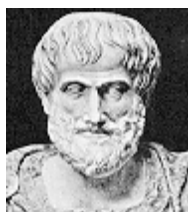


JIŘÍ ADAMEC
FILOSOFICKÝ SEMINÁŘ
KATEDRA TEORIE



SPIRITUÁLNÍ KRIZE

**PROŽITEK DUCHOVNÍHO BYTÍ A JEHO FILOSOFICKÉ
VYÚSTĚNÍ KE SMYSLU EXISTENCE**

Jiří Adamec



Brno 2020

SPIRITUÁLNÍ KRIZE

**PROŽITEK DUCHOVNÍHO BYTÍ A JEHO FILOSOFICKÉ
VYÚSTĚNÍ KE SMYSLU EXISTENCE**

Jiří Adamec

Brno 2020

© Jiří Adamec
Filosofický seminář – katedra teorie
ISBN 978-80-87234-90-7

Janě

... za barevné střípky pravdy a světla ...

*Život
je hluboký sám o sobě*

Ú V O D

S troufalým náznakem obměny dovolím si zde napsat následující větu: *“Člověk je přirozeně tvor hledající”*. Ano, je to myšlenka, která původně náleží Aristotelovi a zní: *“Všichni lidé od přirozenosti touží po věděni”*. A stejně tak to může být i věta, která opět, přirozeně plyne z Aristotelových úvah o člověku a sice, že je to – tvor přirozeně společenský. Co všechny tyto myšlenky spojuje? Je to: **hledání**, **myšlení** a **sdílení**. Všechny tři stojí na stejné úrovni své důležitosti a jsou drženy v pozornosti lidským způsobem existence, a co víc, jsou také samozřejmým smyslem této existence. Budeme se tedy těmito třemi body zabývat a pokoušet se skrze ně chápat, proč se člověku za poslední desetiletí vytratil tento smysl, až na sám okraj cynismu (Peter Sloterdijk), kterým se, netuše, ve skutečnosti vysmívá, nikomu jinému, než-li sobě samému. Tímto výsměchem do vlastní tváře, poskytl člověk zlu prostředí volnosti, domnělé právoplatnosti na bezbřehost, tak zvaných svobod, neboť **hledání** se mělo stát marností, **myšlení** zbytečnou námahou a **sdílení** ve skutečnosti jen skrytě posvěceným egoismem. Zrušeny se chtějí zdát některé tradiční filosofie. „Svět“ totiž nemá již býti „mojí představou“ (proměna A. Schopenhauera) a „bytí“ se vnutilo jako „reálný predikát“ (proměna I. Kanta), neboť „bytí není samozřejmé“ (proměna M. Heideggera), ale pouze takové, jaké vychází čistě a jen z mých osobních zájmů. Takto zaniká abstrakt, takto se z myšlení vytrácí představivost, takto se zamlčuje idea všeobecné soupatřičnosti, takto se odpovědnost ztenčuje, až na obhajitelnost bezpráví. Duchovní bytí a spirituální krize (**hledání**), existenciální filosofie (**myšlení**) a vztah k lidským osobnostem (**sdílení**) již nenesou tradicí. Moment zmaru by připadal v úvahu, pokud by toto vše zapadlo za skříň a jednou pro vždy se stalo nevědomým. Pozdní úklid už

by nic nenadělal. Nános prachu nepůsobí příliš vábně a tak by se jen chvatně věc obrátila párkrát v ruce, než by tak, jako tak, skončila v koši mezi ostatním haraburdím. Co jest zapadlé, nechme být a oprašujme, kam naše oko paměti nyní ještě může a je schopno dohlédnout. Jsou to celé dějinné epochy k nimž máme stále přístup, jejich oživované momenty, pulsující mezi: ***náboženstvím, které hledá; filosofií, která klade myšlenku v otázce a sebereflexi; a dějinami, které*** jsou postaveny na mnohoznačnosti ***udávaných podob lidského sdílení v nekonečných příbězích***, postupujících časem.

Religiosita, úvaha, událost, se tedy stanou našimi tématy, abychom poodhalili závoj dějinné krize, tak jak na nás doléhá a v ***hledání, myšlení a sdílení***, které se zdají být mrtvými kategoriemi, nikoli proto, že by jimi byly, ale proto, že se ztratily z našeho dosahu, z dosahu naší kulturnosti. Každodennost je jemným soukolím ***víry, zaměřenosti na smysl a tázání po blízkosti***, po bližním. Důvodem, proč se takto člověk stará o své bytí je, že stále neopustil ***naději***. Tak jako mnohý člověk povstává zraněn v souboji z prašné cesty, na níž po té omdlévá únavou, když se chce dostat k příbytku a není nikoho, kdo by mu pomohl, stejně tak člověk duchovně zraněn ponouká sebe sama k naději, že se rána ještě bude moci zacelit, a třeba i tím, že k jejímu odstranění, netoliko sám přispěje poukazem k tomu, co by se v posledku mohlo stát zájmem všech – ***dobro a nic než dobro***.

Najděme tedy pro čas této četby smír v sobě samých, pokusme se nikoli o nemožné, ale jen o to, dát šanci klidnému zamyšlení, bez pocitových názorů a prázdných klišé, pojdme se mlčením přiblížit k pravdě, bez poukazu a zloby, tedy jen s vlídností, která by se nám tak, již dávno, měla stát kritériem všeho.

Jiří Adamec
Brno, duben 2020

§1. HLEDÁNÍ

Pokud by člověk neměl rozum, neměl by důvod hledat. Rozumové hledání je závislé na tom, jaké otázky si člověk klade. Zda může hledání zaměřené na pochopení nějakého smyslu probíhat bez stanovování otázek, tj. otázkou samou o sobě. Člověk může být totiž i jen pocitově puzen k tomu, aby tušením souvislostí a takto vyvolanou zvědavostí chtěl odpovědi, aniž by nutně nějakou otázku klást musel. Například, sledujeme pohyb určitého tělesa a přirozeně se za tímto tělesem vydáváme, abychom zjistili, kam těleso ve skutečnosti směřuje. Tyto druhy zachytávání nějaké existence, nejsou víc než smyslově vnímané jevy, jejichž podstatě chce vnímající duch přijít na kloub. Avšak, jakékoli vnímání, které je doprovázeno zvědavostí a zaujetím pozornosti, je současně ozvukem hledání odpovědi na nevyslovené otázky, jaksi přirozeně: jak se to děje, proč se to děje, co je nositelem onoho jevu, s čím dále tento jev souvisí a pokud souvisí, nebo se odehrává pouze v sobě samém, a tak dále. Aby si člověk mohl stanovovat otázky spojené s vyššími cíli, musel se nejdříve v nějakém počtu odpovědí dostat ke smíření, že svět je množství událostí, které se odehrávají ve vlastních souvislostech. Tam, kde se pro složitost takových událostí podobného počtu odpovědí člověku nedostávalo, zbývala ještě naděje, či víra, že jsou podobné okolnosti řízeny nějakou vyšší instancí. Přesto se oba světy, víra a rozum, rozestoupily. Člověk tak má své hledání rozloženo do tří světů: *hledání smyslu přírodního bytí, hledání smyslu sebe sama, hledání jednotícího principu přírody a člověka v bohu*. Z hledání se tak postupně stala věc názoru. V jedné souvislosti je to bezpečný přístav vědění, v jiné souvislosti méně bezpečná nutnost obhajovat proti jiným názorům vlastní pozice a tím se také nutně dostávat do rozporů, konfliktů a nekonečných stavů neporozumění.

Jsou tu tedy dva druhy hledání: *hledání vnějšku a hledání vnitřku*. Hledání vnějšku souvisí s naším smyslově vnímatelným světem, tedy s objekty našeho světa a hledání vnitřku souvisí se subjektem, tedy s tím, co je člověk sám o sobě, se svými pohnutkami a vnitřními pochody. Také na počátku velkých cest hledání se to mělo stejným způsobem. Nejdříve se všechno (například u presokratiků) jevílo srozumitelné tak, jak se zkoumal vnější svět o sobě, se svými zákonitostmi. Po té se (vystoupením samotného Sokrata) mělo za to, že hlavním předmětem zkoumání a poznání, by se měl stát zejména člověk. Platónem a Aristotelem se hledání toho, co jest pravdou vůbec stala syntéza všech dosavadních cest (*příroda, člověk i bůh*), aby se dospělo posléze k závěru, že je to právě člověk, který svým myšlením, ať chce nebo nechce, udává veškerému hledání směr. Tak se nakonec dospělo k poznání, že všechna existence závisí od toho, jak ji člověk nazírá a tedy pravda o existenci je uzavřená opět jen v tom, jak člověk myslí a jak svému myšlení rozumí, tak jak věc stanovil Aristoteles rozpracováním principů logiky myšlení. Z hledání se stal nekonečný proces, nekonečná činnost, neboť se začalo ukazovat, že neexistuje jediná pravda, ale vždy jen úhel pohledu, který rádoby pevnou logiku myšlení znejistoval v jejích závěrech, stanovováním možného, stejně tak logického opaku. Přesto měla víra v antické božstvo pro danou společnost své pevné místo, které jeho porušením, anebo alespoň údajnou snahou, vrchnost trestala i smrtí, tak, jak to udělala rovněž v případě Sokrata samotného. Hledání už nebylo jen pouhou kratochvílí. Byly to vážně míněné kroky k tomu, jak se vyrovnat se stále unikající, protékající pravdou mezi prsty. Co na tom, že matematika, geometrie dávaly pevná čísla a hranice poznání o přírodě, jako takové, když člověk vším, co kdy vykonal, většinu tohoto poznání zrušil ve svůj prospěch.

