležitý fakt existence lidské bytosti v biologickém smyslu. Naproti tomu, uzná-li matka na základě citového pouta "je to moje dítě", od té doby je pokládá za člověka. V případě, že to neuzná, nepřijme ani objektivní pravdu o jeho lidství. Podle mého názoru byl příkladem takového myšlení rasismus a celá ideologie Třetí říše. Lidství podle takového názoru ztrácí svůj objektivní a nezvratný rozměr - je čímsi daným výlučně na základě psychické vazby, společenské spolupráce nebo mocenského zájmu.

Nesmírný vliv na vědomí společnosti má zákon o přerušování těhotenství. Matky často říkají: "Když oficiální zákony neuznávají fakt lidství, proč já ho mám uznávat?"

Všechny akce proti počatému životu jsou potom ospravedlněny. Skutečnost velkého vlivu oficiálního práva na morální vědomí je potvrzena sociologicky. V souvislosti s tím naprosto nesouhlasím s argumentací stoupanců zákona, kteří tvrdí, že lidé i tak budou provádět "zákroky", ale jen nezákonným způsobem, a že je tudíž lepší ten postup legalizovat. V takovém případě by se ovšem patřilo legalizovat i všechny ostatní neregulované postupy, jsou-li rozšířené. Jsem hluboce přesvědčen, že vytvoření právních zábrán bude pro většinu lidí postačujícím motivem, aby takové akce nepodnikali. Okamžitě by to byl závažný činitel formující morální i právní vědomí společnosti.

- Postoje, o kterých mluvíte, jsou hluboko zakořeněny v širokých vrstvách společnosti. Jak naproti tomu probíhá proces verbalizace, čili jinak řečeno, jakým způsobem matky odůvodňují svoje rozhodnutí zbavit se počatého dítěte?

- Hlavní argument obvykle zní: "Nemáme podmínky". Určitě tu nejde o podmínky duchovní, psychické nebo morální - mýní se výlučně hmotné záležitosti. To je velmi hluboko zakořeněno ve vědomí Poláků. Není tu místa pro objektivní pravdu o člověku - pro pravdu zjevenou. Pravda se jeví jako soubor podmínek bytových a finančních nebo jako důsledek nezilidské situace.

Druhou věcí je celková koncepce života. Pro většinu našich partnerek v rozhovoru je přední hodnotou v životě uspokojení potřeb. Manželství se pokládá za pramen uspokojení potřeb ve dvou - a analogicky i rodičovství. Jestliže tedy máme potřebu dítěte, můžeme ho přijmout, dokonce za cenu velkých hmotných odříkání. Když ale takovou potřebu nepocítujeme, nemáme také místo pro dítě a dítě zmizí! Otázka primátu potřeb podmiňuje celou hierarchii hodnot. Nový člověk hyne na oltáři těch potřeb, které si postavil do čela.

Tuto pravdu potvrzují sociologické výzkumy, které ukazují, že většina naší "katolické společnosti" schvaluje zákon. Pádně o tom svědčí počet "zákroků" dosahující 800 tisíc ročně. Tyto údaje jsou nyní zveřejňovány také v oficiálním tisku.

- Daří se odvést velké procento žen od učiněného rozhodnutí? Jaká zkušenosti má v té oblasti Gaudium vitae?

- Daří se nám zachránit více než polovinu dětí. Jiné jsou případy žen, které se u nás samy hlásí, a jiné zase těch, které se snažíme zachytit ve střediscích služeb zdraví. Je jasné, že ženy, které přijdou samy, mají mnohem více výčitok. Mně samotnému se podařilo zachránit třetinu ohrožených dětí v situaci, kdy se žena už rozhodla pro potrat.

Základem naší činnosti je navázání přímého kontaktu. Na hmotnou pomoc se díváme jako na druhořadou věc, často prostě jako na prostředek usnadňující navázání kontaktu, jako na znamení přízně a solidarity. Snažíme se organizovat svou práci tak, aby každé ženě byla ze strany hnutí společníkem jedna a táž osoba.

Když vedu rozhovor s ženami, především se snažím předvést jim velkou hodnotu nově počatého života. Stává se, že navrhuji ženě postarat se o dítě po narození. Vyvolává to velký údiv: "Proč tobě, knězi, tak záleží na narození dítěte? Dosud mi přece všichni radili zbavit se těhotenství." Údiv bývá často počátkem obrátení. Člověk, který už se ničemu nediví, není také způsobilý pro žádnou změnu. Hojně času a úsilí zabere pokus obnovit pravou stupnici hodnot a morálního řádu. Neboť tyto osoby často nemají dokonce ani hlubší vědomí dobra a zla. Místo mravních norem zaujímají zaběhaná schémata myšlení.

Po narození dítěte se zpravidla situace radikálně mění díky probuzení mateřských citů. Ženy se přiznávají k chybě a stydí se za svůj postup: "Jak jsem byla hloupá, vždyť to dítě je tak krásné!" Je předsudek domnívat se, že jako důsledek "nechtěného" početí se narodí "nechtěné" dítě. Naše zachráněné děti jsou po narození právě vždy velmi chtěné a milované.

Díky Gaudium vitae bylo dosud zachráněno kolem 1000 dětí.

- Vraťme se k činnosti hnutí. Jak je v současné době zorganizováno?

- Ve Varšavě působí dvě autonomní skupiny: jedna u linky důvěry a druhá vede při fáře v Anině poradnu pro ženy váhající, zda dítě porodit. Celková činnosti

zaměstnáno kolem 50 lidí. Pomoc přijímá téměř 200 matek. Často to jsou celé rodiny. Přijali jsme zásadu, že materiální pomoc bude poskytována po dobu 1 roku. Týká se oděvů a potravin nebo vyplacení peněžité podpory. Každý člen hnutí udržuje soustavně kontakt se 2 nebo 3 matkami. Jedné z varšavských nemocnic pokračují rozhovory s ženami hlásícími se k "zákroku". Vede je stoupenkyně hnutí, zaměstnaná tam jako ošetřovatelka.

Důležitou věcí je širší uvědomovací působení. V poslední době například navštívíme různé farnosti kolem Varšavy a po nedělní mši svaté tam promítáme film Němý výkřik a současně máme přednášku o obraně života počatých dětí. Významnou příležitostí k seznámení věřících s myšlenkou obrany života jsou rovněž sbírky pro věc Gaudium vitae, pořádané na půdě církve. Představují zvláštní pramen, z něhož hnutí čerpá svoje finanční prostředky.

Osmileté působení Gaudium vitae inspirovalo vytvoření středisek hnutí v několika městech. Ta už existují v Gdaňsku, Poznani, Zelené Hoře, Kedzierzíně a v Glogowě. Tato střediska využívají zkušeností varšavské skupiny.

