

THEOLOGICKÁ
REVUE
2/2013

**TATO REVUE VYCHÁZÍ OD R. 1929, PŮVODNĚ POD NÁZVEM NÁBOŽENSKÁ
REVUE ČČS, OD R. 1968 THEOLOGICKÁ REVUE ČČS(H). AKTUÁLNÍ NÁZEV MÁ
OD R. 1991, KDY PŘEVZALA VYDÁVÁNÍ FAKULTA**

Vydává

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE - HUSITSKÁ THEOLOGICKÁ FAKULTA

ISSN 12117617

84. ročník

Šéfredaktor: Prof. ThDr. Jan Blahoslav Lášek, Dr. h. c.

Zástupce šéfredaktora: ThDr. Kamila Veverková, Th.D.

Redakční rada

Prof. PhDr. Alexander Kolesnyk, DrSc. (Berlin); Prof. ThDr. Zdeněk Kučera, Dr. h. c. (UK HTF);
Prof. ThDr. Jan Blahoslav Lášek, Dr. h. c. (UK HTF); Doc. ThDr. Jiří Vogel, CSc. (UK HTF);
ThDr. Kamila Veverková, Th.D. (UK HTF); Doc. PhDr. Bedřich Nosek, CSc. (UK HTF);
Doc. PhDr. Pavel Boček, CSc. (MU FF); ThDr. Petr Šandera, Th.D. (ČČSH); PhDr. Jiří Beneš, (AV ČR, v. v. i.);
Prof. ThDr. Karel Skalický, Th.D. (JČU TF).

Rev. Georgy Kochetkov - St. Philaret's Orthodox Christian Institute, Moscow;

Dr. L. J. Mussina - St. Philaret's Orthodox Christian Institute, Moscow;

Prof. Hans-Dieter Döpmann, Berlin;

Prof. zw. Dr. hab. Czesław Glombik - Śląská univerzita Katowice;

Dr. Theol. Wolfgang Stingl - Institut für Kirchengeschichte von Böhmen, Mähren und Schlesien, Nidda (SRN);

Dr. Peter Wörster - Herder-Institut, Marburg n/L.;

Prof. Dr. Thomas Kothmann - Universität Regensburg.

Adresa redakce

Univerzita Karlova v Praze, Husitská teologická fakulta,
Theologická revue, P.O.Box 56, 140 21 Praha 4 - Krč, Česká republika.

Tel.: 241 733 122;

e-mail: redakce.thr@htf.cuni.cz

Příspěvky a náměty zasilejte na adresu redakce. Nevyžádané rukopisy se nevracejí.

Všechny články v tomto čísle jsou recenzované. Recenzní řízení je oboustranně anonymní.

Pokyny pro autory jsou na webových stránkách UK HTF: <http://www.htf.cuni.cz/HTF-105.html>.

Časopis vychází čtyřikrát ročně. Cena jednotlivého čísla 78,- Kč, vč. DPH.

Celoroční jednotlivé předplatné v ČR činí 312,- Kč, vč. DPH (při poštovní službě).

Bankovní spojení: Česká spořitelna Praha 4, č. účtu: 66661389/0800,
variabilní symbol: evidenční číslo (z adresního štítku) - ročník (eventuelně číslo ročníku).

Objednávky celého ročníku i jednotlivých čísel přijímá redakce.

Distribuce redakce.

Obálka: Josef Karhan

Technická redakce: Bc. Marketa Langer

Tisk: PBtisk a.s.

THEOLOGICKÁ REVUE

ČTVRTLETNÍK UNIVERZITY KARLOVY V PRAZE - HUSITSKÉ TEOLOGICKÉ FAKULTY

2/2013



OBSAH

EDITORIAL	117
Články	
JAROSLAV HRDLIČKA PŘÁTELSTVÍ HISTORIKŮ RUDOLFA URBÁNKA A VLASTIMILA KYBALA	119
JIŘÍ VOGEL RECEPCE MASARYKOVÝCH ÚVAH O NÁBOŽENSTVÍ V TEOLOGII ALOISE SPISARA A ZDEŇKA TRTÍKA	127
MAREK ŠMÍD VZTAH TOMÁŠE GARRIGUA MASARYKA A KARLA DOSTÁLA-LUTINOVA NA PŘELOMU 19. A 20. STOLETÍ	137
CTIRAD VÁCLAV POSPÍŠIL VÝZNAMNÍ PŘÍRODOVĚDCI 19. STOLETÍ A TEOLOGICKÉ PROMÝŠLENÍ TEORIE EVOLUČNÍHO VZNIKU – STVOŘENÍ LIDSTVA	151
MARIE TRTÍKOVÁ VIKTOR E. FRANKL, LOGOTERAPIE A HLEDÁNÍ SMYSLU	171

MARKÉTA HOLUBOVÁ DA'AT TEVUNOT – PRONIKAVÉ POZNÁNÍ RABIHO MOŠEHO CHAJIMA LUZZATTA	211
Esej	
JITKA ČANDOVÁ NÁBOŽENSTVÍ NENÍ POUZE METAFYZIKOU, ETIKOU...“ JAK DEFINOVAT NÁBOŽENSTVÍ, JAK PŘISTUPOVAT K POSVÁTNÝM SYMBOLŮM? ZAMYŠLENÍ NAD ESEJÍ CLIFFORDA GEERTZE: „ÉTOS, SVĚTOVÝ NÁZOR A ANALÝZA POSVÁTNÝCH SYMBOLŮ.“	221
Recenze	
CTIRAD VÁCLAV POSPÍŠIL . <i>RŮZNÉ PODOBY ČESKÉ TRINITÁRNÍ TEOLOGIE A PNEUMATOLOGIE 1800 - 2010. TVÁŘNOSTI ČESKÉ KATOLICKÉ TROJIČNÍ TEOLOGIE A PNEUMATOLOGIE 1800-1989. KOMENTOVANÁ BIBLIOGRAFIE 1800-2010.</i> (Jiří Vogel)	229
JAKUB KŘÍŽ, VÁCLAV VALEŠ. <i>ZÁKON O MAJETKOVÉM VYROVNÁNÍ S CÍRKVEMI A NÁBOŽENSKÝMI SPOLEČNOSTMI. KOMENTÁŘ.</i> (Stanislav Přibyl)	231
JIŘÍ KŘEŠŤAN. <i>ZDENĚK NEJEDLÝ, POLITIK A VĚDEC V OSAMĚNÍ.</i> (Jaroslav Hrdlička)	233
PETR POKORNÝ, ULRICH HECKEL. <i>ÚVOD DO NOVÉHO ZÁKONA.</i> (JIŘÍ BENEŠ)	235
JIŘÍ BENEŠ. <i>OZVĚNY IZAJÁŠOVA VOLÁNÍ: SLOVA IZAJÁŠOVA PROROCTVÍ PRO KAŽDODENNÍ ZAMYŠLENÍ.</i> (ANTONÍN ŠEDIVÝ)	237
FILIP VAN TRICHT. <i>THE LATIN 'RENOVATIO' OF BYZANTIUM: THE EMPIRE OF CONSTANTINOPLE, 1204-1228.</i> (Kamila Veverková)	238

EDITORIAL

Ctenáři vítěj! V přímo šileném běhu času jsme si najednou uvědomili, že mayský kalendář neměl pravdu. Konec světa nenastal, i když někdy jevy, kterých jsme svědky, blízký konec času připomínají. Všichni diskutují o Evropské unii, o budoucnosti malého národa uprostřed Evropy a tato diskuse byla nedávno umocněna nepříliš kultivovaně vedeným volebním zápasem o křeslo českého prezidenta. Nejsem ani velký příznivec, ani odpůrce současného uspořádání věcí. Neboť jejich hodnota se projeví po nějakém čase: po ovoci poznáte je. Mohu-li si dovolit přece jen malé varování, které plyne z historického postoje, jak přece jen mám trochu strach, aby relativní klid, který prožíváme, nebyl klidem před velkou bouří. A inu, zde je třeba říci své rozhodné slovo: bouří je třeba všemi prostředky zabránit, ať už by ji provokoval kdokoliv. Pokoj mezi lidmi není jen možný, ale je nutný.

Konce světa jsme se nedočkali a jak to vypadá, asi se jen tak nedočkáme. Ale jako křesťané bychom si měli být vědomi, že pod eschatologickým tlakem času žijeme, že je třeba konat všechno, abychom byli tvůrci pokoje, aby žádné velké bouře nebyli. A když se už zdá, že se blíží, měli bychom konat všechno pro to, aby se mračna rozešla a bouřka nebyla. Alespoň tak rozumím tomu, že máme být tvůrci pokoje. Proto se tak silně snažím rozumět všem těm z minulých generací, kteří šli touto cestou. Hlupáci ani lotři to všichni nebyli, i když se to někdy na první pohled tak jeví. Při této reflexi si s hrůzou uvědomuji, co asi řeknou následující generace o nás: byli nemastní ani neslaní, nestáli za nic. A to bych opravdu nerad... Naše zápasy přece vědomě navazují na minulé generace, na to co jsme s úctou převzali od našich otců.

Když si prohlížím minulé ročníky Theologické revue, aniž bych propadal nějakému přehnanému optimismu, musím konstatovat, že jsme od základní linie, která se táhne od doby založení našeho časopisu v roce 1929, v podstatě nikdy neustoupili. Na stánkách revue se projevoval a stále projevuje myšlenkový zápas, autorům i redakci stále jde o myšlenkový zápas – což je znakem živého přístupu k dědictví otců. Doufáme, že budeme schopni reagovat na mnohdy dost nepochopitelná pravidla pro vydávání odborných časopisů, aniž bychom slevili něco z dynamiky, kterou jsme přijali od těch, kdo revui založili a v těžkých dobách také odpovědně vedli. Poslední ročníky vypadají nadějně a všichni – autoři i redaktoři prokázali, že jsou odborně i jinak na výši. Není třeba připomínat, že formální konkurence je dost zlá, avšak pokud jde o obsah, ne každému se podaří založit a také udržet

profilovaný dobrý odborný časopis. Vyzývám vás všechny, pojďme společně dělat dobrý časopis i v budoucnu, kdy podivné formální požadavky se snaží zahubit leč kterou dobrou myšlenku.

Číslo, které držíte v ruce, navazuje vědomě na diskuse, které byly vedeny na prahu moderny a 19. století a na prahu moderny a postmoderny. Témata jsou pro náš časopis klasická, jejich uchopení je současné. Jaroslav Hrdlička, který se léta zabývá odkazem Vlastimila Kybala, publikuje článek, vydávající svědectví o přátelství tohoto věřícího historika s Rudolfem Urbánkem. Jiří Vogel se pak vrací k recepci Masarykova myšlení v Církvi československé. Svoji studii nazval Recepce Masarykových úvah o náboženství v teologii Aloise Spisara a Zdeňka Trtíka. Marek Šmíd zůstává u tématu Masaryk a snaží se zachytit důležitý moment“ vztah T.G.Masaryka k jednomu z nejvýraznějších představitelů české katolické moderny Karlu Dostálu-Lutinovi a částečně i k české katolické moderně jako takové. Téma, které bylo definováno, několikrát se o něm psalo, přesto však není ještě vyčerpáno. Prof. C. V. Pospíšil se vrací k tématu přírodní vědy a teologie, které bylo tak přitažlivé pro myslitele světové i české katolické moderny a zejména pak pro otce zakladatele CČSH. M. Trtíková se zabývá Viktorem Franklem – není to na stránkách ThR poprvé, kdy byla věnována pozornost Franklovi. Dědeček této autorky Prof. Zdeněk Trtík psal o Franklovi a uveřejnil jeho překlady na počátku sedmdesátých let minulého století.

V závěru čísla přinášíme článek naší autorky Markéty Holubové, zabývající se myšlením hebrejským, jemuž věnujeme pravidelně pozornost: Da'at Tevnot – pronikavé poznání rabiho Moše Chajima Luzzata.

Poněkud – alespoň z literárního hlediska – je na našich stránkách neobvyklý příspěvek poslední, který napsala Jitka Čandová. Jde vlastně o zamyšlení nad esejí C. Geertze, nesoucí názor Étos, světový názor a analýza posvátných symbolů.

Jedno z negativních znamení naší doby je pocit únavy a útlumu. Aniž bych chtěl nad tímto jevem zde dlouho lamentovat, vyzývám všechny, nedejte se tímto pocitem ovládnout! Kdyby tak učinili ti, co zde byli před námi, neměli bychom na co navazovat. Mysleme na ty, co přijdou po nás. Je zde dostatek impulzů k tomu, abychom dokazovali každý den, že Untergang des Abendlandes je fikcí autora, žijícího více jak před sto lety a nikoliv znamení naší přítomnosti.

Přejeme vám všem z redakce vše dobré, radost z intelektuální činnosti a hlavně radost z práce nad texty, na které se netrpělivě těšíme.

Q.B.F.F.F.S !

*Jan Blahoslav Lášek,
šéfredaktor*

PŘÁTELSTVÍ HISTORIKŮ RUDOLFA URBÁNKA A VLASTIMILA KYBALA

JAROSLAV HRDLIČKA

Roku 1963 vyšel v periodiku *Journal of Central European Affairs* nekrolog předního amerického husitologa S. H. Thomsona, v němž zhodnotil životní dílo prof. PhDr. Rudolfa Urbánka, DrSc. (1877-1962).¹ I některé recenze posledního svazku Urbánkova životního díla, vydaného v Praze roku 1962 nakladatelstvím ČSAV, se staly nekrology, jimiž se světová i evropská věda loučila s významným a badateli dodnes ne zcela dostatečně zhodnoceným českým historikem.² Urbánkovu smrt během šedesátých let minulého století zmiňují s lítostí mnozí husitologové, věnující pozornost dílům historiků publikujícím též o jeho ústředním tématu.³

Rád bych do dosud málo početné literatury o R. Urbánkovi přispěl textem mapujícím jeho mnohaleté a složité se vyvíjející přátelství s dalším historikem kruhu žáků Václava Novotného, prof. Vlastimilem Kybalem.

^{1/} THOMSON S. Harrison, Rudolf Urbaneck, 1877-1962, in: *Journal of Central European Affairs*, roč. 22, č. 4/ 1963, s. 498-99.

^{2/} HEYMANN Frederick G., *Věk poděbradský. 4: Čechy za králování Jiřího z Poděbrad. Léta 1460-1464. České dějiny, Díl 3, č. 4* by Rudolf Urbánek, in: *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas*, roč. 11, č. 1/ 1963, s. 142-145.

^{3/} KAMINSKY Howard, Frederick G. Heymann, George of Bohemia, King of Heretics. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1965. Pp. xvi, 671, 3 maps, 6 illustrations. \$15; £ 6 net (U. K. only); Otakar Odložilík, *The Hussite King: Bohemia in European Affairs, 1440-1471*. New Brunswick, New Jersey: Rutgers University Press, 1965. Pp. ix, 337; 4 plates, 3 maps. \$10, in: *Speculum*, roč. 41, č. 3/ 1966, s. 543-546.

Nejprve k základním datům Urbánkova života. Gymnasium absolvoval ve Sláném. Studium historie na FF UK v Praze ukončil v únoru 1901 doktorátem filosofie. Ten získal za práci *Řehoř Heimbura ve službách krále Jiřího*. V letech 1901–1920 působil jako středoškolský profesor. Po portrétech českých historiků vydal roku 1911 studii „*Kancelář krále Jiřího*“, v níž již bylo možno poznat talent budoucího významného historika.⁴ Jeho univerzitní učitel prof. Václav Novotný jej oslovil a nabídl mu spolupráci na mnohosvazkových Českých dějinách, vydávaných nakladatelstvím Jana Leichtera.⁵ V červnu 1916 se na FF UK habilitoval pro české dějiny. V květnu 1917 podepsal, stejně jako jeho přítel V. Kybal, Manifest českých spisovatelů. V srpnu 1920 byl jmenován prvním řádným profesorem československých dějin FF MU. Zde působil s přestávkou let okupace do roku 1949.⁶ Roku 1932 se stal mimořádným, 1934 řádným členem I. třídy České akademie věd a umění, 1952 jako neustraní Z. Nejedlým nově zřízené Československé akademie věd.⁷

Jen několik badatelů si dosud při studiu archívních pramenů mohlo uvědomit, že mezi R. Urbánkem a jiným českým historikem V. Kybalem existovalo mnohaleté, avšak ne pouze harmonicky se vyvíjející přátelství. To mělo pevné základy v jejich společných středoškolských a univerzitních letech. Jeho stopy nalezneme v Kybalových denících a vzájemné korespondenci obou historiků, uložené v jejich pozůstalostech v NA a PNP. V. Kybal mu věnoval pozornost i ve svých pamětech, psaných po druhé světové válce v americkém exilu.⁸

Jak již bylo naznačeno, s Urbánkem se Kybal seznámil během studia na slánském gymnáziu.⁹ O tři léta starší Urbánek tu přispěl k formování Kybalových odborných i politických názorů.¹⁰ Zapůsobil na Kybala zprvu především svými rozsáhlými vědomostmi z dějin. Ten si do svého deníku o tom napsal: „Ovšem, nemožu ještě tak jasně vidět, jako K., nemám ani dost málo o vývoji dějin neb názoru

^{4/} URBÁNEK Rudolf, „Kancelář“ krále Jiřího, in: ČČH, roč. 17, č. 1/ 1911, s. 13–27; URBÁNEK Rudolf, *Rezek-historik*, s. n., Praha 1909, 56 s.; URBÁNEK Rudolf, *V. V. Tomek (1818–1903)*, Městská rada, Hradec Králové 1903, 27 s.

^{5/} NOVOTNÝ Václav, *České dějepisectví v prvním desetiletí republiky*, Historický spolek, Praha 1929, s. 19; LACH Jiří, *Laichterovo nakladatelství a projekt České dějiny*, Burian a Tichák, Olomouc 2008, s. 11, 16 n.

^{6/} PÁNEK Tomáš, Rudolf Urbánek a Masarykova univerzita, in: *Slánské rozhovory 2010*, Slaný 2011, s. 47–51.

^{7/} KŘEŠTAN Jiří, *Zdeněk Nejedlý, politik a vědec v osamění*, Paseka, Praha a Litomyšl 2013, s. 354.

^{8/} HRDLIČKA Jaroslav, LÁŠEK Jan Blahoslav (edd.), *Paměti Vlastimila Kybala I.*, L. Marek, Brno 2012, s. 35.

^{9/} KYBAL Vlastimil, *Deník 5. února 1899*, Archiv SVK, s. 168.

^{10/} KYBAL Vlastimil, *Deník 1. února 1898*, Archiv SVK, s. 1. Již na počátku nejstaršího deníku nalezneme Kybalovu poznámku o Urbánkovi, přezdívaném zde Kosma. V dalších letech jej označuje většinou zkratkou K., či Kos.

na ně vědomostí.“¹¹ Tímto pootvíváním neznámých obzorů historické vědy přivedl Urbánek budoucího historika k povzdechu: „Co vím z dějin českých? Nic, jen to, co jsem chytil ve škole. Vždyť jsem ani jedno dílo historické o své vlasti nečetl. Hrozné! A co dějiny cizích národů? Také nic.“¹²

Oba přátelé trávili mnoho času procházkami městem i jeho okolím a dlouhými společnými rozhovory. Mladší student si o starším s obdivem, ale i jistou frustrací poznamenal: „Má výmluvnost, vervu řeči; já chudobu, ochablost. Má bystrou hlavu, dosti dobrou paměť; já ztěžka chápu, paměť jako řešeto; má jasné představy a proto i dosti trefné soudy; já mlhavost, zmatenost. Má rozsáhlé vědomosti, moje nevelké. (...) Zná vskutku mnoho, ať v historii, ať v literatuře; a to nejen domácí, ale i cizí (...). Hle, toť člověk, jenž (...) svou energií a pílí nese se výš a výš.“¹³ Přes toto vyjádření Kybalova obdivu nelze říci, že by vztah obou budoucích historiků byl vždy bezproblémovým.¹⁴

V červnu 1896 proběhla úspěšně Urbánkova maturita. I v prvních dvou letech jeho univerzitního a posledních Kybalova středoškolského studia se oba přátelé dále pravidelně setkávali, jak mladší historik dosvědčuje ve svých pamětech: „Od septimy začalo více méně soustavné a široce založené sebevzdělávání, k němuž cenné podněty a směrnice jsem dostával jmenovitě od R. Urbánka, jenž tehdy studoval první ročník dějin na pražské universitě a kromě dějin vynikal mimořádným rozhledem po literatuře domácí i cizí, jakož i živým zájmem kulturním a uměleckým i politickým.“¹⁵

Přátelství pak pokračovalo i na počátku Kybalova univerzitního studia, kdy on i Urbánek spolu bydleli téměř rok u stejné bytné. Zde však jeho podobu formovalo již i mnohé další ze složitého univerzitního i velkoměstského světa, jenž je obklopoval a jehož zde oba byli součástí.

Již na střední škole R. Urbánek zapůsobil na utváření Kybalových politických názorů. Sám pod vlivem Masarykova politického realismu, zacítil k němu i mladšího přítele. Realismus pak pod vlivem jejich společných univerzitních učitelů profesorů Tomáše G. Masaryka, Václava Novotného a Františka Drtiny ještě více ovlivňoval jejich politické názory, ale i stanoviska, s nimiž oba přistupovali k otázkám

^{11/} KYBAL Vlastimil, *Deník 20. února 1898*, Archiv SVK, s. 9.

^{12/} Tamtéž, s. 9 n.

^{13/} KYBAL Vlastimil, *Deník 4. ledna 1899*, Archiv SVK, s. 146.

^{14/} KYBAL Vlastimil, *Deník 4. dubna 1899*, Archiv SVK, s. 208; KYBAL Vlastimil, *Deník 12. dubna 1899*, Archiv SVK, s. 216 n.

^{15/} HRDLIČKA Jaroslav, LÁŠEK Jan Blahoslav (edd.), *cit. dílo (2012)*, s. 35; KUCHYŇKA Zdeněk, Rudolf Urbánek - historik poděbradského věku, in: *Slaný. České město ve středověku*, RK OÚ, Slaný - Kladno 1997, s. 45.

české minulosti. V procesu štěpení Gollovy školy se oba mladí historici zařadili do kruhu žáků prof. Václava Novotného.¹⁶

Přes společné vývojové rysy v této etapě života obou mladých historiků se v deníkových záznamech V. Kybala z prvního roku jeho univerzitního studia objevují stále více i doklady jeho postupného oprošťování se od Urbánkova vlivu. To se projevuje zápisy nesenými narůstající kritičností k příteli. Urbánek je zde sice Kybalovi i dále čilým studentem, zajímavícím se o historii, literaturu, politiku a částečně i umění. Je mu však leckdy i povrchním, neschopným rozdělit si práci a dovést ji do konce. Dle Kybala jeho přítel nepřitahovala vědecká práce. Líčí jej jako dosud nevyhraněnou povahu s řadou jinošských rysů. Svědectví mladšího studenta o starším je zde však spíše dokladem Kybalova postupného odborného i osobního zrání, i jeho rostoucích ambicí, než schopnosti pochopit hlouběji tuto etapu životní cesty svého přítele.¹⁷

Se zakončením Urbánkova univerzitního studia se oba přátelé vydali různými životními cestami. O jejich rozdělení svědčí Kybalův zápis v deníku ze 4. července 1901: „Dnes dělal přítel Urb. philos. rigorosum (...). Jistě že rigorosum udělal. Tím je hotov. Přeju mu toho ze srdce, je to přítel, k němuž mne poutá vděčnost (byl na gymnasiu mým učitelem a vůdcem). (...) Při všem přátelství je však zajímavé to, že dlouhodobý pobyt pospolný nás jednoho od druhého odpuzuje, ba i znechucuje.“¹⁸

Po složení státních zkoušek Urbánek opustil univerzitu a odešel vyučovat nejprve krátce na reálné gymnasium do Loun. Odtud nastoupil vojenskou službu. Tu však zdravotně nezvládl a tak jej již na jaře 1902 najdeme vyučovat v Hradci Králové a v letech 1903-1905 na reálném gymnasiu v Pardubicích. V letech 1905-1909 působil opět na reálce v Lounech.¹⁹

^{16/} VOJTÍŠEK Václav, *Václav Novotný: O jeho osobě a díle*, Společnost Husova muzea a Historický spolek, Praha 1932, s. 13. Vojtíšek dokonce píše o škole V. Novotného; srov. též HOFFMANNOVÁ Jaroslava, K univerzitnímu působení V. Novotného, in: *Medievalia historica Bohemica 6*, 1999, s. 164. V. Kybal jako žák 18. července 1932 promluvil na pohřbu V. Novotného; URBÁNEK Rudolf, *Václav Novotný*, ČAVU, Praha 1933, 73 s. R. Urbánek zesnulému napsal knižní nekrolog.

^{17/} KYBAL Vlastimil, *Deník 7. února 1900*, Archiv SVK, s. 193 n; KYBAL Vlastimil, *Deník 28. února 1900*, Archiv SVK, s. 207; KYBAL Vlastimil, *Deník 22. července 1900*, Archiv SVK, s. 38 nn. V Praze již Urbánkova sečtělost nemohla konkurovat evropské vzdělanosti profesorského sboru univerzity.

^{18/} KYBAL Vlastimil, *Deník 4. července 1901*, Archiv SPVK, s. 37.

^{19/} SLÁDEK Miloš, Svatba pana profesora a co jí předcházelo, aneb Rudolf Urbánek, Slaný a Louny, in: *Slánské rozhovory 2006*, Slaný 2006, s. 32-34.

Jak svědčí fondy pozůstalostí obou historiků, zůstávali i nadále v písemném a občas i osobním kontaktu, posílali si literaturu, filosofická i historická díla.²⁰ Urbánek, vtažený již do praktického života, se snažil zpočátku i dále působit jako rádce na mladšího přítele. Ten mu stále svěřoval některé své naděje, studijní plány a zážitky, ale i řadu pro nás dnes cenných osobních názorů a hodnocení. Urbánek pak tyto zpovědi opětoval líčením svého všedního života i strážní a radostí pedagogického působení na mimopražských středních školách. Že měl starší historik k mladšímu zodpovědný a téměř bratrský vztah dokládají i prameny. Pomáhal mu v jeho finanční tísní. Doporučil ho totiž několika regionálním historikům k honorovanému opisování pramenů v archívech. Díky tomu Kybal, dostávající měsíčně z domova na universitní studium pět zlatých, v něm mohl bez udělení stipendia zdárně pokračovat.²¹

Lze konstatovat, že i když prvotní mocný vliv Urbánkův na Kybala pominul, jejich přátelství zůstalo živé. Dozrávající Kybal však na čas směřoval ve vztahu k příteli do jiného extrému, totiž k jeho podcenění. To vypovídá více o některých ne zcela příjemných rysech Kybalovy povahy i o jeho negativním vztahu k středoškolské pedagogické činnosti, než o Urbánkovi samém. V. Kybal jej v této době viděl již beznadějně ztraceného v jalovém všedním životě středních škol provinčních měst. Nevěřil, že i přes nutnost obstarání denní obživy, Urbánek dále intenzivně vědecky pracuje. Píše si o tom do deníku: „Byl tu včera Urb. Na vlastní oči vidím a na vlastní uši slyším, jak se vzdává všech ideálů životních, ano jako by i ztrácel víry sama v sebe. Již ani netouží po vyšších cílech. (...) Zapadl a pomalu šosatí. Má už také - známost!“²²

O dva dny později Kybal v deníku pokračoval: „Urb. se zde stavěl, když jel z domova do Hradce. Mluvil s Gollem a ze semináře si vypůjčil knihy. Ovšem, že jen na oko - dělat nebude nic; (...) Jsou to poslední náběhy, poslední vzpínání křídel jeho ducha, jenž uvízl v bahně maloměstské společnosti.“²³ Kybal zde na čas nepochopil životní směřování již usedlejšího a pragmatičtější uvažujícího přítele. Jeho snahu sžít se s novým prostředím a nalézt si zde průvodkyni pro další život pokládal za ztrátu vědeckých ideálů.

^{20/} KYBAL Vlastimil, *Deník 8. září 1902*, Archív SVK, s. 15.

^{21/} KYBAL Vlastimil, *Deník 11. července 1901*, Archív SVK, s. 40.

^{22/} KYBAL Vlastimil, *Deník 15. února 1903*, Archív SVK, s. 56. Z Urbánkova manželství uzavřeného roku 1908 se Zdeňkou, roz. Scheinerovou (1887-1948) se narodila jeho jediná dcera Emma Urbánková (1909–1992), lit. historička; srov. též SLÁDEK Miloš, *cit. dílo (2006)*, s. 35.

^{23/} KYBAL Vlastimil, *Deník 17. února 1903*, Archív SVK, s. 57.

Setkávání přátel i přes Kybalovo přechodné podcenění R. Urbánka pokračovalo dál. Pouta jejich přátelství byla ukována silně. V březnu 1903 společně navštívili v pavilonu Mánesu výstavu České umění a zažili zde krátký návrat do dob naprosté vzájemné důvěry.²⁴ V deníku se však znovu objevuje Kybalovo hluboké nepochopení Urbánkovu životnímu usilování již v únoru 1904. Stěžuje si zde na nepochopení svého pojetí historické práce u staršího kolegy. Vidí tu Urbánka již jen jako typického středoškolského profesora s velkým literárním nadáním i „živou, agilní povahou.“²⁵

Přes Kybalovo přechodné podcenění se Urbánkova situace od roku 1909 přece jen změnila k lepšímu. Několikaleté Urbánkovo probíjení se z provinčních školských ústavů do Prahy, provázené každoročními žádostmi o přeložení i dopisy prof. Jaroslavu Gollovi, byly završeny úspěchem.²⁶ Profesoři J. Goll a František Drtina důrazně doporučili jeho přeložení na pražskou střední školu.²⁷ V letech 1909–1920 působil Urbánek postupně jako středoškolský profesor reálného gymnasia v Ječné ulici v Praze a reálného gymnasia v Praze-Karlíně. Tím se tomuto pracovitému historikovi otevřela možnost pravidelného archivního bádání, již dokázal využít pro vznik svých nejlepších děl o době poděbradské.²⁸ Období vlády Jiřího z Poděbrad se pro Urbánka stalo jedním z vrcholů českých dějin, završení politických snah českého husitství a reformace. Král mu byl obnovitelem právního řádu v zemi i jejího hospodářského růstu.²⁹

Na tuto novou Urbánkovu životní situaci reagoval kladně i tak zapřisáhlý nepřítel středoškolské pedagogické činnosti, jakým byl V. Kybal. Když si ověřil s jakou pílí Urbánek bádá nad tématy z českých dějin 15. století a připravuje řadu důkladně podložených studií, začal příteli pravidelně pomáhat. Scestovalý historik Urbánkovi opisoval prameny z vatikánských a dalších archivů, jež v Evropě navštívil. Týkaly

^{24/} KYBAL Vlastimil, *Deník 27. března 1903*, Archiv SVK, s. 77. Roku 1887 pražští akademici založili studentský spolek, nazvaný po Josefu Mánesovi Spolek výtvarných umělců Mánes. S příchodem další umělecké generace v polovině devadesátých let začal spolek vyvíjet novou aktivitu. Roku 1896 začaly být vydávány Volné směry. V roce 1902 získal SVU Mánes samostatný výstavní pavilon v Kinského zahradě, navržený Janem Kotěrou.

^{25/} KYBAL Vlastimil, *Deník 16-17. února 1904*, Archiv SVK, s. 122.

^{26/} SLÁDEK Miloš, *cit. dílo (2006)*, s. 33.

^{27/} Jaroslav Goll - Rudolfu Urbánkovi, *dopis z roku 1909*, LA PNP, fond Rudolf Urbánek, LA-PNP 147/62/1681; František Drtina-Rudolfu Urbánkovi, *dopis z 12. ledna 1909*, LA PNP, fond Rudolf Urbánek, LA-PNP 147/62/1431.

^{28/} PÁNEK Tomáš, *cit. dílo (2011)*, s. 50. Autor textu právem vidí R. Urbánka jako historika, jehož činnost je výrazně ukotvena badatelsky.

^{29/} URBÁNEK Rudolf, *České dějiny III. 1, Věk poděbradský I.*, J. Laichter, Praha 1915; *České dějiny III. 2, Věk poděbradský II.*, J. Laichter, Praha 1918; *České dějiny III. 3, Věk poděbradský III.*, J. Laichter, Praha 1930; *Věk poděbradský IV. Čechy za králování Jiříka z Poděbrad. Léta 1460-1464*, nakladatelství ČSAV, Praha 1962.

se tématu, ke kterému se po celý život vracel, doby poděbradské.³⁰ V. Kybal tím vracel příteli pomoc z počátků svého univerzitního studia.

Během Kybalova působení v diplomatických službách nového státu v letech 1920-39 písemná komunikace mezi oběma historiky postupně slábla. Kybal o své situaci příteli roku 1937 napsal: „Kdežto Tvoje životní dílo je zasazeno do pevného rámce domácí kultury vědecké, musím já snášet osud jakéhosi emigranta, jenž žije odtažen od domácí půdy.“³¹ Nelze říci, že by to vyslovil s trpkostí. V. Kybal si své putování diplomata světem zvolil sám. Navazovalo na jeho badatelské putování Evropou před první světovou válkou. Historik ve svém dopise chtěl vyjádřit i skutečnost, že Urbánkova badatelská a publikační činnost se dostala ve dvacátých a třicátých letech minulého století ke svému vrcholu, zatím co jeho byla podřízena výkonu diplomatických povinností.³²

V letech nacistické okupace Čech a Moravy dopisování obou přátel na několik let ustalo. Po ukončení světového válečného konfliktu Kybal z dalekého exilu navázal zpřetrhaná pouta přátelství a popsal Urbánkovi některé nové skutečnosti ze svého vědeckého i rodinného života. Starší historik to opětoval. V. Kybal však Československo mezi léty 1945-48 již nenavštívil a tak zůstalo pouze při tom. Dalším zlomovým předělem pro jejich přátelství se stal rok komunistického puče v Československu 1948, který možnosti jejich komunikace opět zásadně omezil.

Přátelství obou historiků přesto nebylo ani ve světě rozděleném studenou válkou zcela zrušeno. V. Kybal studoval v exilu s velkým požitkem Urbánkův rozměrný poválečný spis věnovaný Kristiánově legendě i některá jeho méně rozsáhlá díla.³³ Věku poděbradského IV. se již nedočkal. R. Urbánek přežil svého přítele o čtyři roky. Zanechal po sobě rozsáhlé dílo, jež nebylo v zahraničí přijímáno jen exilovým přítelem V. Kybalem, ale i mnoha americkými a západoevropskými historiky, jako seriosní svědectví velkého českého historika o dějinách střední Evropy.³⁴

Tento příspěvek vznikl v rámci plnění programu rozvoje vědních oborů na Univerzitě Karlově v Praze, HTF, Teologie jako způsob interpretace dějin a kultury (PO1).

^{30/} Vlastimil Kybal - Rudolfu Urbánkovi, *dopis z Říma ze 14. května 1911*, LA PNP, fond Rudolf Urbánek, LA-PNP 147/62/3649.

^{31/} Vlastimil Kybal - Rudolfu Urbánkovi, *dopis z Mexika z 1. října 1937*, LA PNP, fond Rudolf Urbánek, LA-PNP 147/62/3709.

^{32/} BOUBÍN Jaroslav, Rudolf Urbánek. Drobná glosa k portrétu historika, in: *Slánské rozhovory 2010*, Slaný 2011, s. 45.

^{33/} URBÁNEK Rudolf, *Legenda t. zv. Kristiána ve vývoji předhusitských legend ludmilských i václavských a její autor I. 1-2, II. 1-2.*, Česká akademie věd a umění, Praha 1947-1948.

^{34/} PLASCHKA Richard, Georg von Podiebrad, in: *Neue Deutsche Biographie*, Band 9, Duncker & Humblot, Berlin 1964, s. 200–203.

SUMMARY

THE FRIENDSHIP OF TWO HISTORIANS: RUDOLF URBÁNEK AND VLASTIMIL KYBAL

JAROSLAV HRDLIČKA

Two pupils of historian Václav Novotný – Rudolf Urbánek (1877-1962) and Vlastimil Kybal (1880-1958) – were bound by a lifelong friendship that begun at secondary school in Slaný and continued throughout their studies at the faculty of arts of Charles University in Prague. The older of the two, R. Urbánek, influenced Kybal's political ideas at secondary school, as well as his decision to become a historian. Urbánek was influenced by the political realism of T.G. Masaryk, to which he would lead his younger friend. Later, as their political views came under the influence their common university teachers, Thomas G. Masaryk, Václav Novotný and František Drtina, they would seek to resolve the foundational questions of Bohemian history.

The friendship of both historians overlapped the time of the first Czechoslovak republic, when R. Urbánek worked at faculty of arts of Masaryk University in Brno and V. Kybal as a diplomatic representative of Czechoslovakia. During the Nazi occupation, V. Kybal went into exile in the USA. After the end of World War II, their friendship was renewed. Vlastimil Kybal never returned to Czechoslovakia, however their letters continued till the death of Vlastimil Kybal.

RECEPCE MASARYKOVÝCH ÚVAH O NÁBOŽENSTVÍ V TEOLOGII ALOISE SPISARA A ZDEŇKA TRTÍKA

JIŘÍ VOGEL

Inspirace Masarykovým myšlenkovým odkazem i osobním příkladem byla v Církvi československé (husitské) vždy velmi vyzdvihována. Pravděpodobně bychom nenašli v této církvi jediného teologa, který by se Masarykem v prvních desetiletích její existence vážněji nezabýval a který by nezahrnul některé principy jeho úvah do svého teologického konceptu. Stačí se porozhlédnout po důležitých pracích tohoto období, na stránky *Náboženské revue*, *Českého zápasu* a dalších periodik, kde jeho vliv potvrzuje celá řada odborných i populárních příspěvků.¹ Způsoby recepce Masarykových úvah o náboženství však nebyly vždy identické. Ve své studii věnuji pozornost dvěma předním osobnostem teologie ČČS(H), na nichž je odlišný způsob přijímání Masarykových myšlenek zvláště zřetelný. Nejprve se zaměřím na Aloise Spisara, představitele skupiny teologů inspirovaných radikální-

^{1/} Jen z *Náboženské revue* lze jako příklad uvést článek Františka KOVÁŘE. Masaryk a československá církev. *Náboženská revue*, 1930, roč. 2, s. 1-11. Nebo zajímavou komparaci v článku Františka KALOUSE. Náboženské názory Masarykovy podle jeho hovorů a učení církve československé. *Náboženská revue*, 1935, roč. 7, s. 207-217, 267-274. Úvahu nad Masarykovou knihou přináší R. J. VONKA. Meditace nad knihou T. G. Masaryka „Moderní člověk a náboženství“. *Náboženská revue*, 1934, roč. 6, s. 344-348, jejíž recenzi přináší F. M. HNÍK hned po jejím vydání 1934 (F. M. HNÍK. T. G. Masaryk: Moderní člověk a náboženství. *Náboženská revue*, 1934, roč. 6, s. 238.) Oficiálně se církev k Masarykovi přiznává v dokumentu: Odpověď církve československé na dotazník sekretariátu druhé theologické konference svobodných církví v Arnhemu. *Náboženská revue*, 1936, roč. 8, s. 179-201, zvl. s. 184. V poválečné diskusi na téma vztahu socialismu a křesťanství se Alois SPISAR jednoznačně hlásí k Masarykově syntéze v článku: Theorie a praxe v křesťanství a socialismu. *Náboženská revue*, 1946, roč. 17, s. 267-279, apod.

mi myšlenkami katolického modernismu, poté na Zdeňka Trtíka, který ve čtyřicátých letech inicioval recepci myšlenek biblického personalismu v teologii ČČS(H).²

Analýza duchovní krize moderního člověka

Alois Spisar byl duchem Masarykových spisů doslova pohlcen. Bezvýhradně přijímal analýzu duchovní krize moderního člověka,³ kterou Masaryk rozpracovává ve svých knihách *Sebevražda*⁴ a *Moderní člověk a náboženství*⁵. Podle Masaryka se člověk s narůstající racionalizací světa stále více soustředí na svůj subjekt, spoléhá jen na sebe, na svůj rozum, síly a schopnosti, uzavírá se do sebe. Tato sebedůvěra mu brání přijmout cokoli, co se vymyká lidskému rozumu, včetně víry v Boha. Pro novodobého člověka odchovaného vědou a moderní filosofií je stará křesťanská teologie iracionální, a proto nepřijatelná. V okamžiku, kdy se dostane do problémů, nemá, o co by se mohl opřít, a jeho mysl začnou zaplavovat sebevražedné představy. Má-li moderní člověk překonat svou duchovní krizi, která se projevuje například ve fenoménu sebevražednosti, musí se stát podle Masaryka objektivnějším. Musí vyjít z akutní krize subjektivismu, musí vyjít ze sebe ven a k něčemu objektivnímu se přimknout. Moderního člověka může před jeho krajním subjektivismem ochránit jen víra ve skutečného Boha.⁶

Spisar Masaryka v jeho úvahách následuje. I on tvrdí, že jediným východiskem z duchovní krize může být jen nový objektivismus, založený na znovu získané víře. Ke staré křesťanské teologii se již vrátit nelze, a tak, aby byl moderní člověk opět získán pro křesťanství a víru v Boha a vysvobozen ze svého subjektivismu, je třeba nové křesťanské teologie a zejména nového teologického pojmu Boha, který nebude stát v ostrém rozporu s moderním pohledem na svět.⁷

^{2/} Masarykovy jasné výroky o náboženství například v Čapkových rozhovorech, ze kterých je zde zejména v části věnované Aloisi Spisarovi hojně čerpáno, mohou být v jistém smyslu zavádějící. Masaryk se k tématu náboženství nevyjadřoval vždy jednoznačně. Na jedné straně vystupoval jako zastánce racionálního theismu, na straně druhé zdůrazňoval prostotu náboženství, osobní prožitek, ale i určitý odpor k vnášení racionality do náboženství. Díky tomu může vést pohled na „Masarykovo náboženství“ k určitým zkreslením. Tato význačnost je zřetelná zejména v diskusi nad Masarykovými postoji k náboženství. Velmi pěkně ji prezentuje sbírka: Josef SMOLÍK, Jan ŠTĚPÁN (ed.). *T. G. Masaryk ve třech stoletích. Rozhovor generací o Masarykových náboženských názorech*. Brno: L. Marek, 2001. 464 s. Zvláště doporučuji studii Stanislava POLÁKA. „Masarykovo náboženství“, s. 128-142.

^{3/} Alois SPISAR. *Moderní subjektivismus a úkoly teologie*. Praha: Blahoslav, 1933, s. 4-15.

^{4/} Tomáš Garrigue MASARYK. *Sebevražda hromadným jevem společenským moderní osvěty*. Praha: Jan Laichter, 1904. 351 s.

^{5/} Tomáš Garrigue MASARYK. *Moderní člověk a náboženství*. Praha: Jan Laichter, 1934. 410 s.

^{6/} MASARYK. *Moderní člověk a náboženství*, s. 34-52.

^{7/} „Tím pevným opěrným bodem může býti jenom Bůh. Ovšem ne každé pojetí Boha postačí, ale jen takové, které dovede uspokojit teoretické otázky i praktické potřeby ducha lidského.“ SPISAR. *Moderní subjektivismus a úkoly teologie*, s. 15.