Začalo se tak ukazovat, že hledání sebou nutně bude nést i odpovědnost člověka za to, jak naloží s plody nalezeného. Tím vyvstaly nové otázky. Bude pro další vývoj hledání nutné nastoupit cestu k bohu, nějakým novým způsobem nebo se touto cestou má stát důraz právě na onu odpovědnost za to, jak myslet, aniž by v takovém případě potom otázka boha, byla nutná?

Hledání, člověka přivedlo na zásadní rozcestí. Bylo zapotřebí jasného rozhodnutí. Připravena se zdála, přeci jen jedna cesta, cesta smíření člověka s pozemským bytím, kterému byla dána důvěra v jeho božský, i když jen odvozený ráz, a to v učení tak zvaných neoplatoniků. Co se doposud jevilo být krizí hledání a odpovědnosti, stalo se pojednou krizí ducha a jeho rozměru, který mu měl být přiznán v souvislosti s bytím celku, neboli jednotou (*hén*). A přesto se i tato cesta a toto hledání stali opět jen přípravným kusem, předehtou k tomu, co až, teprve nyní, do vlastních spirituálních výšin vystoupilo, chtěc pozvednout pozemskost, až k božstvu, ať ve své jedinečnosti, nebo, záhy na to, také trojjediností bytí, *ve jménu otce, syna a ducha svatého*. Spirituální krize mohla začít! Neboť víra se ukázala a zůstala od těchto dob pouze zprostředkovatelem k tomu, aby si duch mohl být jistý sebou samým. Bázeň před bohem, tato latentní úzkost před světem, tak dostávali svá konkrétní jména v příbězích a jejich postavách. Písmem svatým měla být zůstavena jejich velikost, tradicí a postupně vznikajícím řádem, jenž ukládal hranice bytí potom, už nejen tomuto lidskému duchu, ale také jeho racionalitě v sebereflexi, slovem. Celé toto náboženství, které bylo výsledkem ujednacení veškerého doposud podstoupeného hledání člověka sebou samým, se rovněž současně chtělo tímto slovem identifikovat, tudíž, z filologických základů mu vyplynulo i jeho jméno – *křesťanství*. Hledání tohoto boha se stalo objektem i smyslem života, ale i *kritériem dobra a zla*.

HLEDÁNÍ JAKO DIALOG

Hierarchie víry, různost v přístupech vyznání, liturgie, respektování rozdílů důležitostí v samé podstatě křesťanské zvěsti a jejich výklady, od samého počátku zřetelně naznačovali, kolik nekonečné práce bude zapotřebí učinit, aby se duch srovnal, bude-li to vůbec možné, s tak bohatou konkrétností, která vypovídala o každém člověku, jenž do nitra tohoto náboženství, byť jen nahlédl, co by návštěvník, během pozemské pouti své existence. Když už to nebyla víra, kterou byl člověk přizván k onomu nahlédnutí, nešlo se nasetkat, alespoň s pochybností o vlastním Já, které ztrácelo svůj lesk před vším tím, co vytrpěl údajně Kristus celým svým životem a příklady v něm uchované. Zázraky uzdravování a další boží znamení, slova k těm, kdo jej v obrácení následovali, poslední večeře, křížová cesta, ukřížování, z mrtvých vstání, toto vše bylo nutné zvědomit v uspořádaném myšlení, aby se v detailech nic nevytratilo a sloužilo budoucnosti člověka. Začaly proto vznikat komentáře jak k biblickým textům, stejně jako dílčí studie těch, kdo měli schopnost této výzvy se účastnit sepsováním podkladů z nichž později vznikalo specifické učení o bohu a svaté trojici – křesťanská teologie. A došlo rovněž na dělení územní, politické, vojenská tažení ve jménu svátosti a dokonce, později také na války v nichž měly vykoupit čistotu srdce Krista nevinné děti, tyto novodobé oběti, i když v epoše středověku.

Touto rannou houštinou literárních a doposud křesťanskými církvemi uznávaných děl, se propátrávat v jejím celku, je téměř nadlidský úkol. Přesto lze vystihnout několik jejich titulů, abychom pochopili přibližně základní náměty, jimiž se tento dialog učených (zpravidla mužů, filosofů) ubíral. To, co je nám nápadné, už od prvopočátku, je zejména volba jazyka. Řečtina a později klasická latina. Bylo zapotřebí oba jazyky pro překlad a

výklad biblických textů ujednotit. Všechny dobré snahy se však setkaly s tím, že se nakonec ustavilo západní a východní křesťanství. A již v rané době jména jako: Tertullianus a Origenés nesla v sobě právě ony rozdíly, jednak jazykové (Tertullianus - římská latina; Origenés – starořečtina), jednak územní. Historický vývoj přinášel ovšem jedno znepokojení, kterého si začínali všimnat pozdější myslitelé, teologové z řad tak zvaných patristů, a to, že se mělo za to, že hledání dosáhlo své meze. Takový omyl se neměl stát kritériem obecné platnosti. A tak i Tertullianus ponouká k tomu, hledat a ověřovat domnělé výtěžky z takto nastoupené cesty k bohu stálou sebereflexí a pochybováním o tom, zda závěry, k nimž věřící dochází, jsou pravdivé. Právě neschopnost rozumu reflektovat všechno smyslové jako jedinou rozumovou pravdu, dává prostor k tomu, aby se víra stala součástí rozumu a možná i nadto, tedy, aby se víra stala víc, než jen vědění samo. Nakonec tyto úvahy vedly k tomu, že se v době scholastiky prohlašovalo vůbec za nutné, aby filosofie byla chápána za služku teologii. Tyto, do jisté míry také ideologicky podmíněné názory (jinak římský a jinak řecký) raného křesťanství, se tedy dají vystopovat v prvních literárních památkách církevních otců, pocházejících z obou zmíněných světů. Není potom nijak těžké, aby se v rámci utváření rané dogmatiky, do slovníku křesťanské teologie a celého tohoto způsobu vyznání, dostávala provolání, která obhajovala svůj zájem způsobu vidění věci: *O Iovem Christianum et solum patris filium de crudelitate* („Ó Ježíši Kriste, tys otcem světla naší víry“, Tertullianus, ze spisu: „Apologeticus“ – volně přeloženo AJ). Na druhé straně, Origenés podtrhuje ve svém spise *Καθα Κελσου* – Proti Kelsovi, že: *Logos osvěcuje každého člověka, který přichází na svět* (viz, Armstrong, *Filosofie pozdní antiky*). Jsme tak svědky výstavby dogmatu a konce hledání?

Několik staletí se vskutku neslo v tomto duchu. Jakoby dějinný čas čekal na tvůrce nové filosofie, která by více zahrnovala intimitu osobního prožitku v kontaktu s vírou a věděním. Pro křesťanskou teologii byl takovým příchodem zcela individualisovaný postoj, který se udál životem a dílem sv. Augustina Aurelia a po té, ve filosofii, působením A. M. T. Boethia, jenž rozmlouval s Filosofii za doby, kdy byl vězněn. V obou zde máme zástupce latinské slovesnosti, jejichž texty doznaly nejobecnějšího uznání. Tím, co jejich práci charakterizovalo, byla neutuchající touha hledání, která neztrácela nic na své intenzitě, ať se jí oddávali jako mladíci, nebo již ve vyšším věku. Takto oba ukazovali na potřebu, filosofický zájem neustále udržovat ve svém naladění a pozornosti k hloubavosti a pravdě, byť to byla opět pravda, se svými dogmatickými znaky, jako tomu bylo u předešlých tvůrců raně-křesťanské filosofie (asi od r. 50 až do r. 550).

Sv. Augustin vchází do dějin křesťanské filosofie, mimo jiné unikátní osobní rozpravou s názvem *Vyznání (Confessiones)*. Je to zcela intimní zpověď člověka, hledajícího osobní ukotvení v nejistém světě, zmítaném postupným nepřehlédnutelným zánikem římské říše, promícháváním národností ze všech koutů světa, proměnou hodnot, která v mnohém doposud ještě neměla jméno. Nositeli hodnot, hodnot křesťanských mohli být pouze ti, kdo se o ně zasazovali silou své osobnosti. Vedle klasického, teologického dogmatu o bohu a svaté trojici, to byla tedy křesťanská morálka, křesťanská etika, která nyní čekala, co by subtilní schovanka velkého budoucího systému, na své pozvolné vyrůstání, kterého se jí mohlo dostávat pouze tím, jak bude chápáno místo člověka ve světě (M. Scheller, P. Teilhard-Charidin), po boku již nesmazatelné existence údajných Ježíšových skutků, natrvalo zapsaných a uváděných *NZ Evangeliiem*.