- Podniklo Gaudium vitae nějaké akce s cílem změnit zákony povolující interrupci?
- Před několika lety jsme přistoupili ke sběru podpisů pod etici určenou Sejmu a týkající se tohoto tématu. Moje pozorování byla tehdy velmi pesimistická. Lidé se podpisovali neochotně (zvláště přímo zainteresovaní na rodičovství). Avšak v posledních letech mám dojem, že se společenské klima pozvolna mění ve prospěch počatých dětí a jejich práva na život. Souvisí to možná (...) s procesem stále většího chápání myšlenky lidských práv. Velkou roli tu má osobnost a působení papeže, který často mluví na obranu života.

- Jak by měla být podle názoru kněze zařazena věc obrany života do pastorační činnosti církve?

- Zdá se mi, že jak akce laiků, tak i duchovních jsou příliš sporadické a slabé vzhledem k tragice situace smrti, nerozumně a beztrápně přinášené bezbranným dětem. Věc obrany života musí být systematicky mobilizována po celou dobu křesťanské výchovy, počínaje časnými léty katecheze. Avšak nejněžnější úkoly v této oblasti může vykonat farnost. Nezávisle na rodinné pastoraci bych požadoval vytvářet farní skupiny na obranu života. Jejich úkolem by bylo především organizování pomoci osamělým matkám a rodinám o více dětech, které se nacházejí v obtížné situaci. Tyto skupiny by měly působit v těsné dohodě s farářem. Pomoc nejobozejším a nejpotřebnějším je přece obsažena přímo v tradici církve. Je třeba činem bojovat proti rozšířenému schématu myšlení, že duchovní mohou peníze pouze brát a ne dávat. Jak často kněží žádají o peníze na stavbu kostela. Nezapomínejme však, že se buduje také živá církev a vyžaduje příslušné náklady.

Mimoto nelze jen tak přejít fakt, že na území farnosti, v mnoha známých a přístupných místech, jsou bez obtíží a protiaktí zabíjeni lidé.

Žad (Warszawa), 19.6.1988. Otázky kladl Marcin Przeciszewski. (Poněkterá zkráceno.)

O A d o p c i Z E Ž I V O T A

Znám rodiče, kteří si adoptovali chlapce a dožili se těžkého zklamání, když z něj vyrostl "asociální živel". Přesto nelitovali, svou lásku neodvolali. Jsou však i jiní.

"Stalo se, že manželé dlouho čekali na dítě k osvojení. Dočkali se a byli šťastní. Jenomže po čase zjistili, že už není tolik času na kulturu, že je třeba častěji přát, že dítě někdy zlobí, někdy je protivné. Moc se nerozmýšleli a dítě vrátili. Už se jim nehodilo do zaběhnutého životního stereotypu. Nebo jiní manželé si vzali tříletou holčičku, protože už se vzdali naděje na vlastní dítě. Uběhlo pět let a stal se zázrak. Narodil se jim syn - vlastní syn. Neváhali a přijeli do dětského domova - už ji nepotřebujeme, máme vlastní, tak ji tu máte zpátky." (Vlasta 26/83, str. 16)

Zápas lásky se sebeláskou pokračuje. S kým půjdeme my?

"LOUČENÍ" A "POKÁNÍ"

Filmová meditace na téma OBĚŤ

"Loučení": scénář Larisa Šepitková a Elem Klimov, režie Elem Klimov, na motivy stejnojmenné novely Valentina Rasputina, 1979. "Pokání": režie a scénář Tengiz Abuladze, 1982-4. Oba SSSR.

Lidská civilizace se dostala na pokraj propasti a svým způsobem stojí před osudovým rozhodnutím - jak dál! Stačí jediný chybný krok a nad živočišným druhem Homo sapiens se nakupí mraky, které už asi nedokáže rozehnat. Najednou se ve špičkových uměleckých filmech objevila metafora a symbol oběti. Oběti vědomé či nevědomé, ale vždy ukazující cestu z bludného kruhu ven. Téma staré jako lidstvo samo a dostupující svého vrcholu v oběti Ježíše Krista na kříži. V těchto dvou sovětských filmech je téma oběti jednou z hlavních myšlenkových koncepcí uměleckého obrazu světa, ve kterém žijeme.

Ve filmu "Loučení" je obětí vše, co nás vytváří, co je naším životem i smyslem tohoto života; je jí život sám. Je zde obětována lidská důstojnost, tisíciletá tradice, lidské vztahy k člověku i světu, který nás obklopuje. Řítíme se někam, o čem nemáme sebemenší tušení, co to vlastně bude, ale pálíme své domovy, zahazujeme své svědomí, svou důstojnost, sebe sama. To všechno jménem pokroku, který reprezentuje kultura, dá-li se to tak nazvat, kultura pochybného ideálu hmotného zlepšení životních podmínek. Pálíme za sebou mosty, vyorňujeme samy sebe z půdy, která nám dává život, ale přes všechnu úpornou snahu kořeny zůstávají, ale rány jsou nezhojitelné. Člověk svým chaotickým pohybem v bludném kruhu jím vytvořeného ideálu uzavírá sám sobě cestu k pochopení smyslu vlastního života, který, ať už chce či ne, leží mimo jeho vědomí. Tyto kořeny jsou však příliš hluboko vrostlé do země a strom, který z nich vyrůstá, se nedá vyvrátit ani vytrhnout buldozerem. Strom naší tradice a života ve smyslu podstaty tohoto života odolá i zběsilému útoku lidí a techniky. Strom by bylo samozřejmě lehčí porazit, ale o to tu jde! Vyrvat i s kořeny, nikoli porazit!! Vyrvat tisíce tepen, žil a nervů, které nás spojují s tepem Vesmíru, přervat nit našeho vědomí, které má svou kontinuitu desetitisíce let. A to se nepodařilo. Zatím! Proto ona "vědma", kterou kritika tolik odsuzovala, že kalí čistotu lidského obrazu a je nepochopitelné, proč toho Klimov použil!!!

Jak hluboce jsme se odnaučili emocionálně poznávat, myslet v umělecké metafoře, v symbolistní rovině, v poetickém obraze, jak velkou hrůzu má pro nás zevšeobecnění básnického obrazu. Proto jej šrtáme jako neexistující a kritika tuto neexistenci ještě vnucuje zmatenému a naprosto nevědomému divákovi, místo toho, aby jej vedla vodami sice hlubokými, ale výsostně čistými a od rývajících své hlubiny až do pocitu závratě.