Racionální theismus a důkazy Boží existence

Masaryk nachází řešení v racionálním theismu. Teologie nesmí odporovat rozumu. Proti teologii mýtické chce postavit teologii vědeckou.⁸ Své postoje opírá o důkazy Boží existence, které ovšem nepovažuje za vědecké důkazy, nýbrž za potvrzení racionálního základu víry. Masaryk vyzdvihuje zejména důkaz teleologický, kterému rozumí jako poukazu na racionalitu stvoření, která se stává transparentní v účelnosti světa, života, dějin, poznání a mravního snažení. Za neméně důležitý považuje důkaz kauzální, neboť „bez prvé příčiny, bez prvního tvůrce a hybatele nemůžeme rozumět vzniku, pohybu a vývoji veškerenstva.“⁹

Podobně i Spisar obhájí důkazy Boží existence, oproti Masarykovi však rozpracovává mnohem složitější systém osmi důkazů, které dělí do dvou skupin, na kosmologické a psychologické důkazy. Ke kosmologickým řadí důkaz z nahodilosti, z příčinnosti, ze zákonitosti a z cílovosti kosmu, k psychologickým důkaz noetický, ideologický, etický a mysticko-náboženský. Za nejdůležitější považuje důkaz kauzální, který je nejzřetelnější stopou činnosti Boha ve stvoření a je úzce svázán i s ostatními důkazy.¹⁰

Spisar sice podobně jako Masaryk nepovažoval důkazy Boží existence za vědecké důkazy, které by nezvratně a objektivně dokazovaly jsoucnost Boha a jeho vlastnosti, přesto na nich staví interpretaci náboženské víry v Boha a náboženské zkušenosti. V důkazech jde podle Spisara zejména o oporu víry v Boha pro toho, kdo uvěřil na základě náboženské zkušenosti. Díky důkazům může sobě i jiným zdůvodňovat obsah a oprávněnost víry v Boha. Spisar si uvědomuje, že důkazy nemohou sloužit k přesvědčování nevěřících, neboť jsou plodem racionální úvahy a abstrakce. Jejich význam spočívá v prohloubení poznání, které vzniklo na základě náboženské zkušenosti, a k potvrzení jeho racionálního základu. I pouhé analogické poznání, pokud neprotiřečí zdravému rozumu, se může stát dostatečnou oporou života a přiměřeným vysvětlením světa.¹¹ Způsob poznávání Boha není totožný se způsobem poznávání přírody, člověka a dějin, nejde o cestu „experi-

^{8/} Karel ČAPEK. *Hovory s T. G. Masarykem*. Praha: Československý spisovatel, 1969, s. 208.

^{9/} ČAPEK. *Hovory s TGM*, s. 192-193.

^{10/} Alois SPISAR. *Věrouka v duchu církve českomoravské I*. Praha: Blahoslav, 1941, s. 6-7, 113-133. Alois Spisar převzal tento systém důkazů od německého teologa Hermana Schella, srov. Jiří VOGEL. Myšlení reformního katolicismu Hermana Schella v díle Aloise Spisara. In *Modernismus, historie nebo výzva?: studie ke genezi českého katolického modernismu*. Brno: L. Marek, 2002, s. 198-225. Srov. též Jiří VOGEL. *Herman Schell, apologeta a dogmatik: dílo katolického modernisty a jeho vliv na Církev československou husitskou*. Brno: L. Marek, 2001. 196 s.

^{11/} Sám Masaryk byl vůči poznávání *per analogiam* kritický. Nepřiměřené používání analogií považoval za primitivní stádium vědy. Jeho kritika však byla nasměrovaná zejména do oblasti biologie, psychologie, sociologie apod. Srov. Tomáš G. MASARYK. Rukověť sociologie: Podstata a metody sociologie. *Naše doba*, 8. roč., 1901, s. 10, 822-823.

mentu a matematiky“, nýbrž o cestu „úsudku z náboženské zkušenosti podle všeobecného zákona všeho myšlení“, podle „zákona příčinnosti“. Svět bez Boha jakožto první příčiny zůstává podobně jako Masarykovi nevysvětlitelnou záhadou a náš život získává smysl jen tehdy, věříme-li v jeho zdokonalování skrze mravní „připodobňování Bohu, nejvyšší svatosti a dokonalosti.“¹²

Masaryk je oproti Spisarovi ve svých formulacích opatrnější a je si vědom, že s výše uvedenými důkazy vznikají další závažné otázky, jejichž řešení může být ještě komplikovanější. Sice na jedné straně podobně jako Spisar volá po novém objektivismu, který by vytvořil hráz modernímu subjektivismu, a nachází jej v Bohu, na straně druhé však varuje před přílišnou racionalizací náboženství a náboženskou přizpůsobivostí moderní filosofii a vědě.¹³ Spisar se racionalizace náboženství tolik nebojí a snaží se tímto způsobem zdůvodnit i takové aspekty víry v Boha, nad kterými Masaryk jen bezradně krčí rameny. Spisarův racionalismus a způsoby jeho výpovědí odkazují spíše k tomismu, ke kterému se sice teologie ČČS(H) ve svých počátcích oficiálně nehlásila, který však tvořil neformální filosofické pozadí jejích teologických reflexí ještě ve čtyřicátých letech.¹⁴

Via causalitatis

Tento rozdíl se ukazuje zejména v odlišných důrazech na zákon kauzality. Oba shodně spatřují v kauzálním principu jako metodickém principu vědy možnost obhajoby původu a smyslu světa. Ovšem pro Masaryka je tento důraz důležitý zejména v souvislosti se zdůvodněním mravního jednání. Kauzalita podle něj poukazuje k tomu, že vše ve světě je řízeno a předem určeno, vše včetně lidského života a jednání se orientuje podle určitých zákonitostí. Masarykův determinismus ovšem není krajním determinismem, v němž se svobodná vůle bezmocně vzpírá zákonu kauzality. Naopak, svobodná vůle se může svobodně rozhodovat jen v takovém světě, ve kterém se vše řídí jasnými pravidly. Jen tak je možno „předvídat, jednat promyšleně, připravovat budoucnost, tedy opravdu chtít.“ Odmítnutí kauzality podle Masaryka ochromuje stabilitu, vede ke zvůli a ztrátě odpovědnosti. Etické jednání je s tímto determinismem bezprostředně svázáno. Není možné jednat odpovědně, eticky, nejednáme-li v souladu s Boží vůlí, podle etických zákonů

^{12/} SPISAR. *Věrouka I.*, s. 2-5.

^{13/} MASARYK. *Moderní člověk a náboženství*, s. 49, 37.

^{14/} V podstatě všichni duchovní, kteří stáli u zrodu Církve československé, měli vzdělání v novoscholastické filosofii. Nejvýznamnějším tomistickým myslitelem, který se k ČČS přidal, byl Karel Statečný. Srov. Jiří VOGEL. Evoluční teorie aplikovaná na náboženství v syntetické filosofii Herberta Spencera a její kritika v díle Karla Statečného. In J. VOGEL, D. VIK (et al.) *Kapitoly z dialogu mezi vědou a vírou*. Chomutov: L. Marek, 2013. 278 s. s. 132-166.

stvořených Bohem. Etické jednání je vědomým synergismem, součinností s Boží vůlí, důvěrou v Prozřetelnost, která řídí člověka i dění světa.¹⁵

Masaryk si je vědom, že zákonem kauzality vysvětlit všechno nelze. V okamžiku, kdy ztotožníme první příčinu světa s všemohoucím Tvůrcem a v jeho následných krocích budeme obdivovat moudré řízení, jsme jen krok od otázky smyslu zla, bolesti, neštěstí, epidemií, válek a přírodních katastrof. Máme-li nad sebou dobrého Stvořitele, proč jsme ve světě obklopeni zlem? O velikosti Masarykovy osobnosti svědčí, že než aby přišel s nějakým levným řešením, odmítne dělat „Bohu advokáta“ a raději uzná, že na tyto otázky odpovědět nedokáže. Snad jen tolik, že dobra vidí ve světě víc než zla, a ačkoli vyložit smysl utrpení nelze, cítí, že by bez jeho přemáhání nebyl život úplný. Navzdory přítomnosti utrpení ve světě mu přijde lepší v „účelnost světa“ věřit, než jej považovat za bezcílný a chaotický.¹⁶

Spisar spolu s Masarykem sdílí důraz na mravní postoj plynoucí ze zákona kauzality, ovšem oproti Masarykovi usiluje i o podrobný výklad smyslu utrpení. V pozadí Spisarovy interpretace stojí otázka, zda bychom si vůbec mohli sami sebe a všech svých věcí a dovedností vážít, kdybychom se o ně sami nezasloužili. Vše, čeho sami dosáhneme, má pro nás větší hodnotu než to, co je nám darováno. Člověk je z Boží milosti stvořen jako nedokonalý a je mu darována možnost a touha po sebezdokonalování. K sebezdokonalení však vede cesta i skrze fyzické zlo, bolest, utrpení a oběť.¹⁷ Tím Spisarův výklad smyslu zla ve světě končí. Spisar se v něm sice dotýká jednoho z důležitých aspektů utrpení, které může vést k posílení člověka, ovšem zcela opomíjí ten druh utrpení, které má destruktivní charakter a ničí celou lidskou bytost. Právě tento druh utrpení měl na mysli Masaryk, když říká, že smysl utrpení vysvětlit nelze a odkazuje do roviny tajemství.

Via causalitatis byla Spisarovi zejména oporou náboženské zkušenosti, víry jako vnitřního přesvědčení. Náboženství má podle něj svůj pramen v osobních náboženských zkušenostech, vedle pokladnice těchto zkušeností ovšem náboženství disponují také řadou nauk, které modernímu člověku nic nedokazují. Naopak, jejich nesrozumitelnost a iracionalita člověku brání v přístupu do náboženské dimenze. S moderním racionalismem ztratilo náboženství svou objektivní pravdivost a člověk s náboženskou zkušeností vhodný nástroj interpretace. Pokud chceme svou náboženskou zkušenost vyložit a dosáhnout nové „objektivní pravdivosti

^{15/} ČAPEK. *Hovory s TGM*, s. 198-199.

^{16/} ČAPEK. *Hovory s TGM*, s. 192-193.

^{17/} SPISAR. *Věrouka I*, s. 152-155.

náboženství“, musíme podle Spisara nalézt potřebné analogie v moderním myšlení, zejména v jeho kauzálním uvažování.¹⁸

Zákon kauzality se Spisarovi stává hermeneutickým principem, který proniká jeho teologickými úvahami. Důsledné uplatňování zákona příčinnosti v teologii podle něj nepopírá mystérium Boha, ale pouze chápání mystéria jako neřešitelné hádanky či nesrozumitelného postulátu. Proto ji lze použít i pro výklad trojjediného charakteru Boha. Bůh nežije v časovém sledu, nýbrž ve věčnosti, proto kauzalita není pouhou událostí v jeho životě, ale je identická s jeho podstatou. Bůh, jako první příčina, musí mít základ veškerého svého působení v sobě samém, musí být zároveň sebedůvodem (*ratio sui*) a sebebříčinou (*causa sui*). V pojmu Boha jako věčného zapřičiňování sebe sama se odráží samostatnost a dynamičnost Božího bytí. Křesťanského, absolutně transcendentního Boha lze podle Spisara myslet jedině tehdy, pokud si budeme vědomi jeho dynamické imanence. Boží dynamická imanence, k níž Spisar dospěl důslednou interpretací výše zmíněných pojmů, nachází své vyjádření v novozákonním trojičním zjevení Boha jako Tvůrce, Zjevitele a Posvětitel. Příčinnost tak potvrzuje rozumnost představy Boha v biblickém zjevení a nabízí teologii nástroj, který ji přiblíží k hranicím moderní vědy, aby se nestala hrobem rozumného myšlení.¹⁹

Otázka nesmrtelnosti duše

Další shoda mezi Masarykem a Spisarem leží v otázce nesmrtelnosti duše. Zánik duše ve smrti přijde Masarykovi nespravedlivý, vede ke ztrátě smyslu života a bezúčelnosti světa.²⁰ Podobně odmítá i monistické a panteistické interpretace splynutí s božskou prapodstatou: „já chci být já i po smrti, nechci se rozplýnout v nějaké metafyzické kaši.“ Pokud lidská duše není věčná, pak podle Masaryka chy-

^{18/} „Ale myslím, že jen na základě zákona příčinnosti lze pochopit a vyložit, vysvětlit náboženskou zkušenost jako výsledek působení Božího v člověku a spolupůsobení člověka, působení Božího přímého i nepřímého skrze dojmy z přírody i z dějin.“ SPISAR. *Moderní subjektivismus a úkoly teologie*, s. 43. „Má-li být náboženství zdůvodněno jako objektivní realita a jako objektivní opora a objektivní lék proti subjektivismu, pak musí theologie, věda, která zpracovává a vysvětluje obsah náboženské zkušenosti, hájit zákon příčinnosti...“ Tamtéž, s. 48-49. Vedle své *Věrouky* vystupuje podobným způsobem v řadě dalších studií: Alois SPISAR. Význam theologického pojmu Boha pro křesťanskou víru. *Náboženská revue*, 1935, roč. 7, s. 129-139, 193-207, 257-267. Alois SPISAR. O zákonu příčinnosti. *Náboženská revue*, 1947, roč. 18, s. 1-18, 73-86. Inspiraci pro svoji *via causalitatis* Spisar čerpal zvláště u německého katolického teologa Hermana Schella. Teologické souvislosti mezi Hermanem Schellem a Aloisem Spisarem jsem řešil ve výše zmíněné studii *Myšlení reformního katolicismu Hermana Schella v díle Aloise Spisara*, s. 198-225.

^{19/} SPISAR *Věrouka I*, s. 113-116, 123, 125. Srov. Herman SCHELL. *Katholische Dogmatik I. 2*. Kr. Aufl. Hasenfuß, J., Scheele, P. W. (ed.). Paderborn: Ferdinand Schöningh, 1968, s. 256, 376-379.

^{20/} „Nedovedu si představit, že by taková krásná a jemná věc, jako je myšlení, poznávání, zbožnost, mravní úsilí, vnímání krásy, celá kultura, že by se to mohlo ztratit, že by to mohlo nebýt k něčemu.“ ČAPEK. *Hovory s TGM*, s. 194.

bí zdůvodnění rovnosti mezi lidmi. Přirozenou touhu po nesmrtnosti nechápe jako strach ze smrti, ale jako touhu po dalším rozvoji života. Vědomí nesmrtnosti je důležité pro přítomný pozemský život, neboť jej lze plně rozvíjet jen s vědomím, že vše, co konám, má nějaký smysl. Plně lidský a opravdový život lze žít jen *sub specie aeterni*. Pokusu o vysvětlení, co to vlastně duše je a jaký má charakter, se Masaryk ovšem opět zříká. Jakákoli levná vysvětlení podobně jako v předchozích případech pro něj nemají žádný význam.²¹

Obdobné důvody pro víru v nesmrtnost lidské duše uvádí ve svých spisech i Alois Spisar. Oproti Masarykovi se však odvažuje fakt nesmrtnosti interpretovat. V jeho výkladu se opět projevuje dědictví scholastiky. Lidskou duši chápe jako obraz Boží jednoduchosti. Duše se neskládá z žádných částí, je nerozložitelná, a protože je smrt v podstatě rozkladem organismu, je lidská duše nesmrtná.²² Spisarovo vysvětlení tak ale stojí i padá s pochopením smrti jako rozkladu organismu, ve kterém se víra v nesmrtnost duše pouze opírá o víru ve specifické chápání smrti.

Jesuologie

Masaryk viděl v následování Ježíše vrchol náboženství. Rád užíval v této souvislosti pojmu „ježíšství“.²³ Naopak se úmyslně vyhýbal výrazům „Kristus“ a „křesťanství“, které v něm evokovaly teologicko-spekulativní kontext. Na evangelijních vyprávěních jej fascinovala zejména prostota Ježíšova vyjadřování. Ježíšova slova postrádají rysy teologické spekulace. Ježíš projevuje okrajový zájem o záležitosti kultických či rituálních předpisů. Dopady jeho slov a činů zasahují téměř výlučně oblast mravní v praktických otázkách lidského života. Jeho hlavní zásluha tkví v tom, „že první jasně a příkladně vymezil zbožnost nejen jako poměr k Bohu, nýbrž i k bližnímu.“ Charakterem této zbožnosti byl proniknut celý Ježíšův život. Rovinu mezilidství, jež se projevuje láskou, soucítěním, družností a lidskostí, máme podle Masaryka vrozenou. Proto je podle něj láska k bližnímu a s ní i celá Ježíšova zbožnost ospravedlněna sama v sobě a není třeba ji nějak dále interpretovat.²⁴

^{21/} ČAPEK. *Hovory s TGM*, s. 194-196.

^{22/} S Masarykem se v této souvislosti ztotožňuje zejména v: Alois SPISAR. *Věrouka v duchu církve československé II*. Praha: Blahoslav, 1946, s. 302-305. Vlastní výklad otázky nesmrtnosti lidské duše přináší v: SPISAR. *Věrouka I*. s. 192-194.

^{23/} Masaryk shrnuje svoji víru takto: „Moje víra: ježíšství, láska k bližnímu, láska účinná, reverence před Bohem. Náboženství je nadějností, překonává strach, zejména také strach ze smrti; pudí ustavičně do výše, výš a výš, živí touhu po poznání a moudrosti, je nebojácné.“ ČAPEK. *Hovory s TGM*, s. 214.

^{24/} ČAPEK. *Hovory s TGM*, s. 210-213.

Masarykův jesuologický přístup byl blízký i Spisarovi. Ježíšovo náboženství podle něj nestojí a nepadá s představou Ježíšova božství, ani s představou Bible jako sbírky nadpřirozeně zjevených pravd, ani s představou církve jako svaté instituce, nýbrž s následováním Ježíše. Následování Ježíšova ducha je pravým východiskem křesťanského života a stejně tak pravou náboženskou zkušenost lze získat jen v praktickém křesťanství neboli v následování Ježíšových duchovních, mravních a sociálních výzev.²⁵

Masarykova duchovní krize moderního člověka u Zdeňka Trtíka

Masarykova analýza duchovní krize moderního člověka se stala důležitým tématem také teologických úvah Zdeňka Trtíka. Trtík přijal Masarykovo tvrzení, že s narůstající racionalizací světa se člověk soustředí stále více na svůj subjekt, uzavírá se do sebe a spoléhá jen na své síly. Podobně soudí, že moderní člověk se jako bytost odchovaná v horizontu přírodních a společenských věd nemůže ztotožnit se starou křesťanskou teologií, a tím ztrácí důvěru v cokoli, co se vymyká jeho racionalitě, včetně víry v Boha.²⁶ Trtíkovo východisko z krize však vneslo do teologie ČČS(H) nový pohled, který se odrazil v jeho kritice Spisarovy teologie, zejména v kritice racionálního theismu, důkazů Boží existence a významu kauzálního zákona pro teologii.

Základní problém racionálního theismu shledává Trtík v přesvědčení, že modernímu člověku může dopomoci k víře v Boha nějaká správná, racionálně zdůvodnitelná idea Boha, nějaký nový pojem, který bude pro současného člověka přijatelný. Racionálnímu theismu klade otázku pramene křesťanské víry. Abstraktní idea Boha může přijít člověku zajímavá, ale tímto pramenem bezpochyby není. Víra má svůj pramen v Ježíšových výzvách, v jeho osobě a v jeho činech, které člověka oslovují a buď je přijme, anebo odmítne. Úvahy o racionalitě ideje Boha vedou pouze k předmětnému chápání Božího bytí, nevedou k následování ani k lásce k bližnímu. Chybné pojetí Boha může souviset s nedostatkem živých osobních vztahů v křesťanském společenství a v jejich nahrazování neosobními pravidly a programy. Předmětný a neosobní přístup je třeba nahradit přístupem osobním, ve kterém se veškerá řeč odvíjí od řeči s „ty“ bližního člověka a s „Ty“ Boha.²⁷

^{25/} Alois SPISAR. *Úvod do věrouky v duchu církve československé*. Praha: Blahoslav 1939, s. 157-160. SPISAR. *Věrouka II.*, s. 130-133. ČAPEK. *Hovory s TGM*, s. 233-234.

^{26/} Zdeněk Trtík se též inspiroval MASARYKOVOU knihou *Moderní člověk a náboženství*. Jeho analýzu duchovní krize moderního člověka použil jako východisko svých teologických úvah Zdeněk TRTÍK. *Vztah já-ty a křesťanství*. Praha: Blahoslav, 1948, s. 11-16.

^{27/} TRTÍK. *Vztah já-ty a křesťanství*, s. 124-125.

Snaha racionálního theismu o vytvoření nového pojmu Boha je podle Trtíka jen pokračováním staré teologie, která se pod vlivem řeckého myšlení snažila uchopit zjevení Boha v Ježíši Kristu předmětně, a proto nemůže být ve víře ničím zásadním. Stejně tak i důkazy Boží existence jsou jen nevhodné abstrakce, které Boha odosobňují a zvěčňují. Jde jen o čistě abstraktní postuláty z konkrétních jevů bytí a dění, pouhé metafory užité bez věcných důvodů, a proto se nehodí pro naše označení Boha.

Interpretace důležitých momentů na základě kauzality je též, kierkegaardovsky řečeno, „nedovolenou“ zpředměťující metodou přijímání Ježíšovy zvěsti. Kauzální svazek, vypořádaný ze vztahu dvou skutečností v jednom a tomtéž předmětném kontinuu, nelze použít pro vyjádření vztahu transcendentní osoby Boha ke světu a člověku. Zjevení spadá do oblasti osobní zkušenosti neboli do oblasti vztahu dvou osob, vztahu, který nemá povahu kauzální, nýbrž dimensionální.²⁸ Kategorie příčinnosti, převzatá z předmětného světa, zpředměťuje přístup k Bohu. Subjekt jako jediná osobnost nelze nahradit neutrálními idejemi.²⁹ Takové ideje nejsou neutrální jen samy o sobě, nýbrž nechávají neutrálními také nás, neboť na nás nekladou žádné nároky a nic nezmění ani fakt, že je myslíme.³⁰

Trtíkův biblický personalismus postavil veškerou řeč o Bohu do protikladu k dosavadní reflexi teologických otázek. Neměli bychom o Bohu hovořit ve třetí osobě. Čím více o něm takto hovoříme, tím více se mu vzdalujeme. Cesta k Bohu vede „jen skrze osobní vztah k člověku“ v kvalitě lásky, kterou Kristus zjevil celým svým životem. Bez této podoby osobního vztahu k druhému člověku nelze dospět k osobnímu vztahu k Bohu, a tudíž ani k poznání Boha. Poznání Boha není otázkou nějakého dokazování Boží existence, nýbrž pouze otázkou osobního vztahu k Bohu. Východisko z duchovní krize moderního člověka a obnovu skutečné víry nelze hledat v nějakém novém objektivismu nového pojmu Boha, nýbrž v obnově osobního obecenství mezi lidmi.³¹

V dimenzi setkání s druhým člověkem, v kvalitě, kterou Ježíš stanovuje svým životem, Masaryk by řekl v „ježíšství“, se nám odkrývá skutečná transcendence. V mezilidských vztazích, ve způsobech jednání Ježíše, který je připraven pomáhat trpícím, který se dělí o to, co mu patří, který umí odpouštět křivdy, který je

^{28/} Zdeněk Trtík se inspiroval mnohodimensionálním pochopením skutečnosti Karla Heima. Srov. Jiří VOGEL. *Karl Heim v diskusi teologie a přírodních věd a jeho pokus o mnohodimensionální pochopení skutečnosti*. Chomutov: L. Marek, 2013. 239 s.

^{29/} TRTÍK. *Vztah já-ty a křesťanství*, s. 129.

^{30/} Zdeněk TRTÍK. *Komentář k Věrouce: dílu I*. Praha: Husova československá bohoslovecká fakulta, 1954, s. 71.

^{31/} TRTÍK. *Vztah já-ty a křesťanství*, s. 9-10.

svolný k sebeobětování z lásky ke svým bližním, se utváří skutečná víra. Právě zde se nachází důležitý bod setkání Masaryka s Trtíkem. Masaryk také klade na lásku k bližnímu rozhodující váhu, vše ostatní považuje za náboženskou akrobatiku. Proto odkazuje otázku zla ve světě a otázku smrti do roviny tajemství, neboť cítí, že přílišná racionalizace těchto otázek narušuje obraz Boha zjeveného v Ježíšových slovech a činech. Je-li v tomto světě nějaké místo, které veškerá pravidla tohoto světa nekonečně přesahuje a které svět staví do zcela nového světla, pak je to právě místo setkání s druhým člověkem v kvalitě Ježíšovy lásky k bližnímu.

Tento příspěvek vznikl v rámci plnění programu rozvoje vědních oborů na Univerzitě Karlově v Praze, HTF, Teologie jako způsob interpretace dějin a kultury (PO1).

SUMMARY

THE RECEPTION OF MASARYK'S THOUGHTS ON RELIGION IN THEOLOGY BY ALOIS SPISAR AND ZDENĚK TRTÍK

JIRÍ VOGEL

This paper brings a short outline of T. G. Masaryk's thoughts on religion and tries to describe how these thoughts influenced the theological reflections in the Czechoslovak Hussite Church, especially in the first thirty years of its existence. The ways of reception of Masaryk's thoughts on religion were very different, except for his analysis of spiritual crisis of a modern human being. To make a comparison in this study there are selected two important theologians of this church. First of them is Alois Spisar, representative of a group of theologians, who came out from a milieu of a radical catholic modernism, which was inspired by Masaryk's rational theism. Second of them is Zdeněk Trtík, who belongs to the cluster of theologians, which initiated the reception of thoughts of a biblical personalism, which was especially familiar with putting Jesus's person in the middle of approach to God.

VZTAH TOMÁŠE GARRIGUA MASARYKA A KARLA DOSTÁLA-LUTINOVA NA PŘELOMU 19. A 20. STOLETÍ

MAREK ŠMÍD

V roce 1895 vzniklo v Čechách společenství *Katolická moderna*.¹ Stalo se součástí evropského a amerického obrodného hnutí vycházejícího z katolicizmu, jež zřetelně refleктовало rozpor mladší, liberálnější, a starší, konzervativnějši, generace katolických věřících, snažilo se modernizovat přístup k vlastní tvorbě, víře a myšlení a zintenzívnit náboženský život. Původním cílem moderny byla v první řadě snaha modernizovat římskokatolickou církev a obrodit českou náboženskou literaturu, což tito muži chápali jako její povznesení na úroveň zahraničního písemnictví. Na konci srpna roku 1895 se rozhodli v Praze K. Dostál-Lutinov, S. Bouška, J. Š. Baar, X. Dvořák a další vydávat vlastní časopis, který začal vycházet od ledna 1896 pod názvem *Nový život*. Jeho hlavním redaktorem se stal aktivní K. Dostál-Lutinov.

^{1/} Kontakty mezi členy *Katolické moderny* existovaly již od počátku 90. let. Pro hnutí *Katolické moderny* podrobněji: Bendlová, Peluška, *Člověk a moderní katolicismus. Krize katolického humanismu*, Praha 1965; Franchetti, Michaele, *The Catholic Modernists. A Study of the Religious Reform Movement 1864-1907*, London 1969; Gabliková, Suzi, *Selhala moderna?*, Olomouc 1995; Gisler, Anton, *Der Modernismus*, Köln 1912; Lauček, Anton, *Katolická moderna*, Ružomberok 2003; Marek, Pavel, *Česká katolická moderna. Sborník z konference konané 10. listopadu 1998 v Prostějově*, Olomouc 2000; Musil, Roman, Filip, Aleš (ed.), *Zajatci hvězd a snů. Katolická moderna a její časopis Nový život (1896-1907)*, Brno 2000; Reardon, Bernard M. G. (ed.), *Roman Catholic Modernism*, Stanford California 1970; Vilder, Alec Roper, *The Modernist Movement in the Roman Church*, New York 1976; Vogel, Jiří, *Herman Schell, apologeta a dogmatik. Dílo katolického modernisty a jeho vliv na církev československou husitskou*, Brno 2001; Weinzierťová, Erika, *Der Modernismus*, Wien 1974 a další. Názvu *Katolická moderna* použil poprvé František V. Krejčí v *Naší době II*, 1895, s. 845, aby ji odlišil od České moderny. Stoupenci *Katolické moderny* přes Kuldův nesouhlas název přijali a ten se ujal.

Karel Dostál-Lutinov² (1871–1923) byl spolu se Sigismundem Bouškou (1867–1942) zakladatelem a vůdčí osobností české *Katolické moderny* od jejího vzniku v roce 1895 až do jejího konce v roce 1907. Tento všestranně nadaný muž, kněz, básník, spisovatel, překladatel, polemik, redaktor, novinář, organizátor, vydavatel knih a časopisů a církevní reformátor působil od roku 1899 v Novém Jičíně jako nadační kaplan, později jako duchovní správce polepšovny pro mládež. V letech 1904–1923 zastával místo faráře v Prostějově. Karel Dostál-Lutinov byl uzavřeným, přemýšlivým, ale srdečným mužem, věrným společníkem a upřímným druhem, na druhé straně mužem, jehož povaha jej přiváděla do četných konfliktů. Jeho básnické sbírky *Království Boží na zemi*, *Šlehy a něhy*, *Písně tvorů*, *Tajemná Sfinx* a *Sedmikrásy* však plně odhalují jeho citlivou, opravdovou a milující duši. Jeho zájem směřoval též do politiky: byl činný v *Československé straně lidové* a v *Jednotě katolického duchovenstva*.

Český vědec, filozof, sociolog, pedagog, kritik, politik a žurnalista Tomáš Garrigue Masaryk³ (1850-1937), jenž bezpochyby patří mezi nejvýznamnější osobnosti české historie, se též velmi intenzivně zajímal o náboženskou otázku. Proto by bylo překvapivé a nelogické, kdyby jej modernistický kněz Karel Dostál-Lutinov a nově vzniklá *Katolická moderna*, v jejímž čele stál, nezaujali. Jejich blízké zájmy, názory a představy se v mnohém přibližovaly, mnohdy dokonce prostupovaly a obě strany byly v značných ohledech předurčeny k vzájemné, nadějně spolupráci.

Masaryk byl od mládí věřící člověk, vychovávaný v katolické víře, jehož otázka existence a smyslu Boha zajímala celý život. Jeho opravdové náboženské přesvědčení hledalo živého Boha, Ježíše Krista, jehož dílo bylo stále aktuální, aktivní náboženství, pravdu poznání za předpokladu vnitřní mravnosti, osobního zdokonalování a hluboké zbožnosti. Masaryk se proto celý život upřímně snažil sloučit vědu

^{2/} Vlastním jménem se jmenoval Karel Dostál. Pseudonym Lutinov si zvolil podle otceva rodiště obce Lutín u Prostějova. K osobě a životu Karla Dostála-Lutinova podrobněji: Marek, Pavel (ed.), „*Jsem disgustován...*“ *Vzájemná korespondence Sigismunda Ludvíka Boušky a Karla Dostála-Lutinova*, Olomouc 2002; Batůšek, Stanislav, *Katolická moderna. Karel Dostál-Lutinov a jeho přátelé a spolupracovníci*, Třebíč 1996; Kučera, Martin, *Karel Dostál-Lutinov bez mýtů, předsudků a iluzí*, in: Český časopis historický, 1999, 4, ročník 97, s. 828-830; Marek, Pavel, Soldán, Ladislav, *Karel Dostál-Lutinov. Bez mýtů, předsudků a iluzí. Nástin života a díla vůdčí osobnosti českého katolického modernismu*, Třebíč 1998; Soldán, Ladislav, *Karel Dostál-Lutinov a Nový život. Dva sloupy Katolické moderny*, Rosice u Brna 2000; Soldán, Ladislav, *P. Dostál-Lutinov a Nový život: dva sloupy Katolické moderny*, in: Časopis matice moravské, 1996, 2, ročník 115, s. 333-343.

^{3/} K osobě a dílu T. G. Masaryka podrobněji: Polák, Stanislav, *T. G. Masaryk. Za ideálem a pravdou*, I-III, Praha 2000-2004; Soubigou, Alain, *Tomáš Garrigue Masaryk*, Praha 2004; Opat, Jaroslav, *Průvodce životem a dílem T. G. Masaryka. Česká otázka včera a dnes*, Praha 2003; Opat, Jaroslav, *Filozof a politik T. G. Masaryk 1882-1893. Příspěvek k životopisu*, Praha 1990; Čapek, Karel, *Hovory s T. G. Masarykem*, Praha 1990; Skilling, H. Gordon, *T. G. Masaryk. Proti proudu 1882-1914*, Praha 1995; Doležal, Jaromír, *Masarykova cesta životem*, II, Praha 1920; Nejedlý, Zdeněk, *T. G. Masaryk*, IV, Praha 1930-36 a další.

a víru, rozum a cit a jako filozof-politik založil oboje na náboženství. Masarykovo náboženské a politické pojetí bylo proto hluboce mravní, dějiny, lidské vztahy, ale i politika v jeho vnímání spočínuly na morálním základě.

Z Masarykových děl a článků (*Jan Hus, V boji o náboženství, Věda a církve, Za svobodu svědomí a učení, Naše nynější krize*) rozpoznáme znalost modernistické problematiky, jíž se věnoval a o níž dokonce i na počátku 20. století veřejně přednášel. Mnohé Masarykovy myšlenky a vstřícný přístup k německým modernistům ukazují, že modernu podporoval a věřil v ni, nebo přinejmenším, že v ní choval naději. Skutečnost, že v popředí Masarykova zájmu stál především evropský modernizmus, konkrétně němečtí reformisté, nemění nic na zjištění, že jej česká katolická moderna lákala svými husitskými kořeny– „*katol[icizmus – pozn. MŠ] český lepší než německý v Rakousku, proto že reformační tradice*“.⁴ Počáteční vstřícnost ke katolickému modernizmu byla na jedné straně odrazem relativní vstřícnosti vůči katolické církvi v 90. letech 19. století, na druhé straně vnímáním moderny převážně jako literárního seskupení.

Masarykova *Naše doba* charakterizovala na počátku roku 1896 redaktora Dostála jako muže „*s dosti úzce vymezenými prostředky a nevelkým rozpětím. Veršuje dle starších vzorů (zvláště Heyduka). Zatím přestává na prostoučkých látkách a myšlenkách a citech, jak je podává život a píseň lidu,*“⁵ s konzervativními literárními sklony. Přesto nazvala literární skupinu *Katolickou modernou* a její revue *Nový život* uskupením 'lepších lidí'. Stejně tak K. Dostál-Lutinov a ostatní katoličtí modernisté vnímali Masarykův vztah k nim z větší části za bezproblematický. Ačkoliv samotní katoličtí modernisté si byli vědomi skutečnosti, že ani Masaryka, ani redakci *Naší doby* nezískají do hnutí, jež vycházelo z vnitřní reformy samotných kněží, snažili se alespoň o vzájemné korektní vztahy. V roce 1896 si dokonce oba muži vyměnili svá díla; Masaryk zaslal Dostálovi svůj spis *Jan Hus* a ten mu na oplátku věnoval svoji básnickou sbírku *Sedmikrásy*. V příloženém dopise Masaryk zdůraznil zejména uměleckou a mravní rovinu moderny. V jiném ohledu Masaryk vnímal časopis *Katolické moderny* jako úzce vymezený časopis s malým zájmem a záběrem, který je plně katolický a katolické církvi se podřizující, byl si vědom i malého počtu jeho schopných a odborných přispěvatelů.

V čem konkrétně byl Masarykův pohled blízký pohledu Karla Dostála-Lutinova? Představy obou vycházely ze stejného cíle: modernizovat víru a přiblížit ji rozumu. Jak Dostál, tak Masaryk si byli dobře vědomi, že současné křesťanství

^{4/} Masarykův nedatovaný rukopis v Archivu Masarykova ústavu AV ČR, fond Masaryk – (oddělení 22) - P – krabice 123, složka 59.

^{5/} Masaryk, Tomáš Garrigue, *Letošek literární patřil rozhodně Moderně...*, *Naše doba*. Revue pro vědu, umění a život sociální, ročník III., 1896, s. 660.

neodpovídá požadavkům a vývoji moderní doby a plně nereflektuje soudobé problémy. Katoličtí modernisté vedle toho tíživě nesli zaostalost literárního katolicizmu a snažili se jej, často zcela překotně a nekriticky, obohacovat. Masaryk vnímal Ježíše především jako nejdokonalejšího člověka,⁶ nikoliv jako Syna Božího. Smysl církevní aktivity viděl T. G. Masaryk v činné podpoře sociálního hnutí, nikoliv v teoretickém zakotvení církve, v reformní činnosti a ve skutečném hledání a nalézání lásky k bližnímu.

Jak Dostál, tak Masaryk se však domnívali, že smysl křesťanství spočívá v mravnosti a nikoliv v dogmatech. Masaryk i Dostál se shodně ptali: Proč odpadá česká inteligence od katolické víry? Zatímco v očích katolíků spatřujeme naději ve změnu tohoto dočasného zjištění, za nějž byli ostatně odpovědni liberálové,⁷ Masaryk viděl ztrátu české inteligence pro katolictví jako věc trvalou, zaviněnou samotným katolicizmem. Reformní modernisté byli z větší části apologety církve a česká katolická moderna hnutí apologetické. Katolické moderně proto nešlo o rozkol, ale o sjednocení, modernizaci a obranu vlastní katolické církve, za jejíž součást se reformisté považovali. Snažili se však církev změnit, přetvořit a navázat komunikaci mezi ní a společností. Ačkoliv modernističtí kněží bojovali za svobodu svědomí uvnitř církve, církev je považovala za rebelanty útočící na samotné principy křesťanství, zatímco společnost je měla za polovičaté kritiky kritizující vlastní řady. Velmi blízký postoj sdíleli modernisté s Masarykem v otázce celibátu, stejně tak v otázce chápání papežské autority - chtěli náboženství prohloubit a zoprávdovět, ne se ho vzdát, ale právě svými kritickými hlasy byli pochopeni jako bezvěrci, jako ničitelé všeho svatého, co bylo dáno lidstvu navěky.

Vnímání Ježíše, celibátu, papeže a každodenní zájem obou stran doznával úspěchy v boji proti násilí. Snaha Dostála a Masaryka modernizovat byla evidentní: „úhelným kamenem Masarykova náboženství byla víra v osobního Boha – Bůh jest a jeho jsoucno není potřeba zkoumat nebo dokazovat.“⁸ Velmi důležitá blízkost přetrvávala mezi oběma tábory též v otázce politické. Oba odmítaly liberalismus, který vedl společnost pryč od náboženství, a oba se snažily ukotvit politiku nábožensky.

Nebyly to však pouze shodné rysy, které naplňovaly Masarykův vztah ke *Katolické moderně*, ale celá řada teologických a filozofických názorů, na nichž se obě strany neshodly. Masaryk sledoval v náboženství zejména mravní rysy – smyslem celého křesťanství měla být v podstatě cesta k mravnosti člověka již zde na zemi,

^{6/} Čapek, Karel, *Hovory s T. G. Masarykem*, Praha 1990, s. 264.

^{7/} *Proč se odvrací česká inteligence od věci katolické*, Nový život, ročník IV., 1899, s. 255.

^{8/} Odložilík, Otakar, *T. G. Masaryk. Nástin života a díla*, Chicago 1950, s. 12.

jak nám naznačil Ježíš, přičemž smyslem křesťanského náboženství modernistů byl život věčný. Zatímco mladí reformisté věřili v tzv. inspirační teorii, Masaryk se domníval, že autoři evangelií nemohli být apoštolové, a proto Bible nebyla knihou Božího zjevení. Pro svoji argumentaci uváděl rozpory v důležitých otázkách, které se v Bibli objevovaly, jako například neshody v otázce nanebevzetí a různá podání zázraků.⁹ Obě strany se rozcházely i v otázce velmi blízké a závažné, a to v úctě k Panně Marii, vztahu církve k ženám a ve vztahu k rodině. Masaryk je vnímal jako pozůstatky středověkého 'vyčichlého církevnictví', jako silný kult, který měl být dávno překonán. V pojetí Panny Marie nesouhlasil se zdůrazňováním jejího panenství a neposkvrněnosti, neboť z ostatních matek tak dělalo 'něco nečistého a poskvrněného'. Masaryk sice uznal potřebu čistoty a cudnosti, ale ptal se, proč klade církev takový důraz na tělesnou neporušenost, neboť i člověk v manželství může být mnohem čistší než kdejaký paník či panna mimo něj. V souvislosti s politizací katolického života a se vznikem prvních katolických stran na konci 90. let 19. století se modernisté dostali s Masarykem do sporu i ohledně politizace náboženského života. Na jedné straně stál Masaryk, který tvrdil, že církev nemá být politickou institucí, na druhé straně Dostál, jenž se již od druhého čísla kulturně-literární revue *Nový život* začal zajímat i o otázky politické a sociální. Tento rozpor mezi deklarovanými uměleckými a literárními cíli a skutečností vnímal Masaryk jako projev neupřímnosti.

Na konci srpna roku 1899 se Masaryk a Dostál, za přítomnosti spisovatele J. S. Machara, náhodou setkali na Moravě v Bystřici pod Hostýnem.¹⁰ Po společné večeři Masaryk s Macharem knězi Dostálovi nabídl, že jej doprovodí na vrch Hostýn, kam měl namířeno. Masaryk využil dlouhé procházky do kopce k poznání K. Dostála, k prozkoumání jeho názorů a ke zjištění podrobností o nedávném sjezdu *Katolické moderny*, k němuž došlo na Velehradě: těžkopádně vedená diskuse, rozvíjená výhradně z Masarykovy strany, přiváděla kněze do úzkých a Masaryk byl debatou rozčarován. Téma jejich rozpravy se bezpochyby dotýkalo katolické církve, *Nového života*, *Katolické moderny* a situace na Moravě. Ustrašený Dostál se tu potýkal s početní i intelektuální převahou svých soupeřů a jako diskutér selhal – jeho odpovědi zůstaly vyhýbavé a neurčité a Masaryka v žádném případě neuspokojily; veškeré kritiky církve a Macharova slova o úpadku *Katolické moderny*

^{9/} „Autoři Evangelií nemohou být apoštolové. Nemohli by vyprávět o zázracích nemožných. Nemohli by si odporovat, o tak důležitých věcech, jak na nanebevzetí.“ Masarykův nedatovaný rukopis v Archivu Masarykova ústavu AV ČR, fond Masaryk – (oddělení 22) - P – krabice 114, složka 9.

^{10/} Jejich společné setkání je popsáno v: Dostál-Lutinov, Karel, *Jak byl J. S. Machar v Nov. Jičíně*, *Nový život* 7, 1902, s. 260-263; *Machar contra Dostál-Lutinov*, *Nový život* 7, 1902, s. 264-265; Polák, Stanislav, *T. G. Masaryk. Za ideálem a pravdou*, III, Praha 2004, s. 198.

odmítal s poukazem na její jedinečnost a hájil katolická dogmata. Skutečným skandálem se stalo až setkání o týden později, dne 5. září 1899, kdy se Machar, tentokrát však sám bez T. G. Masaryka, setkal v Novém Jičíně v české *Besedě* s K. Dostálem, kdy Machar a jeho společníci přistihli kněze, jak popíjí pivo a hraje karty.¹¹ Živá polemika, jež se následně rozpoutala, přispěla k zhoršení vztahů obou stran a ukončila do té doby korektní vztahy představitelů – právě její charakter ukázal rozpory v morální rovině: Masaryk měl důvod považovat Dostála a v podstatě celou *Katolickou modernu* za neupřímnou, nerozhodnou, málo odborně zdatnou a neschopně vedenou, Dostál Masaryka za pomýleného kritika církve, nekorektního společníka a muže, jenž se naprosto nevyzná v poměrech církve. Kauza z léta roku 1899 zhoršila ve svém důsledku vztah T. G. Masaryka k reformnímu proudu v katolické církvi - Masaryka tato celkem nedůležitá událost přesvědčila o morální hodnotě moderny; přesto se Masaryk i nadále zajímal o katolické modernisty a jejich reformní program. Stejně tak i reformisté a jejich časopisy sledovali tvorbu realistů.