Šlo tedy o posunutí dialogu o křesťanském dogmatu ještě těsněji směrem k člověku. Morální význam Evangelia se tak v „rukou“ sv. Augustina stal předmětem naléhavosti, která nyní padala na vrub odpovědnosti za všechno budoucí. Člověk se stal nositelem onoho Evangelia, neboť jej přijmul jako kritérium obecné platnosti ve všech jeho způsobech prolínání pozemským životem a sebou samým. *„Příbytek mé duše je příliš těsný, abys do něj mohl vstoupit, tak ho rozšiř. Je v troskách, tak ho oprav. Ledacos na něm může urážet tvé oči, to přiznávám a jsem si toho vědom. Kdo jiný ho však vyčistí? Ke komu jinému, než k tobě mám volat...“?* (Vyznání, 1,6,6)

Sv. Augustinem se opět započalo uplatňovat důležité upozorňování na provázanost dvou významných pojmů: *THEOS* a *LOGOS*. Ze světské podoby přístupu ke křesťanství vyvstala potřeba revitalizace jeho základů, a to v promýšlení vztahu mezi *Bohem* a *Slovem*, popřípadě naukou o bohu (svaté trojici), tedy *THEOLOGÍÍ*. Nešlo tudíž toliko o hledání, jako spíše o intelektuální nasměrování. Podstata křesťanství se již měla stát pevnou součástí pozemského bytí člověka, i když v podání sv. Augustina s niternými rozdíly osobního přístupu, které měly být, tak, jako tak, zneuznány, popřeny a potlačeny, pakliže se takové osobní přístupy neshodovaly s učením církve, neboť tento „individuální princip“ hrozil přestupováním do svévolnosti, ba naznačoval, že věřící se mohl také svého vztahu k Bohu vzdát, na základě „svých rozumových důvodů“. Křesťanské dogma se tudíž vydalo novou cestou, pozvolna se uplatňujícím pronásledováním pochybovačů. To však předpokládalo, že bude posílen úřad zástupců Boha na zemi (církve). Posvěcovali jej jak západní, tak východní patristé. Konečně, vše mělo být na věky bráno, tak, jak píše Tertullianus: *„Qui status fidei, quae ratio veritatis – Pevnost víry je dána chápáním jejího smyslu“* (*De*

spectaculis, I.; in Loeb Classical Library, vol. 250, Harvard University Press, 1998, p. 230). Když už bylo základní křesťanské dogma stanoveno, zbývalo jen jediné, udržet člověka v potřebné pozornosti k bohu, k čemuž se takto rodilo i církevní právo, soupeřící s právem římským.

HLEDÁNÍ JAKO NAUKA

Filosofie by ztratila svůj obsah a půvab, pokud by se, jako jiné obory, chtěla zalíbit. Filosofie se vzdala toho, aby se vnucovala mdlému duchu, či začátečnickům, zjednodušováním a všelijakým předváděním jen proto, že si to nevzdělanost a hloupost vynucují poukazy na její složitost. Filosofie není složitá. Filosofie je nejpřísnější vědou (Ed. Husserl), která se nikdy nebude podbízet, tak zvanou popularizací. Filosofie hovoří o surovině bytí. Nepřikrášluje toto bytí ničím nad moment jeho výskytu. K filosofii je možné se pouze vydat a přijít k ní utrmácen po dlouhé cestě hledání. Filosofie nikoho nenavštěvuje a nikoho nešetří. Nerozumí-li někdo filosofii, nechť ji nechá jednou pro vždy na pokoji a smíří se, se zavřenými dveřmi. Pakliže v jiný životní čas k filosofii přeci jen někdo dojde, stane se to tak pomalu a tak nenápadně, že bude možné si toho jen sotva povšimnout. Onou nenápadností v takovém momentě osobního obratu je, že se myšlení stává věcí uchopení jsoucna otázkou, která se stane výrazem zájmu, nadšení, osobního postoje a zejména, schopnosti snášet samotu a ústrky, aniž by nitro trpělo bolestivým přemáháním situace. Dojít filosofie, znamená dojít jistoty sebe sama, vnitřního klidu, neumdlévajícího přemýšlení, které se rozvíjí vzděláváním a chápáním, že je tu jediný úkol, a sice, pokračovat hledáním nekonečných úhlů pohledů na stále jednu a tutéž skutečnost. Filosofie se nepodbízí popularizací a mělkým zjednodušováním pro zábavu. Není to

poukaz, který by vzešel z libovůle autora tohoto spisu, ale poukaz, který do vlastních řad vnáší už Georg Wilhelm Friedrich Hegel, ve své knize, *Fenomenologie ducha* (1807): „Pravá podoba v níž existuje pravda, může býti toliko vědecká soustava pravdy. Spolupracovati na tom, aby se filosofie přiblížila formě vědy – aby mohla odložit své jméno lásky k vědění a byla vědění skutečným – toť, co jsem si předsevzal.“ (Viz, čes. v., 1960, str. 55) Filosofie je dialog v toleranci.

K tomuto poukazu na vědění samo, i když vědění úzce zaměřené na Boha, se uchýlili představitelé scholastiky. Všeobecný zájem, hledat logické souvislosti mezi bohem, světem a člověkem, byl nový, poněkud pobuřující, ale i tak lákavý. A lákavým se stal natolik, že z něj nakonec vzešlo i universitní vzdělávání, zahrnující teologii, která, aby uspokojila lidského ducha zvědavosti, musela nakonec tedy přijmout Aristotelovu (dříve jen Platonovu) fyziku, etiku, metafyziku a logiku, která se však o své místo snažila urputně zápasit s dalšími disciplínami, až nakonec vešla do teologie, právě jako nauka vhodná k racionálnímu procvičování, odkud vždy mělo vyjít to logické, že vše začíná u boha, stejně jako k němu směřuje, podobně jako je tomu i s chybným *lidským rozumem*, kterému právě takto vystavěná logika, může vhodně pomoci pochopit, jak jinak, samu tuto boží existenci. Důkazem boží existence mělo být již to, že pouhý rozum na poznání Boha v jeho celistvosti prostě nestačí, neboť je omezen smyslovým vnímáním a tím, co je schopen z něj odvodit podle zákonů myšlení (Aristoteles, Akvinský). Hledání jako nauka, nerozvíjelo ve skutečnosti teologii, ale filosofii, potvrzovalo možnosti sebe-rozvoje racionalitou. I když se, zřetelně všechny tyto uvedené způsoby přístupu k vědění cestami hledání, odvíjely stovky a stovky let, byla to ve skutečnosti ukázka spirituální krize. Člověk hledal, neboť si nebyl jist.

Všechn čas, který člověk strávil, od pátého do čtrnáctého století, promarnil hledáním Boha. Ztráta tolika času se musela nutně objevit jako trhlina v jeho existenciálním poli bez úrody. Hlína a nic než hlína, obestavěná kostely, sochami svatých. To jediné, co vzešlo z tohoto promarněného času, byly metafyzické symboly, na které se dalo ušít pár archetypů (Jung), aby alespoň torzo tohoto pozůstatku, neodešlo na věčnost. Člověk se symbolům podřídil, spirituálně si je osvojil a uvěřil, že mají svoji autonomní životaschopnost. Tento idealismus mu zůstal, až do současnosti. Nebýt této víry, mnozí by se obávali ztráty smyslu života, ba ztráty smyslu povšechné existence. Tento idealismus, aby zůstal demokraticky zachován, byl odsouhlasen v moderních společenstvích, co by právo na víru. A tak spirituální krize trvá, neboť se víra neváže k přirozenému hledisku toho, co má samo o sobě vyrůstat ze života a pevnosti morálního postoje, ale jen z povrchu domněnky, jejíž názor zůstal vězet v pocitu chtění, v tomto zbožném přání, aby Bůh existoval. Člověk už nemá víru, člověk si víru (být věřícím) jen přeje!

Toto všechno udělala z víry její učenost. Beránek boží, chléb a víno, modlitba, pokora, subtilně osobní pokání z reálných provinění, vyvstalých z každodenního života, nutnost volby, která se nejednou stává mučednickou, pro osobní svědomí samo a mnohé další – to všechno vyvanulo. Co je nám platná řečtina, latina a jejich citáty, jestliže není podstaty, lidského srdce, které by jim uvěřilo? Zní dobře, zní dálkou lidských dějin, budí zdání důležitosti. Avšak jsou to jen vnější zotročovatelé pozornosti, která se jimi rozptyluje mimo naléhavost přítomnosti. Nejde jen o to, vystavět nově otázku po bytí (Heidegger), jde stejně tak o to, vystavět novou otázku po smyslu víry (Augustin). Bytí, ani víra, nejsou samozřejmé, lze si je pouze zasloužit! Způsobem myšlení, způsobem chování, odhodláním.