Vraťme se k oné "nepochopitelné" vědmě. Vůbec nejde o nějaký formální mysticismus, nebo dokonce ozvláštňující výstřelek (jak oznámila jedna recenze), ale o básnickou metaforu oné hlubiny, kam až naše kořeny sahají. Jde o metaforu Času ve své následnosti, nepřerušeno spojením s Vesmírem, s tepem Věčnosti. Člověk ve své zběsilé a nemocné touze ničit vše, co mu stojí v cestě k lepším zítřkům, ztrácí pojem etiky a morálních principů života. Jako pološilný se řítí směrem k odcizení se všemu, co ho vytvářelo a co mu neustále dokazuje, že je pouze nicotnou součástí grandiózně dokonalého Všehomíra. Proto vytváří svůj vesmír, své gigantické stavby, svou představu, která ovšem nikdy nemůže být tak dokonalá, aby vytvořila harmonický celek způsobilý k samostatné existenci. Je to více než logické, protože nemůžeme být vědoucejší než to, co nás stvořilo a pokud si to nepřiznáme, bude nás vždy dohánět k nepřičetnosti nutnost pokory ke všemu, co dokazuje, že svět kolem nás i v nás je postaven na vertikále. Máme schopnost horizontálního vidění, ale tím, že máme rozum a srdce, víme, že podstatou je vertikála. Vše kolem nás je vertikála, stromy, tráva, hory, hloubky oceánů a jezer. Šíří si uvědomujeme na základě výšky, vždyť i my sami jsme symbolem vertikály. Jen nevidaný egocentrismus, pýcha a ničím nepodstatněná nadřazenost nám velí ničit vše, co dokazuje naši malost.

V "Loučení" je toto všechno vyjádřeno v jediné mnohovrstevné metafoře OBĚTI - vesnice, ostrova, domova, svědomí, tradice, kontinuity kulturního vývoje. Oběti dovršené dobrovolnou smrtí několika žen a jednoho starce. O tom se bohužel český divák nemůže přesvědčit, protože scéna, která to určuje (kdy vznášedlo průzkumu přijede na ostrov a vyzývá tuto skupinku k odchodu a je jimi odehnáno), ve verzi promítané v našich kinech kdoví proč chybí. Duchovní prapodstata v člověku je ovšem daleko silnější, než si dokážeme přiznat. Svědomí, které po celý film vyrůstá ve výkřik, nechá nositele ideologie, představitele tvůrčího uskutečnění této ideologie, ale i alkoholika, který je viněn jen tím, že se nechává tím vším vláčet bez odporu, zabloudit s lodí v mlze při zoufalém pokusu ostrov nalézt. Tito lidé (tedy my všichni?), už nejsou schopni projít mlhou vlastního zbloudění k hlubinám svého srdce? Víme, že je to někde tam za tou mlhou, kterou jsme vytvořili sami v sobě i kolem sebe, a najednou vytryskne svědomí a s ním i vědomí nenahraditelné ztráty.

Celý závěr filmu je vlastní zobecnění všeho, co se až do té chvíle nakupilo a pak vybuchlo jako vulkán, jako živelná síla. Prozření, uvidění, vlastní duše se dotkla srdce. Je to pochopení vlastní viny, nenahraditelnosti ztráty. Ten křik a volání "Maťorááá" v mlze je prosbou o odpuštění i zoufalou zpovědí, je to strach osamělého, ztraceného člověka, který má hrůzu z toho, co provádí. To už nejsou ti lidé na lodi, to je jejich nitro, které se děsí vlastních činů. Je to však i modlitba člověka, který se modlit zapomněl, proto jen křičí. Zde je téma otevřeno do celé šíře, zde je ono Loučení se s něčím, co bylo součástí nás všech, našeho života a bylo to dobré, přirozené a nenahraditelné. Je to i strach z budoucnosti, z tolik proklamovaných světlých zítřků; je to hrůza z poznané ošklivosti vlastního nitra a lítost nad vlastními hříchy. Je to zoufalství z tragické prázdnoty, která přichází po každé velké ztrátě. Film končí stichlou krajinou, která je obětí očištěna, mlha se zvedá, obzor se čistí a strom našeho života stále stojí hluboko vkořeněný do pradávnejší podstaty žití a směřuje vzhůru po vertikále do oblak, která mu zakrývají korunu. Symbolické naznačení, že jediným možným principem života je uvědomění si kontinuity země a nebe, mateřství a otcovství, uvědomění si rodu; z kterého pocházíme, těla a ducha, kontinuity, která se uskutečňuje a vytváří od zdola nahoru. Pevně stát a žít s tím, co nám dává vědomí sounáležitosti a z toho vyplývajícího poborného vztahu ke všemu, co nás historicky utvářelo až jako stvořené a směřovat tam, kde se náš život promění ve vzkříšení života nového. Závěrečná hudební kompozice naznačuje daleko více. Zvony jitřní máše vírají nový den a pozorný posluchač uslyší i variace na pravoslavný zpěv "Gospodi, pomiluj nas" ...

Filmu "Pokání" má základní téma velice příbuzné, ale umělecké ztvárnění je zjevnější a odkrytější než u "Loučení". Na straně druhé je to film, který metaforu a symbol OBĚTI nekonkretizuje, ale činí konkrétním. Proč? Právě proto, že Abuladze ukazuje vědomí oběti jako nezměnitelně vybrané cesty. Není to boj dobra se zlem, jak hlásají oficiální recenze; žádný boj se tu totiž odehrávat nemůže, protože dobro nebojuje a navíc film je o něčem jiném. Odehrává se tu zcela jiný konflikt, totiž konflikt mezi způsobem, jak uskutečňujeme to, co uskutečnit chceme, a duchovní podstatou a tradicí našeho života.

Malíř zde není jen malířem, ale symbolem člověka, který je nositelem duchovních hodnot, symbolem opravdového umělce, který vychází ve své tvorbě z kultury ducha a srdce, nikoli z ideologických nařízení. On slouží umění, proto on je obhájcem a zastáncem duchovních hodnot ztvárněných a symbolizovaných ve filmu chrámem. Jedna oficiální recenze zoufale vyzývala diváky, že nemohou chrám v "Pokání" chápat jako církevní stavbu, že je to symbol duchovních hodnot v člověku samém a jím vytvořených kulturních statků, dobra, krásy a ušlechtilosti. Právě zde Abuladze zůstává bez symbolu a tím i svrchovaně symbolický. Ano, chrám má částečně pravdu, chrám opravdu symbolizuje lidského ducha, lidské vědění i hlubinu lidské meditace o kráse (viz citace Einsteina), avšak zároveň je chrám tím, čím je - církevní stavbou, kostelem, chrámem Božím, kde naše vztahy dostávají charakter posvěceného života.