Do dalšího kontaktu s *Katolickou modernou* se Masaryk dostal na počátku 20. století, neboť v říjnu 1901 vyšel v modernistickém časopise *Rozkvět*¹² rozhovor Františka Ladislava Riegera (1818–1903) s vůdčím představitelem *Katolické moderny* Karlem Dostálem-Lutinovem. Téma jejich interview se týkalo jak politické situace v českých zemích, tak náboženské situace a postavení katolické církve. Poté co se doktor L. Rieger, jedna z nejvýznamnějších osob české politické scény 19. století, vyslovil vřele o katolické církvi a české šlechtě, Dostál se jej mimo jiné zeptal, co si myslí o Masarykově lidové straně. Rieger měl údajně odpovědět následujícími slovy: „*Směr tento pokládám za neštěstí pro náš národ. Prof. Masaryk je mužem velmi pracovitým, velkým vědátorem a musí se mu přičíst k zásluze, že vnesl do naší akademické mládeže touhu po širším vzdělání... ale sám si počíná tak, jakoby... přišel do vlasti kácet modly. Strana lidová svou nenávistí ke katolicismu vnáší do národa rozklad, což je vlastností židovskou.*“¹³ Skutečný problém diskuse však nespočíval v obsahu nebo způsobu interviewu, ale ve skutečnosti, že agilní K. Dostál-Lutinov Riegerovo prohlášení publikoval bez autorovy autorizace a vědomí způsobem, který přinášel přinejmenším pochybnosti, zdali autor zmíněný text vůbec pronesl. Podrážděný Masaryk tvrdě a veřejně obvinil v *Čase* a v *Rozvoji* Riegera z neschopnosti dostatečně odborně a politicky pracovat. Nebyl

^{11/} Polák, Stanislav, *T. G. Masaryk. Za ideálem a pravdou*, III, Praha 2004, s. 200.

^{12/} *Interview u barona Riegra*, *Rozkvět*, ročník I., 1901, s. 33-34.

^{13/} Marek, Pavel, Červený, Vladimír, Lach, Jiří, *Od katolické moderny k českému církevnímu rozkolu. Nástin života a díla Emila Dlouhého-Pokorného (1867-1936), kněze, politika a žurnalisty*, Rosice u Brna 2000, s. 79.

to pouze sám Rieger, kdo se stal terčem Masarykovy kritiky, ale svůj jidášský groš obdržel i K. Dostál. Masaryk jej nazval 'klerikálním dopisovatelem', který reformní hnutí v katolické církvi zneužíval pro své vlastní potřeby. Právě Masarykovy články odkryly veřejnosti profesorův názor na *Katolickou modernu* na počátku 20. století. Dostál se domníval, že se Masaryk v cílech a úmyslech moderny mýlí; přesto v něm spatřoval nebezpečí pro celou modernu – Masarykovy články na stránkách *Času*¹⁴ v žádném případě reformistům neprospěly, neboť Masaryk v nich odvolal svá původní příznivá hodnocení moderny z druhé poloviny 90. let 19. století. Jeho útoky přiměly představitele moderny k tomu, aby se postavili na stranu katolické církve, kterou původně kritizovali a reformovali, neboť Masaryk představoval nebezpečí, které ohrožovalo jejich vlastní pozice. Ani Masaryk však nezůstal ušetřen slov kritiky. *Rozvoj* se ohrazoval proti útočným článkům v *Času* a obvinil jej ze lži a nevědeckosti.¹⁵ K. Dostál zareagoval dvěma otevřenými listy určenými profesoru Masarykovi,¹⁶ v nichž jeho politické, ale zejména náboženské názory podrobil kritice a uvedl důvody, proč zůstávají modernisté k Masarykovi tak kritičtí, jako je on k nim.¹⁷ V prvním dopise se Dostál Masarykovi omluvil za zveřejnění Riegerových názorů v *Rozkvětu* slovy: „*Neučinil jsem tak v úmyslu, abych Vás podráždil, nýbrž abych podal vzácný podnět k přemýšlení o vážných otázkách národa*“¹⁸ a tázal se Masaryka, co jej vyprovokovalo k tak ostré reakci a obviňování. Dostál v článku označil za své nepřátele nejen klerikalismus,¹⁹ ale také protikatolický realizmus profesora Masaryka, neboť „*orgán Čas soustavně všechno katolické podrývá, jako i katolickou modernu hanobí lží, posměchem a překrucováním...*“²⁰ Kritice podrobil i Masarykův postoj k náboženství: „*Vy sám, pane profesore, ... uznáváte sice potřebu náboženství jako základu mravnosti, ale Vaše náboženství není ani katolicism ani protestantism ani pravoslaví. Mluvíte o vznešenosti náboženství, ale my bohužel nevidíme u Vás nějaké vroucnosti náboženské, naopak, čteme ve Vašich časopisech posměch z věcí křesťanských a z duší věřících. Vy toužíte po*

^{14/} Například Masaryk, Tomáš Garrigue, *Klerikální přehled*, *Čas*, ročník XVI., 1902, s. 1-2.

^{15/} *Rozvoj*, ročník II., 1901, s. 335; Dlouhý-Pokorný, Emil, *Rozvoj v novinách*, *Rozvoj*, ročník III., 1902, s. 4-5

^{16/} Dostál-Lutinov, Karel, *Otevřený list profesoru T. G. Masarykovi*, *Nový život*, ročník VII., 1902, s. 28-29; Dostál-Lutinov, Karel, *Druhý otevřený list p. prof. T. G. Masarykovi*, *Nový život*, ročník VII., 1902, s. 35-36.

^{17/} *Prof. Masaryk a protestanté*, *Nový život*, ročník VII., 1902, s. 121; Dostál-Lutinov, Karel, *Realismus a realisté*, *Nový život*, ročník VII., 1902, s. 227-228; *Prof. Masaryk o náboženství*, *Nový život*, ročník VII., 1902, s. 265-266.

^{18/} Dostál-Lutinov, Karel, *Otevřený list profesoru T. G. Masarykovi*, *Nový život*, ročník VII., 1902, s. 28.

^{19/} Dostál-Lutinov, Karel, *Realismus a realisté*, *Nový život*, ročník VII., 1902, s. 227-228.

^{20/} Dostál-Lutinov, Karel, *Otevřený list profesoru T. G. Masarykovi*, *Nový život*, ročník VII., 1902, s. 28-29.

*nějakém náboženství bez Církve. A to jest od Vás, myslím, nerealistické.*²¹ Masarykův 'problematický' názor na církev, který se neslučoval s názory katolické církve, znovu kritizoval v *Druhém otevřeném listu*: „Vy však, pane profesore, zachoval jste z celého křesťanství kromě theismu jen tu humanitní lásku k bližnímu – a i tu bohužel pouze v teorii,²² kde moderna zareagovala proti dalším útokům Času. Na rozdíl od *Nového života* to byl právě *Rozvoj*, jenž získával svým bulvárním stylem a provokativními titulky velký ohlas ve společnosti. Jeho útočný a senzacechtivý styl, který často vyvolával pohoršení, kritizoval bez rozdílu všechny, kdo se jen trochu kriticky zmínili o katolické církvi.

Je sice pravdou, že čeští katoličtí modernisté byli většinou o generaci mladší než Masaryk (mnozí modernisté se narodili v 70. letech 19. století), nemůžeme však souhlasit s tvrzením, že by neupoutávali jeho pozornost, ani s tvrzením, že se Masaryk o katolicismu i *Katolické moderně* vždy vyjadřoval kriticky. Mnoho problémů a nejasností však do vztahu Dostál–Masaryk vnesly Masarykovy nejasné a úsečné informace o hnutí a o náboženství vůbec, neboť tak dávaly prostor mnoha různým interpretacím. Nadšené průvodní informace o vzniku *Katolické moderny* záhy vystřídala slova daleko odměřenější, jež byla reformním modernistům méně příznivá. Po 'odhalení' teologické základny moderny, analýze jejich časopisů, setkání s některými jejími zástupci tváří v tvář pochopil, že se zrodila nová základna vhodná pouze pro učené disputace, ale nic, co by svým systémem překrylo, popřípadě nahradilo katolickou církev. Proto *Katolická moderna* i přes všechnu snahu mnohé reformovat zůstávala nadále katolicismem. To z velké části vysvětluje ztrátu Masarykova zájmu o hnutí na počátku 20. století, kdy mu již nestačily dílčí reformy, drobné změny v církvi, ale kdy žádal hluboké reformy mravního a náboženského života. Obě strany rozděloval na jedné straně filozofický teizmus, na druhé straně redukce náboženství na pouhou mravnost. Velmi rozdílný pohled obou stran představovala politika. Proti *Katolické moderně* zastupované křesťanskými demokraty,²³ respektive křesťanskými socialisty, stáli Masarykovi realisté a sociální demokraté. Církvi vytýkal zejména její nejednotnost, rigidní hierarchii a nedostatek demokratičnosti: „*Křesťansko-sociální strana, to vidí každý, není v nejdůležitějších otázkách a v otázkách programových jednotná a rozhodnuta. Je vidět na složení strany, že je nejednotná, ona není sjednocená ani v negaci libera-*

21/ Tamtéž, s. 29.

22/ Dostál-Lutinov, Karel, *Druhý otevřený list p. prof. T. G. Masarykovi*, *Nový život*, ročník VII., 1902, s. 35-36.

23/ Pokud budeme chtít rozlišit mezi jednotlivými katolickými přístupy (konceptemi), pak musíme od sebe odlišit křesťanské demokraty, představující radikálnější (levicovější) křídlo křesťansko-socialistické strany, a křesťanské socialisty, více konzervativnější a méně nakloněné reformám politického života. Mezi demokraty se hlásila i tzv. *Katolická moderna*. Obě křídla se nicméně hlásila ke křesťansko-sociálnímu programu.

lismu.“²⁴ Trnem v oku mu byl zejména zhoubný klerikalizmus – Masaryk ho vnímal jako zneužívání náboženství k politickým cílům – jenž podporoval nevědomost a nevzdělanost nejnižších vrstev, ale také zpolitizovaná církev, jež ztrácela zájem o každodenní rozměr náboženství. Naopak Dostál vnímal realisty a sociální strany jako liberální strany, jako nevěrecké a materialistické organizace, stále a zbytečně útočící proti katolicizmu. Rozpor mezi Masarykem a Dostálem byl tedy i politický; Masaryk pochopil, že programově zakotvený a vyhlášený boj proti klerikalizmu, vyplývající z modernosti reformistického hnutí, byl víceméně taktickou záležitostí a nikdy nevzdálil modernu klerikálnímu spektru. Masaryk navíc viděl v katolických stranách rivaly, jež svůj politický kredit podpíraly náboženstvím a slovy o Bohu. Proto odmítal zneužívání náboženství politickou mocí, která náboženství v žádném případě neprospívala. *Katolická moderna* se tak ‘novým a kulturnějším katolicizmem’ dostávala do dvojího tlaku: na bariéru nepochopení a stupňující se odpor ze strany církevní moci a na výtky vůči nedůslednosti a nedostatku morálky ze strany realistů.²⁵

V čem však spočívaly příčiny Masarykova odporu proti politizaci církve? Masaryk se domníval, že katolická církev je neslučitelná s pravou politickou a sociální svobodou a její politika je demagogií nejhrubšího rázu.²⁶ Z tohoto hlediska chtěl vidět katolickou církev jako nositelku náboženských a sociálních reforem a nikoliv jako politickou soupeřku bojující o moc. Mnohé Masarykovy kritické poznámky na adresu politizující se církve podnítila dlouhodobá absence jasného programu modernistů. Nebyl to ovšem pouze tento problém, ale celá řada dílčích, i když ne nepodstatných skutečností. Katoličtí modernisté byli většinou mladí kněží, v církevní hierarchii nevýznamného postavení, roztroušení po českém a moravském venkově. Jejich komunikace tím byla velmi omezena, vliv na společnost minimalizován a počet reformistů se stále snižoval, v rozporu s očekávaným nárůstem, čímž budili dojem provinciálnosti. Na druhé straně profesor Masaryk působil na pražské univerzitě; jeho vliv byl nesporně významnější a jeho stoupenci rozšířenější než venkovští katoličtí agitátoři. Na druhé straně *Katolické moderně* chyběla osobnost, ať už všestranně zaměřeného kněze či teologicky schopného univerzitního učenice, jež by se postavila Masarykovi.

^{24/} Masaryk, Tomáš Garrigue, *Věda a církev. Církevně politický význam Wahrmondovy affairy*, Praha 1908, s. 33.

^{25/} Karola, Josef, *Ke kritice apologetického profilu Katolické moderny*, in: Filozofický časopis, ročník XXX., 1982, s. 611.

^{26/} Masaryk, Tomáš Garrigue, *Intelligence a náboženství. Náboženská diskuse v královéhradeckém Adalbertinu 23. října 1906*, Praha 1907, s. 66, 119.

Masaryk označil český duchovní život za povrchní, ne příliš odlišný od náboženského prostředí Rakouska či Německa. Ačkoliv uznal, že reformní hnutí má dost schopných katolíků, zdůraznil skutečnost, že způsoby mnohých jsou dosti neupřímné. Chování představitele moderny K. Dostála nazval jezuitizmem.²⁷ Cílem Masarykovy kritiky byly zároveň všechny reformní časopisy, jež obvinil ze lživosti. Na konci června 1903 mluvil Masaryk na schůzi Politického klubu *české strany lidové* (realistů) o aktuálních společenských problémech, mimo jiné se zmínil o náboženství a zdůraznil jeho pozitivní hodnotu pro moderní společnost. Masarykovým řešením byla reforma katolické církve zevnitř, ne zvenku tak, jak ji prosazovala *Katolická moderna*. Navrhovaná reforma měla být důsledná, mravní a rozumová, proto tedy nestačilo zreformovat katolickou církev, ale bylo nutné zreformovat celý náboženský život.²⁸ K. Dostál-Lutinov jeho projev kritizoval a argumentoval tím, že Masaryk nepochopil hodnotu reformně-katolické moderny.²⁹ *Katolické listy* vzápětí zveřejnily článek zaměřený proti Masarykovi: „*Všem, kdož s katolické strany ještě v Masaryka doufali, toto jeho vyznání víry otevře oči.*“³⁰ Za hlavního odpůrce katolicizmu označil Dostál český realizmus a celý Masarykův přístup k náboženství považoval za pragmatický kalkul člověka, odmítajícího přijmout evidentní a neomylné pravdy – Kristovo božství, dogmata a církevní autoritu -, který z něho přebral jen to, co uznal za vhodné. Části, jež Masaryk z katolického náboženství pro svoji víru, politiku a vlastní argumentaci přejal, však byly příliš málo na to, aby jej uchopil v celé šíři, ve své katolicitě. Proto se na jeho adresu vyslovil K. Dostál takto: „*Lidé ti hledají více méně v náboženství jisté rozčilení, požitkování, neboť staví do popředí kultus, krásu kostelů, vůni kadidla...*“³¹ K Dostálově kritice Masaryka se záhy připojili i další stoupenci *Katolické moderny*, stejně tak samotný katolický klérus.

S nástupem nového století se v české společnosti otevírala další nová diskuze, další spor, který opět bouřil Čechy po dobu téměř dvou následujících let, kdy tzv. Kohnova aféra probíhala. Vše začalo v listopadu roku 1892, kdy byl za velkého nadšení české veřejnosti a katolického kléru zvolen olomouckým arcibiskupem Theodor Kohn (1845–1915). Tento vzdělaný, obětavý, talentovaný, pracovitý a zbožný muž širokého rozhledu a hlubokých znalostí se zhostil náročného úko-

^{27/} Marek, Pavel, *Český katolicismus 1890-1914. Kapitoly z dějin českého katolického tábora na přelomu 19. a 20. století*, Olomouc 2003, s. 407.

^{28/} Toth, Daniel, *Studie o Masarykovi*, Hradec Králové 2003, s. 89.

^{29/} Dostál-Lutinov, Karel, *Prof. Masaryk o náboženství*, *Nový život*, ročník VIII., 1903, s. 265-266.

^{30/} *Profesor Masaryk a Ehrhard*, *Katolické listy*, ročník VII., 1903, s. 1.

^{31/} *Prof. Masaryk o náboženství*, *Nový život*, ročník 8, 1903, s. 265.

lu dobře připraven. Jako schopný ekonom a právník oživil upadající hospodaření arcibiskupství, zvýšil morálku kněží a vrátil věrohodnost jejich činnosti, dohlížel na dodržování církevních předpisů a nařízení, konal četné vizitace a hloubkové kontroly, které mu přinesly na jedné straně respekt kněží včetně dodržování církevních ustanovení, na druhé straně nekompromisnost, neústupnost a tvrdošijnost jeho povahy vnašela paniku do řad kněží, neboť často rozhodoval bez ohledu na dopad svých opatření. Celé jeho počínání bylo vnímáno jako svévole jednoho muže, bez deklarované lásky k bližnímu, bez tolerance. Během deseti let Kohnova autoritativního 'vládnutí' se nahromadilo plno nedorozumění a averzí a kněží se proti jeho nekompromisním metodám postavili. Těž *Katolická moderna* neměla od počátku 20. století s arcibiskupem dobré vztahy; ty se zkalily zejména po druhém sjezdu moderny v roce 1899. Poté, co proti Kohnovi ostře vystoupil i reformní časopis *Rozvoj*, jež řídil a podporoval K. Dostál-Lutinov, a označil ho za plně závislého na vůli Vídně, arcibiskup zakázal olomouckým studentům teologie odebírat časopisy *Nový život* a *Rozvoj*. V roce 1902, v souvislosti s výročím desetiletého trvání Kohnova arcibiskupství, začaly v pokrokářském deníku *Pozor* vycházet články podepsané pseudonymem *Rectus* a obviňovat Kohna. Mimo kněze J. Hofera, jenž za těmito články stál, se k útoku proti arcibiskupovi přidal i redaktor *Nového života* K. Dostál-Lutinov.

Události se vyhrtily poté, co arcibiskup Kohn vyzval nekompromisního, radikálního a nepoddajného kněze Dostála v roce 1903, aby si do třech měsíců našel nové místo mimo olomouckou arcidiecézi. Dostál celou záležitost postoupil do Říma. V květnu 1903 se do probíhajícího sporu vložil Masarykův *Čas* a prostřednictvím něj britký komentátor politického a náboženského dění J. S. Machar, který využil probíhajícího zápasu ke kritice církve.

Po dvou pobytech ve Vatikánu v roce 1903 byla Theodoru Kohnovi, jenž mezitím sepsal věcnou a logickou obhajobu své věci,³² pro zklidnění moravských poměrů doporučena papežem Piem X. abdikace a zákaz pobytu v olomoucké diecézi. Lutinov, jenž se ve stejném roce stal farářem v Prostějově, považoval vítězství za jeden ze svých největších úspěchů. Bylo to však skutečné vítězství? Ve skutečnosti se Dostálův dočasný úspěch ukázal jako Pyrrhovo vítězství, neboť ve svém důsledku znamenal prohru, poněvadž cena, kterou musel K. Dostál zaplatit, byla příliš vysoká. I když fakticky obhájil své postavení, zapsal se do povědomí veřejnosti jako nepoddajný, hašteřivý kněz a bojovný redaktor. *Čas* a *Naše doba* se mohly těšit z pravdivosti svých výroků o *Katolické moderně* – pro Masaryka byla tato aféra jen dalším důkazem skutečného klerikalizmu a mravní nízkosti celé moderny. Pokud

^{32/} Burget, Eduard, *Arcibiskup z lidu Theodor Kohn*, in: Zajatci hvězd a snů. *Katolická moderna a její časopis Nový život (1896-1907)*, Brno 2000, s. 101.

se na aféru podíváme jinýma očima, uvědomíme si, že poraženým nebyl samotný T. Kohn, ale poraženou byla celá církev, proti níž směřovaly útoky novin a časopisů; polemika stejně tak uškodila i *Katolické moderně*, která byla nadále v očích veřejnosti diskreditována.

Další aféra, do níž byla postupně vtažena celá *Katolická moderna* i profesor Masaryk, se rozhořela na samém konci roku 1905. Svým charakterem tato tzv. Judova aféra připomínala kulturní boj v Německu, kdy spolu zápasily liberální a konzervativní síly o podobu společnosti a zároveň, i v souvislosti s blížícími se zemskými volbami, také o podíl na politické moci. Ačkoliv kulturní boj propukl v českých zemích o několik desetiletí později, objevil se s nemenší intenzitou a ostrostí polemik, jak tomu bylo u našich západních sousedů. Prostějovský farář Karel Dostál-Lutinov tehdy vystoupil s kritikou slov Karla Judy (1871–1959), profesora češtiny a němčiny na místní reálce, člena *České strany lidové*, jenž sám krátce předtím opustil kněžský seminář, a vyčetl mu, že v úvodu katalogu prostějovské výstavy Františka Kupky (1871–1957) v prosinci roku 1905 kritizoval katolickou církev. Skutečným překvapením mohla být skutečnost, že zmiňovaná slova pronesl bývalý kněz. K. Dostál-Lutinov označil zmiňovaná slova za nepravdivá a nanejvýš urážlivá pro všechny věřící lidi a požádal K. Judu, aby se za svůj výrok na adresu církve veřejně omluvil. Celkem nevýznamné diskuse se chopil tisk a učinil z ní senzaci.

Juda se nejen neomluvil, ale označil Dostála za denuncianta, jezuitu a útočného radikála a obžaloval celou církev z neupřímnosti – divoká tisková kampaň proti církvi a svobodě svědomí nabírala na síle. Dostál-Lutinov kontroval Judovi prohlášením, že vystoupil na obranu státu a církve, což denunziace není, a navíc své tvrzení pronesl veřejně. Zatímco tradičně katolická Morava a reformní časopisy včetně Škrdlovy *Vlasti* stály na pozici prvního tábora a zuřivě osočovaly nepřátele katolické církve, vysokoškolský učitel Masaryk podpořil K. Judu. Krátce nato dokonce svolal v Praze dvě veřejné schůze, na nichž vystoupil jako hlavní řečník, aby podpořil právo učitele na svobodu slova, ale i svého stranického kolegu a aby snad i využil příležitosti opět vystoupit s kritikou církve na veřejnosti.

Masarykovy publikace z roku 1907 – *Intelligence a náboženství* a *O klerikalismu a socialismu* – byly jasným důkazem definitivního rozchodu s katolickou církví: „Nevěřím již v reformu opravdovou a účinnou... církev je zásadově již překonaná, katolicismus dnes je již jen negativní a sám ze sebe nedovede již duchovně pokračovat...“³³ To, že se zmínky a narážky o *Katolické moderně* vytratily, můžeme považovat jednoznačně za ztrátu Masarykova zájmu o Dostála-Lutinova a reformisty.

^{33/} Masaryk, Tomáš Garrigue, *Intelligence a náboženství. Náboženská diskuse v královéhradeckém Adalbertinu 23. října 1906*, Praha 1907, s. 133-136.

Pro něj to již bylo beztvaré, nevlivné seskupení, jež nemohlo pokračovat ve své tvůrčí práci dále, bylo to hnutí, které umíralo, a jeho reálný vliv na skutečnou změnu poměrů v církvi se zmenšoval. Natolik si byl toho Masaryk vědom, že v době, o které mluví, již nerozlišoval mezi samotnými reformisty a mezi reformovanými, katolická církev se mu v myšlenkách spojila s modernou, aby je obě společně odsoudil k nezdaru. Proto vzniklo v této době tak málo pasáží a článků o modernistech.

Definitivní tečkou za vztahem T. G. Masaryka a K. Dostála-Lutinova bylo Masarykovo zvolení do říšského sněmu. Masarykův triumf ve stejném roce potvrdil papež Pius X., který *Katolickou modernu* v encyklice *Pascendi Dominici Gregis* označil za snůšku nejhorších herezí a zakázal. Ve stejné době zanikly též všechny reformní časopisy a modernisté, zejména jejich čelní a aktivní představitel K. Dostál-Lutinov, přestali organizovat veřejné i soukromé schůzky stoupenců katolického modernismu.³⁴ Čas o krachu *Katolické moderny* suše konstatoval: „Pro ty, kdo pravou podobu katolictví znají, nebyl Syllabus žádným překvapením; tím mohl být jenom pro ty, kdo se o ní oddávali ilusím, jako katoličtí reformisté. Budou vyléčeni ze svých ilusí? Pochybujeme o tom.“³⁵

Poslední fáze vztahu Masaryka a *Katolické moderny* se nesla ve stínu mnoha afér, které doplnily události počátku 20. století, a také v duchu předvolebního klání v roce 1906–07, kdy se Masaryk rozhodl ve volbách do říšské rady kandidovat. Toto období přivedlo Masaryka k živému zájmu o církve a náboženství v českých zemích; právě v tomto období vznikla řada Masarykových klíčových náboženských knih, které dávají pochopení jeho náboženského vnímání a života. Jeho názory zde, ve všech politických diskusích, nebyly již předkládány jako názory univerzitního vzdělance, ale jako názory praktika, jenž dění sledoval velmi přísně a podrobně. Celá řada sporů zastínila možnost spolupráce s modernou. V Masarykových očích modernista Dostál selhal, zejména morálně a teologicky, a proto mohl srovnávat modernu s katolickou církví. Všechny pokusy navázat spolupráci Masaryk – Dostál skončily definitivně v roce 1907, kdy papež reformní hnutí zakázal. Tato skutečnost ukončila všechny snahy modernizovat církve a uzavřela hnutí *Katolické moderny*. Masaryk v tomto roce vstoupil do oblasti, jež mu byla blízkou pro následujících třicet let, do politiky, jež jej o deset let později přivedla do čela nově vzniklého Československého státu. Ačkoliv jeho strana ve volbách nezaznamenala výrazné zisky a nestala se dominantní silou české politické scény, Masarykova hvězda poli-

^{34/} Marek, Pavel, *Český katolicismus 1890-1914. Kapitoly z dějin českého katolického tábora na přelomu 19. a 20. století*, Olomouc 2003, s. 417.

^{35/} *Syllabus*, Čas, ročník XX., 1907, s. 2.

tika nadále stoupala a on se stal jednou z nejdůležitějších osob předválečného politického, náboženského a kulturního života. České země tak definitivně přišly o zajímavou a zcela jistě plodnou možnost spolupráce.

„Tento text vznikl v rámci projektu OP VK „Rozvoj postdoktorandských pozic na JU“ (CZ.1.07/2.3.00/30.0049), spolufinancovaného Evropským sociálním fondem a státním rozpočtem České republiky.“

SUMMARY

THE RELATIONSHIP BETWEEN TOMÁŠ GARRIGUE MASARYK AND KAREL DOSTÁL-LUTINOV AT THE TURN OF THE 19TH AND 20TH CENTURY

MAREK ŠMÍD

The Czech scientist, philosopher, sociologist, teacher, critic, politician and journalist T. G. Masaryk, who undoubtedly belongs to the most important personalities of Czech history, was very interested in religious questions and therefore it would be surprising and illogical if he were not enthusiastic about the newly-established Catholic Modernism.

Although T. G. Masaryk and the representative of the Catholic Modernism K. Dostál-Lutinov were both pious and deeply religious persons, professed Jesus Christ, responsibly experienced their personal belief and drew hope, confidence and courage from Christianity, both parties did not have a lot in common. Even though the first phase (until 1899) revealed much common ground, in reality the parties were more separated than connected. T. G. Masaryk perceived Catholic Modernism as a movement making only particular, small and moderate changes which did not actually differ too much from the Catholic Church and as such he rejected it. T. G. Masaryk differed from catholic modernists on a few levels: moral, philosophical, political, theological and historical.

The Czech countries have definitely lost an interesting and possibly productive cooperation.

VÝZNAMNÍ PŘÍRODOVĚDCI 19. STOLETÍ A TEOLOGICKÉ PROMÝŠLENÍ TEORIE EVOLUČNÍHO VZNIKU – STVOŘENÍ LIDSTVA

CTIRAD VÁCLAV POSPÍŠIL

Není divu, že otázka vzniku lidstva a mapování cest jeho dalšího rozvoje až k dnešnímu stavu vzrušovala a vzrušuje mnohem více lidí než samotné paleoantropology, genetiky, molekulární biologie, filosofy a teology, protože odpověď na ni v sobě zahrnuje vymezování identity lidství, a tím pádem také naší vlastní totožnosti. Od odpovědi na danou výzvu se pak odvíjí naše sebehodnocení, přístup k etice, k druhým, k náboženským i jiným hodnotám. Lze tudíž říci, že nastolená problematika je z antropologického hlediska zcela zásadní a vpravdě klíčová.

Zřejmě nebude tak obtížné se shodnout na tom, že upřílišněný supranaturalismus, ba v jistém slova smyslu až „angelismus“ určitých teologických a spirituálních koncepcích člověka je obdobně nevýstižný a v posledním důsledku deformující jako přemrštěný naturalismus, ba „animalismus“ v pojmání lidství ze strany striktně materialistické koncepce, který se postupně stále zřetelněji vynořuje zejména v určité filosofické a teprve druhotně také v přírodovědecké literatuře již od prvních desetiletí 19. století. Právě nastíněný postoj „zdravého rozumu“, jenž do jisté míry spontánně odmítá extrémní polohy interpretace reality, ovšem určitě není výsadou až dnešní doby. Opustíme-li vyšlapané cestičky, dlážděné často různými ideologickými zájmy, začneme zjišťovat, že tímto zdravým rozumem se nechávala inspirovat celá řada vynikajících osobností kultury a z našeho hlediska také nemálo velkých přírodovědců 19. století, kteří chtěli zůstat věrní jak cestě přírodní vědy

a jejím zpravidla strohým údajům, tak vznešené koncepci člověka jakožto Božího syna, a proto doplňovali své přírodovědecké výkony o promýšlení evolučního vzniku člověka rovněž na rovině filosofie a teologie. Právě tomuto bezesporu stále inspirativnímu tématu se také chceme věnovat na následujících stránkách.

Probíráme-li se dnešní více či méně odbornou literaturou, je nám však téměř ustavičně dáváno na srozuměnou, že Darwinovu teorii vzniku člověka z animálních předků cestou evoluce¹ téměř okamžitě a bez rozpaků přijímali všichni pokrokoví intelektuálové a že se proti ní stavěly pouze zpátečnické živly, k nimž na prvním místě patřili představitelé klerikální teologie² anglikánské a katolické provenience. Další mínění, které je mezi lidmi poměrně značně rozšířeno, hovoří o tom, že první, kdo na katolické straně recipoval evoluční teorii vzniku člověka, byl až francouzský paleontolog a příslušník jezuitského řádu, Pierre Teilhard de Chardin.³

Ještě než přistoupíme k vlastnímu předmětu našeho zájmu, který je nastolen v titulu této studie, bych si dovilil přehledovým způsobem upozornit na postoje některých velmi význačných osobností české kultury a vědy k teorii evolučního vzniku lidstva, protože dané údaje mají nemalou vypovídací hodnotu ohledně recepce prvního darwinismu v druhé polovině 19. století v českých zemích. V první řadě je třeba zmínit světoznámého nestora české biologie a zastávce dobové naturfilosofie, J. Ev. Purkyně,⁴ který se k darwinismu jakožto nositel přednostně vitalistických koncepcí biologie stavěl striktně odmítavě.⁵

Další význačnou osobností nepřijímající darwinismus, která sice nebyla českého původu, leč svým působením v naší zemi si do jisté míry získala v Čechách domovské právo a nemalý vliv, byl J. Barrande. Tento francouzský geolog a pa-

^{1/} Srov. CH. DARWIN, *The Descent of Man and Selection in Relation to Sex I-II*, London: John Murray 1871; *O původu člověka*, Praha: Academia 1970.

^{2/} Srov. např. V. SOUKUP, *Dějiny antropologie*, Praha: Karolinum 2004, s. 70; D. LEWIS-WILLIAMS, *Mysl v jeskyni*, Praha: Academia 2007, s. 30-31; D. LEWIS-WILLIAMS – D. PEARCE, *Uvnitř neolitické mysli. Vědomí, vesmír a říše bohů*, Praha: Academia 2008, s. 77-80. V podobném duchu se vyjadřují, bohužel, i někteří teologové: srov. např. H. KÜNG, *Na počátku všech věcí. Přírodní vědy a náboženství*, Praha: Vyšehrad 2011, s. 101. Nehledě na to, že toto klíše bylo standardní v době komunistické totality a kupodivu v téměř nezměněné podobě přetrvává dodnes, by v kriticky uvažujícím člověku měla jeho černobílост, připomínající dnes sice barevně, nicméně umělecky notně pokleslé televizní seriály, vyvolávat přinejmenším podezření a rozpaky.

^{3/} Například J. DVOŘÁK, „Recenze na M. O. VÁCHA, *Návrat ke Stromu života*, na www.svoboneestranky.cz, označuje Teilharda výslovně za „nestora akceptování evoluce“ v katolickém myšlení.

V dané souvislosti se zdá být vhodná ještě jedna poznámka: Jméno „Chardin“ by se v českém jazyce rozhodně nemělo skloňovat, jak se to ale bohužel dost často děje, jedná se totiž o označení historického sídelního místa rodu. Skloňovatelným příjmením je v tomto případě slovo „Teilhard.“

^{4/} 17. 12. 1787 Libochovice – 28. 7. 1869 Praha. Srov. J. GABRIEL, „Jan Evangelista Purkyně,“ in J. GABRIEL (ed.), *Slovník českých filozofů*, Brno: FFMU 1998, s. 477-478.

^{5/} Srov. E. RÁDL, *Dějiny biologických teorií novověku II. Dějiny evolučních teorií v biologii 19. století*, Praha: Academia 2006, s. 420-421.

leontolog svou autoritou zřejmě výrazně ovlivnil také řadu českých přírodovědců druhé poloviny 19. století, takže i o této množině odborníků nelze prohlašovat, že by mezi nimi dominovali zastánci Darwinovy teorie.⁶

Proti teorii evolučního vzniku člověka z animálních předků se v dobách vyhraněného „*Kulturkampf*“ vyslovil vcelku jednoznačně také „Otec českého národa“ F. Palacký, který byl v posledních desetiletích 19. století a na počátku století 20. národní autoritou, ba ikonou první kategorie. Motivy jeho postoje jsou dodnes pozoruhodné. Byly to v první řadě obavy z degradace lidství na úroveň pouhé poněkud pokročilejší živočišnosti, z následného ohrožení mravnosti, a tím pádem také společnosti. Palacký navíc za darwinismem rozšířeným zejména v Německu⁷ v jistém ohledu prorocky vycítil tendence ke germánskému rasismu, který byl nepochybnou hrozbou pro malý český národ.⁸

Velmi podobný postoj zaujímal k teorii vzniku člověka z vyšších primátů cestou vývoje také T. G. Masaryk.⁹ Motivy jeho postoje byly téměř totožné jako u Palackého. To však neznamená, že bychom Masaryka mohli označovat za nepřítel evolučního způsobu interpretace světa, života a dějin.¹⁰ Tento výrazně teisticky orientovaný myslitel však jasně odmítal princip nahodilosti, proti němuž stavěl

^{6/} „Jinak zůstává pro českou přírodovědu druhé poloviny století příznačným, že se mezi českými biology, s výjimkou L. J. Čelakovského, Fr. Vejdovského a A. Steckera téměř nikdo nezabýval vývojovými otázkami. ... Nemůže však být sporu o tom, že jednou, i když nikoliv rozhodující příčinou tohoto zjevu byla vědecká autorita v Praze od roku 1831 trvale usedlého francouzského paleontologa, Joachyma Barrande (1799-1883), který se k myšlence evoluce stavěl vysloveně odmítavě.“ F. PRANTL, „Vývoj české botaniky a zoologie v XIX. století,“ AAVV, *Zdeňku Nejedlému Československá akademie věd*, Praha: Nakl. ČSAV 1953, s. 477-499, zde 496.

^{7/} Srov. E. RÁDL, *Dějiny II*, s. 134.

^{8/} „K tomu dodejme, že v dodatku ke své politické závěti otištěné v *Gedenkblätter* (1874) se Palacký projevil jako zapřisáhlý nepřítel darwinovské teorie o výběru druhů. Domníval se totiž, že teze o tom, že »člověk není nic jiného než leč povýšená opice,« není jen hlavním zdrojem otupování individuální mravnosti v moderní době, nýbrž i podporovatelem materialistické myšlenky o evoluční prospěšnosti neustálého boje mezi jednotlivými národy. Tento myšlenkový postup mu pak umožnil, aby metodou prudkého kontrastu zdůraznil, že Slované jako mírumilovný národ své charakterové vlastnosti rozvíjeli na rozdíl od Germánů nevybojně, neboť prý o své vlastní vůli nikdy neútočili ve snaze podrobit si je.“ J. ŠTALF, *František Palacký, život, dílo, mýtus*, Praha: Vyšehrad 2009, s. 285.

^{9/} Masaryk upozorňuje na rozdíl mezi evolucionismem a darwinismem. Již na počátku 20. století pak konstatuje: „Dokonce i theologové, kteří vždy byli proti darwinismu, se uspokojí: Co se budem rozčilovat – jako Bůh stvořil člověka z hlíny, tak ho mohl stvořit z opice.“ T. G. MASARYK, *Ideály humanitní*, Praha: Praha 1945, s. 49 (první vydání 1901).

V jiné knize Masaryk o Darwinovi na sklonku svého života tvrdí: „Po mém rozumu je darwinism jedna z forem historicismu a relativismu, proti kterému jsem vždycky hájil realism. Nevěřím, že se, jak to chce Haeckel, množství živočichů vyvinulo z několika pradruhů, nebo dokonce pradruhu jednoho, a nevěřím, jak pravím, v rozruhování nahodilé a mechanické.“ K. ČAPEK, *Rozhovory s T. G. M.*, Praha: Fragment 2009, s. 53.

^{10/} „V Darwinovu teorii Masaryk nevěřil a v přednáškách dávno zamítal názor, že by srovnávací anatomie byla důkazem pro vývoj, že by t. zv. přechodní tvary mezi člověkem a opicí byly důkazem pro vývoj člověka z opice, dovolává se Platónovy myšlenky o hierarchii bytostí. Zavrhoval také názor Darwinův, dle něhož pokrok jest jen přičítáním nových prvků, věře, že se děje organickou tvůrčí syntésí.“ E. RÁDL, *Dějiny II*, s. 428.

to, co bychom mohli definovat jako inteligentní účelovost či uspořádání světa.¹¹ Zkrátka a dobře, darwinismus a evolucionismus nebyly a nejsou jednoduše zaměnitelné pojmy!

Je tedy sdostatek patrné, že velké výhrady k darwinistické koncepci vzniku člověka cestou evoluce neměly v českém kulturním prostoru v druhé polovině, respektive poslední čtvrtině 19. století pouze klerikální kruhy, ale také význační představitelé světa vědy a kultury. Odůvodnění tohoto postoje vyvěrá ze dvou základních pohnutek. První má humanitní povahu a tkví v obavách z degradace lidské bytosti. Druhá vyplývá z toho, že až do prvních desetiletí 20. století paleoantropologie neposkytovala sdostatek průkazných údajů ve prospěch Darwinovy teorie.

Druhé mínění, které se týká Teilharda, evidentně souvisí s neznalostí dějin světové teologie, kde již v 19. století nacházíme řadu odvážných teologů, kteří zastávali tak zvanou Mivartovu tezi o vzniku lidského těla cestou evoluce a o skokovém oduševnění tohoto těla na základě přímého zásahu ze strany Stvořitele.¹² K tomuto způsobu řešení se v souvislosti s narůstající průkazností údajů paleoantropologie hlásili představitelé katolické teologie otevřeně i u nás přinejmenším již

^{11/} „Účelnost světa, života, historického dějstva, našeho poznání i mravního úsilí mě vede k uznání stvořitele a ředitele všeho, osobní bytosti duchové a nekonečně dokonalé. ... Člověk, který by naprosto a do důsledků popíral řád ve světě a účelnost všeho, i svého vlastního života – prosím vás, jak by mohl být živ s takovou myšlenkou? ... Držím se teismu proto, že je ze všech možných hypotéz o podstatě a původu světa nejprostší.“ K. ČAPEK, *Hovory s T. G. M.*, Praha: Fragment 2009, s. 188-189.

^{12/} Vzhledem k tematickému zaměření a prostoru, který je tomuto příspěvku vymezen, můžeme na tomto místě pouze připomenout jména teologů, kteří zhruba do roku 1910 veřejně a s odvahou zastávali tak zvanou Mivartovu tezi, a to spolu s rokem, kdy se k tomuto názoru veřejně přiznali: Raffaele Caverni (1877); Joseph Knabenauser SJ (1877); Marie-Dalmace Leroy OP (1887); John Augustine Zahm (1896); Geremia Bonomelli (1898); John Cutley Hedley (po roce 1896); Erich Wasmann SJ (1903 a 1904); Norbert Peters (1907); Franz von Hummelauer SJ (1908); Johann Baptist Goettesberger (1910). Prvních pět jmen čerpám z publikací: B. BRUNELLI, „Catholic Church politics and evolution theory,“ *British Journal for the History of Science* 34, 2011, s. 81-95; M. ARTIGAS – TH. GLICK – R. A. MARTÍNEZ, *Negotiating Darwin the Vatican Confronts*, Baltimore: The John Hopkins University Press 2006. O zmíněných pěti autorech z období před rokem 1903 víme, že byli za své postoje podrobeni vyšetřování ze strany příslušné římské kongregace, v ani jednom případě však nedošlo k oficiálnímu potrestání, což nevylučuje výrazné ztrpčování života ze strany místních představených a horlivých kolegů, jak je to patrné například ze zákazu přednášet a z přestěhování některých otců jezuitů na druhý konec Evropy. Posledně zmíněné sankce jsou evidentně patrné u některých z dalších pěti teologů a exegetů z období po roce 1903. Zda byli tito lidé vyšetřování příslušnou římskou kongregací, se zatím nedá zjistit, protože dotyčné archivy byly zpřístupněny zatím pouze do konce pontifikátu Lva XIII., tedy do roku 1903. Dovolím si podotknout, že ona další jména nad pětičlenný výčet známý ze světové literatury vyplynula z mého vlastního výzkumu v oblasti dobové české katolické teologie, kde jsou tito autoři zmiňováni. Podrobnější informace bude možno nalézt v chystané monografii: C. V. POSPÍŠIL, *Zápolení o naději a lidskou důstojnost. Česká katolická teologie 1850-1950 a výzvy přírodních věd v širším světovém kontextu*, Olomouc: Nakladatelství UP 2014 (v přípravě k tisku).

od poloviny dvacátých let 20. století¹³ a pochopitelně také význační představitelé teologické školy CČs(H).¹⁴

Po tomto představení celkového rámce se nyní společně zahledíme do spisů některých význačných přírodovědců 19. století, v nichž se nacházejí velmi zajímavé pasáže s více či méně teologickým zaměřením. Předjímavě můžeme říci, že tento tak zvaný střední proud, ležící mezi ateistickou interpretací darwinistické koncepce vzniku lidstva na jedné straně a většinovým odmítavým postojem tak říkajících klerikální teologie v druhé polovině 19. století, je dnešními teology a znalci dějin vědy zatím spíše nedoceneným polem výzkumu.