§2. MYŠLENÍ

Smířit se s tím, že žádný bůh neexistuje a veškerá realita podléhá pouze sobě samé, tedy že existence je právě jen taková jaká je, představuje pro většinu lidí neřešitelný problém. Víra a spiritualita by tak znamenaly pouhou naději bez obsahu, která si však dala původně (či údajně) za úkol, že se stane, tomuto bytí, horizontem. Vztah mezi racionalitou a vírou lze chápat rovněž jako vztah, či rozpor mezi hledáním a ověřováním faktů v poměru k intuici, kterou je člověk veden, nebo je od jednání odrazován citem. Do problému začíná vstupovat rozdíl mezi **duševním** a **duchovním**. Duševní se týká celé řady prožitkových, poznávacích a zvědomovaných okolností, jejichž nositelem je každý člověk, jako subjekt, sám o sobě. Duchovní je výrazem společenského sdílení hodnot. Všechny tento proces a promíchávání postojů, názorů a teorií, se odehrává v celém průběhu historicky se odvíjejících scholastických nauk, od desátého do čtrnáctého století. **Spirituální krize** se rozdělila na dvě části. Jednak pokračuje upevňování církevního dogmatu prostřednictvím recepce římského práva v poměru k božím zákonům *Staré a Nové Smlouvy* a ve druhé řadě se filosofie stává oficiální součástí teologických nauk, sice co by její služka (***philosophia ancilla theologia***), ale ať jakkoli, tak přeci jen, jako v jistém smyslu ***lumen rationalis (světlo rozumu)***, mohoucí si přizvat na pomoc učení Aristotela, což byl významný posun vpřed. Ze současného pohledu bychom mohli říci, že se teologie i církev Aristotelem poprvé modernisuje, i když stále hovoříme o době hlubokého středověku, kde učení tohoto antického myslitele bylo dostupné zpočátku jen nemnohým v kláštorech a kapitulních knihovnách, což znamenalo, že se jeho spisy nesměly přednášet bez cenzury. Ta opadávala až později, ve třináctém století, *působivým vlivem sv. Tomáše Akvinského*.

MYŠLENÍ – CESTA K SOBĚ SAMÉMU A ODPOVĚDNOST

Aby se člověk na počátku epochy, která měla předurčit jeho nový vztah k sobě samému, mohl takovému sebepoznání otevřít, musel nejdříve vyčerpat všechno, co nabízel vnějšek, jeho popis a zdánlivost, že se již k řečenému nedá nic smysluplného přiložit. Duch přírody a mysl člověka se stali soupeři, mezi duchem stvoření světa a racionalitou jednotlivce, který si osoboval nárok na změnu v úhlu pohledu na existenci, jehož východiskem byl individuální názor, začínal se otevírat prostor, jenž nechával zahlédnout zcela konkrétní rozdíl. Ten spočíval v tom, že uspořádanost přírody, stvořeného světa má své zákonitosti, k nimž má rozum přirozený přístup rozvojem logiky a vědeckých postupů, dokonce i možnostmi experimentu, stejně jako nabývaný dojem, z toho všeho, a sice, že tento údajně stvořený svět se může stejně tak dobře odehrávat v sobě samém a žádného stvořitele nepotřebuje, či dokonce nikdy ani nepotřeboval. Tato latentní pochybnost sice byla trestána, ovšem její obsah již nebylo možné zrušit. Téměř u každého myslitele se stal předmětem úvahy, kterou pak pokračoval další vývoj středověké filosofie. Mnohdy, jakoby se na teologii pozapomínalo a byl znát jistý optimismus z používání rozumu, i když se nakonec vracel k původním dogmatům, ovšem obhajovaných ve smyslu racionálního sebeurčení a novým úhlem pohledu. Takový stav nemohl vydržet dlouho. Proto se v rámci spirituální krize vytvořila kacířská hnutí, která mnohdy silně s církevními dogmaty polemizovala právě na úrovni takových racionálních přístupů, která předbíhala svoji dobu, zanesenou přemírou tradice a takové učenosti, jejíž rámec měl čistě teoretický ráz, bez ohledu na potřeby praktického života společnosti. Duchovní svět křesťanství začínal v době vrcholného středověku zaostávat, za vývojovým posunem psychiky racionálních osobností své doby.

V osobě sv. Tomáše Akvinského, se koncentroval všechno tento intelektuální vývoj středověkého myšlení, od sv. Augustina, přes Anselma z Canterbury a rovněž jeho oponentů, kteří, pokud chtěli svoji filosofii a dokonce svá teologická zpracování posunout dál, museli se s učením tohoto dominikánského mnicha nejdříve vyrovnat. Pochopit budoucnost teologie a spirituální existence v nových sociálních podmínkách života člověka, znamenalo vyjít za hranice myšlení stanovené sv. Tomášem Akvinským. V jeho pojetí se třinácté a čtrnácté století poprvé setkává s nutností postupovat tak, přísně systematicky, že se nakonec některé takové kroky ukázaly i neživotaschopnými. Přesto se uplatnil duch této přísné metodiky jako systém, který vyhovoval zejména něčemu, co lze nazvat podporou školských systémů. Memorovat totiž aristotelskou syllogistikou jednotlivé myšlenky o Bohu, světu a člověku, až na jádro věci, kde se nakonec logika se skutečností nutně musela rozcházet, což zavedlo příčinu k pochybnosti, zda takto nastavený způsob uvažování může ještě v něčem, přemýšlení o této trojici kategorií, podpořit jeho rozvojem. Syllogistikou se totiž dá lehce dojít do stavu *circulus vitiosus (bludného kruhu)*, což ostatně vyjadřovaly i Akvinského důkazy boží existence, kde jde o stvrzování všeho pouze jediným kritériem, jakým byl samozřejmě Bůh. Co tedy dál? Měla v těchto pozicích myšlenková práce nadobro skončit uvíznutím předpojatosti, že jiný způsob uvažování již nelze rozvinout? Na tyto okolnosti upozorňovali svým přístupem podání popisu jsoucna J. Duns Scotus a W. Occam. Přichází na to, že závěry myšlení lze uvádět rovněž do těch souvislostí, které si za svůj předmět berou ještě i jinak vnímaný svět, například svět bez Boha, kde je pracováno čistě a jen s logikou a fakty, které jsou člověku dostupné z jeho smyslového vnímání a odtud, nově podřízené chápání bytí, jako takového.

Je tak zřejmé, že se doba posunula opět o významný krok dál. Z myšlení se stává samostatný předmět poznání. Tedy, filosofie o významu myšlení v souvislostech té logiky, na kterou se má nahlížet jako na výrazně autonomní problém, neboli vystavěním filosofické otázky, zda myšlení o jsovcu může být vlastnímu poznání tohoto jsovcu bez zprostředkování Bohem přístupné a pokud ano, jaká poznání z něj mohou takto plynout? Zda je tento moment dějinného obratu tím, co nějak narušuje samu víru v Boha, či spirituální krizí jako takovou, lze stvrdit jen stěží. Pouze se v tomto momentu sebepoznání člověk ujistil v existenci dvou jsovcen; jsovcu stvořeného světa a jsovcu člověka. Předvoj teologicko-filosofického dualismu v deistickém významu (Bůh stvořil svět a dále jej nechává působit svým vlastním zákonům), se zde ohlašuje s nebývalou intenzitou. Tím, že bude myšlení poskytnut prostor k sebe-rozvoji, se přeci neruší existence Boha a neupadá dále jinak původní význam Evangelia. Šlo jen o to, si tyto okolnosti v dialogické filosofii s teologií vyjasnit. To, co nakonec spirituální krizi vyvolalo a nechalo zakořenit ve svých výchozích tématech a posléze i závěrech, byl pozvolna se rozevírající propastný rozdíl mezi filosofií a jejími oborovými odnožemi, zejména v oblasti gnoseologie a teologickou antropologií, zahrnující nejen věrouku, ale stejně tak, po svém, svérázně uplatňovanou psychologii člověka v souvislosti s psychologií víry. K těmto tématům přispěli v gnoseologické rovině Mikuláš Kusánský a v rovině psychologické protestantský obrat Martina Luthera, vírou citem a individuálním nárokem na osobní víru, bez toho, aby se takový přístup měl setkávat ze strany církve se sankcemi vůči těm, kdo vnímali potřebu vydat se k Bohu právě touto cestou. Spirituální krize začala přetrvávat jako strach ze ztráty pozic a byla tudíž, přehlušována nejrůznějším potlačováním nepokojů.

Jak s těmito tématy souvisí otázka odpovědnosti? Jde vůbec poprvé, od doby Boethia a Augustina, kdy se člověk protažený renesancí a reformační dobou setkává opět sám se sebou. Protestantismus totiž nechal vystoupit nejen víru citu, ale stejně tak nutnost obhajoby názoru, jako ostatně husitismus a jiné kacířské směry, či hnutí své doby. Všechny tyto spory se vedly po staletí a vynutily si pozornost směrem k názoru jednotlivce. Tudíž, nešlo už jen o to, že by se události odvíjeli anonymně, působením skryté moci, ale naopak, vše se začínalo odehrávat viditelně, podle způsobu myšlení a jeho presentace, tedy transparentností realizace ideového plánu, tohoto záměru vzešlého z konkrétního člověka, který se tím, oč usiloval, chtěl přiblížit většině a každému zvlášť současně. Nabývání smyslu bytí v subjektivně určeném uchopování vlastní existence, se začalo realizovat jako východisko s novými výhledy. Pakliže se spirituální krize dala objasnit selháním církve, bylo nutné vystavět novou, světštější morálku, která ovšem bude svého Boha i tak stále respektovat. Tato nová odpovědnost za myšlení jednotlivce tedy ukázala, že člověka čeká mnohem těžší úkol. Byl totiž postaven před horizont jediné otázky: Je schopen sám sebe učinit součástí spirituality, jestliže se o ni má zasloužit pouze vlastním rozumem a chováním, které mu z něj vzejde? Tato opětná vrženost do kruhu Evangelia musela nechat vystoupit nad sebe sama možnost zahlédnutí dějinného opakování situace, která se již jednou udála v celém obraze Kristova odkazu. Z tohoto *fons vitae* se samozřejmě nic nevytratilo. Bylo jen na člověku, zda bude schopen, dát si v době své přítomnosti tento moment do potřebných souvislostí a vytěžit z něj pro sebe důležitou zprávu: *Stal jsi se na cestě k bohu ještě svobodnější, neboť je ti dána možnost víry rozumem a citem.* Takto blízce se nyní člověk nacházel, u sebe sama, v odpovědnosti k bytí!