Abuladze bez náznaků a přímo konkretizuje duchovní sílu rodiny malíře jako náboženskou víru, víru v Boha jako jediného možného vládce a soudce nad člověkem a

jeho lásku jako jedinou-možnou-spravedlivou moc, kterou lze respektovat. Lásku je také jediná moc, jejímž principem je duchovní podstata. Veškerá ostatní světská moc, založená pouze na světském chápání života jako hmotného přepychu, se duchovní síly bojí, protože duchovní chápání života se hmotného přepychu nedožaduje a nelpí na něm jako na jediné možné alternativě. Současně chápaná civilizace však kráčí jinou cestou a to je podstatou onoho střetu. Ne tedy boj dobra se zlem a zneužití moci ke zverstvům, ale střetnutí dvou odlišně chápaných smyslů života. Proto samovládce Vaarlam při recitaci Shakespearova sonetu č. 66 nebo při operní árii vypadá jako šašek. Musí tak vypadat, protože svůj "čin" není schopen duchovně osmyslit. Nekoná z vnitřní potřeby, ale pro vnější efekt, vytváří mýdlové bubliny, které při sebemenším vánku prasknou. Jako ty, které vypouští malá Ketavan z okna při jeho nástupním projevu. Jeho vnitřní podstata a podstata ideologie, kterou reprezentuje, je totožná s podstatou mýdlových bublin; uvnitř je prázdko, jenom se to barevně blýská na slunci jako duha. Vaarlam je svým způsobem také obětí, obětí mocnější mašinerie, než kterou vytváří on sám.

Abuladze zde naprosto jasně staví proti sobě dva životní principy - Lásku a Ne-lásku. To není nenávisť, Vaarlam není schopen nenávidět, kdyby byl schopen, nemohl by masově vraždit, byl by totiž schopen velkého citu. Obě síly mají stejnou vlastnost, jsme-li v jejich moci, nemůžeme konat jinak než podle jejich zákonů. Poznáme-li Lásku, skutečný duchovní princip našeho života, musíme jednat tak, jako jednal malíř, a při střetu s prázdnotou, fanatismem, demagogií a mocí zůstáváme bezbranní, protože nejsme schopni jednat stejně. Procházíme křížovou cestou, krvavým křtem a vzkříšením ve vlastní smrti, tak jak to Abuladze udělal ve spojení smrti malíře s "Ódou na radost" Ludwiga van Beethovena.

Na druhé straně u Vaarlama neexistence duchovní podstaty a prázdnota srdce vede až k ztotožnění se s pravdou mocí proklamovanou do té míry, že začíná vědomě likvidovat i neexistujícího nepřítele. Pro něj duchovno neexistuje, ale podvědomě jej cítí. Je to jediná "věc", která by ho mohla zaplnit, to by ale znamenalo obrátit se, obětovat se, vykročit směrem proti všemu, čeho on je představitelem, ztratit sebe sama a vzdát se moci nad ostatními, přijmout vůli něčeho jiného, tedy změnit svou víru. A toho není schopen. Proto vyhlašuje svými ústy program těch, které představuje: "Naším úkolem je najít a chytit černého kocoura v černé místnosti. My ho chytíme, i kdyby tam žádný nebyl."

Moc tohoto charakteru může trvat, jen je-li v neustálém konfliktu s kýmkoliv a čímkoliv, vnitřním či vnějším nepřítelem, falešně chápanou pravdou, pomýleným lidem, odbojnou inteligencí atd. Když nic takového neexistuje, tak se to prostě vymyslí. Pro příklady nemusíme chodit daleko. Tato moc musí vždy někoho likvidovat nebo ničit i za cenu toho, že provádí genocidu na vlastním národě. Ocitne-li se totiž v klidu, její mechanismus přestane fungovat a začne se rozpadat a rozkládat jako mrtvé tělo. Ona nemá duchovní základ, její podstatou je aktivita jako vnější projev bytí. Proto z jejího pohledu duchovní meditace věřících či opravdových umělců nebo vědců či jakéhokoliv vyspělého intelektu je zmrtvění, ztráta vnějšího, z vnějšku regulovatelného pohybu, pohybu jako symptomu života. Proto cesta této moci a takto chápaného a uchopeného života je cestou do pekel. Dáblovi se nemusíš zpovídat, říká "dábel" Vaarlam, který pojídá rybu, kterou lze v tomto kontextu skutečně chápat jako symbol křesťanství. Nelze se tajně chodit modlit do sklepa ke kříži a veřejně ztrácovat a víru potírat.

Po této cestě dojdeme jen k největším ztrátám, ke ztrátě p... vztahu k životu. Proto se Vaarlamův vnuč zabíjí. On není schopen unést tíhu viny svého rodu, protože on není schopen pokání, on není připraven na křest, ale svou obětí křtí sebe i svůj rod měrou nejvyšší. Proto vykopává Ketavan Vaarlama z hrobu, nikoliv abychom nezapomněli, to se dělá jinak, protože paměť je duchovní síla, ale proto, abychom neznesvětili svůj vztah k zemi, životu a skutečné pravdě. Proto opravdovým pokáním je uvědomění si pravosti cesty. Vaarlamova ulice symbolizuje cestu, kterou vytyčil on; nevede k chrámu, tudíž je zbytečná pro lidský život. Jediná existující cesta k posvěcení našeho vztahu k životu, tedy cesta k chrámu, kde se to posvěcení uděluje, protože pod jeho ochranou jsme zrozau.

Josef Zvěřina, Maria. Opus bonum, Mnichov 1988. 173 stran 13x8,5 cm

Krásně vypravená knížka vyšla k mariánskému roku. Je to mariologie v kostce, nabitá údaji, jmény, historickými a teologickými přehledy. Přesto není nudná (to autor ani nedokáže), protože materiál dýchá osobním patosem a je prokládán dialogem s katolickými i jinými kolegy. Čtenář zde může objevit Marii "pro mne". Zejména v posledních kapitolách se dostává k slovu klíčový pojem Zvěřinovy teologie: agapé. Ozve se tu i feministická teologie, své místo má mariánská spiritualita, ekumenický přehled a obraz P. Marie v dějinách umění. - Ruší nepečlivé dopracování textu do konečné tištěné podoby: kromě množství drobných nedopatření zkomolená jména, místy i změněný význam. Naštěstí to nedokáže smazat výsledný hřejivý dojem: povznesení a radost.