Bylo-li řečeno, že existuje ateistická interpretace Darwinovy teorie, pak je třeba se tázat, jak svou teorii světonázorově pojímal sám Ch. Darwin. Nejprve se tedy zaměříme na otázku Darwinova vztahu k náboženství a na jeho dodnes inspirační postoj k světonázorovým otázkám na poli přírodovědy. Následně pohovoříme o Darwinově současníku a kolegovi, J. G. Mivartovi, jehož jméno nese teze, k níž se i dnes hlásí většina teologů a v jistém ohledu i současní papežové, aniž by však toto jméno uváděli a znali.¹⁵ Ve třetím bodu připomeneme alternativní tezi A. Brauna, k níž se hlásil vynikající český botanik J. L. Čelakovský. V závěrečné části této studie shrneme dosažené výsledky a pokusíme se rovněž propojit výhody Mivartovy a Braunovy teze i eliminovat to, co je na jedné i druhé verzi řešení problematiky evolučního vzniku lidstva z hlediska křesťanské teologie a antropologie opravdu problematické.

^{13/} Srov. BEDŘICH AUGUSTIN, *Základní náboženská nauka (Apologetika)*, Praha: Československá akciová tiskárna 1926, s. 52-60. Autor se narodil dne 25. 2. 1885 v Nových Dvorech a zemřel 24. 5. 1960 v Novém Městě nad Metují. Byl doktorem teologie a nositelem titulu monsignor. Vydal řadu středoškolských učebnic z oblasti fundamentální teologie, morální teologie, liturgiky. Lze celkem snadno zjistit, že v letech 1945-1946 zastával funkci starosty v Novém Městě nad Metují.

^{14/} Srov. K. FARSKÝ, *Stvoření. Výklad k biblickému líčení vzniku světa v duchu Církve československé*, Praha: nákladem vlastním 1920, s. 116-124. Po pravdě řečeno, K. Farský ještě zastával opatrný postoj otevřený dalším přínosům paleoantropologie. Vznik – stvoření člověka cestou evoluce ovšem výslovně přijímali, obdobně jako v té době již mnozí čeští katoličtí teologové: A. SPISAR, *Věrouka v duchu církve českomoravské 1*, Praha: Blahoslav 1941, s. 149, 203-210; Z. TRTÍK, *Komentář k věrouce, dílu I*, Praha: Husova československá bohoslovecká fakulta 1954, s. 120-131. Každopádně všichni tito autoři zastávali dané mínění řadu let předtím, než došlo k vydání Teilhardových spisů, v nichž se objevuje jeho teologická koncepce evolučního vzniku – stvoření lidstva.

^{15/} Srov. JAN PAVEL II., *Proslov adresovaný grémiu Papežské akademii věd*, ze dne 22. října 1996, in *Enchiridion Vaticanum* 17, Bologna: EDB 1998, č. 1353. Na tomto místě římský biskup hovoří o „ontologickém skoku“, jež může každý člověk introspektivně nahlížet, když se srovnává s ostatními živými bytostmi na naší úchvatné planetě. Je zřejmé, že se zde argumentuje na rovině určitého paralelismu mezi lidskou ontogenezí a fylogenezí, a proto v pozadí výroku stojí nepochybně Mivartova teze. Jako katolický teolog hledající pravdu nemohu zastírat, že určitý problém tkví v opomenutí Mivartova jména a ještě větší svízeľ spočívá v nepřiznání, případně v nereflektování neúměrného dualismu, jež toto řešení implikuje, na což mimo jiné poctivě upozorňovaly minimálně dvě generace katolických teologů v období 1871-1925.

1. DARWINŮV METODOLOGICKÝ AGNOSTICISMUS

Kdybychom se dnes otázali běžného středoškoláka, jaký byl poměr Ch. Darwina k náboženství, valná většina odpovídajících by pozdvihla obočí, což by bylo mimoverbálním vyjádřením podivu nad tím, že se ptáme na něco, co je přece každému docela jasné, neboť Darwin byl určitě teista.¹⁶ Jenomže i k ateismu se hlásící filosof a vzhledem k nám současný, renomovaný interpret Darwinova myšlenkového odkazu jasně tvrdí: „Nikdy se ateistou necítil, ani za ateismus nehoroval. Později v životě se stal agnostikem...“¹⁷ Je však s podivem, že právě zmíněný autor i jiní,¹⁸ když traktují nastolené téma, necitují Darwinovo vlastní svědectví, které se nachází v jeho autobiografii.¹⁹ Právě tento zdroj nám pomůže více méně zřetelně rozlišit rozlišit v Darwinově náboženském životě tři po sobě jdoucí údobí.

V době, kdy se plavil na lodi *Beagle*, byl podle svých vlastních slov budoucí velikán dějin světové vědy plně ortodoxním křesťanem. Následně se jeho víra začala drolit, neboť přírodovědcův rozum se zpěchoval přijmout jako historickou záležitost určitá starozákonní vyprávění. Totéž platilo i o historické věrohodnosti zázraků popisovaných v Novém zákoně. Postupně v něm tímto způsobem křesťanská víra vyhasínala. Teolog z toho může vcelku snadno vyvodit, k že přemrštěné a k fundamentalistické lektuře inklinující interpretace Písma jsou v myslích kritických lidí z hlediska věrohodnosti křesťanství zcela kontraproduktivní. Mnozí fundamentalisté našich dnů, by si měli uvědomit, že jejich pohrdání kritickým rozumem je z hlediska dechristianizace společnosti často mnohem účinnější než dřívější katedry „vědeckého, ateistického světónázoru.“

Dalším úskalím pro přijímání existence dobrého Boha bylo pro Darwina utrpění tvorů ve světě. Jestliže u člověka se strážení a bolest mohou stát prostředkem duchovního růstu, pak u zvířat na nic takového nelze ani pomyslet. Úžas nad divy přírody nyní anglický přírodovědec vnímal jako pouhý estetický prožitek, řekli bychom „posvátná“, který nemusel odkazovat na osobního Boha. Následně však Darwin o inteligentním uspořádání celku světa říká:

^{16/} Srov. JOSEF WOLF, „Doslov,“ in CH. DARWIN, *O původu člověka*, Praha: Academia 1971, s. 176-200. Tento autor z dob vlády „vědeckého světového názoru“ pochopitelně hodnotí Darwina jako paladina ateismu: „Antropologie přináší přesvědčivé doklady pro materialistický světový názor a vědecký ateismus a proti náboženským a církevním představám o člověku a lidské společnosti. Darwin si byl těchto skutečností vědom a jeho kniha *O původu člověka* je nejen souhrnem vědeckých poznatků a důkazů pro vývojovou teorii, pro evoluci člověka, ... ale zároveň ... vyvrací dosavadní idealistické a církevní představy o lidské společnosti“ – s. 178.

^{17/} M. RUSE, *Charles Darwin, Filosofické aspekty Darwinových myšlenek*, Praha: Academia 2011, s. 287-289, zde s. 288.

^{18/} Srov. např. S. KOMÁREK, „Darwin a teologie,“ *Vesmír* 88, 2009, č. 7, s. 465.

^{19/} Srov. CHARLES DARWIN, *The Autobiography of Charles Darwin 1809-1882*, NORA BARLOW (ed.), London: Collins 1958, s. 85-95 (dostupné na www.darwin-online.org.uk).

„Další zdroj přesvědčení o Boží existenci je spjat s rozumem, a nikoli s citem. Tahle záležitost mne stále silněji ovlivňuje. Jedná se o extrémní obtížnost, nebo dokonce o nemožnost chápat nesmírné a úchvatné univerzum ... jako důsledek pouhé nahodilosti nebo nutnosti. Když o tom přemýšlím, cítím se přiměřen k tomu, abych nahlížel první Příčinu, která je vybavena inteligentním duchem, jenž je vzdáleně podobný lidskému duchu, a proto se smím definovat jako teista.“²⁰

Tento v zásadě teistický postoj²¹ měl Darwin zastávat v době, kdy psal dílo o vzniku druhů cestou evoluce, takže informace o jeho prapůvodním záměru hovořit o stvoření prvního živého organismu Bohem není tak docela nepravděpodobná.²² Následně se anglický přírodovědec vyslovuje k problematice lidské mysli. I pro Darwina bylo jen obtížně představitelné, že by se lidský duch mohla vyvinout z podle něj „tak nízké“ zvířecí psychiky.²³

V posledním stadiu svého života ovšem Darwina opravdu nemůžeme definovat jako kreacionistu teistického ražení, neboť on sám dospívá k následujícímu postoji:

„Nemohu předstírat, že jsem schopen vysvětlovat takové těžko pochopitelné problémy. Tajemství počátku všech věcí je pro nás neproniknutelné, takže člověk by se měl spokojit s tím, že je agnostikem.“²⁴

Je tedy zřetelné, že Darwinova cesta vycházela z pravověrného křesťanství, následovala fáze přirozeného teismu s přesvědčením o inteligentním plánu, kterýžto prvek myšlení Darwin ale ani v pozdějších letech výslovně zcela nezamítl. Záhadou pro něj navždy zůstal původ světa, vznik života, zejména pak vznik lidské mysli

^{20/} Tamtéž, s. 92-93.

^{21/} V této autobiografii by se daly najít další velmi zajímavé Darwinovy „teologické“ výroky. Například se na stranách 29 a 59 se vyslovuje velmi pochvalně o tehdy klasickém apologetickém díle z pera britského filosofa a teologa, anglikánského arcidiákona z Carlisle, jménem William Paley (1743-1805), který obdobně jako Leibniz stavěl svou argumentaci především na úžasném řádu, který je v přírodě patrný a který odkazuje na inteligentního Stvořitele. Jeho dílo *Evidences of Existence and Attributes of the Deity* z roku 1794 mělo jen do roku 1811 celkem 15 vydání. Dílo se ale vydávalo i v dalších desetiletích: Srov. např. W. PALEY, *Natural Theology: or, Evidences of Existence and Attributes of the Deity*, Boston: Gould and Lincoln 1860. Srov. S. SILLEM, „Paley, William,“ in B. L. MARTHALER (ed.), *New Catholic Encyclopedia 10*, Washington D.C.: Catholic University of America 2003, s. 803.

^{22/} M. PROCHÁZKA, „Materialismus a křesťanství s ohledem na přírodovědecké časopisectví české,“ ČKD 1866/7, s. 502-521, zde 514. – Odkazuje se na londýnské periodikum „*Athenaeum* 1863, s. 544. Darwin měl podle tohoto svědectví tvrdit: „Kárali mne, že jsem použil slova z Pentateuchu vzatého, an jsem mluvě o pratoru řekl, jemuž nejprve život vdechnut; možná, že jsem v díle čirovědeckém takového výrazu užívati neměl; ale výraz ten nejlépe se hodí, aby vyjádřil přiznání naše, že o původu života tak málo víme (sami ze sebe, exaktnou přírodnou vědou), jako o původu síly a hmoty.“

^{23/} Srov. CH. DARWIN, *The Autobiography*, s. 93.

^{24/} Tamtéž, s. 94.

pouhou cestou vývoje. Byla to zřejmě striktně přírodovědecká metoda myšlení,²⁵ která Darwina nakonec přivedla k velmi pokornému konstatování, že on sám není s to vrhat na tajemství vzniku všech věcí jasné světlo, a proto se prohlašuje nikoli za ateistu, nýbrž za agnostika, což je z teologického hlediska dost značný rozdíl. Darwin si totiž neosoboval právo dokazovat neexistenci Boha, protože kompetenční pole jeho vědeckého oboru tak daleko nesahá. Nakolik se Darwinův metodologický agnosticismus stal také jeho životním postojem, tedy agnosticismem existenciálním, je pro nás jenom stěžejí probadatelnou záhadou, pokud ovšem nechceme upadnout do čistě spekulativní „dohadologie“.

Zároveň je možno vcelku snadno dospět k tomu, že právě představený vývoj Darwinova osobního postoje ke křesťanství je v jistém ohledu paradigmatický pro mnoho učenců v celém 19. století²⁶ i později. Upřímně řečeno, k motivům ztráty křesťanské víry mnohdy přispívalo rovněž výrazně antiklerikální klima, jehož zdroje lze hledat jak v životě katolické i anglikánské církve, tak v myslích těch, kdo tento postoj zaujímal. Analýza zmíněných procesů by měla patřit mezi přednostní zájmy teologické reflexe zejména ze strany tak zvané fundamentální teologie, která se snaží dobrat co nejvěrohodnějšího způsobu předkládání křesťanské víry v současném světě.

Vraťme se ale k Darwinovu vývoji v otázce jeho osobního poměru k náboženství, neboť o tom existuje ještě jedno, tentokrát ryze české svědectví, jehož věrohodnost vyplývá z toho, že v ničem neodporuje Darwinově autobiografii: Josef Durdík,²⁷ „Návštěva u Darwina,“ *Osvěta, listy pro rozhled v umění, vědě a politice* VI, 1876, s. 717-727. Autor nás informuje o svém rozhovoru s tímto velikánem světové vědy v letních měsících roku 1876:

^{25/} Zdrojem Darwinova agnosticismu bylo opravdu jeho přilnutí k čistě přírodovědecké metodě a opuštění pole filosofie i přirozené teologie, které mu bylo v mládí tolik sympatické. Není vyloučeno, že v tomto jeho rozhodnutí sehrála nemalou roli tragická zkušenost s utrpením a smrtí v jeho vlastní rodině. Srov. G. ALTNER, *Charles Darwin – und die Dynamik der Schöpfung*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2003, s. 16-36. .

^{26/} Již roce 1843 český Němec a odpůrce katolické restaurace, F. Schuselka, ve svém spisu: *Deutsche Worte eines Österreichers*, vydává následující znepokojivé svědectví o stavu náboženského vědomí v Rakouské monarchii před polovinou 19. století: „Polovina vzdělanců je zcela bez náboženství, nebo si vymyšlejí náboženství pokud možno nejpohodlnější, tak zvané rozumové. Ostatní masa nevzdělaných účastní se služeb Božích v bezmyšlenkovitém návyku jako každé jiné povinnosti... jaká nevěra na jedné, jaká řemeslná zvyklost na druhé straně!“ Citováno podle: E. WINTER, *Tisíc let duchovního zápasu*, Praha: L. Kuncíř 1940, s. 252.

^{27/} Josef Durdík se narodil dne 15. 10. 1837 v Hořicích a zemřel dne 30. 6. 1902 v Praze. Vystudoval gymnázium v Hradci Králové a na pražské univerzitě se věnoval přírodovědě a filosofii. Přednášel na gymnáziu v Litomyšli a na Akademickém gymnáziu v Praze. Po habilitaci v roce 1869 přednášel také na pražské univerzitě. Profiloval se jako mnohostranně odborně i společensky aktivní osobnost. Za zmínku stojí také jeho odborné spory s Masarykem a jeho stoupenci. Srov. I. TRETERA, „Josef Durdík,“ in J. GABRIEL (ed.), *Slovník českých filozofů*, Brno: FF MU Brno 1998, s. 109-111.

„Potěšení z mé návštěvy nebylo mu pouhou frásí; neb je znamenitě odůvodnil, řka, že mezi filosofy na pevnině nemá mnoho přátel. Ovšem, odvětil jsem, ježto oni chtějí chrániti vyšší interesy člověčenstva, jež vidí ohroženy vaší naukou. Neboť zrovna na pevnině je také oněch lidí dost, kteří užívají darwinismu k popírání ducha, mravnosti života a k potupení ideálů. To ovšem Darwin věděl dobře a příležitostně ohradil se proti tomu: »*That is a mistake*«.“²⁸

Darwin se tedy rázně postavil na odpor proti materialistickému výkladu svého vědeckého přínosu. Jeho postoj pak Durdík charakterizuje následovně:

„Zejména jest přívržencem volného zpytování, neuznává zde žádných mezí, než které u věci samotné založeny jsou. Než při tom při všem nedá se unášeti překotnou vášní, zůstává mudrcem, který uznává oprávnění jiných oborů a zejména tím svým »nevěděním« dokazuje, že nikdy nebude chtíti nahraditi náboženství přírodopisem, nikdy popírati etiku nebo ji vyvozovati z metafysiky. Zkrátka Darwin musí býti docelen; jeho nauka obsahuje kus pravdy, ale ne celou pravdu.“²⁹

Na tomto místě si dovolím krátkou, leč podle mého soudu zásadní a v jistém ohledu aktualizaci poznámku. Darwin má plnou pravdu v tom, že přírodní vědy jsou a z vlastní povahy musí být metodologicky agnostické, protože je mimo jejich kompetenci, aby se vyslovovaly ve prospěch nebo proti nějakému světonázoru, konkrétně pro nebo proti teismu či ateismu. Teologové by proto měli věřícím přírodovědcům připomínat, že se opravdu nesluší, aby se jako přírodovědci vyslovovat o Bohu, stejně jako nepřísluší přírodovědcům s ateistickým světonázorem, aby se vyslovovali o jeho neexistenci. Teologie a věřící lidé by se měli důsledně učit rozlišovat metodologický gnosticismus od onoho existenciálního, protože opravdu nejde o jednu a tutéž záležitost. Zmíněný respekt a metodologická kázeň se bude teologii vracet v podobě respektu přírodovědců, kteří nebudou cítit ohrožení své vědecké svobody a nezávislosti v rámci vlastní kompetence.

Teologie se tedy může a má od Darwina učit poměrně důležitým věcem. Mimo jiné také tomu, že přírodověda jako taková musí zůstat světonázorově neutrální. Přírodovědec má jako každý člověk právo na osobní přílnutí k určité světonázorové orientaci. Jakmile ji však začne projevovat, obhajovat a hlásat, měl by předznamenat, že nyní nehovoří s kompetencí přírodovědce, neboť vědomě vstupuje do hájemství filosofie a teologie. Vlastní dialog či polemika se tudíž nevedou primárně mezi teologií a přírodovědou, nýbrž spíše mezi teistickým a neteistickým světonázorem, což jsou dva filosofické či náboženské pohledy na svět. Není tajemstvím, že vyhraněný ateistický darwinismus nese všechny zna-

^{28/} J. DURDÍK, „Návštěva u Darwina,“ s. 722.

^{29/} Tamtéž, s. 724.

ky určitého sekulárního náboženství.³⁰ Je-li výraz „náboženství,“ který sám v sobě nese značnou ambivalentnost, synonymem ideologičnosti, pak teolog stavějící na evangelijní víře musí odmítat jak teistickou, tak teistickou ideologii, protože základním postojem zralé víry je otevřenost transcenci jménem pravda a plnost multidimenzionální reality.³¹

2. MIVARTOVA TEZE, ANEB STVOŘENÍ ČLOVĚKA CESTOU EVOLUCE

V pracích českých teologů z devadesátých let 19. a z prvních zhruba tří desetiletí 20. se tu a tam setkáváme se jménem Mivart,³² jehož někteří mylně označují za anglického teologa,³³ který razil mínění, podle něhož Bůh stvořil lidské tělo cestou vývoje a posléze ho v určitém okamžiku skokově vybavil lidskou duší. Výše jsem v poznámce pod čarou uvedl jména zhruba deseti katolických teologů, kteří tento názor odvážně přijímali již v letech 1870-1910, a také jsem konstatoval, že Mivartova teze je dnes pro většinu katolických teologů cestou, jak přemostovat disproporci mezi evolučním pojetím vzniku lidstva a teologií stvoření lidských bytostí Bohem.

Podle dobové odborné literatury se zdá, že pravým původcem zmíněné teze o vzniku lidského těla cestou evoluce a o přímém oduševnění tohoto těla ze strany Stvořitele³⁴ byl anglický lékař a přírodovědec St. George Jackson Mivart (30. 11. 1827 Londýn – 1. 4. 1900 Londýn), který byl blízkým přítelem Thomase Henryho

^{30/} Srov. M. RUSE, *Charles Darwin. Filosofické aspekty Darwinových myšlenek*, s. 30-31.

^{31/} Srov. J. VOGEL, *Karl Heim v diskuzi teologie a přírodních věd a jeho pokus o mnohodimenzionální pochopení skutečnosti*, Brno: L. Marek: 2013.

^{32/} Srov. např. ADALBERTUS ŠANDA, *Synopsis Theologiae dogmaticae specialis I*, Friburgi Brisgoviae: B. Herder: 1916, s. 133.

^{33/} Srov. RICHARD ŠPAČEK, *Katolická věrouka II, O stvoření – O Bohu vykupiteli*, Praha: Dědictví svatého Prokopa 1930, s. 74.

^{34/} Na tomto místě se sluší připomenout jiného anglického biologa a antropologa, otce zoogeografie, ALFREDA RUSSELA WALLACE (8. 1. 1823 Montmouthshire – 7. 11. 1913 Broadstone), který zhruba v polovině šedesátých let 19. století dospěl k mínění, podle něhož se vyšší intelektuální výkony jako je matematika, umělecká genialita, věda nedají vysvětlovat pouze materiálním způsobem. Na tomto základě pak učil, že kosmický Duch zasáhl třikrát do běhu evoluce: na počátku při stvoření prvního živého organismu, podruhé, když se u živočichů objevily vyšší formy vědomí, konečně když člověk nabyt oněch výše zmíněných vyšších intelektuálních a duchovních schopností. Srov. M. FICHMAN, *An exclusive Victorian: the evolution of Alfred Russel Wallace*, Chicago: Univ. of Chicago Press 2004. Na otázku, proč se tedy v katolické teologii nehovořilo o Wallaceově tezi, se dá odpovědět vcelku snadno. Wallace nevycházel z toho pojetí člověka, s nímž se setkáváme v křesťanské teologii, ale z obecně spiritualistické vize člověka a kosmu, což mu pochopitelně nepomohlo k přízni ani v katolických, ani v anglikánských teologických kruzích. Zároveň se ukazuje, že to nebyl pouze Mivart, komu se v šedesátých a sedmdesátých letech 19. století vyšší duševní schopnosti člověka nezdály být vysvětlitelné pouze na základě imanentisticky chápané evoluce.

Huxleyho, přezdívaného „Darwinův buldok“,³⁵ a zastávce evolučního vzniku druhů. Určitě není bez zajímavosti, že Darwin Mivarta ve své práci z roku 1871 cituje jako renomovaného kolegu v oboru přírodovědy. Mivart se narodil v anglikánské rodině, nicméně v průběhu svých studií v roce 1844 konvertoval ke katolicismu,³⁶ což pro něj znamenalo vyloučení z Oxfordské univerzity, která byla tehdy otevřená pouze anglikánským věřícím. Nejprve horlivě frekventoval Huxleyho přednášky a byl zastáncem přirozeného výběru, jakmile se ale začalo jednat o aplikaci evoluční teorie na člověka, objevily se u tohoto odborníka hluboké výhrady.

V roce 1871 publikoval na základě předchozích časopisecky uveřejněných studií své nejznámější dílo, v němž se stavěl proti Darwinově monografii³⁷ o vzniku člověka vývojem ze zvířecího předka: ST. GEORGE JACKSON MIVART, *On the Genesis of Species*, London: Mac Milland and co. 1871.³⁸ V této knize Mivart hovoří o vzniku lidského těla vývojem, ovšem vlastní zrod prvních lidských bytostí spočíval podle něj v tom, že v určitém okamžiku na základě přímého zásahu Stvořitele bylo vývojem připravené tělo vybaveno skutečnou lidskou duší. Mivart byl přesvědčen, že evoluční teorii lze sladit s křesťanskou vírou a s teologickou antropologií, jejíž základní principy bezesporu znal.

O postoji oficiálních církevních kruhů k Mivartovým názorům vydává výmluvně svědectví to, že v roce 1876 mu Pius IX. udělil čestný doktorát filosofie. O osm let později obdržel tento autor ze strany Univerzity v Lovani čestný doktorát medicíny.

Celá záležitost má však také z určitého hlediska tristní peripetii, jejímž důvodem bylo, že v letech 1885-1892 nesmlouvavý hledač pravdy Mivart publikoval sérii polemických článků, v nichž kritizoval dobový katolicismus.³⁹ Zmíněné postoje, které by soudný katolický teolog dnes vnímal jako v mnoha ohledech oprávněné a které mohly souviset se stále zřetelněji se projevující modernistickou krizí, vedly ke kontroverzi s tehdejšími představiteli katolické církve. Články byly nejprve dány na index, následně kardinál Vaughan uvalil na Mivarta v lednu roku 1900 interdikt. Je ovšem zcela evidentní, že k odsouzení nedošlo za vyslovení teorie o vzniku lidského těla vývojem a jeho následném vybavení lidskou duší přímým zásahem

^{35/} Narodil se dne 14. 5. 1825 a tento svět opustil dne 29. 6. 1895.

^{36/} K této konverzi tedy došlo v přibližně téže době, kdy se katolíkem stal J. H. Newman (1801-1890). Je známo, že spolu s Newmanem přešla ke katolické církvi celá skupina anglikánských intelektuálů, kteří se v roce 1846 společně vypravili na pouť do Říma. Srov. www.oratoriosanfilippo/newman.html.

^{37/} Srov. CH. DARWIN, *The Descent of Man and Selection in Relation to Sex*, London 1871; *O původu člověka*, Praha 1970.

^{38/} Znění celé knihy je dostupné na internetu: www.gutenberg.org.

^{39/} Srov. např. „Modern Catholics and Scientific Freedom“ (červenec 1885), „The Catholic Church and Biblical Criticism“ (červenec 1887), „Catholicity and Reason“ (prosinec 1887), „Sins of Belief and Disbelief“ (říjen 1888), „Happiness in Hell“ (prosinec 1892). Zmíněné články vycházely v periodiku: *Nineteenth Century*.

Stvořitele. Vyznívá tragicky, možná i trapně, že v důsledku zmíněného interdiktu nesměl být Mivart bezprostředně po své smrti pochován na katolickém hřbitově, kam bylo jeho tělo přeneseno až jaksi dodatečně v roce 1904.⁴⁰

Je tudíž zřejmé, že teistická a křesťanská verze vzniku lidského těla cestou evoluce a jeho následného oduševnění ze strany Stvořitele se objevila jako alternativní interpretace evolučního pohybu v oblasti antropologie minimálně již v roce, kdy Darwin vydal svůj spis o původu člověka.⁴¹ Dále je patrné, že tento myšlenkový výkon pochází od přírodovědce, a nikoli od profesionálního, církevního teologa. Jak jsme již konstatovali, teologické publikace z konce 19. století a z prvních desetiletí století 20. uvádějí Mivarta výslovně jako autora této teze. Jestliže zhruba od čtyřicátých let 20. století jméno tohoto přírodovědce z teologických publikací mizí, určitě to neznamená, že by dnes nebylo oprávněné vrátit se o sedmdesát let zpět a výslovně hovořit o Mivartově tezi. V dané souvislosti je vhodné připomenout, že sám Darwin spatřoval největší problém evoluční koncepce vzniku lidských bytostí právě v propastném rozdílu mezi duševními schopnostmi člověka a zvířat. Zároveň je již nyní jasné, že uvnitř katolické teologie v následujících desetiletích docházelo ke stále zřetelnější polarizaci, která dělila celou scénu na přívržence Mivartovy teze a na její odpůrce. Není obtížné uhodnout, že počet příslušníků dvou zmíně-

^{40/} Srov. J. W. GRUBER, *A consciousness in conflict: the life of St. George Jackson Mivart*, Columbia University Press: New York 1960; MICHAEL CLIFTON, *A Victorian Convert Quintet. Studies in the Faith of Five Leading Victorian Converts to Catholicism from the Oxford Movement*, Saint Austin Press: London 1998. J. W. GRUBER, „Mivart, George Jackson, st.,“ in B. L. MARTHALER (ed.), *New Catholic Encyclopedia 9*, Catholic University of America: Washington D.C. 2003, s. 746-747.

^{41/} Není ovšem vyloučeno, že ještě před Mivartem, ba dokonce i před Darwinem, mohl otvírat cestu evoluční koncepci vzniku lidské bytosti Antonio Rosmini svou specifickou naukou o lidské duši, jejíž některé aspekty byly dne 14. 12. 1887 oficiálně odsouzeny nejvyšší církevní autoritou. Toto mínění vyslovuje: ULRICH LÜKE, „Schöpfung und Evolution. Wider den naturalistischen Kreationismus und der metaphysische Evolutionismus,“ in PATRICK BECKER – URSULA DIEWALD (hg.), *Zukunftsperspektiven im theologisch-naturwissenschaftlichen Dialog*, Vanderhoeck & Ruprecht: Göttingen 2011, s. 21-36, zde s. 27. Podle toho, co nacházíme v DSH, č. 3220, měl Rosmini učit, že lidská duše se předává plazením, a proto se rozvíjí ze smyslového základu a pak teprve směřuje k racionální úrovni. V DSH, č. 3222 se dozvídáme, že podle Rosminiho intelektivní duše by mohla být v člověku oddělena od svého těla, které by však zůstalo vybaveno pouze animální duší. Podle DSH, č. 3224 Rosmini hypotetizoval, že duše není sama o sobě podstatnou formou těla, ale že tuto podstatnou formu v těle duše jen jaksi následně působí. Mělo by být zřejmé, že tyto názory by umožňovaly hovořit o vývoji lidské duše nejenom na ontogenetické rovině, nýbrž pochopitelně také na rovině fylogenetické. Ohledně tohoto soudu Kongregace je třeba přiznat, že není tak jednoduché prokazovat, že Rosmini skutečně učil to, co mu bylo Svatým Oficiem připisováno. (Srov. C. V. POSPIŠIL, „Rehabilitace Antonia Rosminiho,“ *Teologické texty* 14, 2003, č. 3, s. 110-111). Dané teze pochopitelně nejsou samy o sobě z hlediska biblické antropologie bez závažných problémů, protože by mohly implikovat neúměrnou inklinaci k dualismu mezi lidským tělem a duší. Z uvedených důvodů je podle mého mínění poněkud sporné uvádět A. Rosminiho jako skutečného průkopníka evoluční koncepce vzniku člověka.

Jestliže se v téže výše uvedené, německé publikaci jako přívrženec darwinismu na stejném místě uvádí J. H. Newman, pak je třeba si klást otázku, zda se tento velký myslitel vyslovoval pozitivně k evoluci v oblasti fauny a flóry, což byl v druhé polovině 19. století pro katolickou teologii standardní postoj, anebo přijímal evoluci člověka na základě Mivartovy teze. To však ve výše uvedené publikaci zmíněno není.

ných táborů se postupně přelával na stranu zastánců Mivartovy teze, a to v závislosti na narůstající kvantitě a zejména kvalitě objevů ze strany paleoantropologie.

Celá záležitost s Mivartovou tezí je ovšem z historického hlediska poněkud košatější, než by se mohlo na první pohled zdát, protože náznaky ideje evolučního vzniku prvních lidí po tělesné stránce a jejich skokového oduševnění se objevují i v českém kulturním prostředí například již v básni: FRANTIŠEK LADISLAV ČELAKOVSKÝ,⁴² *Růže stolistá. Báseň a pravda*, 1. ed. 1840, in J. JAKUBEC (ed.), *Sebrané spisy F. L. Čelakovského II*, Praha: Jan Laichter 1916, s. 1-64, druhá část, zpěv LXVI.⁴³ Přírodovědecká náplň druhé části dlouhé básně by nás neměla překvapovat, protože kupříkladu velký německý básník J. W. Goethe byl také významným představitelem tak zvané naturfilosofie, což se promítalo i do jeho veršů. Určité náznaky obdobného pojetí vzniku lidstva cestou vývoje se dají vytušit v článku: ED. GRÉGR,⁴⁴ „Člověk v poměru k živočišstvu,“ *Živa* 1856, č. 2, s. 97-109, jehož autor hovoří o „zvířecím těle“ a o „božské duši“ v člověku.

Každopádně není pochyb o tom, že idea evolučního způsobu vzniku člověka je opravdu podstatně starší než slavná Darwinova kniha.⁴⁵ Uvážíme-li, že německá hegelovsky laděná naturfilosofie byla od prvních desetiletí 19. století plná ideje vývoje, pak by nás tyto projevy evolučního myšlení v českém jazykovém a kulturním prostoru rozhodně neměly tolik překvapovat.⁴⁶ Dokonce i myšlenka vzniku

42/ Srov. K. HOMOLOVÁ, „František Ladislav Čelakovský 1799-1852,“ in V. FORST (ed.), *Lexikon české literatury 1*, Praha: Academia 1985, s. 424-430.

43/ F. L. Čelakovský se měl inspirovat dílem německého profesora dogmatické teologie: JOHANN BAPTIST BALTZER (16. 6. 1803-1. 10. 1871 Bonn), *Anfänge der Organismen und die Urgeschichte des Menschen*, 2. ed., Paderborn 1869, 130 stran. Není tedy vyloučeno, že již v tomto díle by se daly nalézt implicitní předjímky Mivartovy teze.

44/ Autor se narodil 4. 3. 1827 ve Štýru v Rakousku a zemřel dne 1. 4. 1907 ve Lšeni. Tento lékař se stal v roce 1858 docentem na Lékařské fakultě v Praze. Ještě předtím působil jako asistent J. E. Purkyně. Pokud by někomu připadalo, že implicitně „teologické“ ideje jsou u E. Grégra nepravděpodobné, pak je třeba podotknout, že v mládí na něj určitě měl vliv nábožensky silně orientovaný Purkyně. To pochopitelně nevylučuje další názorový vývoj směrem k hlubšímu agnosticismu, ba ateismu. V 19. století se totiž jednotlivci určitě nerodili jako ateisté, nýbrž se ateisty stávali teprve v důsledku svého studia, svých zkušeností a své politické (antiklerikální) orientace, jak jsme to mohli vidět na vývoji Darwinova osobního postoje k náboženství. Grégr se dále profiloval jako publicista. Na počátku šedesátých let 19. století redigoval periodikum *Živa*. Ve světě české politiky se projevoval jako poměrně radikální mladočech. Srov. KAREL ADÁMEK, *Památce Dra Eduarda Grégra*, Praha 1907, 39 stran.

E. Grégr působil také jako nakladatel převážně odborných a naučně popularizačních knih. Z tohoto oboru jeho činnosti se našeho tématu týká spisek: FILIP STANISLAV KODYM (1811-1884), *Čemu učí Darwin?* Praha: Nakl. E. Grégra 1876, 32 stran. Informace o autorovi: STANISLAV ZELENKA, *Filip Stanislav Kodým, k 125. výročí narození národního buditele a prvního zemědělského novináře*, Chrudim: nákl. Vlastním 1936, 6 stran. F. S. Kodým byl autorem popularizační a osvětové literatury v oblasti zdravotvědy, přírodovědy, pěstitelství a chovatelství.

45/ Srov. JAN SLAWOMÍR TOMÍČEK, *Doba prvního člověčenstwa*, Praha: Nákladem Českého Musseum 1846, 248 stran. Po výše uvedené Čelakovské básni se jedná o druhý nejstarší projev ideje evolučního způsobu vzniku lidstva v české odborné literatuře. Celé znění této monografie lze najít na internetu - www.gutenberg.org.

46/ Obecně lze říci: „Německá naturfilosofie byla evoluční myšlenky plna. Goethe psal o vývoji tolik, že Haeckel

lidského rodu z opů se v německé přírodovědě objevila při nejmenším půl století před vydáním Darwinova díla z roku 1871.⁴⁷ Když následně přemýšlíme o filosofických zdrojích tohoto způsobu myšlení, pak nám vcelku spontánně na mysli vytane klasická aristotelovská definice člověka: „*animal rationale*.“ Určitě není zanedbatelné, že se zmíněnou definicí se v průběhu studia teologie rozhodně nemohli nesetkat adepti duchovenské služby v katolickém, anglikánském i evangelickém vydání po celé Evropě. Z hlediska katolické teologie to platí minimálně od vrcholného středověku.

Když jsme pohovořili o evoluční teorii vzniku prvních lidí před Darwinem a o zastáncích Mivartovy teze před Mivartem, sluší se upozornit na prvního explicitního hlasatele této teologické interpretace evolučního vzniku – stvoření člověka u nás. Byl to opět významný přírodovědec, konkrétně ve své době vynikající fyziolog, posléze rovněž prvorepublikový parlamentní politik, který v následujícím příspěvku: F. MAREŠ,⁴⁸ „Evoluce a boj život,“ *Živa* 1891, č. 5, s. 150-156, hovoří o Mivartově tezi a sám se k ní hlásí.

ho mohl prohlásit za Darwinova předchůdce. Ačkoli byl Fichte nejméně historicky založen, jeho myšlenka, že bytí je důsledkem činnosti, že Já si vytváří jako svůj protiklad přírodu (ne-Já), představuje jistou metafyzickou embryologii přírody. ... Hegel dokonce postavil evoluční myšlenku do středu své filosofie a pojednává svět jako vývoj rozumu od předvědomé logické ideje k nevědomé přírodě, k sebevědomí člověka, k sociálnímu zřízení, k umění a vědě. Velký Hegelův vliv na historické myšlení v Německu, Francii, Rusku i jinde je všeobecně znám... Naturfilosofové, Goethe, Fichte, Schelling, Oken, Hegel, Al. Braun, V. Baer a další, si všímali událostí, jimiž vývoj procházel, jen aby z nich abstrahovali vývojový zákon, ideu.“ E. RÁDL, *Dějiny biologických teorií novověku II*, s. 100.

^{47/} Kupříkladu profesor „přírodních dějin“ na berlínské univerzitě HEINRICH FRIEDRICH LINK (1767-1851) ve svém spisu: *Die Umwelt und das Altertum, erläutert durch Naturkunde*, Berlin 1820-1822, prohlašoval, že opice by přicházela v úvahu jako spojovací článek mezi zvířectvem a lidmi.

^{48/} Jedná se o velmi zajímavou a z odborného hlediska také více než „košatou“ osobnost. Srov. MILOSLAV MATOUŠEK, *Fysiolog František Mareš a jeho idealistická filosofie*, SPN: Praha 1960. Dlužno však brát v potaz, že právě připomenutá monografie je poznamenána dobovou ideologií, a proto hodnotící soudy nelze přijímat bez příslušné kritiky. Srov. také M. NAKONEČNÝ, *František Mareš: vědec, filosof, národovec*, Národní myšlenka: Praha 2007, 160 stran. Srov. také J. GABRIEL, „František Mareš,“ in J. GABRIEL (ed.), *Slovník českých filozofů*, Masarykova univerzita v Brně: Brno 1998, s. 368-370.

F. Mareš se narodil dne 20. 10. 1857 v Opatovicích u Hluboké, zemřel 6. 2. 1942 v Hluboké nad Vltavou. Od roku 1882 působil na české Lékařské fakultě v Praze, kde byl v roce 1895 jmenován řádným profesorem a přednostou Fyziologického ústavu. Zapojil se do sporů o Rukopisy a patřil mezi rozhodné obhájce jejich pravosti, a tím pádem mezi výslovné Masarykovy odpůrce (srov. např. F. MAREŠ, *Pravda o rukopisech Zelenohorském a Královéhradeckém...*, nákladem vlastním: Praha 1931, 324 stran; *Klamnost důkazů podvržení Rukopisů...*, A. Neubert: Praha 1928). V roce 1913 zastával funkci rektora České Karlo-Ferdinandovy univerzity v Praze, v letech 1920 a 1921 pak byl rektorem Karlovy univerzity v Praze. Angažoval se v politice, byl členem prvního československého parlamentu, kde dne 19. 2. 1920 prosadil kontroverzní, vlastenecky laděný zákon, který bývá označován jako „Lex Mareš,“ podle něhož se titul „Karlova univerzita“ vztahoval pouze na českou univerzitu, ale nikoliv na Německou univerzitu v Praze. Srov. MARIE ŠTEMBERKOVÁ, *Univerzita Karlova – historický přehled*, Praha: Karolinum 2011, s. 85-86.

Ze zahraničních přírodovědců, kteří razili Mivartovu tezi, se snad sluší připomenout vynikajícího entomologa, příslušníka jezuitského řádu,⁴⁹ který žil a působil v Rakousku, Ericha Wasmanna⁵⁰ (29. 5. 1859 Merano – 27. 2. 1931 Valkenburg), jehož bychom mohli považovat za určitého předchůdce jiného slavného jezuita a paleontologa, Teilharda de Chardin.

V článku vynikajícího českého anatoma, který se věnoval s velkým zápalem dobovým paleoantropologickým nálezům a také různým teoriím evolučního vzniku člověka: K. WEIGNER, „Rozbor teorií o původu člověka,“ *Živa* 1910, č. 10, s. 274-280, se kriticky rozebírají dobové monografie a studie o fylogenetickém původu lidstva. Jsou zmiňováni odborníci: Alsberg, Adloff, Klaatsch, Bonarelli, Kohlbrugge, Sokolowski, Schwalbe, Aeby, Aubrecht, Rane-Kollmann, van de Broek. V souvislosti s nynějším předmětem našeho zájmu je podstatné, že podle Weignera Kohlbrugge uznával vývoj člověka pouze po tělesné stránce, ale nikoliv po stránce duševní, z čehož není nesnadné vyvodit, že daný paleontolog v prvním desetiletí 20. století razil Mivartovu tezi.

3. ALTERNATIVNÍ ŘEŠENÍ: TEZE ALEXANDRA BRAUNA

Dalším velkým přírodovědcem, přesněji řečeno botanikem 19. století, jehož jméno a myšlenkový odkaz musí být v tomto příspěvku připomenuty, je Alexandr Braun (narozen 10. 5. 1805 – zemřel 29. 3. 1877), který byl zastáncem vitalistické koncepce biologie a představitelem klasické naturfilosofie. Braun mimo jiné působil jako profesor botaniky v Řezně a přispěl k upřesnění buněčné teorie. V této souvislosti není bez významu, že Braun v roce 1869 patřil k zakládajícím členům Berlínské antropologické akademie (*Berliner Gesellschaft für Anthropologie*).⁵¹ Každopádně platí, že Braun se vyslovil pozitivně k možnosti proměny biologických druhů.⁵² Lze dokonce tvrdit, že tento představitel německé naturfilosofie spolu s ostatními německými odborníky své doby rozvíjel ideu evoluce ještě před Darwinem.⁵³

^{49/} Srov. A. HAAS, „Wasmann, Erich,“ in LThK 10, s. 962.

^{50/} Srov. E. WASMANN, „Zur Anwendung der Deszendenztheorie auf den Menschen,“ *Stimmen aus Maria-Laach* 65, 1903, s. 387-409; *Menschen und Tierseele*, 2. ed., Köln: Bachen 1904; *Die Moderne Biologie und Entwicklungstheorie*, 2. ed., Freiburg im Br.: Herder 1904.

^{51/} Srov. J. SACHS, *Geschichte der Botanik*, München 1874, s. 185-195.

^{52/} Srov. E. RÁDL, *Dějiny biologických teorií novověku II*, s. 445.

^{53/} Srov. E. RÁDL, *Dějiny biologických teorií novověku II*, s. 100.

Zhruba ve stejné době jako Mivart vystoupil právě představený přírodovědec se svou vlastní verzí pneumaticko-vitalistické koncepce vzniku – stvoření člověka cestou evoluce, jak o tom vypovídá následující text:

„„Es ist ein sonderbarer Vorurteil, das sich gegen eine solche Vorstellung sträubt. Sträubt sich doch Niemand gegen den Gedanken, dass er einst ein unbewusstes Kind, ja ein bloss vegetierender Embryo war, warum also gegen die Anerkennung der Entwicklungsstufen, welche dem Menschen als Species ebenso nothwendig vorausgehen mussten, als die Jugendzustände dem Menschen als Individuum. Müssen wir doch im physiologischen Sinne zugeben, dass der Mensch das Thier und die Pflanze in sich hat, warum nicht auch, dass er sie hinter sich habe in der Stufenreihe der Geschöpfe, der er selbst angehört. Aus Erde ist der Mensch gemacht nach der biblischen Vorstellung, aber zwischen der »Erde,« aus welcher die Urformen des organischen Lebens entstanden sind, und dem Menschen liegen viele Zwischenstufen, die nicht übersehen werden dürfen, wenn wir den irdischen Ursprung des Menschen begreifen wollen. Der belebende »göttliche Odem« durchweht nicht bloss den Menschen, er geht durch alle Stufen, als die innere Triebkraft in der Entwicklungsgeschichte des Naturlebens.“⁵⁴

Upřímně řečeno, tato koncepce stvoření člověka cestou vývoje jak po tělesné, tak po duchovní stránce, se v křesťanské teologii poslední čtvrtiny 19. a první poloviny 20. století neprosadila právě proto, že v ní není patrný jasný předěl mezi člověkem a zvířetem, mezi animální duší a lidským duchem. Není však tajemstvím, že právě Teilhard de Chardin⁵⁵ navazoval ve svých filosoficko-teologických spisech⁵⁶ na nyní prezentovanou myšlenkovou linii.⁵⁷ To, zda uvedenou myšlenkovou orientaci znal z děl svých kolegů přírodovědců a paleontologů, anebo k ní dospěl sám jako badatel v oboru paleontologie, nic nemění na tom, že se nám dnes tato verze řešení problému zdá více odpovídat údajům současné paleoantropologie, paleogenetiky a molekulární biologie. Zároveň ale pro teologa jakékoli skutečně křesťanské církve či denominace přetrvává problém scházející demarkační linie mezi zvířetem a člověkem.