MYŠLENÍ NA CESTĚ K PLURALITNÍ ROZTŘÍŠTĚNOSTI

Jakmile se čisté vědomí setkalo se sebou samým, posunulo se k subjektu. Bůh, svět a člověk již nebyli pouze věcí víry, ale stejně tak se stali věcí názoru. Tato věc názoru podléhala novému kritériu a to, vyjasnění obsahu myšlenky. Těch, kdo měli potom možnost do jednotlivých úhlů pohledů promlouvat strmě přibývalo. Rozšiřoval se okruh názorů a bůh se pojednou, stejně jako intimita víry, stali tématem mezi tématy. A stejně jako kdysi na počátku scholastiky, také zde se ukazovalo, že o těchto duchovních věcech nemusí člověk úporně přemýšlet v každém okamžiku, ale může si spirituální prostor sám v sobě vyhradit například svátkem, nedělí, návštěvou svatyně a mezi tím pracovat, modlit se a žít v bázni boží, tak jak to kázal obecně ukládaný mrav. Tato pluralitní roztříštěnost si pojednou přestávala na věřících vynucovat onu každodenní projekci Boha a ponechávala mu dostatek prostoru na svůj vlastní život. Náboženství jako takové, se od renesance a v dobách raného novověku, pozvolna začalo stávat věcí volného času. Většího posunu k nové podobě spirituální krize nebylo možné paradoxně, v daných sociálních podmínkách společnosti, dosáhnout. I tak to stačilo k tomu, aby se jedinec s bohem setkával nejčastěji na konci pracovního týdne, výjimečněji i během něj, avšak vždy s takovým přístupem, kdy se bylo nutné pro modlitbu časově přizpůsobit, neboť Svatý Duch již nesídlil v srdci člověka tak pevně jako doposud, byl-li rozpuštěn později, jak o tom píše Baruch Spinoza ve své *Etice po geometricku vyložené, v přírodě (Deus sive natura, 1677)*. A následoval například Immanuel Kant, jenž zjevně „nasadil“ úvahy o Bohu do své *Kritiky čistého rozumu (1781)* zjevně jen proto, že by jinak zůstal v očích učené veřejnosti plísněn za vynechání tématu, které jediné mělo posvětit jeho závěry směrem ke splnění povinnosti.

Čím více se posléze historie vzdalovala těmto epochám, o to méně se Bůh stával předmětem filosofických úvah. Myšlení o myšlení se nakonec jeho přítomnosti ve svém světě pojmů úplně vzdalo a byla to jen torza, která se o „jeho“ významu zmiňovala fakticky už jen mimochodem. Reálná teologie se oddělila, co by samostatná „věda“, pozvolna přijímajíc do svého obsahu další disciplíny, jako je sociologie, později antropologie, archeologie, ale začaly se objevovat rovněž tak nové podoby exegetiky a byla jen opatrně interpretována eschatologie. Chiastické nauky naopak vymizely, neboť i ty se ukázaly jako „nemoderní“. Člověk poprvé fakticky zažívá na jedné straně opuštěnost Bohem, touto spirituální veličinou, k níž si hledá cesty už jen individuálními přístupy, vědouc, že je „odsouzen ke svobodě“ (Jean-Paul Sartre) a tudíž pouze k tomu, aby si svého Boha v sobě obhájil už jen tím, jak se postará o jeho přítomnost alespoň tak, že na něj bude myslet, pouze sám za sebe, ve svém nitru. Ze spirituality těchto proměn zůstala už jen naděje. Přetrvala celé věky lidských otřesů. Nijak se neztenčil její význam pro člověka, ať žil, nebo žije a bude žít v jakékoli své přítomnosti. Je-li to však naděje, která ze základu spirituality přetrvává, je to současně i vědomí o utrpení, které jej provází a jemuž je vystaven čelit bez nároku na jeho úplné odstranění. Nějaký díl utrpení zde bude vždy. A tím nejjistějším utrpením potom zůstává naděje, že víra není nesmyslná.

Spirituální krize je krize myšlení. Hledání ve skutečnosti krizí není, pokud se realizuje vyhledáváním cest poznání, ať v oblasti světské nebo duchovní. Myšlení se ovšem touto krizí může stát, neboť může, sebou samým upadávat ve zdůvodňovaném vynášení „smyslu“, jenž následně tkví v otázce: *Proč ještě myslet na boha? Mám dost starostí s tím, abych obhájil své bytí a dostal závazků obyčejné samozřejmosti, žít směrem k dobru.*

§3. SDÍLENÍ

Člověk žije v sociálním a interpersonálním kontextu, který vždy zásadním způsobem určuje jeho duchovně kulturní situaci. K tomu na prvním místě přispívá výchova v rodinném kruhu a její přístup k Bohu. Z interpersonálních souvislostí vyrůstá u každého člověka postoj ke světu, naplněném lidskými bytostmi, a to buď jako posilování altruistických pozic, nebo jejich oslabováním ve jménu egoismu. V altruistické pozici člověk ochotně obsah svého *Já* sdílí, se světem svého okolí, v egoistické pozici člověk své vlastní *Já* obestírá hradbami a znemožňuje k němu, ze strany světa svého okolí, přístup. Sdílení je výrazem lidského ducha, který je otevřen do prostoru. Současně také tímto postojem demonstruje ochotu k sebeobjektivaci. Sdílení je proto rovněž aktivní sebezprolínání danou realitou, ochotné zakoušet i vyšší, než jen smyslové zaujímání postoje a odtud, pro sebe odváděné závěry. Sdílení proto může dosahovat, až k metafyzickému vnímání skutečnosti, kterému se zbožná mysl otevřela bez obav, aby se jakkoli, a priori, cítila ohrožená, pakliže by se měla spojit s duchovním prostorem, ne-li s prostorem spirituálním. Otevřenost v duchovním sdílení spirituality je nejednou interpretována těmi, kdo jí procítili a prošli jí, jako osobní zkušeností, také ve smyslu: zklidnění, smířením a pokorou. Takto nabyté sdílení a jeho vztah ke spiritualitě (Kristus a jeho z mrtvých vstání, na nebe vstoupení a vykoupení člověka...), se potom nese zaopatřováním jeho obsahu v rozvíjení osobní eucharistie a zejména vědomím o sebenalezení v Kristu, popřípadě ve smyslu oddanosti. Sdílením, které si zde, za svůj obsah vzalo zbožnost, tak v moderní době člověk může znovunavázat na dřívější ztrátu Boha. Spiritualita se sice již po celá desetiletí stala výrazem fragmentarizovaných vědomí, a mnohdy i těch kdo bloudili a opět, nebo zcela nově našli cestu k Bohu; ale o

to je takový stav v současnosti cennější, oč více je tímto způsobem získaná spiritualita výsledkem poctivé snahy jednotlivého ducha, a v celé řadě okolností potom rovněž výrazem praktického jednání konkrétního člověka. V psychologii S. Freuda je to potom sebenalezení, které odhodilo pud a zahlédlo svůj obsah v inteligenci, v psychologii C. G. Junga, se takový stav rovná sebeuchopení v principu individuace, která dosáhla k plnému vědomí o sobě samém, současně s evidencí svého archetypálního založení.

Tradičně se v křesťanské teologii věnuje pozornost výchově k přijetí vyznání, prostřednictvím tak zvané *katechese*. Výuka zaměřená na duchovní sebe-rozvoj a podporu individuálního zvládnání kontaktu s *Písmem svatým* jeho recepcí do každodenního života hodnot, spojených s celým křesťanským učením, popřípadě katechismus, specificky zaměřovaný například na otázky manželství, početí, případně pokání, odvracení zla v hříchu myšlenky, a tak podobně. Katechismu tak současně vede, třeba i budoucího věřícího k ponaučení o významu modlitby, návštěvách kázání a zpovědi, nebo k zamyšlení a meditaci, jakož i v rámci toho všeho také k sebereflexi, v duchu křesťanské teologie (věřící, který přijímá toto učení a společně s ním i víru, stává se součástí obce věřících, kde má své místo rovněž duchovní). Katechismu tak vede ke křesťanské teologické morálce, jejímž posláním je propojení věřících v současném *ekumenickém hnutí* všech odnoží křesťanských církví, stejně jako tolerance k náboženstvím nekřesťanským. Je, tedy zjevné, že tento proces provázanosti je výsledkem touhy po sdílení obsahu víry společným nazíráním světa skrze *Písmo svaté* a *Ježíše Krista*. **Sdílení** tohoto druhu má své základní opodstatnění v tom, co bylo uvedeno hned na začátku, když byl „citován“ Aristotelés: *Člověk je přirozeně tvor společenský a hledající*.