Opus bonum se hlásí jménem k Florianovu Dobrému dílu, což nepřekvapí: jeho duší je břevnovský opat Anastáz Opasek, tč. v emigraci. Vyšla tam už dvě jiná opuscula J. Zvěřiny: "Odvaha být církví" a "Dialog o víře" (korespondence s Evou Kantůrkovou). Z dalších si zaslouží pozornost např. "Význam Josefa Floriana" od Andreje Stankoviče a velmi aktuální "Etika solidarity" od polského filozofa Józefa Tischnera, dále próza Miloslavy Holubové "Život posmrtný" a "Pásmo a prózy" Zdeňka Rotrekla i nevšední historický "Monolog o české zemi" od Willyho Lorenze.

- 04 -

O n e m o c i a u m í r á n í

Moderní technizovaná medicína odváží nemocného do svých dílen zdraví a dokáže s jeho tělem divy. Přitom šetří příbuzným nervy i čas a energii k budování vlastního štěstí. A tak člověk stůně uprostřed přístrojů obaluhovaných specialisty a v nejtěžších chvílích života je opuštěn. V materialistickém socialismu i církví, která má do těch zařízení přístup jen ilegálně.

Tuto nelidskou stránku současného humanismu prudce osvětlila roku 1969 americká lékařka Elisabeth Küblerová-Rossová knihou O smrti a umírání (On Death and Dying, německy Interviews mit Sterbenden, česky jen v samizdatovém rukopise), která obletěla svět a zabušila na svědomí nejen zdravotníků. Autorka své téma dále rozvedla v knize Otázky a odpovědi o smrti a umírání a dalších pozoruhodných pracích. Od té doby narostla literatura ve světě do nepřehledna.

Paul Becker, Volker Eid (vyd.), Begleitung von Schwerkranken und Sterbenden. Grünewald, Mainz 1984, 223 str. Tento sborník podává neobyčejně cenný souhrn "praktických zkušeností a vědeckých reflexí" na současné úrovni. Autoři z oborů: medicína, zdravotní péče, psychologie, sociální gerontologie, právo, pastorálka, teologie, filozofie a pedagogika pojednávají o péči o těžce nemocné a umírající do plastické šířky i do křesťanské a humanistické hloubky. Z konkrétních témat: úkol pro všechny, lidská blízkost, úcta k nemocnému, umírající děti, sdělení pravdy, pravá útěcha, smysl utrpení, přijetí smrti, přehled literatury. Kdyby tato kniha mohla vyjít česky, znamenala by velmi mnoho nejen pro církevní pastorační, ale i pro zkvalitnění zdravotnické a veškeré péče o umírající, tj. o nás všechny.

U nás vycítila škodlivost tabuizace smrti lékařská psychologička RNDr. PhDr. Helena Haškovcová a roku 1975 prorazila veřejné ticho knihou Rub života - líc smrti. Jsou to spíše sondy do problematiky těžce nemocných a jejich zdravotníků, blíže je přihlédnuto k euthanasii a transplantacím. O deset let zralejší je její Sputaný život (1985). Stejně čtivě, ale soustavněji, na základě bohaté literatury a vlastních zkušeností, rozvíjí pásmo informací o pacientech a medicíně, spojené úvahami, závěry a doporučeními lékařům, pacientům i komukoliv. Bere na vědomí literaturu bez větších zábrán, včetně nemarxistických filozofů a křesťanských autorů (např. sborník Bolest a naděje vydaný Vyšehradem 1971). Označuje se za ateistku a říká, že cesty věřících ke smíru se smrtí jí jsou cizí (a proto líčí jen cesty nevěřících), což je znát z ne dost poučených zmínek o postojích víry. Přesto doporučuje citlivě respektovat věřící a nepokoušet se je osvětit vědeckým světovým názorem. (Toto pravidlo,

dodáván, platí stejně vůči nevěřícím, např. matka Terezie Kalkatská je samozřejmě dodržuje od začátku.) Budoucímu pacientovi připomíná povinnost dávno předem "tázat se opravdově a vnitřně, jak tu je ve světě a jaký svět je kolem něj. Neučiní-li tak nebo zůstane na povrchu či někde v půli cesty, rozehraje ve chvílích nouze zákonitě podivnou hru. Je to hra na "kus" víry a "kus" nevíry a on se propadá někde mezi tím do jistých nejistot." Přes absenci náboženské roviny je kniha užitečná pro pastorační. Totéž platí o sborníku z NDR: Kay Blumenthal-Barby a kolektiv, Kapitoly z thanatologie. (Orig. náš. Betreuung Sterbender - Péče o umírající.) - Berlin 1982, Praha 1987. Po postojích k smrti v dějinách a její biologické stránce následují zásady péče o umírající ve stručných, ale výstižných pohledech, např. postoje ošetřujících, chování umírajících, rozhovor s nimi, fáze umírání, terapeutický nihilismus atd. Pojednává se také o umírání doma a v domovech. Doporučuje se snaha o porozumění a lidský přístup. V právní kapitole, doplněné o čl. normy, se mj. varuje před euthanasii.

Z českých autorů si zaslouží pozornost především psycholog doc. Jaro Krivohlavý, který si všímá sociální komunikace ve zdravotnictví a pomoci nemocným v mezních situacích.

Kamil Kalina, Jak žít s psychózou. Praha 1987

Vedle vysoce doporučeníhodné, ale poněkud patetické a příliš idealizující a estetizující knižky Evy Syřišťové Imaginární svět (dvě vydání v 70. letech) stojí v oblasti informací o psychózách a psychotických rozhodně za přečtení kniha MUDr. PhDr. Kamil Kaliny, CSc. A nejen za přečtení: může se stát trvale potřebným textem pro toho, kdo se musí nebo může nebo chce psychotikům (či psychotikovi) více věnovat.

Má pět částí: Co je psychóza? Jak probíhá léčení? Co může dělat rodina? Jak se dostat k životu? Jak připravovat budoucnost? Je v ní úspěšně rozvinuto celé spektrum problémů, s nimiž se psychotik a lidé kolem něho setkají. Orientace, kterou dává, je propracovaná, strážlivá a realistická; je vyznačena humanistickým rámcem, zakotveným v teoretických i praktických poznatcích moderní komplexní terapie psychóz.

Na rozdíl od publikací, které k tomuto tématu u nás vyšly, je původně určena psychotikům samým. To ji zavazuje k zásadní pravdivosti: v textu nenajdeme idealizace prostředí psychiatrických léčeben a jiná zjednodušování. Knižku však čtou nejen oni. E odborníci v ní nacházejí společnou "lidskou" řeč se svými pacienty a s lidmi pacientům blízkými.