^{54/} A. BRAUN, *Über die Bedeutung der Entwicklung in der Naturgeschichte*, Verlag von August Hirschwald, Unter den Linden 46: Berlin 1872, s. 50-51. Srov. také ALEXANDER CARL FRIEDRICH BRAUN, *Über die Bedeutung der Entwicklung in der Naturgeschichte*, Berlin 1872.

^{55/} Pokud se jedná o tuto významnou postavu srov. ÉMILE RIDEAU, *Myšlení Teilharda de Chardin*, Křesťanská akademie – Velehrad: Řím – Olomouc, 2001, 525 stran.

^{56/} V totalitním Československu vyšly svazky: P. T. DE CHARDIN, *Místo člověka v přírodě*, Svoboda: Praha 1967; *Chut' žít*, Vyšehrad 1970.

^{57/} Velmi dobře shrnuje na základě citací z Teilhardových děl tento názor: FRANTIŠEK VOJTEK, *Cesty k Teilhardovi de Chardin*, Křesťanská akademie: Řím 1996, s. 71-81. Dílo ale vzniklo ještě hluboko v době totality jako samizdat.

Vraťme se ale ještě zpět do sedmdesátých let 19. století, protože prvním a na dost dlouho také posledním přírodovědcem, který v českém prostředí hlásal Braunovu tezi jako možnost harmonizovat evoluční koncepci vzniku lidstva a vlastní náboženské (nemusí se jednat vysloveně o katolické či křesťanské) přesvědčení o stvoření člověka, byl asi největší zastánce Darwinových idejí u nás, byť jeho teorii interpretoval důsledně vitalisticky a teisticky, a syn známějšího českého buditelského literáta F. L. Čelkovského, botanik evropského významu: LADISLAV ČELAKOVSKÝ,⁵⁸ „Přírodovědecké úvahy o Darwinově teorii,“ *Osvěta, listy pro rozhled v umění, vědě a politice* VIII, 1877, s. 578-597; 655-674; 728-747.⁵⁹ Právě zmíněný, ne zcela spravedlivě opomíjený velikán české vědy se v právě zmíněném pojednání výslovně hlásí k Braunově tezi a cituje výše uvedený německý text ve svém vlastním, poněkud výkladovém překladu:

„Podivný to předsudek, jenž se vzpírá této představě. Však nikdo se nevzpírá myšlence, že byl jednou bezvědomým děckem, ano pouhým vegetujícím zárodkem – proč tedy právě jen vzpírati se uznání oněch stupňů vývoje, které musily předcházeti člověka co specii, jako přecházejí mladší nedospělé stadia člověka co jednotlivce? Musíme-li uznati, že člověk v ohledu fyziologickém má v sobě zvíře i rostlinu, proč by ji neměl míti též za sebou v stupnici vývoje tvorů, ku kterěž sám náleží? Ze země stvořen jest dle biblické představy člověk, ale mezi zemí, z nížto vzaly vznik pratyry ústrojně, a mezi člověkem leží přemnoho stupňů přechodních, které přeskočiti nelze, chceme-li pozemský původ člověka pochopiti. Oživující dech boží neproniká pouze člověka, on vane vši přírodou a všemi stupni jeho vývoje z prvních počátků, tak jako již v zárodku jeho nynějším duše – ač ve hluboký spánek pohřížena – přebývá.“⁶⁰

Čelakovský ale ve svém pojednání neuvedl dílo a stranu, odkud text pochází. Tyto údaje se nám však za pomoci přátel a moderní techniky podařilo zjistit,

^{58/} Autor se narodil dne 29. 11. 1834 a zemřel 24. 11. 1902. Gymnázium studoval ve Vratislavi, kde jeho otec, význačný literát, přednášel slavistiku. Po jeho smrti se o L. J. Čelakovského postaral J. E. Purkyně. Čelakovský se stal vynikajícím botanikem, působil jako profesor na pražské univerzitě, byl členem České akademie věd. Kromě odborné činnosti v oblasti botaniky L. Čelakovský překládal do češtiny literární díla, například dramata W. Shakespeara. Z uvedeného důvodu nalezneme také jeho jméno v prestižní publikaci: K. HOMOLOVÁ, „Ladislav Čelakovský 1834-1902,“ in V. FORST (ed.), *Lexikon české literatury 1*, Praha: Academia 1985, s. 430-431. Zdá se, že nejznámějším Čelakovského dílem je přehled květeny české z let 1867-1883 (srov. např. L. ČELAKOVSKÝ, *Prodromus der Flora von Böhmen...*, Comité für Landesdurchforschung: Prag 1867, 112 stran). Dílo vycházelo také v češtině. Srov. také L. ČELAKOVSKÝ, *Analytická květena Čech, Moravy a Rakouska a Slezska*, 3. vydání, F. Tempský: Praha 1897, 46 stran. Srov. www.botany.cz. Srov. také A. ŠTOLC, „Čelakovský Ladislav,“ *Ottův slovník naučný 6*, Praha: J. Otto 1893, s. 581-582. Jeho bratr Jaromír Čelakovský byl právním historikem, srov. V. J. NOVÁČEK, „Čelakovský Jaromír,“ *Ottův slovník naučný 6*, Praha: J. Otto 1893, s. 82-583.

^{59/} Tentýž text autor editoval také jako knižní publikaci: srov. LADISLAV JOSEF ČELAKOVSKÝ, *Úvahy přírodovědecké o Darwinově teorii*, Praha 1877, 60 stran.

^{60/} L. ČELAKOVSKÝ, „Přírodovědecké úvahy o Darwinově teorii,“ s. 745.

o čemž svědčí výše uvedené originální znění. Každopádně je důležité, že největší český darwinovec druhé poloviny 19. století vnímal evoluci v souladu se svým teistickým přesvědčením jako způsob stvořitelství Božího Ducha.

4. ZÁVĚR – POKUS O PROPOJENÍ MIVARTOVY A BRAUNOVY TEZE

První a nesporný přínos této studie tkví ve vyvrácení celé řady pověr, s nimiž se na poli popularizační publicistiky setkáváme v našem kulturním prostředí poměrně často. Průzkum dobové odborné literatury světové i české provenience nám jasně ukázal, že v druhé polovině 19. století určitě neplatilo, že darwinistická koncepce evolučního vzniku lidstva by musela být nutně a nevyhnutelně spjata s ateistickou světonázorovou orientací. Ze závažných důvodů měly k darwinistické koncepci vzniku lidského rodu výhrady velké osobnosti ze světa vědy a kultury. Další, pro někoho možná poněkud překvapivé zjištění, říká, že idea vzniku člověka z animálních předků cestou vývoje je mnohem starší než slavný Darwinův spis z roku 1871. Teistický výklad evolučního vzniku – stvoření člověka se objevuje implicitně mnohem dříve než Darwinova teorie, explicitně pak v roce 1871 v podobě Mivartovy teze a v roce 1872 jako Braunova teze. Mezi přírodovědci druhé poloviny 19. století se setkáváme s nezanedbatelnou řádkou významných jmen, jejichž nositelé se hlásili k teistické interpretaci evolučního zrodu lidstva buď v mivartovské, anebo v braunovské linii. To platí i pro naše české kulturní a vědecké prostředí. Tento tak zvaný střední interpretační proud v tom nejpodstatnějším předběhl většinový názor v oblasti klerikální teologie bratru o padesát let, ba sedmdesát i ještě více let.

Dodnes však zůstává otevřený problém, jak v inteligentním teologickém diskursu sladit Mivartovu a Braunovu tezi. Mivartova teze obsahuje sice jasnou dělící čáru mezi zvířetem a člověkem, a tak se staví proti degradaci lidství na pouze rozvinutější stádium animality, nicméně implikuje neúměrnou míru dualismu mezi lidským tělem a lidským duchem, což je jen obtížně slučitelné s biblickou antropologií. Braunova teze se zdá vyhovovat mnohem více tomu, co nám o evolučním zrodu lidstva říká současná věda, navíc zde není ani stopy po právě zmíněném dualismu, problémem je ale scházející demarkační čára mezi animálním a humánním, což – jak víme – implikuje potenciální riziko degradace člověčenství.

Na tomto místě jen velmi stručně naznačím možné řešení. Bytost směřující cestou evoluce k lidství se vyvíjela souběžně po tělesné i psychické stránce. Jasná rozlišovací linie tedy nemůže být vytyčena v oblasti technologických, organizačních a komunikačních dovedností. Onen Rubikon, dělící ještě animálního tvora od již lidské bytosti, se podle mého skromného soudu nazývá vědomí mravní odpovědnosti. Řečeno jinak, člověk je živočich schopný hřešit a také

dekadenci hříchu možná tu a tam odolávat, a tak překračovat sám sebe směrem k tomu druhému.

V dané souvislosti si dovolím podotknout, že bez ohledu na osobní světonázorovou orientaci nám každý normální odborník v oblasti etiky a práva bezpochyby potvrdí, že hovořit o mravní odpovědnosti u zvířat, stavět je před soudní tribunály a budovat pro ně nápravná zařízení, je pustý nesmysl a výplod chorého mozku, byť by se jednalo o nám nejbližší primáty nebo o na zvířata veleinteligentní delfíny. Dokonce ani ti nejradiálněji obhájci nezadatelných „zvířecích práv“ o nic podobného také neusilují. Je tedy zřejmé, že na stanovení onoho etického předdělu mezi lidským a zvířecím světem se shodneme bez ohledu na náboženském přesvědčení, i když etika a náboženství spolu odjakživa souvisely a – ať se to někomu líbí, nebo nelíbí – také souviset budou. Nejsou snad velká náboženství lidstva v určitém ohledu sakralizovanými etickými systémy a není snad naše jen velmi svízelně fungující profánní etika vlastně sekularizovaným náboženstvím? Upřímně řečeno, na rovině základních etických imperativů se velké eticko-náboženské systémy lidstva vcelku zřetelně překrývají. Hovořím-li o sekularizovaném náboženství, nemíním tím určitě nenáboženskost, nýbrž spíše specifický druh jakési náboženskosti opírající se o stěžejní a nedotknutelné etické hodnoty, jako je třeba lidskost, solidarita, demokracie, svoboda, lidská důstojnost, základní lidská práva, rovnost všech lidí před zákonem, tolerance ..., což jsou základní stavební prvky naší lidské, tedy etické existence. Nemělo by nás proto udivovat, že mezi všemi biologickými druhy na Zemi platí pouze a výlučně o člověku nejenom to, že je vystaven nárokům mravních imperativů, ale rovněž to, že má náboženství.

Pro teologa konečně určitě není bez významu, že téměř přesně v témže smyslu o předdělu mezi lidským a zvířecím hovoří také zahajovací kapitoly knihy Geneze, protože hned prvním úkolem člověka po pojmenování zvířat a věcí bylo, aby se vyrovnal s určitým etickým závazkem, což je pro kvalitu lidského údělu striktně určující. Kdy se ale zmíněná schopnost mravního vědomí a odpovědnosti na cestě evoluce objevuje, toť neprobadatelná záhada.

Mělo by být pochopitelné, že právě nastíněná reflexe, jejíž oprávněnost k nám vzlíná jako životodárná míza nejen z introspekce a z toho, co lze definovat jako zdravý rozum, ale rovněž z velmi hlubokých historických kořenů, jejichž důležitou a možná rozhodující část jsme právě společně odhalili, se odehrává striktně na kompetenčním poli teologické antropologie. Stejně jako je naší povinností plně respektovat kompetenční pole přírodovědy a zde panující metodologický agnosticismus, tak přírodovědci by zase měli ze své strany respektovat kompetenční pole teologie. Profitovat z toho budou všichni, protože uvedené napětí a podvojnost v sobě odráží základní polaritu člověčenství, které díky tomu nebude ohrožováno

dvěma možnými denaturacemi. Teologové tak totiž budou chráněni před upadáním do pokušení člověka neúměrně „angelizovat“, přírodovědci zase budou moci v humanitních vědách a v teologii nalézat zábranu proti tomu, aby člověka neúměrně „animalizovali“.

SUMMARY

INFLUENTIAL NATURAL SCIENTISTS OF THE 19TH CENTURY AND THE THEOLOGICAL CONSIDERATION OF THE THEORY OF EVOLUTIONARY DEVELOPMENT – THE CREATION OF MANKIND

CTIRAD VÁCLAV POSPÍŠIL

In the introduction to this study the author points out that in the second half of the 19th century, the elite personalities of the Czech cultural and scientific life were mostly reluctant to accept the theory of the evolutionary development of man. He at the same gives evidence of the fact that in the same period, at least ten leading Catholic theologians were ready to adopt the so-called “Mirvart’s thesis”. It is therefore definitely not true that the first person to accept the notion of evolutionary development of mankind would be Teilhard de Chardin. Subsequently, the author explains, on the basis of Darwin’s autobiography, that this giant figure in the history of science was first a deeply devoted Christian, then a theist, and in the last period of his life a methodological agnostic.

Further on, he introduces Darwin’s contemporary, doctor of medicine and natural scientist J. G. Mirvart, who as soon as in 1871 spoke about the creation of human body in an evolutionary manner and its abrupt acquisition of soul from the Creator, which is to this day, for most of the Catholic believers and theologians in Europe, an acceptable solution to the problem of how to connect, in an intellectually honest way, the findings of palaeoanthropology and the belief in creation.

In the third part of his analysis, the author mentions the distinctive contribution of another natural scientist, Alexander Braun, to the world of anthropological and theological thought. This representative of Naturphilosophie was arguing, as soon as in 1872, for the notion of continuous creation of man in the evolutionary manner, both in terms of body and soul. This thesis was, in 1877, also propagated by a great botanist and a determined supporter of Darwin’s ideas, Ladislav Čelakovský.

VIKTOR E. FRANKL, LOGOTERAPIE A HLEDÁNÍ SMYSLU¹

MARIE TRTÍKOVÁ

Zdeněk Trtík se jako jeden z prvních českých intelektuálů začal vážně zabývat myšlenkami Viktora E. Frankla, jedné z nejvýznamnějších osobností v oblasti psychiatrie 20. století. Franklovo životní dílo výrazně přesahuje rámec lékařství, a je zjevné, že řada jeho myšlenek směřuje i do roviny filozofické a teologické. Zdeněk Trtík jako teolog Církve československé husitské v této souvislosti publikoval v letech 1969 a 1982 na stránkách *Theologické revue* studie *Teologicko-antropologické předpoklady psychiatrie a Člověk hledá smysl (logoterapie) – Z díla V. E. Frankla* a také přeložil Franklovu knihu *Člověk hledá smysl: Úvod do logoterapie*. S promyšlením Franklových myšlenek se později setkáme i u dalších teologů CČSH, zejména u Zdeňka Kučery a Jiřiny Kubíkové.

Rodinná spřízněnost se Zdeňkem Trtíkem mě spolu se zájmem o teologii a psychologii přivedly při výběru tématu disertační práce právě k Viktoru E. Franklovi. Proto jsem se rozhodla uvést na stránkách *Theologické revue* další studii, která by výše zmíněné texty alespoň částečně doplnila. Předkládaná studie je rozdělena do dvou celků. Protože jsem v rámci svého disertačního projektu měla možnost strávit semestr ve Franklově někdejší působišti ve Vídni, kde se mi podařilo nalézt několik ne příliš známých detailů z jeho života, ale i proto, že je jeho životní cesta důležitá pro pochopení jeho celkového díla, věnuji se v první

^{1/} Searching for meaning – jeden ze zásadních pojmů Franklovy logoterapie

části jeho biografii. V druhé části studie jsem se zaměřila zejména na představení Franklovy logoterapie, na metody, s nimiž logoterapeuté pracují, a na Franklovo hledání smyslu (logu) v užší souvislosti s tématy smrti, lásky, práce a utrpení, jež Frankl ve svých knihách často rozvíjí.

ŽIVOT VIKTORA E. FRANKLA (1905 – 1997)

Rodinný původ a kořeny

Viktor Frankl se narodil 26. března 1905 ve Vídni, ve čtvrti Leopoldstadt (2. vídeňský obvod), jako druhé dítě Gabriela a Elsy Franklových. Viktor měl dva sourozence – staršího bratra Waltera² a mladší sestru Stellu,³ se kterými vždy vycházel velmi dobře. Jejich matka pocházela ze starousedlého pražského patricijského rodu. Pražský německý básník Oskar Wiener⁴ byl jejím strýcem. Franklova matka – Elsa Franklová, rozená Lionová⁵ – pocházela ze stejného rodu jako Raši (Solomo ben Isaak), který žil ve 12. století. Mezi jejími předky byl i tzv. „Maharal“, slavný „Rabi Löw“ (Jehuda ben Bezalel Liwa, 1520 – 1609) z Prahy. Frankl svou matku nesmírně miloval a jak sám uvádí, byla to „dobrotivá a niterně zbožná bytost.“⁶

Franklovi prarodiče z otcovy strany, Jakob a Regina, také pocházeli z českých zemí, konkrétně z jihomoravské vesničky Pohořelice⁷ (Pohrlitz), jež leží mezi Vídní a Brnem, kde Franklův dědeček pracoval jako knihář. Franklův otec – Gabriel Frankl⁸ – se v mládí přestěhoval do Vídně, aby zde studoval medicínu, ale z finančních důvodů musel studii těsně před vykonáním rigorózních zkoušek zanechat. Poté přes deset let pracoval ve státních službách jako stenograf pro vídeňský parlament a také jako osobní asistent ministra Josepha Marii von Bärnreithera.⁹ Následně byl pověřen vedením ministerského úřadu na ochranu dětí a péče

^{2/} Walter August Frankl (*26. 7. 1902 ve Vídni – †1944 v Osvětimi)

^{3/} Stella Josefina Frankl (*30. 4. 1909 ve Vídni – †1996 v Austrálii)

^{4/} Oskar Wiener (*4. 3. 1873 v Praze – †20. 4. 1944 v Terezíně) – básník, vypravěč, fejetonista a vydavatel. V roce 1942 byl Wiener z Prahy deportován (transportem AAn, č. 403 dne 6. 7. 1942) do koncentračního tábora v Terezíně.

^{5/} KLINGBERG, Haddon, Jr. *When Life Calls Out to Us – The Love and Lifework of Viktor and Elly Frankl*. 1. vyd. New York: Doubleday, 2001. s. 21; Elsa Frankl (Lion) (*8. 2. 1879 v Praze – †23. 10. 1944 v Osvětimi)

^{6/} FRANKL, Viktor E. *Was nicht in meinen Büchern steht. Lebenserinnerungen*. 2. vyd. München: Quintessenz, 1995. s. 1.

^{7/} Dnes již „Město Pohořelice“ ležící jihozápadním směrem od Brna, cca 80 km od Vídně.

^{8/} Gabriel Frankl (*28. 3. 1861 v Pohořelicích – †13. 2. 1943 v Terezíně)

^{9/} FRANKL, Eleonore, BATTHYANY, Alexander, CZERNIN, Marie, PEZOLD, Juliane, VESELY, Alexander. *Viktor Frankl, Wien IX – Erlebnisse und Begegnungen in der Mariannengasse 1*. Tyrolia-Verlag - Innsbruck – Wien, 2005. s. 13; Joseph Maria von Bärnreither (*12. 4. 1845 v Praze – †19. 9. 1925 v Teplitz-Schönau) – významný rakouský politik.

o mládež.¹⁰ Životní pojetí Franklova otce je možné, dle jeho vlastních slov, označit „nejen jako spartánské, nýbrž také jako stoické, kdyby ovšem neměl rovněž sklon k prchlivosti.“¹¹ Sám Frankl říkával, že se povahově podobá spíše otcí.

Po svatbě Franklových rodičů, která se konala 24. února 1901 v hlavní synagoze v Seitenstettengasse, se všichni přestěhovali z Rothensterngasse 14 o necelý kilometr dále do Czerningasse 6, ve vídeňské čtvrti Leopoldstadt. Tato čtvrt, společně s oblastí zvanou Brigittenau (20. vídeňský obvod), tvořila území, kde v tehdejší době žilo nejvíce Židů z celé Vídně.¹² Ve skromně zařízeném bytě č. 25 v Czerningasse 6, který byl situovaný v pátém podlaží bytového domu,¹³ se také narodili všichni tři sourozenci – Walter August, Viktor Emil (rodina mu říkala „Vicky“)¹⁴ a Stella Josefine.

Zajímavostí je, že v domě přes ulici, v Czerningasse 7, žil Alfred Adler,¹⁵ zakladatel Individuální psychologie, jehož učení mělo později na Frankla nesmírný vliv.

Dětství a studium

Začátek první světové války v roce 1914 s sebou celosvětově přinesl krizi a chudobu, a tak se Franklova rodina na čas přestěhovala do otcovy rodné vesničky, do Pohořelic. Frankl ve svých memoárech vzpomíná, jak se sourozenci chodívali žebrať o chléb do selských usedlostí a krást na poli kukuřici.¹⁶ Haddon Klingberg, autor biografické knihy o životě Viktora Frankla a jeho rodiny, se osobně setkal s Franklovým bratrancem Fritzem Tauberem,¹⁷ který žil v Pohořelicích v době, kdy tam Franklova rodina jezdila na letní dovolené. Tauber byl Franklovým bratrancem a také kamarádem, se kterým Viktor trávil v Pohořelicích hodně času při hraní dětských her a dobrodružných výletech po okolí Pohořelic.¹⁸

^{10/} FRANKL, Viktor E., LAPIDE, P. *Gottsuche und Sinnfrage: ein Gespräch*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2005, s. 9.

^{11/} FRANKL, V. E. *Was nicht in meinen Büchern steht*. s. 4., citace z českého překladu, s. 14.

^{12/} KLINGBERG, H., Jr. *When Life Calls Out to Us*. s. 22.

^{13/} Jedná se o starý vysoký obytný dům s vnitřním čtvercovým dvorem, stojící v poměrně úzké točité ulici blízko stanice metra Nestroyplatz (2. vídeňský obvod, metro U1). Dům, kde žil Alfred Adler (č. 7) je přesně naproti domu Viktora Frankla (č. 6). Na obou domech můžeme nalézt pamětní desky připomínající své významné obyvatele.

^{14/} KLINGBERG, H., Jr. *When Life Calls Out to Us*. s. 22.

^{15/} FRANKL, E., BATTYANY, A., CZERNIN, M., PEZOLD, J., VESELY, A. *Viktor Frankl, Wien IX*. s. 13.

^{16/} FRANKL, V. E. *Was nicht in meinen Büchern steht*. s. 27.

^{17/} Fritz Tauber, Franklův bratranec, byl Žid, který si vzal křesťanskou dívku, která ho během války schovávala několik let ve skříni. Tauber si vedl deníky, které jsou nyní uloženy v Židovském museu v Praze. O jeho životě byl natočen televizní dokument. Tauber zemřel měsíc poté, co se s ním H. Klingberg setkal.

^{18/} KLINGBERG, H., Jr. *When Life Calls Out to Us*. s. 32-33.

Frankl se svými sourozenci navštěvoval základní školu (*Volksschule*) na Czerninplatz poblíž bytu, kde všichni bydleli. Studium na ní dokončil v roce 1916.¹⁹ Frankl vzpomíná, že musel často vstávat ve tři hodiny ráno, aby se šel postavit do fronty na brambory ve vídeňské tržnici na Landstrasse, kde ho v půl osmé ráno vystřídala jeho matka a on pak mohl jít do školy.²⁰

Na nižším stupni střední školy studoval Frankl s vyznamenáním. Navštěvoval lidovou univerzitu, aby mohl poslouchat přednášky z psychologie a zajímala ho také experimentální psychologie.²¹ Viktor Frankl, stejně jako před ním jeho otec Gabriel, Sigmund Freud a Alfred Adler, docházel od podzimu 1916 do vídeňského gymnázia ve Sperlgasse.²² Tam studoval také Viktorův bratr Walter. Jejich sestra Stella pokračovala po základní škole ve studiu na jiné střední škole.²³

Od mládí se u Frankla projevovalo literární nadání. Je doloženo, že v pouhých patnácti letech napsal dvě básně. V meziválečné době se s chutí vrhl na četbu přírodních filosofů jako např. Wilhelma Ostwalda²⁴ anebo Gustava Theodora Fechnera.²⁵ Jeho umělecký talent bylo možno spatřit i v hudební oblasti, neboť Frankl zkomponoval elegii a také bezejmenné tango, které bylo nahráno a použito v jednom televizním pořadu.²⁶

Počátkem dvacátých let se Frankl stal členem, a později též předsedou,²⁷ „Socialistického spolku rakouských středoškoláků“,²⁸ kde rovněž často přednášel. Jeho první přednáška z roku 1921 pronesená ve filosofickém spolku vídeňské „Volkshochschule“ se nazývala „O smyslu života“²⁹.

19/ KLINGBERG, H., Jr. *When Life Calls Out to Us*. s. 23, 37.

20/ FRANKL, E., BATHYANY, A., CZERNIN, M., PEZOLD, J., VESELY, A. *Viktor Frankl, Wien IX*. s. 15.

21/ FRANKL, V. E. *Was nicht in meinen Büchern steht*. s. 28.

22/ Gymnázium ve Sperlgasse (konkrétně Kleine Sperlgasse 2c) později sloužilo jako tzv. Sammelpunkt neboli sběrné místo pro osoby určené k deportaci. Dnes tato budova stále funguje jako gymnázium. (Autobusem 5A ze stanice metra Praterstern, zastávka Karmeliterplatz, poté kousek pěšky.)

23/ KLINGBERG, H., Jr. *When Life Calls Out to Us*. s. 37.

24/ Wilhelm Ostwald (*2. 9. 1853 v Rize (Carské Rusko) – †4. 4. 1932 v Lipsku) – německý přírodovědec, fyzikální chemik a filosof, zastávce energetismu. Nositel Nobelovy ceny za chemii v roce 1909.

25/ FRANKL, V. E. *Was nicht in meinen Büchern steht*. s. 27; Gustav Theodor Fechner (*19. 4. 1801 v Groß Särchen – †18. 11. 1887) – německý vědec, je považován za jednoho ze zakladatelů moderní experimentální psychologie.

26/ FRANKL, V. E. *Was nicht in meinen Büchern steht*. s. 26.

27/ Frankl byl rovněž členem Socialistické strany a funkcionářem Socialistické pracující mládeže. – FRANKL, Viktor E., KREUZER, Franz. *Im Anfang war der Sinn: von der Psychoanalyse zur Logotherapie: ein Gespräch*. 4. vyd. München: Piper, 1997. s. 51.

28/ „Vereinigung Sozialistischer Mittelschüler Österreichs“ rychle získával na oblibě. V roce 1930 mě již téměř 3500 členů, z toho 2700 z Vídně.

29/ „Über den Sinn des Lebens“

Socialistický spolek se však nezaměřoval pouze na politické aktivity, ale pořádal také různé výlety, túry a horolezecké výstupy.³⁰ Je možné, že právě v této době vznikla pozdější Franklova celoživotní záliba ve zdolávání vrcholů a slézání různých hor. Horolezectví bylo jeho velikou vášní od jeho devatenácti až do osmdesáti let. Frankl byl členem alpinistického spolku „Donauland“ a jeho horolezeckým partnerem byl známý horolezec Rudolf Reif.³¹ Horolezectví Frankl neprovozoval jen v Alpách, ale též ve Vysokých Tatrách. Franklovým vrcholným horolezeckým zážitkem bylo zdolání Stolové hory v Kapském městě v Jižní Africe.³²

Franklova maturitní práce z roku 1923 se též týkala psychologického tématu – „*Zur Psychologie des philosophischen Denkens*“. Jednalo se o psychoanalyticky orientovanou pathografii o Arthuru Schopenhauerovi.³³

Největší pozornost ale Frankl věnoval studiu psychologie. Svě vědomosti čerpal od Freudových žáků Eduarda Hitschmanna³⁴ a Paula Schildera³⁵, jež měli své přednášky, které Frankl po léta navštěvoval, na psychiatrické Univerzitní klinice Wagnera-Jauregga.³⁶

Od patnácti let si Frankl pravidelně dopisoval se Sigmundem Freudem, zakladatelem psychoanalýzy.³⁷ Freud na Franklovy dopisy odpovídal rychle a příspěvky začínajícího lékaře ho zaujaly natolik, že sám, bez Franklova vědomí, nechal vydat jeden z jeho článků,³⁸ který mu Frankl poslal v jednom ze svých dopisů, v „*Mezinárodním časopise pro psychoanalýzu*“ (1924). Bohužel tato korespondence se nedochovala, neboť byla ztracena při pozdější deportaci Franklovy rodiny do koncentračních táborů.³⁹

Mnohaletá korespondence mezi Freudem a Franklem vyústila v jejich náhodné osobní setkání (na přelomu let 1925 – 1926), kde Frankl v blízkosti kostela

^{30/} FRANKL, E., BATHYANY, A., CZERNIN, M., PEZOLD, J., VESELY, A. *Viktor Frankl, Wien IX*. s. 16.

^{31/} FRANKL, V. E. *Was nicht in meinen Büchern steht*. s. 23.

^{32/} FRANKL, V. E. *Was nicht in meinen Büchern steht*. s. 24.

^{33/} Zdroj získán ve Viktor Frankl Zentru, Mariannengasse 1, Vídeň.

^{34/} Eduard Hitschmann (*28. 7. 1871 ve Vídni – †31. 7. 1957 ve Spojených státech) – rakouský lékař, psychoanalytik a žák Sigmunda Freuda.

^{35/} Paul Ferdinand Schilder (*15. 2. 1886 ve Vídni – †7. 12. 1940 v New Yorku) – rakouský psychiatr, psychoanalytik, neurolog a vědec. Je považován za jednoho ze zakladatelů skupinové terapie.

^{36/} FRANKL, V. E. *Was nicht in meinen Büchern steht*. s. 29; Julius Ritter Wagner von Jauregg (*7. 3. 1857 ve Welsu – †27. 9. 1940 ve Vídni) – rakouský lékař, psychiatr a nositel Nobelovy ceny (1927).

^{37/} FRANKL, E., BATHYANY, A., CZERNIN, M., PEZOLD, J., VESELY, A. *Viktor Frankl, Wien IX*. s. 17.

^{38/} FRANKL, Viktor E. *Zur mimischen Bejahung und Verneinung*. In *Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse*, sv. 10, sešit 4, 1924, s. 437-438.

^{39/} KLINGBERG, H., Jr. *When Life Calls Out to Us*. s. 45.

Votivkirche spatřil Freuda, ale jelikož si nebyl jistý, zda to je skutečně on, tak ho následoval až k jeho domu v Berggasse 19, kde se ho také odvážil oslovit. Poté, co se Frankl představil, tak se ukázalo, že Freud si Frankla z dopisů pamatuje a dokonce zná jeho adresu nazpaměť. Toto bylo poprvé a naposledy, kdy měl Frankl možnost osobně hovořit se Sigmundem Freudem.⁴⁰

V roce 1905 publikoval tehdy padesátiletý Sigmund Freud svá „*Tři pojednání k teorii sexuality*“.⁴¹ Ve stejné době třicetipětiletý Alfred Adler, úzce spojený s Freudovou prací a psychoanalýzou, spoluzakládal Freudovu psychoanalytickou společnost. A přesně do této doby se narodil Viktor Frankl.⁴²

Mládí a lékařská praxe

Frankl odmaturoval roku 1924 a ve stejném roce vyšla na popud Sigmunda Freuda v příloze pro mládež Franklova první práce „*Zur mimischen Bejahung und Verneinung*“. Druhý Franklův článek – „*Psychotherapie und Weltanschauung: Zur grundsätzlichen Kritik ihrer Beziehungen*“,⁴³ jenž vyšel v roce 1925 v tisku, byl vydán pro změnu v Adlerově časopisu.⁴⁴

Krátce poté začal Frankl vydávat svůj vlastní na psychologii zaměřený časopis „*Der Mensch im Alltag – Zeitschrift zur Verbreitung und Anwendung der Individualpsychologie*“. Ve třetím čísle tohoto časopisu otiskl článek nazvaný „*Vom Sinn des Alltags*.“ Již zde se pomalu začal projevovat jeho důraz na osobní hodnoty v životě.⁴⁵ V této době byl Frankl rovněž studentem medicíny na Univerzitě ve Vídni.

Roku 1926 byl Frankl pozván na Mezinárodní kongres Individuální psychologie do Düsseldorfu, kde ho požádali, aby zde přednesl svůj referát. Téhož roku také poprvé před akademickou veřejností o své teorii hovořil jako o „logoterapii“. Alternativním názvem „existenciální analýza“ ji Frankl označoval až od roku 1933.⁴⁶

^{40/} KLINGBERG, H., Jr. *When Life Calls Out to Us*. s. 59-60; FRANKL, V. E., KREUZER, F. *Im Anfang war der Sinn*. s. 9-10.

^{41/} FREUD, Sigmund. *Tři pojednání k teorii sexuality*. In *Sebrané spisy Sigmunda Freuda: Spisy z let 1904 – 1905*, 1. vyd. Praha: Psychoanalytické nakladatelství J. Kocourek, 2000.

^{42/} KLINGBERG, H., Jr. *When Life Calls Out to Us*. s. 24-25.

^{43/} FRANKL, Viktor E. *Psychotherapie und Weltanschauung: Zur grundsätzlichen Kritik ihrer Beziehungen*. In *Internationale Zeitschrift für Individualpsychologie*, č. 3, 1925, s. 250-252.

^{44/} BÖSCHEMEYER, Uwe. *Die Sinnfrage in Psychotherapie und Theologie: Die Existenzanalyse und Logotherapie Viktor E. Frankls aus theologischer Sicht*. 1. vyd. Berlin, New York: W. de Gruyter, 1977. s. 7.

^{45/} FRANKL, E., BATTHYANY, A., CZERNIN, M., PEZOLD, J., VESELY, A. *Viktor Frankl, Wien IX*. s. 18.

^{46/} FRANKL, E., BATTHYANY, A., CZERNIN, M., PEZOLD, J., VESELY, A. *Viktor Frankl, Wien IX*. s. 19.

Pravidelně od roku 1927 vedl Frankl týdenní kurs duševní hygieny na lidové univerzitě ve Vídni. Kurs se konal v slavnostním sále gymnázia v Zirkusgasse.⁴⁷

V letech 1928 – 1929 Frankl ve Vídni organizoval tzv. Poradny pro mládež („Jugendberatungsstellen“).⁴⁸ V nich pracoval zdarma jako dobrovolný pracovník a poradce pro ty, kteří potřebovali anonymní duševní pomoc. Vzorem mu byla bezplatná poradenská místa zřízená v Berlíně podle vzoru Dr. Hugo Saurera⁴⁹, archiváře drážďanské banky.⁵⁰ Ve Franklových Poradnách pro mládež působili, mezi jinými, také významní psychologové tehdejší doby: Charlotte Bühlerová,⁵¹ Rudolf Allers,⁵² August Aichhorn,⁵³ Rudolf Dreikurs⁵⁴ a Erwin Wexberg.⁵⁵ Franklův projekt byl podporován i vídeňským radou Juliem Tandlerem.⁵⁶ V návaznosti na Poradny pro mládež Frankl pořádal různé akce k příležitosti rozdávání vysvědčení, aby tak zamezil sebevraždám dětí, které se bály přijít domů s nelichotivým ohodnocením. Po mnoha letech byl rok 1930 prvním rokem, kdy se ve Vídni nepříhodila žádná studentská sebevražda.⁵⁷

Inspirací ke vzniku preventivních programů na zamezení dětským sebevraždám byly pro Frankla adlerovské dětské výchovné kliniky, kde se také Frankl vzdělával v oboru individuální psychologie. Frankl si najal profesionály z oblasti psychologie a společně ve Vídni vylepovali plakáty s oznámením, že „nikdy není pozdě“. Na

^{47/} FRANKL, V. E. *Was nicht in meinen Büchern steht*. s. 50.

^{48/} Podle vídeňského vzoru byly Poradny pro mládež zřízeny i v dalších městech – v Chemnitzu, Zürichu, Praze, Brně, Drážďanech, Teplitz-Schönau, Norimberku, Vratislavi a Magdeburgu. – ŠEVČÍKOVÁ, Stanislava. *Viktor Frankl, iniciátor zakládání poraden pro mládež*. In *Kontakt*, roč. 7, 3-4 (2005), s. 272.

^{49/} Hugo Saurer založil první poradenské místo již v roce 1914. Základními principy byly zejména anonymita klientů a bezplatné poradenství v privátním prostředí. – ŠEVČÍKOVÁ, S. *Viktor Frankl, iniciátor zakládání poraden pro mládež*. In *Kontakt*, s. 270.

^{50/} FRANKL, Viktor E. *Frühe Schriften: 1923 – 1942*. Herausgeg. von Gabriele Vesely-Frankl. Wien-München-Bern: Verlag Wilhelm Maudrich, 2005. s. 89.

^{51/} Charlotte Bühlerová (*20. 12. 1893 ve Berlíně – †5. 2. 1974 ve Stuttgartu) – americká psycholožka rakouského původu, zakladatelka biodromální psychologie.

^{52/} Rudolf Allers (*13. 1. 1883 ve Vídni – †18. 12. 1963 ve Washingtonu D.C.) – rakouský psychiatr, působil na lékařské fakultě vídeňské univerzity, z důvodu svého židovského původu byl v roce 1938 z univerzity propuštěn.

^{53/} August Aichhorn (*27. 7. 1878 ve Vídni – †13. 10. 1949 ve Vídni) – rakouský psychoanalytik.

^{54/} Rudolf Dreikurs (*8. 2. 1897 ve Vídni – †25. 5. 1972 v Chicagu) – americký psychiatr, rozvinul individuální psychologii Alfreda Adlera a organizoval skupinu jeho následovníků.

^{55/} Erwin Wexberg (*12. 2. 1889 ve Vídni – †10. 1. 1957 ve Washingtonu D.C.) – rakousko-americký psychiatr, neurolog a stoupenec individuální psychologie; FRANKL, E., BATHYANY, A., CZERNIN, M., PEZOLD, J., VESELY, A. *Viktor Frankl, Wien IX*. s. 20.

^{56/} Prof. Dr. Julius Tandler (*16. 2. 1869 v Jihlavě – †25. 8. 1936 v Moskvě) – lékař a sociálně-demokratický politik; zdroj získán ve Viktor Frankl Zentru, Mariannengasse 1, Vídeň.

^{57/} FRANKL, V. E. *Was nicht in meinen Büchern steht*. s. 48.

několik hodin týdně si pronajímali místnosti, kde zdarma pořádali psychiatrická sezení a konzultace pro ty, kteří potřebovali jejich radu.⁵⁸ Na základě úspěchu jejich akce vyšel v tisku první článek o Franklových aktivitách.

Povědomí o Franklově činnosti se rychle rozšířilo za hranice Rakouska, a tak byl Frankl pozván, aby o prevenci dětských sebevražd přednášel v mnoha evropských městech, jako např. v Düsseldorfu, Berlíně, Frankfurtu, Budapešti a Praze. V Praze také poznal Otto Pötzla,⁵⁹ pozdějšího předsedu vídeňské psychiatrické univerzitní kliniky. Pötzl byl pro Frankla drahým přítelem otcovského typu.⁶⁰ Frankl doslova říká, že Pötzl byl pro něj génius.⁶¹

Pod Pötzlovým vedením Frankl úspěšně ukončil v roce 1930 svá studia medicíny.⁶² Ještě před svou promoci začal Frankl pracovat na psychoterapeutickém oddělení Psychiatrické univerzitní kliniky, kde se po promoci stal na tři roky asistentem (neurologická nemocnice „Am Rosenhügel“). Neurologického vzdělání se mu dostalo také na lékařské stáži na soukromé vídeňské neurologické klinice v „Maria-Theresien Schloßl“.⁶³

Dalším Franklovým pracovištěm byla psychiatrická klinika „Na Steinhofu“ („Am Steinhof“).⁶⁴ Jeho nadřízeným byl Dr. Leopold Pawlicki, otec známého vídeňského hudebníka.⁶⁵ Frankl se v letech 1933 – 1937 stal vedoucím pavilonu č. 3, kterému se říkalo „Pavilon sebevražedkyň“. Ročně mu pod rukama prošlo přes 3000 pacientek.⁶⁶

Po ukončení studia si v roce 1937 Frankl otevřel soukromou praxi pro neurologii a psychiatrii v obývacím pokoji bytu č. 12 v Alser StraÙe 32, který patřil jeho sestře Stelle.⁶⁷ Ta se mezitím provdala, jejím mužem byl Walter Bondy. Franklův

^{58/} KLINGBERG, H., Jr. *When Life Calls Out to Us*. s. 63-64.

^{59/} Otto Pötzl, (*29. 10. 1877 ve Vídni – †1. 4. 1962 ve Vídni) – rakouský neurolog a psychiatr, vedoucí neurologického oddělení na Karlově univerzitě v Praze, později také vedoucí Univerzitní psychiatrické kliniky sídlící v Lazarettgasse ve Vídni.

^{60/} FRANKL, E., BATTHYANY, A., CZERNIN, M., PEZOLD, J., VESELY, A. *Viktor Frankl, Wien IX*. s. 22.

^{61/} FRANKL, V. E. *Was nicht in meinen Büchern steht*. s. 48.

^{62/} SCHWARZKOPF, Wolfgang. *Logotherapie im seelsorglichen Kontext*. Hamburg: Kovač, 2000. s. 23.

^{63/} Zdroj získán ve Viktor Frankl Zentru, Mariannengasse 1, Vídeň.

^{64/} Dnešní klinika Baumgartner Höhe, Otto Wagner Spital, 14. vídeňský obvod – metrem U3 na konečnou stanici Ottakring, poté autobusem 48A, výstup na zastávce Psychiatrisches Krankenhaus, vstup hlavní branou, pavilon č. 3 se nachází vlevo na menším kopci. Současným vedoucím neurologického oddělení je Dir. Prim. Univ. Prof. Dr. Heinrich Binder.

^{65/} KLINGBERG, H., Jr. *When Life Calls Out to Us*. s. 73.

^{66/} FRANKL, V. E. *Was nicht in meinen Büchern steht*. s. 52.

^{67/} FRANKL, E., BATTHYANY, A., CZERNIN, M., PEZOLD, J., VESELY, A. *Viktor Frankl, Wien IX*. s. 24.

bratr Walter se také oženil a vzal si dívku Elsu.⁶⁸ Walter Frankl se stal pokojovým architektem a designérem nábytku. Svůj ateliér měl v Taborstraße 46.⁶⁹

V roce 1938, v období těsně před válkou, stihl ještě Frankl v časopise psychoterapeuta C. G. Junga⁷⁰ vydat příspěvek – „*Zur geistigen Problematik der Psychotherapie*“⁷¹, ve kterém hovořil o základních rysech existenciální analýzy a terapeutickém působení logoterapie.⁷²

Hrůzné období války a koncentračních táborů

Jen několik měsíců po otevření Franklovy praxe, 11. března 1938, vtrhly hitlerovské oddíly do Rakouska. Svou praxi v Alserstraße musel Frankl zavřít, neboť byt jeho sestry Stelly byl zabaven Němci,⁷³ a otevřít ji ve svém domě v Czernigasse 6, kde stále žili jeho rodiče. Jako židovskému lékaři mu bylo zakázáno vyšetřovat nežidovské pacienty.