TEOLOGIE A SOCIOLOGIE (SDÍLENÍ)

To, že člověk existuje v sociálním kontextu, jehož obsah může mít nějaký, například kulturně duchovní potenciál, si poprvé začínal dobře uvědomovat Auguste Comte. V průběhu třicátých a čtyřicátých let devatenáctého století se sice ve své šesti svazkové studii *Cours de philosophie positive* vyslovuje o teologii a metafysice jako marném boji člověka s větrnými mlýny, neboť teprve věda a její fakta dodávají hledání a myšlení potřebný empirický a tím i smysluplný materiál existence, ale i tak nezapomíná na to, že společenské fakty mají svůj původ v tom, jak člověk uvažuje, byť v převažující rovině hlavně o tom, jak se uživit, jak uspět, jak posílit svůj ekonomický statut. Sociologie, tedy Augustem Comtem nově založený humanitní obor, je hned na začátku jeho pojednání postavena do ostrého konfrontačního světla: *Člověk se vždy měl potřebu organisovat*. Extrémním výrazem této potřeby jsou *teologie a militarizace společnosti (zapsáno 31.5. – 17.6. 1841)*. Co dále víme, společně s A. Comtem, tak to je fakt, že názorový obsah na teologii a militarizaci, na druhé straně rovněž, vždy každou společnost po nějaké době snah, jít pouze tímto směrem, destabilizují. Comte si dále uvědomoval, že determinantou sociálního vývoje a její stabilizace může být, pouze a jen nějaká struktura společnosti, která svobodně tuto strukturu akceptuje, co by výraz existence sebe samé. Víra v Boha se proto v souvislosti s pozitivistickými náladami ve společnosti, od poloviny devatenáctého století, stávala spíše předmětem intelektuální nadstavby. Na povrch zájmu začínalo převažujícím způsobem vystupovat to, jak se člověk může, řízeným způsobem ekonomicky a vědecky, vyrovnat s nově vzrůstajícími nároky, doléhajícími na každodenní život, kde se náboženství stále více stávalo jen přívažkem existence, odsouvaným do pozadí.

Do sociálního kontextu se postupně vřazuje také *Papež Lev XIII. v roce 1879 encyklikou Aeterni patris* a dalšími dobovými prohlášeními, která posvěcují dílo sv. Tomáše Akvinského, co by uznávaného církevního učitele a knížete teologů, jehož myšlenky je vhodné oživovat pro dobro věřících v souvislosti s nově se měnícími společenskými podmínkami života a vědy. Takto byl sv. Tomáš Akvinský uveden do moderního světa reformovaných universit k posílení teologických nauk. Katolicismus a protestantismus (*u nás např. Josef Lukl Hromádka*), se sice opět o něco více rozestoupili, ale nezabránilo to tomu, aby se v sociálním smíru ekumenického hnutí, rozvíjeného zejména (na počátku šedesátých let dvacátého století), od doby druhého vatikánského koncilu, vzájemně respektovali.

S nastávajícími sociálními a po té i válečnými konflikty, vyrůstala rovněž nová generace, tak zvaně filosofujících teologů. S. Kierkegaard, Friedrich Ernst Daniel Schleiermacher, Karl Barth, Paul Tillich, Walter Kasper, Jacques Maritain, Pierre Teilhard de Chardin a další. Spiritualita se stále víc stávala předmětem intelektuálního zaměření, úzce se vážícího k universitnímu prostředí a církevním špičkám, působícím již také v politice. Církev a rovněž i nekatolická vyznání dostávali oficiální povolení působit v demokratických společnostech jako součást státního zřízení. To hlavní, víra a spiritualita, které nás zde zajímají především, byly „posvěcovány“ právem na svobodu vyznání. Vnitřní pohnutky, spojené se spiritualitou, dostávaly nový rozměr. Debatovalo se o nich už nejen na úrovni teologie, ale stejně tak psychologie a filosofie existence (*viz diskuse: M. Heidegger versus K. Barth*). Pro samo sdílení víry, zde hrály důležitou roli dvě okolnosti: za první nutnost vyrovnat se s danými otázkami v rozkolísaném světě sociálních hodnot, a za druhé, najít osobní odpovědi, prostřednictvím posílení vlastního *Já*.

Téma sdílení, v těchto nových a v jistém smyslu také již zásadně uvolněnějších sociálních podmínkách, života západní společnosti, doznalo takové pozice, která se manifestovala vytvářením jednak menších uskupení věřících, pod hlavičkou nějaké ideologie, která nakonec vešla ve známost jako neblahé sektářské hnutí různých forem. Převažovala tak už jen „vymyšlená dogmata“ se svými jednostrannými zájmy, které mnohdy ze strany svých „vůdců“ s vírou a spiritualitou neměla nic společného, natož s původním založením Evangelia a jeho obsahem. Extrémními příklady se potom staly i takové události, jako skupinové sebevraždy členů těchto sekt, nebo jejich bezprecedentní okrádání těmito samozvanými vůdci, či útoky na veřejnost (*Óm šinrikjó 20. 3. 1995 v tokijském metru*). Začalo být zřejmé, že naléhavostí doby, bude nutnost návratu k tradici, posílení původních hodnot a zejména, vytvoření nových cest k zbožné vzájemnosti, tedy alespoň v té míře, která to bude, vzhledem k přítomným ztrátám věřících v řadách katolického světa ještě dovolovat. Ze sociologického hlediska se tak pozornost církví začala obracet k mládeži a k těm místům života společnosti, kde šlo očekávat, že se víra a spiritualita, udržované vzájemností prostředí, budou schopné znovuoživit, tedy venkov a ve městech zejména mladí lidé. Tato *nová eku-
mena* vsadila, a patrně správně, na čistotu ducha. Na venkově provázaného hrdostí na práci a řád, ve městech, směrem k mladým lidem, zaměřené na posílení naděje v tyto hodnoty, prostřednictvím dostupnosti Evangelia, odpovídajícím způsobem nedogmatického podání. Jenže devadesátá léta jsou rovněž dobou, která sebou, po velkých sociálních obratech (*1989 a dále*), přináší možnosti svobodného **rozvoje pastorální teologie**, aplikované na potřeby těch lidí, kteří se potýkají se sociálními, nebo zdravotními problémy (*hospice, duchovní péče*).

SDÍLENÍ A PASTORÁLNÍ PÉČE

Struktura tématu sdílení v oblasti duchovních přístupů k realitě zahrnuje: přirozený sklon k altruismu, vysokou dávku sebereflexe, ochotu naslouchat, ochotu podělit se, trvale projevovaný zájem o problémy druhých, bez zjevných známek pocitu vlastní újmy, pakliže se takový přístup musí setkávat rovněž i se zkrácením času k osobním zájmům, subjektivní schopnost přijímat část utrpení na sebe a dovolit, aby ten, kdo se nachází v takové situaci, tuto tíseň mohl svobodně v osobním kontaktu projevit.

Téma pastorační bylo vyjádřeno již v *Novém Zákoně*, a to, v epištolách *Timoteovi* a *Titovi*. Zcela jednoduše popsáno, tyto prvotní texty nabádají k tomu, jak se mají věřící chovat vzájemně mezi sebou a jak ti, kdo jsou povoláni k službě Bohu, stejně tak, jakož i jejich vystupování směrem k prostým věřícím. Texty jsou velmi detailní a všímají si např. vztahu duchovních k různým věkovým skupinám, nebo upozorňují na to, aby se v oblasti sdílení s laiky, neprojevovalo nemístné dogma, *jak vést směrem k poznání pravdy boží*, nepodléhat nemístným emocím, jestliže je duchovní přizván k lůžku umírajícího, atd. Jako přiznané *texty apoštola Pavla*, znamenají pro současnost neocenitelný výchozí materiál, kterým lze, při systematické četbě a posléze také studiu, dojít hlubokých interesů a téma sdílení v oblasti spirituální teologie, tak značně posílit růstem osobní kvality. Filosofická, duchovní a psychologická stránka věci je zde tedy nepřehlédnutelná a tvoří ve skutečnosti jeden celek. Do křesťanských nauk pastorační téma potom vešlo zpočátku jako praktická teologie v nejširším významu, a v současnosti, už má své jednoznačné poslání: **práce pro naději**. Pochopit hloubku, tohoto nastavení tématu sdílení, není zcela jednoduché. Předchází mu mnohaletá *práce na sobě samém*. Jsou

mnozí jedinci, hluboce věřící, nebo i vlažně věřící, kteří na své životní pouti, stejně jako nevěřící, upadají občas do stavu, kterému jsme se naučili říkat: *stav, nebo syndrom vyhoření*. Někdy se může jednat, stejně tak o pochybnost, zda má víra nějaký smysl, nebo, zda Bůh vůbec existuje?!