- L -

Jean Vanier, Wspólnota. Kraków - Warszawa 1985

Během posledních 20 let vyrostl Jean Vanier v jednu z velkých osobností křesťanské diakonie svým originálním dílem lásky k bratrům nejmenším - lidem mentálně postiženým. Není to kněz ani řeholník, ač měl k obojímu blízko, ale katolický laik žijící v celibátě. Narodil se 1928 jako syn guvernéra Kanady. Od mládí sloužil ve válečném námořnictvu. Duchovně ho probudil bratrův vstup k trapistům. Další léta prožil v křesťanském společenství u Paříže, ve Fatimě a na různých místech. Po doktorátu filozofie v Paříži 1962 začal přednášet na univerzitě v Torontu. Při návštěvě ve Francii r. 1964 se setkal s mentálně postiženými lidmi a rozhodl se takovým věnovat svůj život. Dva si vzal jako spolubydlící, a tak vznikla Archa (l'Arche). Typ "rodinného" soužití postižených a zdravých se osvědčil a začal šířit po světě. Podstatným jeho prvkem je život z víry a v křesťanském bratrství. Při pouti do Lurd dal spolu s Marií Helenou Mathieuvou podnět ke vzniku paralelního hnutí Víra a světlo (Foi et Lumière), které také rychle zakotvilo ve všech světadílech. Jsou to společenství, složená z postižených, jejich rodičů a přátel (hlavně mladých), která se scházejí k vzájemnému obcování. Z rozsáhlého literárního díla J. Vaniera vydali v Polsku uvedený výbor kratších statí pro první seznámení, ale vzápětí jeho další 3 knihy, např. o lásce, sexu a duchovní plodnosti postižených. V Polsku bylo r. 1985 asi 30 společenství Víra a světlo, ve světě kolem 500.

JAN KRONŠTADTSKÝ - PŘÍTEL CHUDÁKŮ

Michael Marsch OP

Jan Sergijev, známý v Rusku jako Jan Kronštadtský nebo prostě otec Jan, se narodil v roce 1829 jako syn venkovského žalmisty v okolí Archangelska na Sibiři a vyrůstal tam v trpké bídě. Teprve desetiletý nastoupil díky velkým obětem rodičů do lidové školy, pak byl jako stipendista na teologickém semináři v Archangelsku a nakonec na Akademii v Petrohradě. Tam ho v roce 1855 vysvětili na kněze pravoslavné církve a jmenovali farářem katedrály svatého Ondřeje v Kronštadu (30 km od Petrohradu), kde působil 53 let.

Při vstupu do katedrály spatřil stejný ikonostas, jaký viděl před léty ve snu. Uvědomil si, že ho zde Bůh chce mít. Kronštadt byl tehdy znám jako přístavní a průmyslové město, především ale jako město, ve kterém byli ve vyhnanství pijáci, tuláci, zločinci, kteří spíš pokračovali v navykklém způsobu života než aby řádně pracovali a vychovávali stejně i své děti. Jim patřila láska otce Jana od začátku. Obklopovali ho po jitřní bohoslužbě, jim věnoval své síly, šaty a dokonce obuv. Do jejich hliněných chatrčí a sklepů přicházel bos, přinášel jim chléb, ale především lásku a Boží slovo. Jeho prostřednictvím mohl být Bůh přítomen mezi těmi, které bohatí a slušní přehlíželi a vyhýbali se jim.

25 let působil otec Jan takto skrytě. Zdaleka ne všichni z 30 000 obyvatel Kronštadu se hned obrátili. Mnozí měli z nového kněze spíš pocit, že je ohrožuje v jejich zvyklostech, především v jejich lhostejnosti k Bohu a k chudým. Otec Jan ale brzy dobyl srdce dětí. Je k nim často laskavější než rodiče. Děti prostě běží za ním - a rodiče zahanbeně následují. Pro mnohé je to cesta obrácení: děti již vědí o evangeliu mnohem více než rodiče a snaží se je také žít. Otec Jan učí rodiče a děti hluboké modlitbě. "Rozhodující je, aby srdce bylo blízko u Boha. Musí vnímat pravdu toho, co vyslovuje, musí vřele toužit po tom, oč prosí. Pán vyslyší a splní každé slovo naší modlitby, pokud jde ze srdce. Naše vlastní žvatlání ho zvláště těší. Řekneme několik málo vřelých slov, ale zažijeme blaženost jako při žádné jiné vytrvalé modlitbě."

Jeho život s nejchudšími a nejzpuštějšími jako výraz lásky, kterou mu zjevil Bůh, nezůstal ovšem bez odporu církevních a státních úradů. Policii nebylo milé, že se ujímal lidi bez přístřeší a zločinců. Ostatní kněží ho obvinili, že zanedbává své povinnosti, vede neuspořádaný život, a též ze ctižádostivosti a sektářství. Biskup ho káral za jeho neobvykle přísnou kázeň v jídle a spánku. Až 20 hodin denně byl otec Jan na nohou, na jídlo mu sotva zůstával čas.

Jeho manželka Alžběta podala žalobu o rozvod. Otec Jan ji ale dokázal přesvědčit, aby s ním sloužila Pánu jako sestra s bratrem. Společně vychovávají nemajetnou maseř. Společně zřizují v roce 1881 "Dům pracovitosti" pro lidi bez přístřeší, mládež a děti. Byly v něm učební dílny, bezplatné školy a školky, kurzy pro další vzdělávání dospělých, knihkupectví, tiskárna, lékařská praxe, starobinec a též zahrádknictví pro vlastní zásobení. Později povstal ještě poutnický útulek pro všechny, kteří k otci Janovi proudili z celého Ruska.

Tento dům sám o sobě byl na farnost 19. století zařízením přesahujícím meze bohatství své nabídky. Stal se ale po celé zemi známým svým duchem modlitby a lásky, který zde panoval a uzdraveními, která brzy patřila ke všednímu dni. Jeden lékař byl uzdraven ze slepoty, jedna kněžna ze zánětu mozkových blan, jeden kníže z ochrnutí, jeden člověk smrtelně zraněný při důlním neštěstí byl modlitbou navrácen k životu. Otec Jan uzdravoval trdnomyslné, epileptiky, lidi závislé na alkoholu. Rozhodující uzdravující skutečností byla přítom pro něj eucharistie: nemocní mají litovat svých hříchů, přijmout večeri Páně, a Ježíš je uzdraví - tak jim to kázal.

Otec Jan měl i dar poznání. Byl schopen číst v duších, oslovoval jménem lidí, které neznal a mluvil k nim o jejich problémech a většinou též o jejich řešení. Jednomu důstojníkovi, kterého tím rozesmál, řekl, že bude studovat teologii a stane

se knězem a biskupem; to se pak záhy stalo. Jednomu neznámému obchodníkovi řekl, že nebyl 17 let a odpovědi a že by se měl "připravit". Obchodník se vyzpovídal, přijal večeři Páně a dva týdny na to pokojně zemřel na selhání srdce.