Po vpádu hitlerovských vojsk Frankl nemohl dlouho získat vízum, ale bylo mu nabídnuto vedení neurologického oddělení v Rothschildské nemocnici a Frankl nabídku přijal.⁷⁴ Domníval se, že jako primář neurologického oddělení bude moci lépe chránit svou rodinu před deportací do koncentračních táborů. Franklův primariát trval od r. 1939 – 1942.

Velmi brzy si všichni židovští obyvatelé Vídně museli přisvojit druhé křestní jméno – muži: Israel, ženy: Sára.⁷⁵ Šlo o rozpoznávací znamení Židů. Existují i Franklova razítka, na kterých je uveden jako Dr. Viktor Israel Frankl.

Začátkem 40. let se situace ve Vídni velmi vyostřila. Kdo mohl odjet z Vídně, tak odjel.⁷⁶ Také Sigmund Freud opouští svou milovanou Vídeň a přesouvá se přes Francii do Londýna. Alfred Adler je v této době již po smrti.⁷⁷ Roku 1939 dostal

^{68/} KLINGBERG, H., Jr. *When Life Calls Out to Us*. s. 84.

^{69/} FRANKL, E., BATHYANY, A., CZERNIN, M., PEZOLD, J., VESELY, A. *Viktor Frankl, Wien IX*. s. 24.

^{70/} Carl Gustav Jung (*26. 7. 1875 v Kesswillu – 6. 6. 1961 v Küsnachtu) – švýcarský lékař, psychoterapeut a zakladatel tzv. analytické psychologie.

^{71/} FRANKL, Viktor E. *Zur geistigen Problematik der Psychotherapie*. In *Zentralblatt für Psychotherapie*. sv. 10, sešit 3, 1938. s. 33-45.

^{72/} BÖSCHEMEYER, U. *Die Sinnfrage in Psychotherapie und Theologie*. s. 11.

^{73/} KLINGBERG, H., Jr. *When Life Calls Out to Us*. s. 95.

^{74/} FRANKL, V. E. *Was nicht in meinen Büchern steht*. s. 55, 57.

^{75/} FRANKL, E., BATHYANY, A., CZERNIN, M., PEZOLD, J., VESELY, A. *Viktor Frankl, Wien IX*. s. 24.

^{76/} Uvádí se, že emigrovalo více než 100.000 vídeňských Židů. Přibližně 66.000 Židů ve Vídni zůstalo, mezi nimi i Franklovi, protože věřili, že se situace ještě může zlepšit. – KLINGBERG, H., Jr. *When Life Calls Out to Us*. s. 88-89.

^{77/} KLINGBERG, H., Jr. *When Life Calls Out to Us*. s. 94.

Frankl konečně možnost emigrovat do Ameriky, protože mu bylo uděleno vytožené vízum. Toto vízum ale platilo jen pro něj, ne pro jeho rodiče. Po dlouhém duševním boji se Frankl rozhodl nechat vízum propadnout (1941) a být raději se svými rodiči a starat se o ně až do posledních dní jejich života. Cítil se zodpovědný za jejich životy a věděl, že kdyby odcestoval, vedlo by se jeho rodičům ještě hůře než dosud.⁷⁸

Ve Vídni zůstal také Franklův přítel a přednosta Psychiatrické univerzitní kliniky Otto Pötzl. Společně s ním Frankl při největším ohrožení vlastního života sabotoval eutanázie duševně nemocných, které organizovaly nacistické úřady.⁷⁹

V Rothschildské nemocnici poznal Frankl roku 1940 Tilly Grosserovou⁸⁰ a zamiloval se do ní.⁸¹ Tilly zde pracovala jako staniční sestra pro vnitřní medicínu, ačkoliv byla vyučená jako krejčová. Ve válečném období bylo obvyklé, že mnozí lidé, ačkoliv měli jiné vyučení, pracovali jako ošetřovatelé či zdravotní sestry.⁸² 17. prosince 1941 byli jako jeden z posledních židovských párů oddáni na úřadě v Zirkusgasse.⁸³ Následující den byl židovský oddací úřad uzavřen. Po civilním sňatku měli Tilly a Viktor také církevní obřad v Židovském komunitním centru.⁸⁴

Tilly za nedlouho po svatbě otěhotněla, ale nacisté ji jako Židovku donutili k potratu. Kdyby na potrat nešla, byli by ona i Viktor okamžitě posláni do koncentračního tábora. Frankl tomuto nenarozenému dítěti (Harrymu nebo Marion) později věnoval svou knihu „*The Unheard Cry for Meaning*“ (1978).⁸⁵

Devět měsíců po svatbě, roku 1942, byli Tilly, její matka Emmy,⁸⁶ Viktor a jeho rodiče Gabriel a Elsa předvedeni do budovy gymnázia ve Sperlgasse. Tam strávili dvě noci, než byli ze stanice Aspang (3. vídeňský obvod) deportováni transportem

^{78/} FRANKL, E., BATTHYANY, A., CZERNIN, M., PEZOLD, J., VESELY, A. *Viktor Frankl, Wien IX.* s. 27.

^{79/} FRANKL, V. E. *Was nicht in meinen Büchern steht.* s. 60.

^{80/} Mathilde Grosserová (*23. 10. 1920 ve Vídni – † duben 1945 v Bergen-Belsenu)

^{81/} První Franklovou láskou byla v letech 1924 – 1925 dívka jménem Lola, se kterou se Frankl vídal 2 roky. Jeho další přítelkyní (okolo roku 1930) byla Rosl. Tento vztah však netrval dlouho. Tilly Grosserová, jež se později stala Franklovou první ženou, byla jeho třetí láskou. Kromě těchto tří žen Frankl přiznává, že měl i jiné vztahy, zejména se zdravotními sestrami v nemocnici „Am Steinhof“ – KLINGBERG, H., Jr. *When Life Calls Out to Us.* s. 81-82.

^{82/} KLINGBERG, H., Jr. *When Life Calls Out to Us.* s. 82.

^{83/} FRANKL, E., BATTHYANY, A., CZERNIN, M., PEZOLD, J., VESELY, A. *Viktor Frankl, Wien IX.* s. 29.

^{84/} KLINGBERG, H., Jr. *When Life Calls Out to Us.* s. 104.

^{85/} FRANKL, V. E. *Was nicht in meinen Büchern steht.* s. 66.

^{86/} Emmy Grosserová (*8. 6. 1895 ve Vídni – †1944 v Osvětimi); Otec Tilly byl v té době v Porto Alegre, v Brazílii, kde přednášel angličtinu, její bratr emigroval do Švýcarska a její sestra také uprchla, ale není známo, kam. – KLINGBERG, H., Jr. *When Life Calls Out to Us.* s. 103.

č. IV/11⁸⁷ přes Prahu a Bohušovice do Terezína.⁸⁸ Sestra Stella stihla s manželem Walterem Bondym včas emigrovat do Austrálie, bratru Walterovi se naskytla možnost utéct i se svou ženou do Itálie.⁸⁹

Civilní obyvatelstvo Terezína bylo přinuceno odstěhovat se z města a ponechat ho Árijcům, kteří z něj vytvořili židovské ghetto.⁹⁰ V tzv. Velké pevnosti terezínského ghetta museli být ženy a muži ubytováni zvlášť. Tilly, její a Viktorova matka byly drženy v tzv. Hamburg Barracks (Hamburské kasárny), C III,⁹¹ zatímco Viktor byl umístěn do budovy nazvané Geniekaserne (Ženíjní kasárny), E IIIa.⁹² Zde žil společně s dalšími šesti lékaři ve dvou pokojích. Tato budova sloužila zároveň jako nemocnice a ubytovna pro staré lidi.⁹³

Franklův otec Gabriel⁹⁴ na tom byl velice špatně po zdravotní stránce. Asi šest měsíců po příjezdu do Terezína byl Gabriel Frankl přemístěn do nemocniční budovy, ve které žil a pracoval také jeho syn. Viktor Frankl rozeznal, že jeho otec umírá na plicní onemocnění. Aby tolik netrpěl, tak mu píchl injekci morfia. Gabriel Frankl zemřel 13. února 1943 ve věku nedožitých 82 let.⁹⁵

^{87/} Transport č. IV/11 – 25. 9. 1942, XLII. transport z Vídně do Terezína, 1300 transportovaných osob – zdroj: http://www.terezinstudies.cz/cz2/ITI/database/tr_in_date; transportní číslo V. Frankla při převozu z Vídně do Terezína bylo 1068, zaznamenán jako *FRANKL Viktor Isr., 26. 3. 1905, Arzt* – údaj nalezen v transportní listině Památníku Terezín, její kopie poskytnuta historickým oddělením PT.

^{88/} KLINGBERG, H., Jr. *When Life Calls Out to Us*. s. 110.

^{89/} Zdroj získán ve Viktor Frankl Zentru, Mariannengasse 1, Vídeň.

^{90/} Dne 27. července 1942 bylo kompletně vyklizené město předáno správě ghetta. K 1. červenci byly zrušeny vojenské názvy kasáren a civilní názvy ulic a nahrazeny kombinací písmen a číslic. – ADLER, Hans Günter. *Terezín 1941 – 1945: Tvář nuceného společenství*. I. Dějiny. přel. Lenka Šedová. 1. vyd. Brno: Barrister & Principal, 2003. s. 151.

^{91/} Ženskými kasárnami byly budovy: H V, C III a po nějaký čas i H IV, Hamburské kasárny (hovorově Hamburk), objekt C III, v předválečném Československu kasárny Prokopa Holého. – ADLER, H. G. *Terezín 1941 – 1945: Tvář nuceného společenství*. s. 346.

^{92/} Budova E IIIa, ve které do léta 1942 sídlilo četnictvo, byla roku 1943 přeměněna na chorobinec a nemocnici. „*Se svými zatuchlými a přecpanými místnůstkami, v nichž leželi nemocní s TBC, stejně jako bezmocní starci a stařeny, nebyla než místem nepopsatelné bídy.*“ – ADLER, H. G. *Terezín 1941 – 1945: Tvář nuceného společenství*. s. 124.

^{93/} KLINGBERG, H., Jr. *When Life Calls Out to Us*. s. 118.

^{94/} Záznam o deportaci Gabriela Frankla: Narozen 28. 3. 1861 Pohrlitz, poslední bydliště před deportací: Wien 2, Czerningasse 6, transport IV/11, č. 1072 (24. 9. 1942 - 25. 9. 1942 Vídeň -> Terezín), Označení transportu do Ujazdowa (1942) a ghetto Łódź (1941), Minsk (1941), Terezín (1941-1945), Zahynul Terezín. – zdroj: <http://www.pamatnik-terezin.cz/vyhledavani/ghetto/detail.php?table=ghetto&col=id&value=871768>

^{95/} KLINGBERG, H., Jr. *When Life Calls Out to Us*. s. 119.

Matka Tilly, Emmy Grosserová,⁹⁶ byla po roce a půl stráveném v Terezíně převezena 16. května 1944 rovnou do Osvětimi. Tam její život skončil. Její dcera a zároveň Franklova žena Tilly sice válku přežila, ale zemřela ve věku 24 let po osvobození tábora anglickými vojáky v táboře Hohne, nedaleko Bergen-Belsenu.⁹⁷ Frankl se ve svých memoárech⁹⁸ domnívá, že Tilly mohla přežít, pokud by zůstala v Terezíně a dále nuceně pracovala ve zbrojním průmyslu. To ji mohlo ochránit před nebezpečným transportem. Proto jí Frankl výslovně zakázal přihlásit se dobrovolně do transportu, ale Tilly ho neposlechla. Přihlásila se do transportu,⁹⁹ aby mohla být i nadále nablízku svému muži.

Z počátku vězni netušili, že se jedná o transport do nechvalně známé Osvětimi. Bylo jim pouze řečeno, že jedou „na východ“. Deportace do Osvětimi proběhla dne 19. října 1944.¹⁰⁰ Nejdříve se Tilly a Viktor dostali do Osvětimi-Březinky, kde byli hned při první selekci rozděleni. To bylo naposledy, co se oba manželé viděli.¹⁰¹ Franklova matka, Elsa Franklová,¹⁰² byla deportována do Osvětimi jen čtyři dny po nich,¹⁰³ kde záhy po příjezdu zemřela.

Během pobytu v koncentračním táboře Osvětim-Březinka prošel Frankl celkem čtyřmi selekcemi, ze kterých vždy vyšel živý. Tyto momenty byly buď obrovskou náhodou, nebo zásahem vyšší Božské moci. Selekcce byla volbou života či smrti. Nic mezi tím neexistovalo. A přesto Frankl vyvázl čtyřikrát, i když šlo o volbu 50:50. První selekcce proběhla při příjezdu Frankla a Tilly do Osvětimi. Druhou selekcí prováděl Dr. Mengele,¹⁰⁴ když hledal vhodné osoby (dvojčata nebo lidi s urči-

^{96/} Emmy Grosserová, transportní číslo 1070. – STEINHAUSER, Mary, ed. *Totenbuch Theresienstadt*. 3. roz. vyd. Wien: Junius Verlag, 1989, s. 45.

^{97/} PLHÁKOVÁ, Alena. *Dějiny psychologie*. s. 214.

^{98/} FRANKL, V. E. *Was nicht in meinen Büchern steht*. s. 68.

^{99/} Tilly Franklová (Mathilde Frankl), transportní číslo 1069. – STEINHAUSER, M., ed. *Totenbuch Theresienstadt*. s. 32; záznam o deportaci Mathilde Franklové: Narodena 23. 10. 1920 Wien, poslední bydliště před deportací: Wien 2, Czerningasse 6, transport IV/11, č. 1069 (24. 9.1942 - 25. 9.1942 Vídeň -> Terezín), transport Es, č. 1171 (19. 10. 1944 Terezín -> Osvětim), Zahynula Bergen-Belsen. – zdroj: <http://www.holocaust.cz/cz/victims/PERSON.ITI.871963>

^{100/} FRANKL, E., BATHYANY, A., CZERNIN, M., PEZOLD, J., VESELY, A. *Viktor Frankl, Wien IX*. s. 32.

^{101/} KLINGBERG, H., Jr. *When Life Calls Out to Us*. s. 131-321.

^{102/} Záznam o deportaci Elsy Franklové: Narodena 8. 2. 1879 Praha, poslední bydliště před deportací: Wien 2, Czerningasse 6, transport IV/11, č. 1073 (24. 9. 1942 - 25. 9. 1942 Vídeň -> Terezín), Označení transportu do Ujazdowa (1942) a ghetto Łódź (1941), Minsk (1941), Terezín (1941-1945), transport Et, č. 433, (23. 10. 1944 Terezín -> Osvětim), Zahynula. – zdroj: <http://www.pamatnik-terezin.cz/vyhledavani/ghetto/detail.php?table=ghetto&col=id&value=871690>

^{103/} Frankl uvádí, že se jednalo o vůbec poslední transport, ze kterého šli vězni rovnou „do plynu.“ – KREUZER, F. *Im Anfang war der Sinn*. s. 63.

^{104/} Dr. med. Dr. phil. Josef Mengele (*16. 3. 1911 v Günzburgu – †7. 2. 1979 v Bertioze) – nacistický lékař SS,

tým postižením) pro své zruďné pokusy. Při třetí selekci byli vězni rozdřlování na levou stranu – ti řli rovnou do plynových komor, a na pravou stranu – tato skupina pokračovala dále do pracovního tábora.¹⁰⁵ Frankl byl poslán vlevo, tedy do skupiny, která byla odsouzena na smrt. Dle jeho slov však tajně za zády SS náčelníka přebřhl do opačné skupiny, neboť v ní uviděl svého kamaráda. Toto impulzivní rozhodnutí mu zachránilo život. Frankl samozřejmě nevěděł, že první skupina řla na smrt, ale něco v něm mu říkalo, ať uteče do druhého oddřlu.¹⁰⁶

Po třech dnech strávených v Osvětimi¹⁰⁷ byl Frankl při poslední selekci vybrán a poslán do německého pracovního tábora Kaufering III¹⁰⁸, kam s ostatními dorazil 25. řijna 1944.¹⁰⁹ Státní Muzeum Osvětím-Březinka mi poskytlo informaci, že Franklovo jméno se v archivních dokumentech KL Osvětím vůbec nevyskytuje. Lze jej dohledat pouze v seznamu mužských vězňů, kteří byli přesunuti z Osvětimi do koncentračních táborů v blízkosti Dachau. Frankl tudíž s největší pravděpodobností nebyl v Osvětimi jako vězeň registrován. Z této zprávy je zřejmé, že Frankl skutečně v Osvětimi nepobýval déle než 2-3 dny. Nebyl tam jako táborový vězeň, ale jako osoba čekající na další transport. Po deportaci z Terezína do Osvětimi byl umístěn „pouze“ do transitního tábora v Osvětimi-Březince, ze kterého byl po několika selekcích přesunut do Kauferingu III., kde také obdržel své známé táborové číslo 119104.¹¹⁰

který během 2. světové války na věznicích v koncentračním táboře v Osvětimi prováděl morbidní a sadistické experimenty. Osobně poslal přes 400 000 vězňů do plynové komory.

^{105/} FRANKL, Viktor E. *Meaning in my life: Autobiographical reflections*. In *Tikkun*. San Francisco: květen/červen 1997. roč. 12, č. 3. s. 46.

^{106/} Zpráva o tajném přebřhnutí za zády SS příslušníka je ve Franklových knihách často zmiřována. Mnohdy je dokonce uvedeno, že Frankl přebřhl do jiné skupiny za zády Dr. Mengeleho. Z historického hlediska je ale tato informace minimálně dosti sporná. Z fotografií zachycujících průběh osvětimských selekcí je zřejmé, že při selekci nebyl nikdy SS příslušník, nebo dokonce Dr. Mengele, sám, ale měl za sebou ještě další osoby, které dohlížely na pořádek a kázeň vězňů. Není tedy zcela jasné, jak se mohlo Franklovi podařit přejít za jejich zády do jiné skupiny, aniž by si ho příslušníci SS všimli. Takové jednání, zejména v Osvětimi, by znamenalo okamžitou smrt.

^{107/} Z Franklových knih by se mohlo zdát, že doba, kterou v Osvětimi strávil, byla delší, ale podíváme-li se na přesné datace jeho deportací z jednotlivých táborů, jasně z nich vyplývá, že v Osvětimi strávil pouze 2-4 noci, což Frankl také zmiřuje v rozhovoru s Dr. R. Schullerem, viz SCHULLER Robert, *Dr. Robert Schuller Interviews Viktor Frankl: How to Find Meaning in Life*. In *Possibilities: The Magazine of Hope*. březen/duben 1991, s. 10.

^{108/} Dnes je z Kauferingu III, podobně jako z dalších koncentračních táborů, zbudován památník na připomenutí hrůz holocaustu. Viktor Frankl byl v letech 1984 – 1997 čestným členem Spolku občanů, kteří umístili v Kauferingu pamětní tabuli a společně s Franklem si v otevřené diskusi připomínali události, které se na tomto místě udály. V roce 1999 město pojmenovalo jednu ze svých ulic jako Viktor-Frankl-Straße.

^{109/} PYTELL, Timothy. *The Missing Pieces of the Puzzle: A Reflection on the Odd Career of Viktor Frankl*. In *Journal of Contemporary History*. Sage Publications. roč. 35, č. 2 (duben 2000). s. 297.

^{110/} Franklovy světoznámé zážitky o pobytu v koncentračním táboře tedy nepocházejí z Osvětimi, jak se větřšina lidí domnívá, nýbrž z Kauferingu III. V tomto táboře zažil Frankl nejhorší situace při těžké manuální práci a hru-

Frankl popisuje, jak všichni vězni cítili obrovskou úlevu, neboť v Kauferingu nebyl žádný „komín“ ani plynové komory. Všichni se totiž nejvíce při převozu jedoucím přes Vídeň obávali, že budou posláni do tábora Mauthausen, ležícího blízko Lince, který byl považován za jeden z nejhorších a nekrutějších koncentračních táborů v celém Rakousku.¹¹¹

Z Kauferingu III., kde vězni dřeli v naprosto nelidských podmínkách, byl Frankl převezen 5. března 1945 do tábora Türkheim.¹¹² Jednalo se o další tábor, podobně jako u Kauferingu, který byl zařazován do táborového systému Dachau. Türkheim byl určen zejména pro nemocné vězně. V době, kdy se do něj dostal Frankl, tam probíhala epidemie tyfu. Do tohoto transportu se Frankl přihlásil dobrovolně jako lékař pro nemocné tyfem, aby tak předešel jisté smrti při těžké práci v Kauferingu, kterou by již dlouho nedokázal snášet.¹¹³ Frankl se tyfem také nakazil, ale jeho tělo se s touto zákeřnou chorobou dokázalo vypořádat. S koncem války došlo 27. dubna 1945 k osvobození tábora americkými jednotkami z Texasu a Frankl se tak konečně mohl začít těšit na návrat do své milované Vídně.¹¹⁴

Během let 1942 – 1945 byl Frankl zadržován ve čtyřech táborech: v Terezíně, Osvětimi, Kauferingu III. a v Türkheimu. Frankl v těchto letech ztratil téměř vše, na čem mu kdy záleželo. Přišel o svou ženu, matku (v Osvětimi), otce, jenž mu zemřel v náručí v Terezíně, tchyni, bratra¹¹⁵ (oba rovněž v Osvětimi) a také o svůj rukopis připravované knihy s názvem „*Lékařská péče o duši*“.¹¹⁶ Rukopis díla schovával Frankl zašitý ve svém kabátě, ten mu ale byl v Osvětimi odebrán.¹¹⁷ Je obdivuhodné, s kolika těžkými ranami osudu se Frankl dokázal vyrovnat a vytěžit z nich pro své dílo a následný osobní život maximum.

Franklova duševní síla se postarala o to, že se tento muž nevzdal a pomalu začal s rekonstrukcí své knihy. Na rub malých SS formulářů, které ukradl, se Franklovi podařilo těsnopisně zrekonstruovat „*Lékařskou péče o duši*“. To mu v posledních

bém zacházení ze strany SS manů.

^{111/} KLINGBERG, H., Jr. *When Life Calls Out to Us*. s. 134-136.

^{112/} V Türkheimu byla později na Franklovu památku pojmenována jedna cesta jako Viktor-Frankl-Weg.

^{113/} LÄNGLE, Alfred. *Viktor Frankl: Ein Porträt*. München: Piper, 2011. s. 95.

^{114/} KLINGBERG, H., Jr. *When Life Calls Out to Us*. s. 140-141.

^{115/} Bratr Walter uprchl i se svou ženou Elsou do Itálie, kde nějaký čas pobývali v horské vesničce v komunitě uprchlíků. Později je ale našly jednotky SS a Walter se Stellou byli převezeni do blízkosti Osvětimi, kde pracovali v dolech. – KLINGBERG, H., Jr. *When Life Calls Out to Us*. s. 121.; Dokumentationsarchiv des österreichischen Widerstands (DÖW) uvádí záznam o Walteru Franklovi: deportace z Mailandu (Milána) do Osvětimi dne 30. 1. 1944, nepřezil – zdroj: www.doew.at

^{116/} „*Ärztliche Seelsorge*“

^{117/} FRANKL, E., BATHYANY, A., CZERNIN, M., PEZOLD, J., VESELY, A. *Viktor Frankl, Wien IX*. s. 30, 32.

měsících dodávalo sílu přežít. Lze předpokládat, že tato činnost byla v dané chvíli jeho hlavním smyslem života.¹¹⁸

Návrat do Vídně

Těsně po osvobození pracoval Frankl dva měsíce ve vojenské nemocnici v Bad Wörishofen, poblíž Türkheimu. V té době bydlel v Mnichově na adrese Zaubzerstraße 36, v bytě s rodinou jedné zdravotní sestry.¹¹⁹ 15. srpna 1945 se Frankl v jednom z prvních transportů jedoucích přes Mnichov konečně navrátil do Vídně. První dva týdny strávil Frankl v suterénním pokoji Pensionu Auer v Lazarettgasse. Zde se také dozvěděl o smrti všech svých blízkých. Za celou dobu svého pobytu v koncentračních táborech neměl o své rodině jedinou zprávu.¹²⁰

V roce 1946 Frankl nadiktoval za devět dní knihu o všem, co prožil v koncentračních táborech – „...*A přesto říci životu ano*“.¹²¹ Původně ji chtěl vydat anonymně, pouze pod svým vězeňským číslem 119104, které obdržel v táboře Kaufering III., ale přátelé ho nakonec přemluvili, aby své jméno uvedl.¹²² Rychlost, s jakou byl Frankl schopen vytvořit tuto knihu vypovídá o jasné potřebě vnitřní zpovědi. Zřejmě pro něj bylo existenciálně nutné dostat vše, co zažil, z hlavy na papír, aby svou mysl mohl otevřít novému začátku, novému životu, zážitkům, lidem a lásce. To ovšem neznamená, že sepsáním knihy „...*A přesto říci životu ano*“ na všechno z minulých let zapomněl. Domnívám se, že si hlavně potřeboval utříbit své myšlenky a udělat místo novým. Na to, co v táborech zažil, vzpomínal později Frankl se zdravým odstupem. I kdyby však zapomenout chtěl, pravděpodobně by to nebylo možné. Šlo o formu jeho psychické hygieny. Každý člověk, který přežil hrůzy války a koncentračních táborů se se svými vzpomínkami vypořádává po svém, jiným způsobem. Frankl to vyřešil tak, že napsal knihu, která je nyní připomínkou pro nás pro všechny, kteří jsme, naštěstí, takovou hrůzu nikdy nezažili.

Od roku 1945 až do své smrti v roce 1997 bydlel Frankl v prvním patře obytného domu v Mariannengasse 1 (9. vídeňský obvod).¹²³ V letech 1946 – 1970

118/ Zdroj získán ve Viktor Frankl Zentru, Mariannengasse 1, Vídeň.

119/ KLINGBERG, H., Jr. *When Life Calls Out to Us*. s. 146-147.

120/ FRANKL, E., BATTHYANY, A., CZERNIN, M., PEZOLD, J., VESELY, A. *Viktor Frankl, Wien IX*. s. 34-35.

121/ „*Trotzdem ja zum Leben sagen*“

122/ FRANKL, V. E. *Was nicht in meinen Büchern steht*. s. 84.

123/ Jedná se o rohový dům mezi ulicemi Mariannengasse a Spitalgasse. Franklova pracovna se nacházela v půlkruhovém arkýři v 1. patře domu.

pracoval Frankl jako primář neurologického oddělení Vídeňské všeobecné polikliniky.¹²⁴ Habilitační práci mu byla již několikrát zmiňovaná „*Lékařská péče o duši*“.

Na této klinice poznal Frankl svoji druhou ženu, Eleonore Katharinu Schwindtovou, jež zde pracovala jako sestra na zubním oddělení.

Nový začátek a úspěšná kariéra logoterapeuta

Krátce po jejich seznámení se Viktor a Elly 24. prosince 1946 v kostele v Kaiser-mühlen zasnoubili. Svatba na sebe nenechala dlouho čekat, neboť Elly brzy otěhotněla. 18. července 1947 byli oddáni při civilním obřadu na úřadě ve Währinger Strasse a 14. prosince téhož roku se jim narodilo jejich jediné dítě – dcera Gabriele.¹²⁵

Soustředíme se nyní opět na osobu Viktora Frankla a jeho pracovní úspěchy. Rok 1947 byl pro Frankla plodným nejen v soukromí, ale i v akademické sféře, neboť se mu podařilo vydat několik svých knih: „*Psychotherapie in der Praxis*“, „*Zeit und Verantwortung*“, „*Die Existenzanalyse und die Probleme der Zeit*“. Následujícího roku získal Frankl doktorát z filosofie za práci „*Neuvědomovaný Bůh*“¹²⁶ a stal se privátním docentem v oboru neurologie a psychiatrie na Vídeňské univerzitě, kde také často přednášel. V roce 1948 vychází kniha „*Der unbedingte Mensch*“, jež je souborem přednášek z Vídeňské univerzity.

V roce 1950 se Frankl přičinil o vznik „Rakouské lékařské společnosti pro psychoterapii“¹²⁷ a stal se jejím prvním prezidentem. Z jeho přednášek později vznikla kniha nazvaná „*Homo patiens. Versuch einer Pathodizee*.“ O rok později spatřuje světlo světa publikace „*Logos und Existenz*“.¹²⁸

V polovině 60. let se Frankl stal profesorem na Vídeňské univerzitě a na řadě dalších univerzit přednášel jako hostující profesor. Roku 1956 vyšla jeho kniha „*Theorie a terapie neuróz*“,¹²⁹ o tři roky později následovala kniha „*Grundriss der Existenzanalyse und Logotherapie*“ v příručce „*Handbuch der Neurosenlehre und Psychotherapie*“.¹³⁰ Celá 60. léta byla pro Frankla obdobím velkého a častého cestování. Dostal pozvání přednášet např. v Anglii, Holandsku nebo Argentíně. O roz-

^{124/} „Wiener Allgemeine Poliklinik“. Tato poliklinika i nadále funguje, nachází se velice blízko Franklova bytu, dnešního „Viktor Frankl Zentru“ v Mariannengasse 10.

^{125/} FRANKL, E., BATHYANY, A., CZERNIN, M., PEZOLD, J., VESELY, A. *Viktor Frankl, Wien IX.* s. 47, 49.

^{126/} „*Der unbewusste Gott*“

^{127/} „Österreichische Ärztgesellschaft für Psychotherapie“

^{128/} Zdroj získán ve Viktor Frankl Zentru, Mariannengasse 1, Vídeň.

^{129/} „*Theorie und Therapie der Neurosen*“

^{130/} Zdroj získán ve Viktor Frankl Zentru, Mariannengasse 1, Vídeň.

šíření Franklova díla ve Spojených státech se zasloužil americký psycholog Gordon W. Allport.¹³¹

Svět otevřených možností

I v dalších letech pozvalo Viktora Frankla k přednáškám více než dvě stě mimoevropských univerzit z Ameriky,¹³² Austrálie, Asie a Afriky. Jen do samotné Ameriky podnikl devadesát dva přednáškových cest, na kterých ho vždy, kromě několika prvních, doprovázela jeho žena Elly. Čtyři Franklovy cesty vedly kolem světa, z toho jedna trvala dokonce dva týdny.¹³³

V roce 1961 byl Frankl hostujícím profesorem na Harvardské univerzitě, Cambridge a Massachusetts, v roce 1966 na „Southern Methodist University“ v Dallasu a v roce 1972 na „Duquesne University“ v Pittsburghu. Na základě svých přednášek z Dallasu vydává Frankl knihu „*Vůle ke smyslu*“.¹³⁴ Kalifornská „United States International University“ vytvořila roku 1970 první profesuru logoterapie v San Diegu v Kalifornii a obsadila ji Franklem. Rovněž zde byl založen „Univerzitní institut pro logoterapii“¹³⁵ – vůbec první svého druhu na světě.¹³⁶

Zajímavostí je, že od roku 1968 začal Frankl pilotovat letadlo. Pilotní školu navštěvoval v Americe, kde v tomto období působil jako profesor v San Diegu.¹³⁷ Jeho pilotním instruktorem byl David Klostermann, se kterým se Frankl velmi spřátelil.¹³⁸ Kromě horolezectví, které také bylo Franklovou velikou vášní, se tedy Frankl dostal do oblak a blíže k Bohu i jinou cestou. Jeho žena Elly s ním několikrát letěla a dle jejích slov „*to bylo překrásné. Člověk se s ním cítil v bezpečí. Viktor byl rychlý a často netrpělivý řidič auta, ale bezpečný letec.*“¹³⁹

^{131/} Gordon W. Allport, (*11. 11. 1897 v Montezumě – +9. 10. 1967 ve Spojených státech) – významný americký psycholog, průkopník psychologie osobnosti.

^{132/} Výběr z amerických univerzit, kde Frankl v roce 1957 přednášel: Boston University, Harvard University, Columbia University, New York University, Princeton, Yale University, University of Chicago, Pacific University, University of California, University of Washington a mnoho dalších. Toto obrovské přednáškové turné po Americe bylo zakončeno 18. 10. 1957 – KLINGBERG, H., Jr. *When Life Calls Out to Us*. s. 284.

^{133/} FRANKL, V. E. *Was nicht in meinen Büchern steht*. s. 95.

^{134/} „*The Will To Meaning*“

^{135/} „Universitätsinstitut für Logotherapie“

^{136/} FRANKL, V. E. *Was nicht in meinen Büchern steht*. s. 100.

^{137/} FRANKL, E., BATTHYANY, A., CZERNIN, M., PEZOLD, J., VESELY, A. *Viktor Frankl, Wien IX*. s. 98.

^{138/} KLINGBERG, H., Jr. *When Life Calls Out to Us*. s. 299.

^{139/} FRANKL, E., BATTHYANY, A., CZERNIN, M., PEZOLD, J., VESELY, A. *Viktor Frankl, Wien IX*. s. 99.

Ze San Diega cestovali Franklovi do Kanady, Mexika a dalších míst ve Spojených státech, kde měl Frankl domluvené přednášky.¹⁴⁰

Co se týká informací z Franklova rodinného života, Haddon Klingberg uvádí, že jejich dcera Gabriela měla v roce 1969 svatbu s Franzem Veselym.¹⁴¹ Jednalo se o civilní sňatek na stejném úřadě ve Währinger Strasse ve Vídni, kde se před více než dvaceti lety brali Viktor s Elly. Církevní ekumenicky pojatý obřad proběhl 12. října 1969 v kostele Christ the King v Orindě, v Kalifornii. V následujícím roce se jim narodila dcera Katharina¹⁴² (Katja) a za čtyři roky nato syn Alexander. Gabriele Vesely i při výchově dětí pokračovala ve vysokoškolském studiu, a tak v roce 1973 dokončila svou disertační práci. Závěrečné doktorské zkoušky složila až roku 1981, kdy v červenci obdržela doktorský titul z oboru psychoterapie.¹⁴³

Na počátku 80. let byl Frankl pozván do Říma, aby zde pronesl řeč před členy sdružení „Young President’s Organization“. Při této příležitosti se jemu a Elly naskytla výjimečná možnost setkat se s papežem Pavlem VI.¹⁴⁴ při soukromé audienci v jeho residenci ve Vatikánu. Papežská audience trvala přibližně dvacet minut. Frankl v Klingbergově knize dojatě vzpomíná, že když byli s Elly na odchodu, papež ho ještě náhle oslovil a německy ho požádal, ať se za něj modlí. Frankl to považoval za zcela mimořádnou událost, neboť papež, nejvyšší představitel katolické církve, žádá psychiatra, rakouského Žida, aby se za něj pomodlil.¹⁴⁵

Na sklonku života

Zhruba od roku 1990 byl Frankl téměř slepý – na jedno oko zcela a na druhé částečně. O zrak přišel Frankl náhle, bez jakýchkoliv předchozích příznaků, které by ukazovaly na zhoršující se stav jeho očí. Elly Franklová si pamatuje přesné datum, kdy k tomu došlo. Viktor Frankl přišel o zrak 11. dubna 1990, když se díval na večerní televizní zprávy.¹⁴⁶

^{140/} KLINGBERG, H., Jr. *When Life Calls Out to Us*. s. 298.

^{141/} Prof. Dr. Franz J. Vesely (*9. 9. 1943 ve Vídni) – zakládající člen Viktor Frankl Institutu, člen nadace Viktora Frankla, profesor na fyzikální fakultě Vídeňské univerzity.

^{142/} Franklova vnučata: Katharina Rebekka Ratheiser (*12. 2. 1970) – víceprezidentka ve Viktor Frankl Institutu; Alexander David Vesely (*20. 5. 1974) – režisér krátkometrážních filmů a dokumentů, o Viktoru Franklovi natočil osobní dokument: *Viktor and I*. Laguna Niguel, California USA: Noetic Films, 2011. Působí rovněž jako psychoterapeut, přednáší v Mnichově, Spojených státech, Kanadě a Latinské Americe.

^{143/} KLINGBERG, H., Jr. *When Life Calls Out to Us*. s. 276-277.

^{144/} Papež Pavel VI. (*26. 9. 1897 v Sarezzu – †6. 8. 1978 v Castel Gandolfo) – papežský pontifikát: 1963 – 1978.

^{145/} KLINGBERG, H., Jr. *When Life Calls Out to Us*. s. 295-296.

^{146/} KLINGBERG, H., Jr. *When Life Calls Out to Us*. s. 308.

Zbytek svého života, téměř osm let, prožil Frankl beze zraku, ale nebyl tím nijak zarmoucen. Dle jeho slov „*se mu to mohlo stát o 30 let dříve, a tak je velmi vděčný, že se mu to stalo až teď.*“ Franklovým oslepnutím však přešla jedna veliká povinnost na jeho ženu. Frankl byl celý život zvyklý číst nepřeberné množství knih a dokumentů a najednou toho nebyl schopen. Jeho žena mu tudíž od této chvíle začala předčítat knihy, jeho poznámky a dopisy. Své knihy vždy diktoval, ale pokaždé si je potom sám pročetl. Nyní nemohl. Byla to zdlouhavá a mnohdy nesmírně vyčerpávající pomoc, kterou ale Elly Franklová dělala ráda.¹⁴⁷

Jak bylo řečeno dříve, se svou ženou Elly žil Frankl až do své smrti ve vídeňském bytě v Mariannengasse 1. Elly Franklová tam žije dosud a na této adrese je také možno nalézt instituci, po Franklovi nazvanou „Viktor Frankl Zentrum“ (založenou roku 2005). Franklovi vlastnili také malý byt na okraji Vídně ve čtvrti Hütteldorf (14. vídeňský obvod), blízko Vídeňského lesa, kam si často jezdili na víkend odpočinout od shonu běžných dní v centru Vídně.¹⁴⁸

Jednou z Franklových posledních publikací je kniha „*Co v mých knihách není – autobiografie*“,¹⁴⁹ která byla vydána v němčině v roce 1995, v angličtině poté roku 1997. Jeho závěrečným dílem z roku 1997 je kniha „*Man's Search for Ultimate Meaning*“. Franklova poslední přednáška se konala 21. října 1996 na Univerzitní klinice ve Vídni, bylo mu 91 let.

Elly Franklová se dnem i nocí láskyplně starala o zdraví svého muže. To se bohužel po smrti jeho sestry Stelly v říjnu 1996 velmi zhoršilo. Po telefonátu neteře Liesl Bondyové z Austrálie, která mu oznámila úmrtí své matky, jeho sestry Stelly, upadl Frankl do hlubokého vnitřního zarmoucení.¹⁵⁰ Ještě tentýž večer byl Frankl převezen do nemocnice a od té doby již nenabyl takového zdravotního stavu, v jakém byl dříve. Přesto tento dlouholetý pár spolu ještě stihl oslavit zlatou svatbu.¹⁵¹

Franklovy poslední fotografie byly pořízeny v srpnu roku 1997 na zahradní party u jeho dcery Gabriele a manžela Franze. Rodina Franklova právě oslavovala

^{147/} FRANKL, E., BATTHYANY, A., CZERNIN, M., PEZOLD, J., VESELY, A. *Viktor Frankl, Wien IX.* s. 54.

^{148/} KLINGBERG, H., Jr. *When Life Calls Out to Us.* s. 316.

^{149/} „*Was nicht in meinen Büchern steht*“, „*Viktor Frankl - Recollections - An Autobiography*“

^{150/} KLINGBERG, H., Jr. *When Life Calls Out to Us.* s. 329.

^{151/} FRANKL, E., BATTHYANY, A., CZERNIN, M., PEZOLD, J., VESELY, A. *Viktor Frankl, Wien IX.* s. 54.

sňatek vnučky Katji s lékařem Klausem Ratheiserem.¹⁵² Z této slavnosti je v jejich rodinném archívu dochován i poslední Franklův videozáznam.¹⁵³

Viktor Emil Frankl zemřel v úterý 2. září 1997 na srdeční selhání. Po operaci srdce, kdy mu měl být voperován tzv. bypass, se již neprobral k vědomí. Přesto, že bylo Franklovi 92 let, sám se rozhodl, že operaci srdce podstoupí – i s rizikem, že by ji nemusel přežít. Ještě před svou operací, kterou přežil, ale již se z ní neprobral, měl Frankl možnost krátce pohovořit se svou ženou a poděkovat jí za všechno, co pro něj kdy udělala. Byla to pro ně pro oba jedinečná a mimořádná chvíle. „*Elly, rád bych Ti ještě jednou poděkoval za vše, co jsi pro mě ve svém životě udělala.*“¹⁵⁴ To byla poslední slova, která Elly Franklová od svého muže slyšela.

Ještě za jeho života město Vídeň Franklovi nabídlo možnost být pohřben v nejvýznamnější části Centrálního hřbitova, mezi dalšími slavnými osobnostmi, ale tuto nabídku Frankl rezolutně odmítl.¹⁵⁵ Franklovy ostatky tak spočívají na klidném místě ve staré židovské části Centrálního hřbitova,¹⁵⁶ v rodinném hrobě Franklových židovských předků.

Až nastane čas odpočinku i pro Elly Franklovou, z náboženských důvodů nebude moci být pohřbena na stejném místě jako Viktor, ale bude uložena na katolickém hřbitově za Dunajem, na druhém konci Vídně. Z jejich osobních vzpomínek vyplývá, že ani jednomu z nich to nevadí. Všechna léta a zážitky, která spolu prožili, jim nikdo vzít nemůže. Frankl říkal, že nezáleží na tom, zda budou pohřbeni společně. Důležité je, že prožili společný život.¹⁵⁷

TÁZÁNÍ PO SMYSLU ŽIVOTA U VIKTORA E. FRANKLA

Logoterapie a hledání smyslu života

Lidé se již od dávných dob se zájmem zabírali myšlenkou na to, jaký má jejich život smysl. Kladli si otázky po důvodu své existence, svého bytí zde na zemi, své činnosti, chování apod. Jaký smysl toto vše má, když je každý člověk smrtelný a vše, co teď trvá, jednou pomine?

^{152/} Univ. Doz. Dr. med. univ. Klaus Michael Ratheiser (*20. 9. 1957 v St. Veit an der Glan) – lékař, přednášející na univerzitách v Klagenfurtu, ve Vídni a Zurichu, psychoterapeut a spisovatel, v současné době již bývalý manžel Franklovy vnučky. Mají spolu dceru Annu Viktorii.

^{153/} KLINGBERG, H., Jr. *When Life Calls Out to Us*. s. 330.

^{154/} FRANKL, E., BATHYANY, A., CZERNIN, M., PEZOLD, J., VESELY, A. *Viktor Frankl, Wien IX*. s. 56.

^{155/} KLINGBERG, H., Jr. *When Life Calls Out to Us*. s. 333.

^{156/} Zentralfriedhof: Franklův hrob (č. 27) je možné nalézt na Starém židovském hřbitově, při vstupu branou č. 11, 20 metrů vlevo a pak 10 metrů doprava, skupina 76b, řada 23.

^{157/} VESELY, Alexander. *Viktor & I*. (DVD). Laguna Niguel, California USA: Noetic Films, 2011.