Toto je odvrácená strana pastorální teologie, jestliže není, u člověka se zájmem o pastorální práci, správně nastaven jeho, zejména úvodní vstup tam, který má být svým vztahem k trpícímu, nebo i jen bližnímu, zpracován ve vlastní pevnosti víry a v pevnosti osobního ducha. Sdílení na úrovni této práce vyžaduje mnohá odříkání, díky kterým se člověk dostává mnohem blíže podstatě vnímání tohoto utrpení, souvěčného nejen s tělesným projevem trpícího (nebo projevem, který se týká jeho mentální újmy), ale stejně tak s jeho vazbou na Boha. Tyto okolnosti je zapotřebí plně respektovat a také ve vztahu k možné situaci, kdy se, například laický pracovník bez vyznání, setkává často na jednom místě s kolegy z pastorální oblasti práce, přijímat v daném okamžiku takovou součinnost, a to samozřejmě v základní toleranci přístupu, tedy, pro dobro trpícího. Toto dobro má pro něj pouze jednoho jmenovatele, a tím jest již zmíněná: **naděje**.

Sama tato naděje, tak může mít nespočet podob. Mnohdy touto nadějí, která nejčastěji pomáhá je dvou stupňový přístup k obsahu utrpení: **odpuštění** a **smíření**, k nimž se významně přiřazuje **úleva**. Ano, jsou to **duchovně psychologické roviny** souvislostí v přístupech, jejichž kritériem je právě *víra v boha, posmrtný život a vykoupení z hříchu, sdílením, jež se zde stává* současně zásadně intimním, osobním **prožitkem**. Ne náhodou, se často, v době svého postupného vznikání, stávala psychoanalýza terčem pozornosti, když bylo na její stranu poukazováno, jaký je její skutečný rozdíl oproti pastorační práci, tak jak

ji zde popisujeme? Inu, rozdíl je samozřejmě patrný v tom, že *pastorační činnost vede trpícího svobodně na cestě k bohu, se všemi uvedenými pravidly, které jsme doposud komentovali a psychoanalýza má toto kritérium v rovině: vést pacienta od pudové závislosti k sebereflexi a osobní autonomii.*

Opětně se i zde můžeme dotázat, *jak tento problém souvisí se spirituální krizí?* Spiritualita představuje opěrný bod. Člověk v osobní krizi, například duševně nemocný, vnímá zejm. ztrátu vnitřních opěrných bodů. Duševní nemoc je mnohdy viditelná z toho, jak klient/pacient jedná nespokojen s tím, čeho nakonec, ve výsledku svým jednáním dosahuje, pakliže mu na jeho psychický stav zbývá ještě dost vlastní sebereflexe. Klade si potom, pod tlakem tohoto sebe-náhledu (na sebe) nároky, u kterých převažuje imperativ: *Musím!* Už jen to, že člověk s psychickou rozladou, požaduje po vlastním, rozkolísaném *Já* znovunavázání na vnitřní klid, je ve skutečnosti nenápadná, za to však důležitá naděje, o vlastní vůli se navrátit zejména do potřebných, emočních hranic, jejichž intenzita bude tomuto jedinci dostupná jejich dostatečnou sebekontrolou. Je to požadavek jak dosáhnout vnitřního klidu a každodenní život zvládat s předurčenými cíli, pro splňování běžných, a zejména nekonfliktních předsevzetí. V tomto momentu se člověk, jehož nitro je svázáno s vírou, religiozitou, transpersonálními ohledy, altruismem, spiritualitou a tak dále, samozřejmě snáze dostává do sebou samým vymezovaných hranic. Niternost většiny jeho pohnutek se ubírá tím směrem, aby se zbožnost, v nejširším smyslu toho slova, stala kritériem obecné platnosti, pro život sám. Toto nové ***vyústění ke smyslu existence, z prvotního prožitku bytí, je neseno jak filosofickými, tak spirituálními náhledy*** které se zde samovolně proluly v jeden celek a vyjádřily současně konkrétní osobnost v její vůli, ***zájmem překonávat.***

SDÍLENÍ A PSYCHOTERAPIE

Jedna z posledních, zahraničních studií, která se věnuje našemu tématu (Henning Freund/Samuel Pfeifer..., *Spiritualisierung oder Psychologisierung – Deutung und Behandlung aussergewöhnlicher religiöser Erfahrungen*, Stuttgart, Kohlhammer 2019) již v názvu klade otázku, čemu dopřávat více sluchu, jestliže je klient/pacient věřící, spiritualisaci nebo psychologisaci interpretovaných obtíží a jak, z jakého úhlu pohledu potom také dál, vést příslušnou terapii? Autoři to vidí tak, že religiozita a spiritualita vždy zůstanou vnějškovou záležitostí klienta, protože ať jakkoli, bude to znamenat přístup jen k podporujícím normám sebereflexe. Ke skutečné sebereflexi, musí jedinec dojít sám, způsobem myšlení, způsobem jednání, způsobem zvládnání prožitkové sféry i na základě další volby prostředků, jakými jsou například exekutivní schopnosti, odpovídající realitě každodenního života. Spiritualita bude sice neodmyslitelně stále jeho součástí, ovšem nevykoná za něj rozhodnutí, v praktických záležitostech. Terapie se, podle autorů studie, musí tedy odehrávat v kombinaci reálného života s jeho případným ideačním přesahem, uchovávaným takto například v motivační sféře, jako životní (osobní) nadějí. Je to tedy postoj, který respektuje osobní vztah ke spiritualitě klienta, ale primárně s ní nepočítá v tom smyslu, že by se měla stát nějak významnou složkou v rámci celého průběhu terapeutického procesu, nebo dokonce metodickým kritériem přístupu. Součinnost a vyjasnění terapeutických kompetencí, vzájemnou diskusí nad strategiemi přístupů k jednotlivým klientům/pacientům, mezi duchovními, pastoračními a světskými pracovníky, je z takto vzniklých podmínek nároků zvládnání terapeutické práce, nutná. Například, **pocit viny** a psychiatrická diagnóza v návaznosti na spiritualitu, bývají častým konzultačním

tématem, kterého si v příspěvku knihy všímá autorka G.-S. Ingenlathová (S. 85 an). Podtrhuje fakt, že *pocit viny* se na diagnostických souvislostech podílí často vysokou měrou, nezřídka vedoucí k fixaci, která buďto hraničí se spiritualitou, nebo je k ní přímo vázána, také další formou osobního vztahu k religiozitě, nezřídka potom, přecházející také do sféry konkrétně praktikující varianty, nějakého druhu křesťanského vyznání. (*Viz, cit. d.*)

Nejčastěji uváděnou osobností v současných podmínkách psychoterapie, vzhledem k danému tématu a rovněž v našem prostředí, je *Viktor Emil Frankl (1905 – 1997)*. Jeho životní osudy (*koncentrační tábory Terezín, Osvětim, Türkheim*) úzce spojené během druhé světové války s osudy spoluvězňů, kterým pomáhal stavěním naděje: „*Mít pro co žít...*“, a po válce rozvojem ***existenciální logoterapie***, se staly vzorem duchovní síly, schopné překonávat i ty nejtěžší životní zkoušky, přísnou prací na sobě samém. Jeho kniha: „*A přesto říci životu ano...*“, doznala v návaznosti na tyto, osudem zkoušené vlastnosti člověka, celosvětového významu. Víru Frankl chápal za neodejmutelnou součást lidské existence, ať už se týká čehokoli, je-li to víra, která mu pomáhá překonávat takové situace, ve kterých ji přijímá právě proto, aby fungující životní pravidla byla účelně zachována.

Frankl se ve svých spisech zmiňuje rovněž o problému normalizace v ČSSR a s tím i o tématu *existenciálního vakuu*, ve stejnojmenném článku z roku 1971, který vyšel (německy) v *Časopise polské společnosti pro psychiatrii*, Varšava, 23. září 1971. Obsahem chtěl podpořit zejména mladé lidi, aby ve svém úsilí, postavit se proti totalitnímu režimu neustávali, když byl již v této době okolním světem znát jistý úpadek zájmu, v započatých náladách z roku 1968 a nepokračovat.

Frankl vyzvedává pojem: *ztráty pocitu smyslu (Sinnlosigkeit-gefüh)*, který přiřazuje k pojmu: *pocit méněcennosti (Minderwertigkeitsgefühl)*, formulovaném Alfredem Adlerem. Takto se odvíjející a dále se zjevně prohlubující společenská *existenciální frustrace*, rovněž odráží, podle Franklových slov, *ztrátu víry ve vlastní budoucnost*. Existenciální vakuum, podporující nečinnost, konformitu, současně ubírá na sociální povaze víry. Pobyt člověka (*Dasein*) tímto přístupem, už sám sebe nereflektuje, ale pouze z vnějšího prostoru obhajuje k této nečinnosti. Generace mladých lidí a generace dospělých se rozestoupily ve dva různě nahlízející světy na jednu a tutéž skutečnost, čímž se krize stala výsledkem neschůdnosti dalšího pokračování sociálního vývoje, leda, že by jedna generace potlačila práva na svobodnou existenci té druhé, což se nakonec také stalo. Duchovním problémem zde je, ze sociálních potřeb víry sebebepřesahování ega, vyjmutá podstata usilování o udržení takových hodnot. Nastává potom to, co Frankl uvádí jako první větu zmíněného článku: *Jede Zeit hat ihre Neurose (Každá doba má svoji neurózu)*. Je potom vůbec nějaké východisko k navázání na možnost pozitivního sdílení, když sociální nálady, opřené o ztrátu smyslu, deklarují samy sebe nesmyslem, o cokoli usilovat, neboť jedinec, stojící proti mase, je zatlačován strachem z této masy? Ano, je to pochopení a víra v to, že osobní strach musí být překonáván vědomím o přesahu osobního ega, které zpravidla nikdy nenáleží pouze sobě samému, ale jeho *Dasein (pobyt)* je úzce propojeno se světem svého okolí. Pasivní (negativní) ego, ubírá na energii a vnímání smyslu tam, kde se mohou prosazovat ega aktivně pozitivní. Sdílení je tedy víra v pozitivní smysl lidské existence, kde se i spiritualita stává přirozenou součástí bytí a ústí k takto uchopenému smyslu existence. (V. E. Frankl, *Gesammelte Werke, Band 5, Wien 2018*)