Otec Jan obdržel milióny v darech od bohatých i chudých. Nic si nenechal pro sebe. V Kronštadu vyrostla díky jeho iniciativě celá sídliště a v Rusku čtyři nové kláštery. Svou péči a modlitbu věnoval ale ještě dalším oblastem.

Od roku 1890 jezdil téměř každý rok napříč Ruskem do své sibiřské vlasti, do vesnice Sura. Tam budoval kostel, školu, ženský klášter, cihelnu, pilu, mlýn, konzumní družstvo a poskytl obci vlastní parník k bezplatné dopravě zboží. Nenavštěvoval jen tuto vzdálenou vesnici. Ve všech velkých městech Ruska ho oslavovaly davы lidu a také "veličiny" církve a státu. V roce 1894 musel mít v Kyjevě bohoslužbu pod širým nebem, protože kostel nestačil. Počet věřících odhadovali na 60 000. V říjnu 1894 byl na přání cara Alexandra III. přítomen na Krymu při jeho smrti, o měsíc později na svatbě jeho nástupce Mikuláše II. v Petrohradě, v roce 1895 při korunovaci v Moskvě.

Denně dostával až 500 peněžních zásilek a až 6000 dopisů. Kladl je do oltářního prostoru a modlil se za tyto záležitosti. Mnoho z nich poznal bez otevření dopisu. Na jeho bohoslužbách u sv. Ondřeje v Kronštadu bylo přítomno denně kolem 5000 lidí. Vždy znovu jim kázal o uřednictví v hloubi srdce, že je třeba se učit vidět, chápat a milovat srdcem a ne nechat se klamat vnějším zjevem lidí a věcí. Ostře se obracel proti materialismu a nadcházejícímu ateismu, ale především proti příliš rozumářským formám zbožnosti a bohoslužby. Posmívali se mu v hanopisech, vyhrožovali mu smrtí, zmlátili ho. On svým nepřátelům děkoval za pronásledování a veřejně se za ně modlil.

V 75. roce života pracoval otec Jan asi 20 hodin denně, jedna až dvě hodiny spánku mu musely stačit. Tehdy ho začaly opouštět síly. Trpěl stálými bolestmi žaludku, jedl sotva více -- pracoval ale dál. Vyčerpaný se odvléká v roce 1908 do kupy katedrály v Kronštadu, kterou 15 let budoval a poslal carovi zprávu, ve které vyjádřil radost ze zdařilého díla. O tři měsíce později byl mrtev. Splnilo se jeho proroctví: "Až bude tato katedrála dokončena, nebudu již mezi živými."

G. Popp, Die Grossen des Glaubens, 1986, 256-259

MONUMENT VĚRNOSTI - KARDINÁL SLIPYJ

známe osud pražského arcibiskupa, kardinála Berana, který po 3 letech v nacistické koncentračním táboře, krátkém působení a 16 letech internace byl odsunut do Říma. Viděl jsem fotografii z doby 4. zasedání Druhého vatikánského koncilu roku 1965: setkání Berana se Slipým. Dva podobné osudy, dva podobně silní křesťané a pastýři. Životní dráha lvovského arcibiskupa byla ještě o něco dramatičtější.

Josyf Slipyj měl štěstí na z... rodiče, kteří mu kromě fyzické zdatnosti a inteligence dali i výchovu orientovanou výše než na světské díle. Narodil se 17. února 1892 v jednom městečku Západní Ukrajiny. Po studiích filozofie a teologie ve Lvově (ukrajinsky Lviv) a v Innsbrucku byl r. 1917 vysvěcen na kněze; pokračoval ve studiích tam a pak v Římě do r. 1922. Ve Lvově pak přednášel teologii, stal se postupně regentem semináře a rektorem teologické akademie; osvědčil se jako teologický publicista velkého rozhledu. Když starý lvovský metropolita Šeptyckyj požádal v Římě o koadjutora, nebylo o výběru pochyb; 22. prosince 1939 dostal Josyf Slipyj biskupské svěcení. Za heslo si vybral Per aspera ad astra - Tvrdou cestou k výšinám. Ta cesta mu nastala brzy, neboť po porážce Polska 1939 byla Halič obsazena Sověty a ti zahájili útlak katolíků východního obřadu. Sám biskup Slipyj stál už před popravčí četou, ale byl zachráněn. Do příchodu nacistů 1941 stačili Sověti deportovat na tři čtvrtě miliónu obyvatel Západní Ukrajiny, k tomu zavřít nebo zavraždit tucty kněží. Po krátkém oddechu nastoupil německý teror, ještě horší. Po vyhnání Němců r. 1944 zemřel Šeptyckyj a Slipyj se stal jeho nástupcem.

Nový metropolita poslal vzápětí delegaci do Moskvy. Ta sice uznala ukrajinskou církev se Slipým v čele, ale s podmínkami, aby pohnul bojovníky za svobodu Ukrajiny k ukončení boje. Když to Slipyj nechtěl přijmout, došlo k totální perzekuci. Uvězněným kněžím předložili volbu: buď se připojit k pravoslavným, nebo se nechat odsoudit jako "fašističtí agenti". V té době poslal moskevský patriarcha Alexej katolickým věřícím "pastýřský list" se sdělením, že je jejich pastýři nechali na holičkách. 300 statečných kněží protestovalo u ministra Molotova a žádali propuštění svých biskupů. Marně. Metropolita Slipyj byl odvezen do Kijeva (Kijiv) a při celonočním výslechu dostal nabídku, že by mohl být pravoslavným metropolitou v Kijevě. Zůstal pevný stejně jako ostatní jeho biskupští spolupratři. Farnosti převzali pravoslavní, kláštery a školy byly zrušeny. Polovina kněží byla ve vězení, pětina odvedena pryč.

Po odsouzení na 8 let vězení a nucených prací začalo jeho putování po sibiřských táborech. Ve své závěti píše, že v těch letech musel vytrpět "nekonečné výslechy a špiclování, morální a fyzické týrání, ponižování, mučení a vyhladovění". Dvakrát ho zachránili před jistou smrtí spoluvězni. Jednou, když celý týden dostával k jídlu denně jen jednu rybičku a po příchodu z výslechu se zhroutil, aknovali vězňové tři hodiny: "Teplou vodu pro dědu!" Teprve pak se dali strážci obměkčit a Slipyj byl zachráněn. Jindy byla skupina vězňů nacpána na určitou dobu do prostoru s tak malým otvorem, že to někteří nepřežili, ale starého metropolitu spoluvězni pokaždé, když omdlel, přisunuli pod okénko, a tím ho zachránili. 1953 dostal hned další trest 5 roků a po nich zase 4 roky nucených prací; 1962 následoval čtvrtý trest - byl poslán do Mordovie, "odkud se nikdo nevrací", protože "umírá přirozenou smrtí".