V protikladu k výše řečenému píše Hans Küng¹⁵⁸ v knize „*V co věřím*“, že otázky po smyslu života nejsou relevantní pro lid hebrejské bible, pro lid Nového zákona a pro lid středověký, neboť pro tyto lidi byl smyslem života pouze Bůh a dodržování jeho příkazů. Na nic víc se ptát nepotřebovali. Otázka smyslu individuálního života je dle Künga problém typicky novověký. Je třeba ji ale pojímat v souvislosti se smyslem společnosti, přírody a celého lidstva. Küng dále poukazuje na to, že otázka po smyslu života před námi může vyvstat kdykoliv, a proto je lepší postavit se k ní čelem dříve, než se díky ní ocitneme v hluboké krizi.¹⁵⁹

Viktor Frankl se otázkami spojenými se smyslem života od mládí zabýval hlouběji. Za tímto účelem vyvinul vlastní teorii, kterou nazval „logoterapie“ nebo také „existenciální analýza.“ Frankl zdůrazňuje, že výrazem existenciální *analýza* nelze mínit analýzu existence, nýbrž „analýzu se zřetelem k existenci“. Existence sama zůstává neanalyzovatelným, nereprodukovatelným prafenoménem.¹⁶⁰

Při formulování své nauky čerpal Frankl zejména z díla svých vídeňských předchůdců – z psychoanalýzy Sigmunda Freuda a z Adlerovy individuální psychologie. Vedle „vůle k slasti“ a „vůle k moci“ přiřadil Frankl „vůli ke smyslu“. K Franklovu myšlení přispěl rovněž Søren Kierkegaard,¹⁶¹ neboť existenciální psychologie byla silně ovlivněna evropskou filozofií.¹⁶²

Podívejme se nyní blíže na samotný název Franklovy teorie z lingvistického hlediska. Označení „logoterapie“ vychází z řeckého slova Logos. Jedním z významů tohoto slova může být „mysl.“ Dále je výraz Logos možné vykládat jako „slovo, soubor, řeč, důvod, rozum a racionální kosmický řád“. Martin Heidegger¹⁶³ uvádí, že se pojem Logos překládá, kromě výše zmíněných výrazů, také jako „soud, definice, důvod a poměr.“

Jedná se o ústřední pojem řecké filosofie. Veliký význam ve svém učení na něj kladli např. Hérakleitos, Platón, Aristotelés, Dionýsios z Alexandrie a další.¹⁶⁴ U církevních otců prvních tří století se rozvinula bohatá teologie Logu, která se ale

^{158/} Hans Küng (*19. 3. 1928 v Sursee) – švýcarský teolog, katolický kněz a spisovatel.

^{159/} KÜNG, Hans. *V co věřím*. přel. Karla Korteová. 1. vyd. Praha: Vyšehrad, 2012. s. 77-78, 80.

^{160/} FRANKL, V. E. *Der unbewusste Gott: Psychotherapie und Religion*. s. 23.

^{161/} Søren Kierkegaard (* 5. 5. 1813 v Kodani – † 11. 11. 1855) – dánský filosof, teolog a psycholog.

^{162/} TASCHER, Karel. *Biblická východiska pastorace*. In *Vztah teologie a psychologie v pastoračním poradenství*. 1. vyd. Praha: pro SET/ETS připravil Návrat domů, Evangelikální fórum. 2004. s. 11.

^{163/} Martin Heidegger (*26. 9. 1889 v Meßkirchu – †26. 5. 1976 ve Freiburgu) – německý fenomenologický filosof. Viktor Frankl se s M. Heideggerem a jeho ženou znal i osobně.

^{164/} FLOSS, Karel, HORYNA, Břetislav. *Logos*. In BLECHA, Ivan, et al. *Filosofický slovník*. 2. rozš. vyd. Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 2002. s. 246-247.

dostala pod platónskými vlivy do nebezpečí subordinacionismu¹⁶⁵ a skrze židovské vlivy do nebezpečí modalismu.¹⁶⁶

Tento pojem se však nepoužíval pouze ve filosofii, ale také v teologii hrál a stále hraje velice důležitou roli. Zde má Logos zpravidla význam „Božího slova“, „Božího sdělení“, resp. „zjevení“. Bývá jím také personifikovaně označován Ježíš Kristus.¹⁶⁷

Bohumír Janát ve svém článku *„Viktor Emil Frankl a příběh 20. století“* říká, že: *„Samotné Franklovo velkorysé pojetí kategorie smyslu (Logu) svými kořeny odkazuje k Platónově ideji Dobra, k starozákonnímu étosu osobní odpovědi na transcendentní výzvu a k chápání Logu v Novém Zákoně.“*¹⁶⁸

Jiřina Ondrušová k tomu výstižně uvádí, že *„pro logoterapii a existenciální analýzu je příznačné těsné sepětí lékařského myšlení a psychologické teorie s filosofií a teologií.“*¹⁶⁹

Podle Frankla se cíle psychoterapie a náboženství v určitém ohledu liší. Cílem psychoterapie je duševní uzdravení, zatímco cílem náboženství je spása duše. Přesto, že se náboženství ve svém druhotném záměru může snažit pečovat o uzdravení a prevenci nemocí, ve svých důsledcích působí také psychohygienicky a psychoterapeuticky.¹⁷⁰

Alfried Längle o Franklově logoterapii ve vztahu k teologii píše: *„Franklova existenciální analýza a logoterapie se pokouší ukázat ty možnosti, které mají všichni lidé bez ohledu na to, zda věří či nikoliv. Jako psychotherapeutický směr nemůže argumentovat teologicky. Nikdy ovšem nezpochybňuje hodnotu či postoj věřícího – v tomto ohledu zůstává otevřená všemu a vše připouští. Nevstupuje sice na roviny víry, ale také k ní neuzavírá přístup.“*¹⁷¹

Logoterapie, často nazývaná jako „třetí vídeňská škola psychoterapie“, zdůrazňuje význam a „duchovní jádro“ v lidském životě.¹⁷² Soustřeďuje se na smysl lidské

^{165/} Subordinacionismus – učení z 2. – 3. stol., podle něž v rámci nejsvětější Trojice existuje hierarchie ve smyslu podřízenosti mezi osobami Otce, Syna a Ducha svatého. Syn a Duch svatý jsou podle tohoto teologického názoru podřízeni Otci, nemají plnost jeho božské podstaty.

^{166/} Modalismus – názor, který označuje slovem „Bůh“ pouze osobu Otce; *Logos*. In RAHNER, Karl, VORGRIMLER, Herbert. *Teologický slovník*. 2. rev. vyd., ve Vyšehradu 1. Praha: Vyšehrad, 2009. s. 200.

^{167/} FLOSS, K., HORYNA, B. *Logos*. In BLECHA, I., et al. *Filosofický slovník*. s. 246-247.

^{168/} JANÁT, Bohumír. *Viktor Emil Frankl a příběh 20. století. Zamyšlení nad knihou V. E. Frankla Člověk hledá smysl. Úvod do logoterapie*. In *Československá psychologie*. 1995, roč. 39, č. 3, s. 264.

^{169/} ONDRUŠOVÁ, Jiřina. *Stáří a smysl života*. 1. vyd. Praha: Karolinum, 2011. s. 57.

^{170/} FRANKL, V. E. *Der unbewusste Gott: Psychotherapie und Religion*. s. 73.

^{171/} LÄNGLE, Alfred. *Smysluplně žít: Aplikovaná existenciální analýza*. přel. Karel Balcar. Brno: Cesta, 2002, s. 34-35.

^{172/} TASCHER, Karel. *Biblická východiska pastorace*. In *Vztah teologie a psychologie v pastoračním poradenství*. s. 11.

existence a na jeho lidské hledání. Logos ale není něco, co se z existence vynořuje, ale spíše to, s čím je existence konfrontována.¹⁷³ Frankl říká, že úsilí nalézt smysl vlastního života je prvořadou motivační silou v člověku. Člověk je podle něj na smysl orientovaná bytost, která je schopna nést zodpovědnost vzhledem k sobě a k svému okolí.¹⁷⁴ Podobně promýšlí tuto otázku řada myslitelů, např. Maurice Blondel zastává názor, že touha po smyslu, po transcendenci, je motivační silou veškerého našeho jednání.¹⁷⁵ Lze též říci, že smysl života je potřeba, která člověka rozvíjí, vede ho k růstu a překračuje ho.¹⁷⁶

Položme si nyní otázku, kdy zejména napadá člověka existenciální otázka po smyslu života? Často bývá zdůrazňováno, že to je v okamžiku, kdy je nějakým způsobem konfrontován se smrtí a konečností života. Ať už se jedná o smrt někoho blízkého, nebo o vlastní vidinu smrti v případě nějaké těžké choroby či jenom třeba v důsledku stáří. Pak se člověk často ptá, k čemu to vše vede a proč? V souvislosti se smrtí a nemocí může člověk upadnout do hluboké osobní krize – do krize víry či do krize životní.¹⁷⁷

Miloš Raban, který se ve své knize „*Duchovní smysl člověka dnes*“ Franklem do hloubky zabývá, dochází k podobným závěrům. Otázka po konečném cíli bytí člověka se podle něj může objevit, když jsme konfrontováni se svými hranicemi, například skrze ztrátu milovaného člověka či domova, smrt nebo válku. Často jsou to právě tyto extrémní mezní zkušenosti, které se mohou stát motivem hledání smyslu.¹⁷⁸ Hans Küng se domnívá, že otázku po smyslu života je radno položit si dříve, než člověk utrpí výše zmiňované existenciální otřesy. Člověk by si podle něj měl otázku po smyslu života položit před tím, než pocítí „ztrátu smyslu“, která pak následně může vést k agresi nebo různým chorobám.¹⁷⁹

Další kategorií lidí, kterých se hluboce dotýkají otázky smyslu života je dospívající mládež a také lidé v tzv. krizi středního věku. I oni se zamýšlejí nad tím, z čeho vše vzniklo, proč to vzniklo a kdy, popř. jak to zanikne, k čemu je jejich život dobrý,

173/ FRANKL, Viktor E. *Člověk hledá smysl: Úvod do logoterapie*. přel. Zdeněk Trtík. 1. vyd. Praha: Psychoanalytické nakladatelství, 1994. s. 66.

174/ FRANKL, Viktor E. *Man's Search For Meaning: The Classic Tribute to Hope From the Holocaust*. Rev. and updated ed. London: Rider, 2004. s. 104.

175/ BLONDEL, Maurice. *Filosofie akce: esej kritiky života a vědy praxe*. přel. Karel Říha a Tereza Heiderová. 1. vyd. Olomouc: Refugium Velehrad-Roma, 2008.

176/ HALAMA, Peter. *Zmysel života z pohľadu psychológie*. Bratislava: Slovak Academic Press, 2007. s. 27.

177/ KÜNG, H. *V co věřím*. s. 81.

178/ RABAN, Miloš. *Duchovní smysl člověka dnes: Od objektivního k existenciálnímu a věčnému*. 1. vyd. Praha: Vyšehrad, 2008, s. 172.

179/ KÜNG, H. *V co věřím*. s. 83.

zda má jejich snažení vůbec nějaký smysl apod. Samostatnou kapitolou by mohla být i otázka smyslu života u starých lidí.¹⁸⁰

Frankl o existenciálních otázkách začal přemýšlet velice brzy. Již v době svého dospívání se myšlenkami týkajícími se smyslu zabýval a této tématice se pak věnoval po celý svůj život. Jak ale sám uvádí, strach ze smrti ho nikdy netížil. Tížila ho pouze otázka, zda pomíjivost života nezničí jeho smysl. Frankl dochází k závěru, že teprve smrt činí život člověka smysluplným.¹⁸¹

Logoterapie a existenciální analýza

Franklova disciplína – logoterapie, kterou v roce 1926 poprvé představil před širokou veřejností a od roku 1933 ji označoval názvem „existenciální analýza“¹⁸², byla již několikrát zmíněna. Výraz „existenciální“ vychází ze slova „existovat“, které Frankl chápal spíše jako „ek-sistovat“, čili vyjít ze sebe a setkat se se sebou samým. Existenciální analýzu ale nelze považovat za analýzu existence, ale spíše za explikaci existence. Jiřina Kubíková uvádí, že logoterapie a existenciální analýza se obrací především na duchovní osobnost člověka. Pomocí této terapeutické metody lze léčit lehké i středně těžké neurozy a psychózy.¹⁸³

Nyní si povězte, jakým způsobem a za pomoci jakých metod, pomáhal Frankl svým pacientům nacházet smysl jejich života. Jedná se o jeho dvě stěžejní metody – „paradoxní intenci“ a „derefexi“. Tyto techniky Frankl využíval zejména při léčení úzkostných, obsedantních a sexuálních neuroz.¹⁸⁴

Paradoxní intence

Paradoxní intence je speciální logoterapeutická technika, při které je pacient vyzván, aby si přál právě to, čeho se nejvíce bojí a z čeho má svoji fobii. Frankl tyto obavy nazýval anticipačními úzkostmi, jež vyvstávají v úzkostná očekávání (*Erwartungsangst*). Pro ně je typické, že přivodí právě to, čeho se pacient bojí.¹⁸⁵ Paradoxní intence působí přesně naopak. Člověk musí svým neurotickým symptomům vzdorovat svou duchovní silou. Je třeba, aby se pacient za pomoci humoru naučil sebedistancovat a nemoc ironizoval.¹⁸⁶

^{180/} Podrobněji viz ONDRUŠOVÁ, J. *Stáří a smysl života*.

^{181/} FRANKL, V. E. *Was nicht in meinen Büchern steht*. s. 9.

^{182/} FRANKL, V. E. *Was nicht in meinen Büchern steht*. s. 44.

^{183/} KUBÍKOVÁ, Jiřina. *Logoterapie*. In *Theolog. revue Církve československé husitské*. 1976, IX., č. 4, s. 115.

^{184/} KUBÍKOVÁ, J. *Logoterapie*. In *Theologická revue Církve československé husitské*. s. 116.

^{185/} FRANKL, V. E. *Man's Search For Meaning*. s. 125.

^{186/} KUBÍKOVÁ, J. *Logoterapie*. In *Theologická revue Církve československé husitské*. s. 117.

Uvedme si praktický příklad z Franklovy praxe: „*Má-li někdo strach, že se při vstupu do místnosti s mnoha lidmi začervená, skutečně se začervená.*“¹⁸⁷ Technika paradoxní intence se v tomto případě využije tak, že si pacient před svým výstupem před publikum bude usilovně přát, aby se začervenal. Bude si živě představovat, jak bude červený jako rak, kolik mu naskáče rudých fleků apod. Tímto způsobem bude jeho strachu vzat vítr z plachet a pacient se bude smát, při představě sebe, jak stojí před lidmi zcela rudý. Paradoxní intence působí tak, že se z fobie učiní něco, co si člověk přeje a nakonec to ještě zesměšní. Pacient se v tuto chvíli stává schopným distancovat se od své neurózy. „*Tato procedura záleží ve zvratu pacientova postoje, v nahrazení jeho strachu paradoxním přáním.*“¹⁸⁸ Na fobické pacienty má tedy překvapivě příznivý účinek, když se jim podaří paradoxně si přát to, čeho se bojí. „*Pacient se má naučit hledět strachu do tváře, a dokonce se mu do tváře vymát. Nic neumožní pacientovi distancovat se od sebe samého tolik jako humor.*“¹⁸⁹

Lze ji velice dobře využít při léčení vtíravých, nutkavých a fobických stavů, k odstranění agorafobie (strachu z otevřených prostor), při nadměrném pocení, koktání, při sexuální frigiditě nebo např. k léčbě nespavosti. Z vlastní zkušenosti při problémech se spánkem mohu potvrdit, že mi metoda paradoxní intence pomohla. Ve chvílích, kdy jsem nemohla usnout, jsem použila Franklovu techniku a představovala jsem si, jak celou noc probdím. Dala jsem si dokonce předsevzetí, že vydržím nespát déle, než o předešlé noci. Touhu po spánku jsem nahradila jeho vědomým se zřeknutím. Následkem bylo, že jsem do několika minut usnula. Běžnou reakcí člověka by bylo, myslet usilovně nato, jak chce usnout. Tím by si ale nepomohl.

„*Strach z nespavosti má za následek nadměrnou snahu (hypertenci) usnout, která ale činí pacienta neschopným toho dosáhnout. Hypertence neusnout, vznikající z anticipační úzkosti pacienta, že neusne, musí být nahrazena paradoxní intencí neusnout, po níž se brzy dostaví spánek.*“¹⁹⁰

Frankl zdůrazňuje, že paradoxní intence je účinná bez ohledu na příčinnou základnu toho či onoho případu.¹⁹¹ Jedná se o krátkodobou terapii, která je ale ve většině případů úspěšná dlouhodobě, mnohdy i celoživotně.¹⁹² Přesto je vět-

187/ FRANKL, V. E. *Člověk hledá smysl*. s. 79.

188/ FRANKL, V. E. *Člověk hledá smysl*. s. 80.

189/ FRANKL, V. E. *Teorie a terapie neuróz*. s. 115-116.

190/ FRANKL, V. E. *Člověk hledá smysl*. s. 81.

191/ FRANKL, V. E. *Man's Search For Meaning*. s. 130.

192/ FRANKL, V. E. *Theorie und Therapie der Neurosen*. s. 86.

šina pacientů zpočátku vůči této metodě značně skeptická a často nevěří v její úspěch.¹⁹³

V knize „*Teorie a terapie neuróz*“ Frankl uvádí statistický výsledek, který udává, že při průměrném počtu osmi sezení a použití techniky paradoxní intence se stav 75,7% pacientů zlepšil, či se pacienti zcela vyléčili. Počet potřebných sezení je ale závislý na tom, jak dlouho už je člověk nemocen.¹⁹⁴

Dereflexe

Dereflexe je léčebná metoda, která se snaží odvést člověka od přílišného sebe-pozorování. Využitelná může být při neurotických poruchách polykání, mluvení, psaní, myšlení, spánku, sexuální potence apod. Ve všech těchto případech pacient svou poruchu sleduje a neustále na ni myslí. Jedná se o tzv. nutkavé pozorování (*Beobachtungszwang*).¹⁹⁵

V metodě dereflexe jde tedy o odvedení pozornosti pacienta od příznaků, na něž byl intenzivně soustředěn. V podstatě jde o ignorování sama sebe. Je důležité, aby člověk na sebe dovedl tzv. zapomenout.¹⁹⁶ Úkolem terapeutů je pomoci pacientům obrátit pohled upřený na sebe mimo jejich osobu.¹⁹⁷

Frankl říká, že „*sebezpozorování ruší výkon těch činností, které za normálních okolností probíhají nevědomky a samovolně.*“¹⁹⁸ Nutkavé pozorování je tedy třeba léčit technikou dereflexe. Dlouhé pátrání uvnitř po příčinách úzkosti pacienta problém obvykle jen komplikuje a člověk, který je nadměrně zaměřený na sebe se stává ještě více sebestředným.¹⁹⁹

„*Zatímco paradoxní intence umožňuje pacientovi neurózu ironizovat, dereflexe umožňuje její příznaky ignorovat.*“²⁰⁰ Abychom ale dokázali ignorovat, co nás tíží a trápí, je nutné začít se v životě zabývat něčím jiným, osvojit si zvědavost a zájem o druhé. Člověk se musí odvrátit od zdroje své neurózy a zaměřit se na konkrétní smysl své osobní existence a prakticky ho rozpoznat.²⁰¹

^{193/} *Theorie und Therapie der Neurosen*. s. 86.

^{194/} FRANKL, V. E. *Theorie und Therapie der Neurosen*. s. 85.

^{195/} KUBÍKOVÁ, J. *Logoterapie*. In *Theologická revue Církve československé husitské*. s. 117.

^{196/} FRANKL, V. E. *Theorie und Therapie der Neurosen*. s. 94.

^{197/} YALOM, Irvin D. *Existenciální psychoterapie*. přel. Ivo Müller. 1. vyd. Praha: Portál, 2006, s. 477.

^{198/} FRANKL, V. E. *Teorie a terapie neuróz*. s. 125.

^{199/} YALOM, I. D. *Existenciální psychoterapie*. s. 478.

^{200/} FRANKL, V. E. *Teorie a terapie neuróz*. s. 125.

^{201/} FRANKL, V. E. *Theorie und Therapie der Neurosen*. s. 94.

„Čím více dovede nemocný stavět do popředí svého vědomí věc, která dokáže učinit jeho život smysluplný a zasluhující si, aby jej žil, tím více ustupuje jeho vlastní osoba i svízele v jeho prožívání do pozadí. Je tedy často mnohem důležitější pokusit se odpoutat svou pozornost od příznaku, než pátrat po komplexech a konfliktech a tím se pokoušet příznak odstraňovat.“²⁰² Pomocí paradoxní intence a dereflexy je možné vyléčit velké množství chorob, ale nelze díky nim zpracovat ty neurózy, které vznikají v dimenzi ducha. Frankl je nazývá noogenními neurózami. Ty se vyskytují u lidí, kteří mají nějaký duchovní nebo mravní problém. Zpravidla se může jednat o existenciální krizi, frustraci a ztrátu smyslu života.²⁰³ Nyní se budeme věnovat smysluplným životním hodnotám, jež napomáhají k vyřešení těchto obtížných životních situací, které mohou v průběhu života potkat každého z nás.

Hodnoty dávající životu smysl

Roku 1929 Frankl koncipoval tři hodnotové skupiny, které dávají životu člověka smysl. O těchto skupinách pak velmi často píše ve svých knihách. Jedná se o tyto hodnoty:

1. čin, který si člověk vytyčí;
2. dílo, které vytvoří;
3. zážitek, setkání a láska či utrpení.²⁰⁴

Frankl všechny tyto tři hodnoty sám prožil a jeho praktické zkušenosti z koncentračních táborů (Terezín, Osvětim, Kaufering III., Türkheim), ačkoliv byly děsivé a naprosto nelidské, ho v jeho akademickém bádání značně posunuly dopředu a jistě i tyto otřesné zážitky přispěly k věrohodnosti Franklových myšlenek, které publikoval ve velkém množství svých knih, přednášek a článků.

Smysl, tak jak ho chápe Frankl, svou podstatou překračuje každý účel i rovinu všech účelů dohromady.²⁰⁵ Smysl života ale není něco, co k pasivnímu člověku samovolně přijde. Smysl života je třeba neustále hledat. Z toho vyplývá, že smysl života nemůže být dán, nýbrž musí být opakovaně nalézán. Smysl života se totiž podle životních období člověka může měnit.²⁰⁶ Rovněž ani výchova nemůže dát nikomu smysl. Pouze může v mladém člověku nastartovat proces hledání smyslu.²⁰⁷

^{202/} FRANKL, V. E. *Teorie a terapie neuróz*. s. 126.

^{203/} KUBÍKOVÁ, J. *Logoterapie*. In *Theologická revue Církve československé husitské*. s. 117.

^{204/} FRANKL, V. E. *Was nicht in meinen Büchern steht*. s. 44.

^{205/} JANÁT, B. *Viktor Emil Frankl a příběh 20. století*. In *Československá psychologie*. s. 261.

^{206/} KÜNG, H. *V co věřím*. s. 85.

^{207/} FRANKL, V. E., LAPIDE, P. *Gottsuche und Sinnfrage: ein Gespräch*. s. 74.

K tomu, abychom si kladli otázku po smyslu života nás nikdo a nic nemůže přinutit. K rozhodnutí hledat svůj životní smysl musí každý člověk dospět sám.²⁰⁸

Smysl nemůže být ani vypracován či předepsán. Co se dá vytvořit, to je buď subjektivní smysl, pouhý pocit smyslu, nebo – nesmysl. V hledání smyslu vede člověka jeho svědomí. Jedná se o schopnost vystopovat smysl, který je jedinečně a neopakovatelně skrytý v každé události.²⁰⁹ Frankl definuje svědomí jako orgán smyslu, nikoli smyslový orgán, ale jako orgán, který člověku pomáhá poznat jedinečný smysl dané situace. Svědomí si přitom musí počínat intuitivně.²¹⁰ Nositelem objektivně existujícího smyslu je Logos, který člověk v životě buď najde, nebo se s ním mine, nebo jej ztratí, a pak hledá pseudosmysly.²¹¹

Z výzkumu, který provedl Thomas D. Yarnell, vyplývá, že člověk může nalézt v životě smysl nezávisle na takových věcech, jako jsou věk, IQ a stupeň vzdělání.²¹² Dalo by se doplnit, že nalezení smyslu života nezávisí na tom, zda je člověk věřící či ateista. Pro každého člověka se totiž život stává smysluplným jinými věcmi, zážitky či hodnotami. Každý člověk je individuum a co pro jednoho může být smysluplné, nemusí pro druhého znamenat zcela nic. Zážitky, hodnoty a postoje se od člověka k člověku liší, ale nalézt smysl života je v moci každého, pakliže sám jen trochu chce. Smysl je něco konkrétního, protože každá osoba a každá situace je konkrétní. Smysl, tak jak ho chápe logoterapie, není univerzální, ale jedná se o unikátní smysl.²¹³

Hledání smyslu života je hlavní odpovědností každého člověka. Smysl nelze do situace uměle vložit. Smysl je již přítomen v každé situaci, s níž se jednotlivec setkává, a je třeba jej v této situaci objevit. Životní smysl není abstraktní, nýbrž tak konkrétní a jedinečný jako sama situace.²¹⁴ Hledání smyslu je proces, který má dva znaky: musí probíhat neustále a nikdo v něm nemůže člověka zastoupit. Smysl se rovněž nedá vymyslet. Přemýšlení může být dokonce překážkou na cestě ke smyslu. Co je smyslem, to nás plně uchopí, to vycítíme dřív, než si to pomalu uvědomíme. Smysl může být pro člověka také jakýmsi orientačním vodítkem, které mu může ukázat směr k naplněnému a zdařilému životu. Každý smysluplný

^{208/} KÜNG, H. *V co věřím*. s. 82.

^{209/} FRANKL, V. E. *Psychotherapie für den Laien*. s. 182-183.

^{210/} FRANKL, V. E., LAPIDE, P. *Gottsuche und Sinnfrage: ein Gespräch*. s. 57.

^{211/} SMĚKAL, Vladimír, *Franklovo poselství světa*. In FRANKL, V. E. *Člověk hledá smysl*. s. 5.

^{212/} YARNELL, Thomas Donald. *Purpose in Life Test: Further Correlates*. In *Journal of Individual Psychology*. roč. 27, č. 1 (1972). s. 76.

^{213/} FRANKL, V. E., LAPIDE, P. *Gottsuche und Sinnfrage: ein Gespräch*. s. 61, 64.

^{214/} FRANKL, Viktor E. *The Unheard Cry for Meaning: Psychotherapy and Humanism*. New York: Simon & Schuster, 1978.

život spočívá na zcela určitém zásadním postoji. Je to postoj otevřený otázkám. Být znamená být tázán. Žít znamená odpovídat, odpovídat na otázky přítomné chvíle.²¹⁵ Smysl však není pro člověka v životě jen jeden jediný a neměnný. Smysl života se postupem času a dle situací mění. Člověk musí být připraven pružně zareagovat na tuto změnu a vyrovnat se s ní. Nelpět na jedné zkušenosti, ale být ochoten udělat změnu.

Franklův žák Alfried Längle ve své knize „*Smysluplně žít*“ obdobně uvádí, že „*smysl je životní směr pro určité časové období. Při jeho sledování na sebe člověk bere cestu za tím, pro co „stojí za to žít“.* Smysl se tak mění zároveň s každou změnou situace, od jednoho okamžiku k druhému už jím může být něco jiného. *Smysluplný život vyžaduje pružnost ve vnímání hodnot.*“²¹⁶

Vraťme se nyní ke druhé ze tří kategorií hodnotových postojů (životních cest), které dávají životu člověka smysl. Jako druhou možnost Frankl uvádí vytvoření nějakého díla. Jakým způsobem může dát dílo konečnému životu člověka smysl? Zajímavou paralelu je možno vidět už v babylonském Eposu o Gilgamešovi²¹⁷ z 2. tisíciletí před Kristem, ze kterého je patrné, že člověka vždy nesmírně trápila otázka konečnosti života a smrtelnosti. Gilgameš také zatoužil po tajemství věčného života, avšak ani po nesmírném úsilí, které vyvinul, nesmrtelnost nezískal. V čem ale bude „žít dál“, je jeho dílo. Gilgameš došel uvědomění, že hradby města Uruku, které vytvořil, přežijí jeho samého a budou stát i po jeho smrti. Toto zjištění konečně naplnilo jeho život a udělalo ho smysluplným. Stejně tak i lidé dnes docházejí k podobným závěrům a snaží se po sobě zanechat něco, co by odkazovalo na jejich existenci.

Smysl smrti

Otázka po smyslu života bezprostředně souvisí s otázkou smrti. Lidé si otázku po smyslu života uvědomují právě v souvislosti se setkáním se smrtí, když se ocitnou v nějaké krizi či v ohrožení života. Otázka smrti je skryta latentně v pozadí každého člověka. Ten si ji však neuvědomuje, neboť prosté denní starosti překryjí její vážnost. Vzhledem k tomu, že je tato důležitá součást našich životů často zatlačena do pozadí našeho myšlení a je v podstatě vytěsněna, stává se, že se nám její naléhavost skrytě vrací v různých neurózách. Frankl tyto neurózy nazývá jako noogenní. Jsou to neurózy vznikající z duchovních zdrojů.²¹⁸

^{215/} LÄNGLE, A. *Smysluplně žít*. s. 9, 48, 51.

^{216/} LÄNGLE, A. *Smysluplně žít*. s. 44-45.

^{217/} *Epos o Gilgamešovi*. 1. vyd., 16 s. obr. příl. Živá díla minulosti; sv. 20. Praha: SNKLHU, 1958. 209 s.

^{218/} TAVEL, Peter. *Smysl života podle Viktora Emanuela Frankla: Potřeba smyslu života. Přínos Viktora E. Frankla*

„Noogenní neurózy nemají původ v psyché, kterou poznáváme psychologicky, nýbrž v noos (mysl, duch), jež poznáváme noologicky jakožto hlubší dimenzi lidské existence. (...) Noogenní neurózy pramení v konfliktech mezi rozmanitými hodnotami, tedy v konfliktech morálních, řečeno obecněji v duchovních problémech.“²¹⁹

Člověk cítí, že mu v životě něco strašně chybí, ale sám nedokáže určit, co to je. Podle Frankla je tím, co člověku chybí, právě smysl života.

Vraťme se však k problematice smrti. Co však smrt doopravdy je? Smrt je završením našeho lidského působení na zemi. Dá se však jednoznačně říci, že je to také konec? Konec jedné etapy našeho pobývání na zemi možná, ale za úplný konec všeho by nebylo správné smrt označit. Jaký by totiž pak měl náš život smysl, kdyby smrtí vše skončilo? Poodkryjme si několik pohledů známých filosofů na smrt a chápání jejího smyslu.

Filosof Arthur Schopenhauer²²⁰ ve své úvaze o smrti poukazuje na to, že není třeba se smrti bát. Neboť stav nebytí jsme všichni zakusili již před svým narozením. A pokud by to skutečně byla taková hrůza, které se lidé obávají, když pomyslí na smrt, museli bychom si ji také pamatovat. Schopenhauer dále poukazuje na to, že nebytí po smrti není jiné než před narozením, a proto se také člověk smrti nemusí bát. Tento stav nebytí, podle něj, již každý z nás zažil.²²¹

„Truchlit nad časem, kdy nebudeme, je stejně nesmyslné jako nad časem, kdy jsme ještě nebyli; neboť jest lhostejno, zda čas, jež naše bytí pociťuje, se má k tomu času, jež naše bytí nepociťuje, jako přítomnost nebo minulost.“²²²

Nejenže se tedy smrti nemusíme bát, ale vědomí smrti je pro náš život více než důležité. Smrt je totiž naprosto nepostradatelná pro uvědomění si smyslu našeho života. Tato určitá hranice a nejistota je zároveň motivační silou našich činů a našeho jednání. Pro logoterapii je otázka smrti nesmírně relevantní. Frankl se domníval, že konečnost našeho života je právě tím, co dává celému našemu životu smysl:

„Konečnost, pomíjejícnost je tedy nejen podstatný znak lidského života, nýbrž je také konstitutivní pro jeho smysl. Smysl lidské existence se zakládá na jejím ireversibilním charakteru“²²³

k otázce smyslu života. Praha/Kroměříž: Triton. 2007. s. 148.

^{219/} FRANKL, V. E. *Člověk hledá smysl.* s. 67-68.

^{220/} Arthur Schopenhauer (*22. 2. 1788 v Gdaňsku – †21. 9. 1860 ve Frankfurtu nad Mohanem) – významný německý filosof tzv. filosofie pesimismu.

^{221/} SCHOPENHAUER, Arthur. *O smrti.* přel. Miloš Hlávka. Pandora. sv. 26. Praha: Adolf Synek, 1931. s. 17.

^{222/} SCHOPENHAUER, A. *O smrti.* s. 21.

^{223/} FRANKL, V. E. *Lékařská péče o duši.* 81.

Kdyby byli lidé nesmrtelní, tak vše, co je třeba učinit, by bylo přesouváno na jindy a nakonec by k splnění povinností, hodnot, smyslu a naplnění našich životů nikdy nedošlo. Určitá vize hranice a limitů nám umožňuje naplno prožít náš čas nyní a nepromrhat ho v osidlech nekonečné budoucnosti a nicnedělání. Každý den by měl být posuzován jako ten poslední. Neboť nikdo z nás skutečně neví, kdy se naplní jeho čas.²²⁴

Život člověka není správné hodnotit podle jeho délky, ale podle jeho kvality. Příkladem může být dlouhý film nebo mnoha set stránková kniha. Pokud tato díla nemají kvalitní obsah, nemohou být považována za smysluplná. Taková může být naopak desetistránková novela, nebo krátkometrážní film. Pokud mají skutečně co říci, mělo jejich stvoření smysl. A podobné je to i s lidským životem.

„Fragmentární charakter“ života nijak neškodí smyslu života. Nikdy nemůžeme dělat závěry z délky lidského života na jeho smysluplnost. (...)

Buď má život smysl; pak si jej podrží také nezávisle na tom, zda je dlouhý, nebo krátký; nebo život nemá smysl, a pak jej nebude mít ani tehdy, kdyby trval ještě jednou tak dlouho.“²²⁵

Zde je na místě uvést Franklův známý logoterapeutický „kategorický imperativ“:

„Jednej tak, jako bys žil podruhé a jako bys byl poprvé udělal všechno tak špatně, jak jen jsi schopen to udělat.“²²⁶

Většina lidí se snaží dosáhnout v životě co nejlepších výsledků, dobrého vzdělání, kvalitních rodinných vztahů apod. Chtějí, aby zde po nich zůstalo jen to nejlepší. Opět bych nerada paušalizovala, hovořím zde o psychicky zdravých jedincích s rozvinutou sociální inteligencí. Samozřejmě, že se v naší společnosti najdou i lidé, kteří mají svůj hodnotový žebříček postavený odlišně a záleží jim na jiných věcech, nebo také naopak na ničem a je jim jedno, co s nimi a jejich dílem bude po jejich smrti. Je třeba si ale uvědomit, že jsme odpovědní za své činy. Frankl ve své knize *„Vůle k smyslu“* uvádí, že máme odpovědnost vzhledem k minulosti. *„Neboť to, co pominulo, nelze už nikdy sprovodit ze světa.“²²⁷*

Věřící lidé se velmi zajímají o to, co bude s jejich duší, která v dříve neurčený čas opustí jejich tělesnou schránku. Smrt je rovněž velikou teologickou a filosofickou otázkou. Antický filosof Epikúros²²⁸ přišel s hraniční myšlenkou, jež je z urči-

224/ TWEEDIE, Donald F. *Logotherapy and the Christian Faith: An Evaluation of Frankl's Existential Approach to Psychotherapy*. Michigan: Baker Book House, 1961. s. 134.

225/ FRANKL, V. E. *Lékařská péče o duši*. s. 82, 83.

226/ FRANKL, V. E. *Vůle ke smyslu*. s. 74.

227/ FRANKL, V. E. *Vůle ke smyslu*. s. 74.

228/ Epikúros (*341 př. n. l. – †270 př. n. l.) – řecký filosof, atomista a etik.

tého úhlu podobná myšlenka Schopenhauerově, že smrt se nás vlastně vůbec netýká, neboť „*pokud jsme tu my, tak tu není smrt. A když smrt přijde, tak už tu nejsme my.*“

Donald Tweedie rozumí pojmu smrti jako opuštění pomíjivosti času. Smrt tak paradoxně přináší nesmrtelnost.²²⁹ Nesmrtelnost pro duši, dílo a vše, co zde na zemi po dotyčném zůstalo. Smrt je tu proto, abychom náš život mohli prožít smysluplně.

Smysl lásky

Podkapitolu o smyslu lásky začněme citací z 13. kapitoly 1. listu apoštola Pavla do Korintu. Tato biblická pasáž je často nazývána jako „óda na lásku“ nebo také „velepisně lásky“. Její obsah byl nesmírně inspirující pro řadu básníků a spisovatelů a i v dnešní době je sdělení v ní obsažené pro nás aktuální.

„Kdybych mluvil jazyky lidskými i andělskými, ale lásku bych neměl, jsem jenom dunící kov a zvučící zvon.

Kdybych měl dar prorocství, rozuměl všem tajemstvím a obsáhl všecko poznání, ano, kdybych měl tak velikou víru, že bych hory přenášel, ale lásku bych neměl, nic nejsem.

A kdybych rozdál všecko, co mám, ano, kdybych vydal sám sebe k upálení, ale lásku bych neměl, nic mi to neprospěje.

Láska je trpělivá, laskavá, nezávidí, láska se nevychloubá a není domýšlivá. Láska nejedná nečestně, nehledá svůj prospěch, nedá se vydráždit, nepočítá křivdy. Nemá radost ze špatnosti, ale vždycky se raduje z pravdy. Ať se děje cokoliv, láska vydrží, láska věří, láska má naději, láska vytrvá.

Láska nikdy nezanikne. Prorocství – to pomine; jazyky – ty ustanou; poznání – to bude překonáno. Vždyť naše poznání je jen částečné, i naše prorokování je jen částečné; až přijde plnost, tehdy to, co je částečné, bude překonáno. Dokud jsem byl dítě, mluvil jsem jako dítě, smýšlel jsem jako dítě, usuzoval jsem jako dítě; když jsem se stal mužem, překonal jsem to, co je dětinské. Nyní vidíme jako v zrcadle, jen v hádance, potom však uzříme tvář v tvář. Nyní poznávám částečně, ale potom poznám plně, jako Bůh zná mne.

A tak zůstává víra, naděje, láska – ale největší z té trojice je láska.“
(1. Kor 13,1 – 13)

Z výše citovaných biblických veršů zřetelně vyplývá, že dalším ze způsobů, ne-li dokonce hlavním, jakým lze nalézt v životě smysl, je láska. Dle Frankla je láska

^{229/} TWEEDIE, D. F. *Logotherapy and the Christian Faith*. s. 136.

to poslední a nejvyšší, k čemu se lidské srdce může povznést.²³⁰ Zkušenost lásky je z pohledu logoterapie jednou z nejvýznamnějších existenciálních událostí.²³¹ Milovat někoho, sdílet s ním vše krásné, ale i to špatné, zcela se mu oddat, splynout duševně v jednu osobu – to vše se pro mnoho lidí může stát tím nejvyšším smyslem. Nemusí jít samozřejmě jen o lásku typu éros. Jedná se také o lásku mezi rodiči a dětmi, mezi sourozenci, širším okruhem rodiny či mezi přáteli. Někteří lidé zasvětili svůj život např. lásce ke zvířatům a jiní třeba lásce k Bohu. Zmínit můžeme i lásku k domovu, národu, vlasti a také lásku k pravdě anebo k svobodě.

Tomáš Pala ve své knize „*Dopis mladému sboru*“, jež je výkladem 1. listu Korintským vysvětluje, že láska nejsou jen krásná slova, polibky, objímání a další fyzické projevy vůči druhým. Ty jsou spíše takovým zpestřením, jakousi „třešničkou na dortu“. Láska tkví v něčem jiném. Je v postojích, které vůči druhým zaujímáme.²³²

Hans Küng vidí v lásce a ve vztahu k druhým lidem možnost, jak nalézt svůj smysl života. Ten lze dle něj najít pouze pod podmínkou, že se otevřeme druhým lidem, tj. milovanému člověku, rodině, spolupracovníkům a přátelům a přesáhne me sami sebe.²³³

Zajímavý pohled na lásku podal i Petr Pokorný ve svém knižně vydaném rozhlasovém rozhovoru „*O lásce*“, kde ji definoval jako životní otevřenost. Láska je podle něj přijetí toho druhého s vědomím, že i my sami jsme odkázáni na základní životní oporu. Kromě lásky v manželství, jež Pokorný chápe jako základní prostor lásky, klade důraz na přátelství, kolegiální, solidaritu, soucit a upozorňuje i na další rozměr lásky, jímž je láska ke svobodě, k pravdě a k hodnotám.²³⁴

Lásku lze považovat za to nejvyšší a nejkrásnější, co člověka může potkat. Když lidé milují, veškeré životní starosti či útrapy se najednou zdají být řešitelné. Život těchto lidí je naplněn smyslem – smyslem milované osoby, která při člověku stojí a pomůže mu tyto nesnáze překonat. Frankl věřil, že pravá láska je věčná. Nezáleží ani na věku, fyzické vzdálenosti či dokonce smrti milovaného. Lásku je přesto možné pociťovat.²³⁵

Jde zde spíše o duševní podporu, o pocit bezpečí a souznění (nikoliv jen o materiální pomoc), o to, že ten druhý chápe, co máme v srdci a ví přesně, kdy podat pomocnou ruku, a to i tehdy, když o pomoc nepožádáme. Ten druhý to vycítí. To je

^{230/} FRANKL, V. E. *Člověk hledá smysl*. s. 30.

^{231/} TWEEDIE, D. F. *Logotherapy and the Christian Faith*. s. 136.

^{232/} PALA, Tomáš. *Dopis mladému sboru: zamyšlení nad 1. Korintským*. 1. vyd. Ostrava: A-Alef, 2004. s. 134.

^{233/} KÜNG, H. *V co věřím*. s. 93.

^{234/} POKORNÝ, Petr, VAĐURA, Petr, ed. *Má to smysl. Rozhovory nad Biblií*. 1. vyd. Praha: Vyšehrad, 2012. s. 205.