KAZUISTIKA - zkrácený popis

Klient (46 let) si stěžuje na v poslední době přetrvávající výkyvy nálad. Do doby, asi před třemi měsíci se, podle jeho slov, cítil dobře. Důvod této změny si neumí vysvětlit. Během rozhovoru vykazuje nápadné známky rozladěnosti, nervozity a nejistoty. Výkyvy nálad se projevují tím, že se v hlavě neustále zabývá myšlenkami na to, co kdy udělal špatně. Má tendence, aby si stále něco vyčítal a pochyboval o rozhodnutích, která musí denně dělat v rámci běžných činností. Pokud je v kontaktu s přáteli a v zaměstnání (firemní právník), nemá čas, jak říká, na nic takového myslet. Po příchodu domů (žije sám), se však rychle začnou tyto zmiňované výkyvy nálad dostavovat. Nemá žádný kompenzační způsob, jak takové stavy zvládat. Nesportuje a po práci se s nikým nestýká. Několik známostí s ženami nevyšlo a další pokusy o seznámení, se mu nyní nejeví nijak zajímavé. Nikdy žádné psychické obtíže neměl a také v jeho primární rodině bylo, po této stránce, „vše v pořádku“.

Na dotaz, aby se pokusil rozvzpomenout na konfliktní situace, které si může pamatovat z dětství, v pracovně nebyl schopen. Teprve po dvou dnech od první konzultace se telefonicky ozývá se sdělením, že si uvědomil, že jej otec často bil, i když k tomu neměl zjevný důvod. Jako čtrnáctiletý začal s kamarádkou docházet tajně na nedělní nebo i podvečerní mše v týdnu a cítil se osloven Bohem a přitahován vírou. Kristus v něm podněcovat touhu, stát se tím, od koho získá uznání. Kamarádce se při vzájemných rozpravách o víře s touto pohnutkou nikdy nesvěřil. Zůstal vždy laickým věřícím a postupně si víru upevňoval i pravidelností docházek na nejrůznější bohoslužebná shromáždění. Návštěva Jana Pavla II. na Velehradě (1990) jej zcela ohromila, ale také se od té doby začal víc uzavírat. Současně u tohoto sdělení klient projevil pohnutí k pláči.

Během sezení, které následovalo hned příští den, na dotaz, jestli si vzpomíná ještě na něco z oné události spojené s Velehradem, klient již klidně odpovídá: *„Měl jsem pocit, jako bych dostal dávku morálních výčitek. Jednak sám, v tom obrovském davu lidí, kteří sdíleli nadšení z čehokoli, co se týkalo papeže, což mně i chvílemi vadilo, ale hlavně ten neuvěřitelný pocit maldosti, který se od té doby ve mně usadil. Měl jsem dojem a vlastně jej mám dodnes, že za nic nestojím, nemá smysl se, až tak moc zase snažit, a tak dál, asi víte, co tím chci říct.“*

Klient byl ubezpečen, že jde ve vzpomínkách správnou cestou a je-li to možné, tak ať ještě pokračuje.

„Začínám si uvědomovat, že to všechno byly pocity spojené s vnímáním toho, že jsem něčím vinen. Ale hlavně, že nikdy nedosáhnu skutečného odpuštění, protože to, chce přeci každý, kdo na tom Velehradu byl, proč bych já měl mít to štěstí!“

Následovala delší pomlka. Klient se dlouze zadíval z okna, zčervenal a jeho oči dostali nástřík v pohnutí k slzám, které zadržel. Po té pokračoval spontánně dál.

„Já si nějak začínám uvědomovat, že si asi nesu ten pocit viny od toho, že mě táta bil. Já nevěděl vůbec, proč mě bije? Prostě mě bil!“

Klient již slzy nezadržuje a během hovoru, si je připravenými papírovými kapesníky občas stírá.

„To je trapná situace, teď tady před váma brečím jak malej kluk, a na to jsem teda, už asi fakt starej!“ Pokládám klientovi ruku na rameno a ztišeným hlasem jej pobízím k tomu, aby pláč nezadržoval. Nechávám jej chvíli v tichosti projít první emoční expozicí, a po té se pokouším klientovi pomoci slovem:

„To, co jste právě pověděl je patrně jádro důvodu, pro který se vaše emoce dostaly do výkyvu. Byl na vás v době, kdy jste byl dítě, vyvíjen silný nátlak nutností snášet otcovy výpady bitím.“

Nikdy jste nedostal odpověď, díky které by jste jeho počínání, vůči sobě, mohl pochopit. Víra se pro vás stala stejně tak nejasnou, neboť Bůh, či Kristus zůstali kdesi vně toho všeho, i když v důležitých pozicích duchovní opory, ovšem přeci jen bez většího kontaktu s problémem samotným, který vlastně přetrvával a vírou se jen dostal na vedlejší kolej z důvodu vytěsnění. A do vaší zbožnosti ostatně všechno také zapadá. Dostal jste úkol, vypořádat se, se vší tou bolestí sám za sebe. To je nadmíru nelehká věc. Uvědomit si, že nejsem vinen tím, že mne rodič bije a přitom ještě při vzpomínce na jeho chování cítit rány na těle, které mi uštědřoval. Ale, zkusme se na to podívat i takto, jen stěží by kdokoli jiný podobný úděl zvládl tím způsobem jako vy. Vystudoval jste, v zaměstnání jste úspěšný. Bez obav mohu říci, že váš příběh se může stát kdykoli příkladem pro kohokoli, kdo měl podobný osud. Takže, zaměřil bych se na to, jakými způsoby jste ta léta celou situaci překonával. Každý detail tohoto překonávání je vlastně důležitý, protože se může stát příkladem někomu jinému. Člověk nemusí být bit pouze rodičem, který nezvládá sám sebe, člověk může být bit i nejrůznějšími životními okolnostmi, nebo nemocemi. Toto vše se vám vyhýbá a můžete se soustředit jen na to, o čem si nyní povídáme. Takže, co z takové situace můžeme vytěžit? Bůh vás uchránil od jakéhokoli ještě většího utrpení. Jdete životem po vlastní cestě. Pozadí své osobní historie můžete sdílet tam, kde by se odvaha, za všech okolností v životě vždy pokračovat dál, mohla setkat s jasnou odezvou..., tedy, neopouštět víru, ale zaměřit se na utrpení druhých lidí a svoji zkušenost předávat útěchou, pochopením, oporou...

Klient zakončil, toto naše setkání, tichým zamyšlením. Při následující konzultaci rovněž sdělil, že bezprostředně, s pocitem úlevy, navštívil kostel, kde strávil několik hodin.

POUŽITÁ A DOPORUČENÁ LITERATURA K DALŠÍMU STUDIU

1. **H. R. Drobner**, *Patrologie. Úvod do studia starokřesťanské literatury.*
2. **M. Maier**, *Geschichte der Völker-Wandlungen.*
3. **The Oxford Dictionary of the Christian Church.**
4. **The Oxford Companion to Philosophy.**
5. **Filón Alexandrijský**, *O stvoření světa (...)*
6. **Tertullian**, *Apology (Loeb Library)*
7. **Origenés**, *Proti Kelsovi.*
8. **The Apostolic Fathers**, I. - II. (Loeb Library)
9. **M. Victorinus**, *O soupadstatnosti trojice.*
10. **Augustinus Aurelius**, *Vyznání.*
11. **G.W.F. Hegel**, *Fenomenologie ducha.*
12. **I. Kant**, *Kritika čistého rozumu.*
13. **A. Comte**, *Cours de philosophie positive.*
14. **A. Opatrný**, *Pastorální teologie pro laiky.*
15. **A. Opatrný**, *Cesty pastorage v pluralitní společnosti.*
16. **M. Opatrný**, *Sociální práce a teologie. Inspirace a podněty sociální práce pro teologii.*
17. **M. Altrichter**, *Spirituální teologie.*
18. **Bible**, *(Speciální vydání)*
19. **V. E. Frankl**, *GW 5, Psychotherapie, Psychiatrie und Religion.*
20. **H. Freund/S. Pfeifer**, *Spiritualisierung oder Psychologisierung?*

*K zastavení
je zapotřebí odvaha*

© Jiří Adamec

SPIRITUÁLNÍ KRIZE

PROŽITEK DUCHOVNÍHO BYTÍ A JEHO FILOSOFICKÉ
VYÚSTĚNÍ KE SMYSLU EXISTENCE

Adamec Jiří - Filosofický seminář - Katedra teorie

Neprodejný výtisk.

2020

A6, 100 výtisků

ISBN 978-80-87234-90-7