V témže roce se pokusila sovětská KGB získat ho nabídkou stolce patriarchy Moskvy a celé Rusi. Mezitím se však podařilo papeži Janu XXIII. vymoci od Chruščova jeho propuštění. Právě když ležel nemocen, přišel k němu dozorčí s otázkou "Jak se vede, staříku?", poslal ho na postel, dal mu donést polévku a odeslal do Moskvy. 9. února 1963 se octl v Římě a druhý den objal papež kardinála "svého srdce" - jmenoval ho "in petto" už roku 1960. Ranou pro něho bylo zjištění, že se nemůže vrátit k svému stádu. Vzal to však jako úkol od Boha, pracovat k osvobození církve doma a rozvíjet náboženský život ukrajinských katolíků ve světě. Na 2. zasedání koncilu promluvil hned v první den 11. října 1963. V říjnu 1965 byl veřejně kreován kardinálem.

V Římě se mu podařilo už r. 1965 založit Ukrajinskou katolickou univerzitu a 1969 vysvětit nově postavenou katedrálu Svaté Moudrosti, Nepřestával obracet pozornost světové veřejnosti na svou církev v Ukrajině, na utrpení a věrnost 4 miliónů věřících s tajnými biskupy a kněžím. Prokázal, že spolu s dalšími milióny v cizině tvoří tato církev pravou partikulární církev ve spojení s nástupcem sv. Petra. Za její kanonickou hlavu ho uznal papež Pavel VI. - jmenoval ho velkým arcibiskupem, což byl kdysi titul kijevského metropolity. Jan Pavel II. jeho pravomoci ještě rozšířil, osobně se účastnil synodu 15 ukrajinských biskupů ze svobodného světa, jemuž Slipyj předsedal, ale titul patriarchy - jaký mají hlavy jiných sjednocených východních církví - mu neposkytl zřejmě ze závažných ohledů na rozvíjející se sbližování s pravoslavnými církvemi. Když Slipyj 7. září 1984 - dvaadvadesátiletý - v Římě zemřel, papež při rekviem řekl: "Kardinál Slipyj nacházel vždy v Kristu sílu být mužem neobložené víry, pastýřem pevné odvahy, svědkem hrdinské věrnosti, církevní osobností prvního řádu. Nikdy nebudeme moci zapomenout poučení, jež nám dal svým celým životem."

Nástupce tohoto velkého svědka víry, Lvovský velký arcibiskup kardinál Myroslav Ivan Lubackij, vydal 3. února 1988 v Římě dokument Pro Memoria, na jehož počátku se referuje o stavu ukrajinské katolické církve: "Kanonicky neplatný 'Lvovský synod' a tam docílené 'vlastní rozpuštění' a 'dobrovolný návrat do lůna ruské pravoslavné církve' slouží zástupcům sovětské vlády a RPC dodnes jako argument proti existenci ukrajinských katolíků v SSSR. Avšak - po 40 letech pronásledování - je skutečností toto: UKC existuje v podzemí na Západní a Karpatské Ukrajině. Podle různých souhlasných pramenů má dnes stále ještě 4 500 000 věřících. Poté, co vyrostla nová generace kněží a řeholníků, má opět k dispozici kolem 1000 duchovních a 1200 řeholníků; v podzemí se ustavila pevná hierarchická struktura. (...) Mladší věřící a duchovní se už nespokojují s defenzívním postojem svých předchůdců. Místo toho se odvolávají na sovětskou ústavu, zvláště na její články 4, 34, 36, 52 a 173, a požadují vrácení práv UKC a její veřejné legalizování."

KONTEMPLATIVNÍ IDEÁL

Národ, jehož nejstarší píseň, kterou vzývá svého světce a patrona, obsahuje úpěnlivou prosbu "nedej zahynouti", který vždy musel zápasit o nejprimitivnější podmínky své existence, který později v husitských válkách stál proti celé Evropě, který pak tu Evropu musil mílovými kroky dohánět, byl nucen upírat svou pozornost zvýšenou měrou ke světu vnějšímu, a proto je a bylo u nás vždy tak málo smyslu pro kontemplativní ideál ... A přece všechno vnější život musí mít oporu v životě vnitřním. Kde nejsou vnější úspěchy podepřeny vnitřním životem, kde práce Marty není provázena duchem Mariiným, tam hrozí z povrchnění, zploštění a konec konců prohra ...

A přece by svět musel dávno ztroskotat, kdyby nebylo těch, kdož se zaň modlí, ~~kteří rozjímají~~ ... V tom vidím veliký význam blahoslavené Anežky České ... Tato dcera královská odešla ze světa proto, aby sloužila Bohu životem rozjímání a modlitby. Toho v Čechách bylo vždy velmi málo. Blahoslavená Anežka je po této stránce ukazatelkou směru. Ukazuje nám, co a kde chybí. Ukazuje to i dnes. Blahoslavená Anežka je českou Marií, jež nejlepši stránku vyvolila, která nebude odňata od ní.

Náš věk často ztotožňuje mylně křesťanství s pouhou humanitou. Služba Bohu bývá zaměňována se službou člověku, úkol Mariin s úkolem Martiným. A přece i činnost sociální, jež by byla sebe účinnější, může se jevit člověku jako marný ruch a shon, jakmile člověk ztratí s očí poslední cíl. Co je malého a co je velkého před Bohem? ... Nikdy nevíme, kdo všechno se za nás modlí, kdo svými skutky činí zadost za naše provinění ...

Vynikající italský církevní hodnostář řekl jednou, že když pozoruje náš náboženský život, zda se mu, že největším nebezpečím v naší zemi není Hus, nýbrž Josef II. A tak to také je. Josef II. je typem racionalisty, který chce podřizovat náboženství světské účelnosti, který věří jenom v rozum a který neví, že člověk čím je, je jen milostí Boží, za niž musíme neustále a vytrvale prosit.

Zde je vůdkyní blahoslavená Anežka ... Velký příklad svatého Františka ukázal, jak je možno spojovat práci pro království Boží s modlitbou. Blahoslavená Anežka učila český národ této cestě za "svítilnou kříže".

Alfred Fuchs, Monastický ideál /Děšt ráží, 1931/. Autor, významný katolický publicista, byl unučen 16.2.1941 v Dachau.