^{235/} TWEEDIE, D. F. *Logotherapy and the Christian Faith*. s. 137.

lásky, přátelství a cit mezi lidmi, pro který stoprocentně stojí za to udělat „vše“. To je pravý smysl života. Raban říká, že „*teprve láska je schopna vidět osobu správně, v její jedinečnosti, jako absolutní individuum. (...) Starý zákon stejnou měrou oceňuje akt lásky a akt poznání, které označuje stejným hebrejským slovem.*“²³⁶ Např.: „*I poznal člověk svou ženu Evu a ta otěhotněla a porodila Kaina.*“ (Gn 4,1)

Podobně o poznání podstaty druhého člověka skrze lásku často píše i Frankl: „*Láska je jediný způsob, jak uchopit jinou lidskou bytost v nejnuitřnějším jádru její osobnosti. Nikdo si nemůže plně uvědomit vlastní podstatu jiného člověka, dokud ho nemiluje.*“²³⁷

„*Láska je prožíváním druhého člověka v celé jeho jedinečnosti a jednorázovosti.*“²³⁸

„*Milovat znamená přiblížit se této osobě, setkat se s ní. Láska není pudovým vztahem k anonymnímu partnerovi, kterého lze nahradit kýmkoliv se stejnými vlastnostmi. (...) Láska je nepřenositelná. Milovat někoho znamená oslovovat ho Ty! Znamená to říci druhému „ano“, tedy nejen ho pochopit i s jeho hodnotami, v jeho jedinečnosti a osobitosti, ale také jeho hodnoty přijmout. (...) Znamená to vidět nejen to, čím skutečně je, ale také všechno to, čím by se stát mohl nebo měl. (...) Je to právě skutečná láska, co nám dovoluje spatřit člověka reálně, opravdová láska nás činí jasnozřivějšími, dává nám schopnost předvídat.*“²³⁹

„*V lásce je milovaný člověk pojímán v podstatě jako bytost, která je svou existencí zde (Da-sein) jednorázová a svým způsobem existence (So-sein) jedinečná; je pojímán jako Ty a jako takový přijímán do jiného Já. Jako lidská postava je pro toho, kdo jej miluje, nezastupitelný a nenahraditelný, aniž k tomu nebo pro to něco učinil. (...) Láska není žádná zásluha, nýbrž milost. Láska není však jen milost, ale také kouzlo.*“²⁴⁰

„*Jak je známo, tak láska nedělá člověka slepým, nýbrž vidoucím – vnímavým pro hodnoty.*“²⁴¹

Jak bylo zjištěno v mnoha průzkumech mezi přeživšími z koncentračních táborů, většina vězňů přetrpěla tamní nelidské podmínky hlavně díky tomu, že je doma čekal někdo blízký, nějaká milovaná osoba, za kterou se chtěli vrátit. Tato

^{236/} RABAN, M. *Duchovní smysl člověka dnes*. s. 113.

^{237/} FRANKL, V. E. *Člověk hledá smysl*. s. 73.

^{238/} FRANKL, V. E. *Lékařská péče o duši*. s. 122.

^{239/} FRANKL, V. E. *Psychoterapie pro laiky*. s. 75.

^{240/} FRANKL, V. E. *Lékařská péče o duši*. s. 122-123.

^{241/} FRANKL, V. E. *Lékařská péče o duši*. s. 123.

touha a láska se stala jejich smyslem a oni se „povznesli“ nad hlad, zimu, kruté týrání a osamělost. Ve své mysli se upnuli ke svému milovanému člověku a přežili.

Smysl práce

Na pojem práce lze nahlížet z různých úhlů pohledu. *Teologický slovník* Karla Rahnera podává poněkud složitou definici práce jako „všechna tělesně-energetická, jakož i duchovně-ideová jednání a obstarávání člověka, sloužící k instrumentálně-předmětnému zajištění jeho fyzické existence a její reprodukce.“²⁴² Zjednodušeně řečeno lze práci chápat jako činnost člověka vedoucí k zajištění jeho obživy a jeho další smysluplné existenci v tomto světě. Pro lidi, kteří musí těžce pracovat, aby se uživil, je tato práce jejich bezprostředním smyslem života. Jedná se o krátkodobý smysl života spočívající v obstarávání potravy, oblečení a bydlení. Žádný další smysl už tito lidé nevidí a také ani jeho ztrátou netrpí. Pro ně je těžká lopotná práce jejich hlavním životním smyslem.²⁴³ Práce je rovněž jedním z komunikačních prostředků člověka s bližními.

Podívejme se, jak na pojem práce pohlíží Bible. Ve Staré zákoně je možné dohledat práci v přibližně dvou desítkách různých výrazů. Jednak šlo o běžnou činnost související s obživou lidí, o práci tvořivou, užitečnou, ale i marnou a otrockou. V neposlední řadě též o práci kultickou. O práci se pochopitelně hovoří i v Novém zákoně, např. v souvislosti se zaměstnáním Ježíšových učedníků.²⁴⁴ Bible práci kvalifikovala jako základní povinnost každého jednotlivce vůči společnosti. Na druhé straně je ale třeba brát v potaz fakt, že člověku hrozí nebezpečí, že bude svou práci stravován a odcizí se jak sobě, tak Bohu.²⁴⁵

Práci v biblickém pojetí nelze chápat jako kletbu uvalenou na člověka po spáchání prvotního hříchu v ráji. Práce, jak na ni pohlížejí křesťané, je úkolem člověka od stvoření. Je možné rovněž říci, že práci lze z křesťanského hlediska považovat za součást pravé bohoslužby. V tomto smyslu je pravou bohoslužbou celý všední život křesťana společně s jeho prací. Pravá bohoslužba je dokazována celým lidským životem.²⁴⁶

^{242/} Práce. In RAHNER, K., VORGRIMLER, H. *Teologický slovník*. s. 309.

^{243/} KÜNG, H. *V co věřím*. s. 84.

^{244/} SALAJKA, Milan. Práce. In *Theologická revue: Náboženský dvouměsíčník Husitské teologické fakulty Univerzity Karlovy v Praze*. roč. 5, č. 4 (1996), s. 60.

^{245/} Práce. In RAHNER, K., VORGRIMLER, H. *Teologický slovník*. s. 309-310.

^{246/} TRTÍK, Zdeněk. Práce a určení člověka. In *Český zápas*, roč. XXXIII., č. 17 (1950), s. 87.

Filosofické idealistické koncepty spatřují v práci činnost lidského ducha směrem k poznání, zatímco materialisté v ní vidí souznění projevů a vlastností hmoty v lidském duchu.²⁴⁷

K pochopení výrazu práce a také smyslu práce z psychologického hlediska použijme Franklovu definici: „*Práce může být zvláště polem, na němž stojí jedinečnost individua ve vztahu k pospolitosti, a tak nabývá smyslu a hodnoty. Tento smysl a tato hodnota lpí však na výkonu vůbec (jako na výkonu pro pospolitost), nikoli však na konkrétním povolání jako takovém.*“²⁴⁸

Obecně se dá říci, že pokud mají lidé práci, pociťují tím pádem také určité naplnění smyslu jejich života. Práce nám dává nadějný výhled k věčnosti. Smysl práce tkví tedy většinou v naplnění jemu nadřazenému smyslu a to smyslu života. Nezáleží však na tom, v jakém povolání člověk působí, ale spíše na způsobu, jak působí. Žádné povolání není jinému nadřazené. Každé povolání se může nezávisle na dané pozici stát opravdovým posláním a dát člověku pocit uspokojení.²⁴⁹ Pokud člověk necítí naplnění v povolání, které provozuje a domnívá se, že změnou zaměstnání se jeho problémy vyřeší, tak se často mýlí. Frankl v této souvislosti říká: „*Jde buď o nepochopení smyslu práce, nebo o sebeklam. Povolání o sobě nedělá člověka ještě nenahraditelným. Dává k tomu jen příležitost. (...) Nenahraditelnost a nezastupitelnost, jedinečnost a jednorázovost spočívá vždy v člověku, v tom, kdo koná, v tom, jak koná, a ne v tom, co koná.*“²⁵⁰

Každý člověk jistě sám zažil momenty, kdy o svoji práci přišel a poté se mu nedaří nalézt práci novou. Lidé bez zaměstnání se často dostávají do nesnadného psychického rozpoložení. Mezi jejich nejmarkantnější pocity lze zařadit beznaděj, nenaplněnost, neužitečnost a zoufalství z nemožnosti definovat dobu, kdy bude dosaženo vytouženého cíle, čili doby, kdy dotyčný nalezne práci. Frankl se rovněž lidmi bez zaměstnání zabýval a zkoumal tzv. neurózy v nezaměstnanosti. Jejich hlavním symptomem není deprese, ale apatie.²⁵¹ Čím déle trvá stav nezaměstnanosti, tím více ztrácí člověk chuť a vůli hledat nové zaměstnání, a tím se nevědomky dostává do „začarovaného kruhu“.

Na druhé straně, někteří lidé, ačkoliv jsou bez práce, neupadají do depresivních ani apatických stavů. Často jsou totiž činní jinak, např. v dobrovolnických či neziskových organizacích, popř. se věnují studiu, chodí na přednášky, čtou a celko-

247/ SALAJKA, Milan. *Práce*. In *Theologická revue: Náboženský dvouměsíčník Husitské teologické fakulty University Karlovy v Praze*. s. 59.

248/ FRANKL, V. E. *Lékařská péče o duši*. s. 114.

249/ KÜNG, H. *V co věřím*. s. 98.

250/ FRANKL, V. E. *Lékařská péče o duši*. s. 114-115.

251/ FRANKL, V. E. *Ärztliche Seelsorge*. s. 158.

vě svůj volný čas smysluplně využívají. Tito lidé jsou schopni dát svému životu obsahovou náplň.²⁵² Práce, ačkoliv je neplacená, může lidem přinést radost a uspokojení a i ve vysokém věku udržuje lidi čilé a bez toho, že by cítili únavu životem. Tato neplacená činnost, ať už na poli sociálním, charitativním nebo politickém, je mnohdy smysluplnější než jiná činnost výdělečná.²⁵³

Domnívám se však, že v dnešní době tato obsahová náplň a neplacená činnost stačí jenom tomu, kdo nemusí mít zaměstnání proto, aby uživil sebe či rodinu. Pokud má člověk finanční rezervu, ze které je po určité období schopen žít, může v mezidobí, než si najde jiné zaměstnání, provozovat výše uvedené činnosti. Ale pokud má být život člověka na určité sociální úrovni, a tudíž závisí na tom, zda má či nemá zaměstnání, zda má či nemá peníze, je pro něj skutečně citelnou ránou, když zaměstnání ztratí a nové se mu nedaří nalézt. Pak se o slovo může přihlásit neuróza z nezaměstnanosti. A stává se tak především u lidí, kteří se domnívají, že zaměstnání je jediným smyslem jejich života.

Je ovšem potřeba podotknout, že každá věková i sociální skupina lidí vnímá stav bez zaměstnání odlišně a nelze ji tedy zjednodušeně shrnout do nějakého univerzálního tvrzení. „Mít co na práci“ je jednou z možností, jak učinit život člověka smysluplným. A stejně tak lze smysl života člověku vzít, když nebude mít kde a jak pracovat. Frankl podotýká, že neurotické stavy, kdy člověk ztrácí smysl života, přepadají i lidi, kteří přecházejí do důchodu. U nich se dokonce projevuje psychofyzický úpadek ve formě rychle postupujících projevů stáří. Bývá tomu nejčastěji u těch, kteří jsou k odchodu na odpočinek nějakým způsobem donuceni.²⁵⁴

Závěrem si uveďme možnou psychotherapeutickou pomoc, jež Frankl ve své knize *„Lékařská péče o duši“* popisuje: *„Je vhodné nezaměstnanému ukázat cestu k jeho vnitřní svobodě i proti jeho sociálnímu osudu a přivést jej k onomu vědomí odpovědnosti, z něhož bude s to dát i svému těžkému životu ještě obsah a vybojovat pro něj smysl.“*²⁵⁵

Důležité je uvědomit si, že totiž schopnost a možnost práce není všechno. Člověk může žít naplněný život a přitom nemít práci. Stejně tak může být člověk nešťastný a prázdný, ačkoliv pravidelně každý den dochází do zaměstnání. Každý jedinec je individuum, a tím pádem pro každého platí něco jiného. Úlohou psychotherapeuta, ale i duchovního je pomoci nalézt ztracenému a oslepenému člověku

^{252/} FRANKL, V. E. *Ärztliche Seelsorge* s. 159-160.

^{253/} KÜNG, H. *V co věřím*. s. 89, 98.

^{254/} TWEEDIE, D. F. *Logotherapy and the Christian Faith*. s. 139.

^{255/} FRANKL, V. E. *Lékařská péče o duši*. s. 119.

cestu a umožnit mu, aby uviděl smysl ve své jedinečné a konkrétní životní situaci, ve které se právě nachází.

Smysl utrpení

Smysl života v nás vyvolává otázky po smyslu smrti. Lidské utrpení nás vede k ohrožení lidské existence, nebo-li ke smrti, a to nás vrhá zpět k otázce po smyslu života. V této souvislosti je jedním z Franklových ústředních témat v jeho knihách a přednáškách téma utrpení člověka. Pojem utrpení označuje způsob, jak se svět projevuje v lidském duchu, který se spontánně světu vždy a nezbytně vstavuje.²⁵⁶

Smysl života lze nalézt mnoha způsoby, ale ne vždy je nezbytně nutné, aby prostředkem k jeho nalezení bylo něco šťastného či pozitivního. Kromě činu, díla, práce, lásky etc. je možné spatřit smysl našeho bytí v prožitém utrpení. Frankl říká:

„Lidské utrpení je podobné plynnému skupenství. Jako určité množství plynu vyplní pokaždé rovnoměrně a zcela jakýkoli prázdný prostor, tak i utrpení, ať je velké nebo malé, naplní pokaždé celou duši člověka, jeho vědomí. Z toho je zřejmé, že „velikost“ lidského utrpení je veličina veskrze relativní. Dále z toho plyne, že i věc zcela nepatrná může zplodit největší radost.“²⁵⁷

„To, před čím má utrpení chránit, je apatie, umrtvující duševní strnulost. Dokud trpíme, zůstáváme duševně naživu. V utrpení dokonce zrajeme, v utrpení rosteme – činí nás bohatšími a mocnějšími.“²⁵⁸

Z výše citovaného vyplývá, že utrpení vyplňuje prázdnotu duše a tím ve větší či menší míře rovněž zaplňuje „černou díru“, která se v naší duši utváří. Musí jít ovšem o utrpení, které je nevyhnutelné. Různé vědomé masochistické praktiky a způsobování bolesti nelze do smysluplného utrpení zahrnout.

„Ve způsobu, jakým člověk přijímá neodvratitelný úděl a bere na sebe utrpení jako „svůj kříž“, se i v nejtěžších situacích a do poslední minuty života otevírá plnost možností, utvářet svůj život podle toho, zda zůstává odvážný, statečný, nesobecký a lidský, či zda v krajně vyhoceném zápase o sebezáchovu na své lidství zapomíná a zcela se stává stádním zvířetem. (...) Jen málo vězňů bylo schopno se v táboře přiznat ke své úplné vnitřní svobodě a povznést se k uskutečnění hodnot, jež umožňuje utrpení.“²⁵⁹

^{256/} Utrpení. In RAHNER, K, VORGRIMLER, H. *Teologický slovník*. s. 440.

^{257/} FRANKL, V. E. *Člověk hledá smysl*. s. 34.

^{258/} FRANKL, V. E. *Lékařská péče o duši*. s. 109.

^{259/} FRANKL, V. E. *Člověk hledá smysl*. s. 48.

Věřící i nevěřící lidé si pokládají otázky, z jakého důvodu trpí, proč právě oni, proč teď a tímto způsobem.²⁶⁰ Člověk má ale vždy právo volby a může se rozhodnout. Když k němu utrpení přijde, je jen na něm, jak své utrpení bude snášet a jak se k němu postaví. Lidský postoj k utrpení je tím klíčovým, na čem v takové situaci opravdu záleží. Smysl utrpení spočívá tedy v tom, „jak“ člověk trpí, ne v tom, „že“ trpí.

Frankl svým táborovým kamarádům jednou večer vyprávěl, že „*lidský život má smysl vždy a za všech okolností, tento nekonečný smysl lidského bytí zahrnuje i utrpení a umírání, bídu a smrt.*“²⁶¹ Logoterapie se snaží pomoci pacientovi získat schopnost trpět, vyhrát v sobě vnitřní boj a nalézt v utrpení smysl, např. ve formě oběti. Tato schopnost zvládat utrpení je vlastním smyslem utrpení a jeho uskutečnění se bez utrpení neobejde. Přijmout a zvládat utrpení je více, než je odstranit.²⁶²

Zdeněk Trtík²⁶³, ve své přednášce pro Lékařskou společnost J. E. Purkyně z roku 1968 vyzdvihuje Franklovo zjištění, že i v neuzdravitelném utrpení může člověk nalézt pomoc, otevře-li se mu vyšší smysl a hodnota tohoto jeho utrpení.²⁶⁴

Tento příspěvek vznikl v rámci plnění Specifického vysokoškolského výzkumu na UK HTF.

^{260/} KÜNG, H. *V co věřím*. s. 179.

^{261/} FRANKL, V. E. *Člověk hledá smysl*. s. 57.

^{262/} RABAN, M. *Duchovní smysl člověka dnes*. s. 218.

^{263/} Prof. ThDr. Zdeněk Trtík (*14. 8. 1914 v Kyjově – †24. 6.1983 v Praze) – český teolog, duchovní Církve československé husitské, filozof, překladatel z němčiny a angličtiny, editor, profesor a děkan Husovy československé bohoslovecké fakulty v Praze.

^{264/} TRTÍK, Zdeněk. *Teologicko antropologické předpoklady psychiatrie*. In *Theologická revue Československé církve*. roč. II - 1969 (Nábož. revue ČČS, roč. 40), Praha: 1969, s. 21.

SUMMARY

VIKTOR E. FRANKL, LOGOTHERAPY AND SEARCHING FOR MEANING

MARIE TRTÍKOVÁ

Viktor E. Frankl is considered as one of the most important person of 20th century in the area of medicine, namely in the branch of neurosurgery and psychiatry. He was Professor of Neurology and Psychiatry at the University of Vienna Medical School. The first part of this article describes his life story from his birth in 1905 to his death in 1997, with main emphasis to experiences which led to his discovery of logotherapy. Frankl's entire family, excepting for his sister, perished in camps (or were sent to the gas ovens). In the Nazi camps Frankl lost every possession, his values were destroyed; he suffered from hunger, cold and brutality. In spite of these horrible experiences, he was able to continue live, work and love.

The second part of the article tells us about his work and his famous theory – logotherapy. The main therapeutical methods are paradoxical intention and dereflection. Frankl's life and work were devoted to searching and finding meaning of life. According to logotherapy, people can discover the meaning in life in three different ways – by creating a work or doing a deed, by experiencing something or encountering someone and by the attitude people take toward unavoidable suffering. Besides meaning in life, this article describes also meaning of human suffering, meaning of love, work and death.

DA'AT TEVUNOT

—

PRONIKAVÉ POZNÁNÍ¹

RABIHO MOŠEHO CHAJIMA LUZZATTA

MARKÉTA HOLUBOVÁ

*V rámci seriálu ukávek z děl rabiho Mošeho Chajima Luzzatta známého též pod akronymem RaMChAL přinášíme úryvek z jeho spisu **Da'at t'evunot** (vzniklého roku 1734 za autorova pobytu v Nizozemsku), jenž jest pomyslným rozhovorem duše a intelektu (respektive Intelektu) ohledně nábožensko-filosofických témat zásadních pro tradiční židovství.*

Pravila duše (*nešama*): Jest mou tužbou a vůlí rozřešit [alespoň] něco z oněch záležitostí, o nichž je řečeno: Proto poznej dnes a vezmi si k srdci, že Hospodin je Bůh nahoře na nebesích i dole na zemi; žádný jiný není². Hle, [tato výzva patří] k základním principům naší víry, o jejichž pochopení by měl usilovat každý člověk; každý, kdož vládne schopností [porozumět].

Pravil intelekt³ (*sechel*): K čemu se [tedy] upíná tvá pozornost? Hle, oněch principů je třináct⁴. O kterém z nich toužíš uvažovat?

^{1/} Obvyklý překlad názvu tohoto spisu do jazyka českého jest „Vědoucí srdce“; osobně však považuji za přesnější a výstižnější (byť rovněž nikoliv doslovnou) translaci užitou v titulu. Text díla je čerpán z vydání LUZZATTO, Moše Chajim. *Da'at t'evunot. The Knowing Heart*. New York: Feldheim Publishers, 2003. ISBN 0-87306-194-2.

^{2/} Dt 4:39.

^{3/} Hebrejský výraz *sechel* je též možno překládat slovem „rozum“. Zde se však pravděpodobně jedná o manifestaci Boží moudrosti (respektive sefiry *Chochma*, jež se nejjasněji vyjevuje na duchovní úrovni zvané *Acilut*), proto je *sechel* oprávněně radit lidské duši *nešama* a napomínat ji; kořen *nešama* je totiž spjat se zdánlivě nižšími spirituálními úrovněmi či světy (konkrétně *Berija* nebo *Jecira*). Srov. KAPLAN, Aryeh. *Meditation And Kabbalah*. York Beach: Samuel Weiser, 1989. ISBN 0-87728-616-7. p. 210–213.

^{4/} Míněno tzv. Třináct článků víry (hebr. *Šloša asar ikarim*; doslova: Třináctero základních principů) sumarizovaných Moše ben Majmonem (1135—1204) v desáté kapitole jeho komentáře k Mišně [konkrétně k traktátu Sanhedrin; oddíl *Chelek* (tzn. Podíl na budoucím světě)]. *Šloša asar ikarim* se dá ve stručnosti vyjádřit následovně:

Pravila duše (*nešama*): Hle, všem třinácti článkům víry důvěřuji zcela naprosto a bez pochyby. Leč některým z nich nejen věřím, ale i rozumím. Ovšem jsou mezi nimi i takové, jimž neotřesitelně věřím, avšak nejsou mi jasné z [hlediska] racionálního vhledu a poznání.

Pravil intelekt (*sechel*): Kterým z oněch základních principů věříš a zároveň jsou ti jasné [po intelektuální stránce]?

Pravila duše (*nešama*): Hle: Hospodinova existence; Jeho jedinstvo a jedinečnost; Jeho nepomíjivost a věčnost; netělesnost Jeho bytí, jakož i jeho naprostá oproštěnost ode všech tělesných dějů a projevů; neustálé obnovování všehomíru [prostřednictvím stvoření z ničeho]; fenomén prorocství a [výjimečnost] prorocství Mojžíšova; božský původ Tóry a její neměnnost na věky. Všem těmto záležitostem neochvějně věřím, rozumím jim a nepotřebuji výklad. Ale co se týká prozřetelnosti [Boží], odměny a trestu, příchodu Mesiáše a vzkříšení mrtvých, vskutku v ně věřím, neb taková jest náboženská povinnost [věrného Žida], leč chtěla bych jim porozumět a intelektuálně je proniknout, do té míry, abych našla klid a útěchu.

Pravil intelekt (*sechel*): Co jest pro tebe na nich tak složitého?

Pravila duše (*nešama*): Neustále se opakující mohutné, překotné události, jež rozvracejí [řád] světa, které vzbuzují dojem zřejmého opaku prozřetelnosti [Boží]. Bůh nedopustí!

Tím spíše, že [běžné] uvažování nedohlédne konce těchto záležitostí, [ani] čeho se týkají. Co Hospodin, budiž požehnán, [vlastně] chce od Svých tvorů? A k čemu je vede? A co je završením všech těchto [procesů]? Neboť skutky Hospodiny – On budiž požehnán – zdá se v nich tak nepostižitelný a veliký, že je žádné srdce neobsáhne!

A byla bych ráda, kdybys mne poučil ohledně přímé stezky, abych byla schopna rozeznati správnost a spravedlnost těchto záležitostí, aniž bych uhýbala a odkláněla se vpravo či vlevo.

1. Neochvějná důvěra v Boží existenci. 2. Neochvějná důvěra v Boží Jedinečnost a nedělitelnost. 3. Neochvějná důvěra v to, že Bůh je bytostí naprosto duchovní a netělesnou. 4. Neochvějná důvěra ve fakt, že Boží existence je věčná. 5. Neochvějné přesvědčení, že pouze Bůh a nikdo jiný může být bezvýhradně uctíván. 6. Neochvějné přesvědčení, že Bůh se zjevuje skrze zjevení, jež bylo zjeveno Jeho prorokům. 7. Neochvějné přesvědčení, že Mojžíš, náš učitel, je největším ze všech proroků. 8. Neochvějné přesvědčení, že Tóra, kterou máme k dispozici dnes, je ta samá, jež byla darována Mojžíši, našemu učiteli. 9. Neochvějné přesvědčení, že Tóra, kterou, Mojžíš, náš učitel, přijal na Sinaji, nemůže být nahrazena, ani změněna. 10. Neochvějná důvěra v Boží prozřetelnost a vševedoucnost. 11. Neochvějné přesvědčení, že Bůh odměňuje spravedlivé a trestá svévolné. 12. Neochvějná důvěra v příchod židovského Mesiáše. 13. Neochvějná důvěra ve vzkříšení z mrtvých. Blíže například: DANIN, Danon. *Portals of Faith. An essential, in-depth guide to The Thirteen Principles of Faith, based of rabbinical sources from the Rishonim down to the present day.* New York: Feldheim Publishers, 2002. ISBN 1-58330-588-2. p. 384–410.

Pravil intelekt (*sechel*): Leč jsou zde též problémy obtížné a velice závažné. Jako například: Spravedlivý a daří se mu zle; svévolník a daří se mu dobře⁵. Což zmátlo i význačné mudrce a proroky a dokonce i Mošeho⁶, našeho učitele (pokoj a mír na něj). [Takové věci] není možné pochytit a proniknout je.

Pravila duše (*nešama*): Hle, detaily, jimž nebudu schopna porozumět, nechám být. Kéž by mi však byly jasné aspoň základní principy, abych si na každý pád mohla poradit a seznala přímé uvažování v celé šíři těchto záležitostí. A tehdy – pokud něco nepochopí mé vědění – řeknu si: „Není na tobě dokončit takové poslání.“⁷

Pravil intelekt (*sechel*): Má se to vskutku tak, že Svätý, budiž veleben, založil Svůj všehomír na spravedlivém soudu⁸ a vede jej, [totiž svět, právě] spravedlivým a důvěryhodným soudem, na nějž je spolehnoutí, což shledáš zřetelnou a nezpochybnitelnou záležitostí a jak dosvědčil věrný pastýř, [totiž, Mojžíš, náš učitel]: „On je Skála. Jeho dílo je dokonalé, na všech jeho cestách je právo. Bůh je věrný a bez podlosti, je spravedlivý a přímý.“⁹

Pravila duše (*nešama*): Spravedlnost onoho soudu a hluboká [moudrost] onoho celistvého a dokonalého úradku, kteréž jsi vzpomněl, jsou právě tím, v čem toužím od tebe vyslechnout zevrubný a náležitý výklad.

^{5/} Berachot 7a. Jedná se o text snažící se o řešení problematiky teodicey, jak je nastíněna v biblické knize Jób. Pokud není uvedeno jinak, všechny citáty z Mišny; Talmudů; midrašů a dalších děl rabínské literatury pocházejí z EDITORIAL STAFF. The Torah CD-Rom Library (CD-ROM). Taklitor Torani. Version 2.4. Jerusalem: D.B.S. Computers Ltd, Copyright 1999–2001. ISBN neuvedeno. Případně z KANTROWITZ, David (ed.). Judaic Classic Library (CD-ROM). Version II f. New York/Chicago: Institute for Computers in Jewish Life. Davka Corporation & Judaica Press Inc, Copyright 1991–1999. ISBN neuvedeno.

^{6/} Viz Menachot 29b. Srov. též Mišna Avot IV:19.

^{7/} V originálním textu je užito hebrejského výrazu *ha-m'el'acha*; eventuálně lze tedy výrok překládat jako: „Není na tobě dokončit tuto práci“.

^{8/} Hebrejský výraz *mišpat* značí „soud“; „spravedlivý soud“; „spravedlnost“ atp.; v daném kontextu není míněna Hospodinova přísnost manifestující se v sefiře *G'vura* (tj. Udatnost; Přísnost atp.), leč absolutní nestrannost a důvěryhodnost; rovněž spolehlivost a neochvějnost Božích záměrů [vyjádřených v deseti tvůrčích výrocih (Gn 1:3–26; blíže: IDEL, Moshe. *Kabbalah. New Perspectives*. New Haven: Yale University Press (©1988), 1990. ISBN 0-300-04699-5. p. 112–128), Desateru přikázání, potažmo v celé Tóře.

^{9/} Dt 32:4.

Pravil intelekt (*sechel*): Leč, co musí býti objasněno ponejprv, jest problematika existence člověka a služby [Hospodinu], která je mu uložena¹⁰. [A to proto], aby [člověk] rozpoznal úkol a cíl, jenž je po něm za všech okolností vyžadován.¹¹

Pravila duše (*nešama*): To jest zajisté záležitost, která vyžaduje značné přemítání, aby jí bylo možno zevrubně porozumět, ve všech jejích částech [i jako celku].

Pravil intelekt (*sechel*): Prvotním základem, na němž stojí veškerá struktura [světa], jest, že vůli Nejvyššího se zlíbilo, aby člověk zdokonaloval¹² sám sebe a vše, co bylo stvořeno [a věru vše bylo stvořeno] kvůli němu. A to samo o sobě nechť jest mu zásluhou a odměnou, [totiž člověka].

Jeho zásluha značí, že se namáhá a lopotí, aby dosáhnul oné dokonalosti a celistvosti. A když jí dosáhne, bude se z ní radovat pouze jakožto z [plodů] námahy svých rukou a ze svého podílu, kterýž má z veškerého svého lopocení.

Jeho odměna [pak] značí, že, hle, nakonec bude celistvým a dokonalým a bude se těšit ze [skutečného] dobrodiní na věky věků.

Pravila duše (*nešama*): To je základ, jenž zahrnuje přemnoho aspektů; a hle, já čekám a jsem připravena naslouchat, co jsi schopen zbudovat na tomto základním principu, neboť potom, zpětně rozpoznám, co jest v něm [vskutku] obsaženo. Leč nejdříve ti hodlám položit jednu obecnou otázku: Existuje nějaký důvod, proč vůle Nejvyššího zatoužila po takové věci?

Pravil intelekt (*sechel*): Důvod je prostinký, ale závisí na odpovědi na jinou otázku, jež zní: Proč Stvořitel, budiž veleben, [vůbec] zatoužil stvořit [nějaké] tvory?

Pravila duše (*nešama*): Odpověz mi tedy [jasným] slovem, které je stejně [vhodné] pro oba dva [dotazy].¹³

Pravil intelekt (*sechel*): V této záležitosti můžeme dosáhnout následujícího [poznání]: Bůh, Jeho Jméno budiž požehnáno, je nezpochybnitelným zdrojem dobra. Věru jest zákonité, že dobro působí dobro. A právě proto, On, budiž veleben, zatoužil stvořit [všeliké] tvorstvo; [totiž], aby na ně mohl vylévat [Své] dobrodiní; neboť kde není, kdo by přijímal dobro, tam není žádného dobrodiní.

^{10/} Doslova: Je na něj vložena. RaMCHaL totiž vnímá člověka v souladu s kabalistickou tradicí jako příjemce životodárného Hospodinova působení, symbolicky zvaného „maskulinní vody“ [aramejsky: *majim duchrin* (člověk „přitahuje“ Boží milost do nižších světů)] a zároveň hybatele tzv. „femininních vod“ [*majim nukvin* (člověk může způsobit „vzednutí“ těchto sil)], jimiž jsou míněny dobrovolné činy z lidské iniciativy. Lidský jedinec, jakož i lidské obecnství tedy z kosmického hlediska ve stvoření zastává pasivní, a rovněž aktivní roli. Služba Hospodinu (hebrejsky: *avodat Ha-Šem*) je mu Bohem uložena jakožto svatý úkol; ovšem je na něj také vložena v podobě jha každodenních, zdánlivě profánních povinností.

^{11/} Doslova: V tomto všem. Je míněna Tóra a její příkázání; ale také běh světa a lidská úloha v něm.

^{12/} Možno též překládat jako: „činil úplným“; „činil celistvým“ atp.

^{13/} Tzn.: „Dej mi jasnou odpověď, kterou lze aplikovat na obě otázky.“

A On ve Své neskonale moudrosti věděl, že aby dobrodiní bylo dokonalé a úplné, jest správné, aby je [tvorové, zvláště lidé] přijímali prostřednictvím námahy svých rukou, protože tehdy se stanou hodnými [Božího] dobra a jejich tváře nezůstanou zahanbeny, když je budou přijímat, [totiž dobro od Hospodina], tak jako [bývá zahanbena tvář člověka], jenž přijímá almužnu od cizího. A o tom řekli [naši učenci]: Kdo jí, co mu nepatří, stydí se pohlédnout do tváře jeho, [totiž dárce].¹⁴

Pravila duše (*nešama*): Takový důvod mne uklidňuje a dává smysl. A nyní dokončí svá slova, [prosím].

Pravil intelekt (*sechel*): Z úvodu, jež jsme předeslali, nám vzešel nevyvratitelný kořen [poznání], nad nímž je třeba rozjímat, totiž problém nedostatku a jeho zacelení a integrace. Neboť nyní musíš seznat, co je to nedokonalost a jaké jsou její následky¹⁵ a co znamená její náprava¹⁶, jejímž prostřednictvím je zdokonaleno a zaceleno [veškeré] stvoření. A [také] jaký je způsob činění této nápravy a jaké jsou její důsledky, [totiž nápravy a procesu, který ji doprovází].

Pravila duše (*nešama*): Ale já se domnívám, že je [nejdříve] nutno porozumět, co je [podstatou] dokonalosti, již člověk dosáhne, když završí svůj úkol¹⁷ a odpocine od své práce; neboť tehdy můžeme zpětně pochopit vše, co jsme [právě] zmínili. A důvod tohoto [postupu] je prostý a srozumitelný. Zdaž to, čehož člověk dosáhne na konci [svého usilování], není právě tím, co zpočátku postrádal? A kvůli tomuto nedostatku se musel snažit o získání [chybějícího]!

Pravil intelekt (*sechel*): Pravdu díš. Věru, dokonalost můžeme nyní, [v našem současném rozpoložení, v tomto světě] pochopit [toliko] v obecných [rysech], nikoliv [zcela] a do [nejzazších] detailů. Jelikož je však v naší mysli ono obecné povědomí, jsme schopni zpětně porozumět nedostatkům, [jež zabraňují] detailnímu [a celistvému poznání dokonalosti]. Každopádně jakýkoliv nedostatek působí absenci dokonalosti a integrity.

^{14/} Jer. Orla 1:3.

^{15/} V textu je se vyskytuje hebrejský výraz *toledotajv* (status constructus substantiva ženského rodu v plurálu; se sufixem 3. osoby singuláru maskulina); slovesný kořen *j-l-d* značí „rodit“; „plodit“ atp.; proto byl zvolen překlad „následky“ (a nikoliv „odvozeniny“; „výhonky“; „oddenky“).

^{16/} V textu je užito výrazu *tikuno* (status constructus substantiva sg. m. se sufixem 3. os. sg. m.) Slovo *tikun* jest známo především z diskurzu židovské mystiky (kde značí nápravu pan-kosmického řádu, na níž má člověk možnost, ba dokonce povinnost, participovat), objevuje se rovněž v kontextu etickém atp. Luzzattovy myšlenkové obzory byly podstatným způsobem formovány mystickou tradicí, což jej vedlo k celostnímu uvažování a hledání cest, jimiž by esoterní poznání nenásilně tlumočil i čtenářům kabaly neznalých či dokonce záměrně se jí vyhýbajících.

^{17/} V původním textu se vyskytuje hebrejské slovo *avodato* (status constructus substantiva sg. f. se sufixem 3. osoby singuláru maskulina). Moše Chajim Luzzatto má tudíž na mysli práci, ale také službu, již je člověk Bohu povinován.

Pravila duše (*nešama*): Pověz mi [obšírně cokoliv], co naznačuješ ohledně této dokonalosti a integrity.

Pravil intelekt (*sechel*): Tato dokonalost a integrita je prostě a doslovně [dovšedčena] Písmem a [rovněž] uvažováním. A značí, že člověk se přimyká k Jeho svatosti, [totiž svatosti Boží] a bez jakékoliv překážky, bariéry či zábrany se raduje z pochopení Jeho slávy. A pokud žádáš, abych uvedl biblický verš, [pak je to]: „... tu nalezněš rozkoš v Hospodinu, a já ti dovolím jezdit po posvátných návrších země a z dědictví tvého otce Jáкова tě budu živit.“ Tak promluvila Hospodinova ústa.¹⁸ [Dále:] „Ano, spravedliví vzdají tvému jménu chválu, přímí budou bydlet před tvou tváří!“¹⁹ Rovněž pak: „Stezku života mi dáváš poznat; vrcholem radosti je být s tebou, ve tvé pravici je neskonale blaho.“²⁰ A velice mnoho dalších; obdobných jako [uvedené citáty]. Zdalíž nejsou slova proroků a Spisy přetékajícími studnicemi zjevnými²¹ všem lidem a národům? [Vždyť je psáno]: „Hleďte v knize Hospodinově a čtěte...“²² A slovy našich učenců, jejich památka budiž ku požehnání, [jest vyjádřeno]: „V *olam ha-ba*²³ není jídla ani pití atd.²⁴, leč spravedliví sedí [v nebeské

18/ Iz 58:14.

19/ Ž 140: 14. Originální biblický text zní: „*Ach cadikim jodu li-š^e mecha, ješvu ješarim et panecha.*“ Což lze mimo jiné překládat jako: Leč spravedliví vzdají Tvému Jménu díky, přímí budou sedávat ve Tvé přítomnosti. Tudiž se projeví duchovní převaha spravedlivých a přímých nad anděly. Židovská tradice běžně pracuje s představou, že andělé nejsou na rozdíl od člověka obdařeni svobodnou vůlí. Srov. Bava meci'á 86b a v souvislosti s výrazem *ješarim* (tzn. přímí; upřímní; nepokřivení; rovní atp. – v etickém či duchovním, rovněž však i ve fyzickém smyslu) také Chagiga 15a. V daném kontextu jsou zajímavé RaMChALovy úvahy ohledně duchovního synovství Izraele na jedné straně a služebného postavení andělů. Blíže viz TISHBY, Isaiah. *Messianic Mysticism. Moses Hayim Luzzatto and The Padua School*. Oxford – Portland: The Littman Library of Jewish Civilization, 2008. ISBN 978-1-874774-09-9. p. 102–103.

20/ Ž 16:11.

21/ Hebrejský výraz *g^elujim* lze překládat též jako zjevenými. Tóra však byla primárně zjevena lidu Izraele.

22/ Iz 34:16.

23/ Hebrejský pojem *olam ha-ba* (tzn. nadcházející svět; budoucí svět; svět, který přijde atp.; výraz *olam* však také značí věk; eon atp.) se může vztahovat ke třem myšlenkovým konceptům, a totiž k mesiášskému věku (přesněji *jemej ha-Mašiach*); vzkříšení z mrtvých (přesněji *l^echijat ha-metim*) a posmrtné existenci (*olam ha-ba*). Židovská tradice tyto koncepty jasně definuje; přesto však dochází k částečnému směšování jejich významů, což je dáno především úzkým sepětím idejí příchodu (či zjevení) Mesiáše a prosazování Božího království na zemi, a také přesvědčením, že vzkříšení se týká člověka jakožto psychosomatické jednotky a paralelním rozvojem představ o posmrtném životě duše. Blíže: EDITORIAL STAFF. *Afterlife*. In WIGODER, G., SECKBACH, F. (eds.). *Encyclopaedia Judaica [CD-R]*. Version 1.0. Jerusalem: Judaica Multimedia (Israel), 1997. ISBN nevedeno. V případě rabiho Mošeho Chajima Vítala zřejmě navíc musíme brát v potaz i „eschatologii vědomí“, podobně jako u Avrahama ben Š^emu'ela Abulafii. Srov. SAGERMAN, Robert. *The Serpent Kills Or The Serpent Gives Life: The Kabbalist Abraham Abulafia's Response to Christianity*. Leiden: Koninklijke Brill, 2011. ISBN 978-90-04-19446-5. p. 3–24.

24/ Tento výrok (Ber. 17a) babylónského amory Rava přispěl ke spiritualizaci pojmu *olam ha-ba*, jež vrcholí v intelektuálních důzrech Mošeho ben Majmona. Díky Ravově pojetí dochází k výskytu dalších polyvalencí tohoto konceptu a v neposlední řadě je otevřena cesta k chápání *olam ha-ba* jakožto stavu mysli, která se zcela přimyká k Hospodinu a vstupuje do eschatologického času (lhostejno, zda v životě pozemském či posmrtném). Blíže např.:

ješivě] a na jejich hlavách jsou královské diadémy a oni se radují z lesku²⁵ Šechiny (tj. Boží Přítomnost).²⁶ Žádáš-li, abych podal [důkaz pomoci] uvažování, [domnívám se tedy, že] duše není, leč, „úděl od Boha shůry...“²⁷ Hle, její jedinou touhou vskutku jest navrátit se a přilnout ke svému Zdroji a pochopit Jej; jak je přirozeností každého následku a [druhotné entity] prahnout po své příčině [a zdroji]. A [duše] nenalezne pokoj a spočinutí, dokud Jej nedosáhne, [totiž svého Zdroje].

Ale co se týká [povahy] tohoto přimknutí a dosažení [Hospodina]: Nemáme sílu je pochopit, dokud jsme vprostřed nedostatků a nedokonalosti. Díky tomu však rozlišujeme naše nedostatky. Neboť zrovna jako poznáváme, že integrita a dokonalost znamená toto přilnutí [k Bohu], stejně poznáváme, že nedostatky a nedokonalosti jsou [spjaty] s každíčným vzdálením se od oné [celistvosti a přilnutí k Hospodinu] a [rovněž] s každou překážkou, jež se vklíní mezi nás a mezi Něj, Jeho Jméno budiž velebeno; poněvadž kvůli tomu není možné přimknout se k Němu, [totiž k Bohu], do téže míry, jako bychom se přimknuli, kdyby [zmněně] překážky pominuly. A to je nedokonalost a nedostatek, jichž se musíme snažit zbavit a získat integritu a úplnost, jak jsme vzpomněli. A věru, nyní musíme předeslat jeden převelice zásadní princip.

Pravila duše (*nešama*): A co je [onou převelice důležitou zásadou]?

ROSENBLATT, Samuel. *Olam Ha-Ba*. In WIGODER, G., SECKBACH, F. (eds.). *Encyclopaedia Judaica [CD-R]*. Version 1.0. Jerusalem: Judaica Multimedia (Israel), 1997. ISBN neuvedeno. RaMCHaL byl přesvědčen, že fyzická smrt slouží ku očistění od prvotního hříchu (*chet adam ha-rišon*), načež se lidská duše navrací do duchovního světa, aby se naučila zacházet se svými silami. V okamžiku vzkříšení z mrtvých se duše znovu spojuje s tělem, produchoňuje je a člověk tedy existuje na zcela nové úrovni bytí. Blíže: *Derech Ha-Šem I:3:1–I:3:13*. LUZZATTO, Moše Chajim. *Derech Ha-Šem. The Way of God*. New York: Feldheim Publishers, 1997. ISBN 0-87306-338-4. p. 45–60.

^{25/} V textu je užito hebrejského sousloví *mi-ziv Ha-Šechina*. Zůstává otázkou, jak je v tomto případě co nejpřesněji překládat a interpretovat. Slovesný kořen *z-h-h* značí třpyt; lesk; záři; perlení; rozpuk; rozkvět atp. Domnívám se, že RaMCHaL (jsa ovlivněn mj. naukami a praxí Avrahama Abulafii, respektive extatickou kabalou vůbec) tenduje spíše k předporozumění ve smyslu „záře“, „lesk“, nebo dokonce „výtrysk“. Srov. IDEL, Moshe. *Kabbalah. New Perspectives*. New Haven: Yale University Press (©1988), 1990. ISBN 0-300-04699-5. p. 59–73 a 200–249. Dále srovnej např.: IDEL, Moshe. *The Mystical Experience In Abraham Abulafia*. Albany: State University Press of New York, 1988. ISBN 0-88706-553-8. p. 73–227. Zcela jistě však Luzzatto zná i výrok: „Jediná chvíle pokání a dobrých skutků na tomto světě je cennější než celý život ve světě budoucím“ (*Avot IV:22*) a na něj navazující výklady ohledně *olam ha-ba*, jakožto stavu, v němž spravedliví zakoušejí odlesk (či odraz Světla) Boží Přítomnosti (srov. *Ber. 16b*).

^{26/} *Ber. 17a*.

^{27/} *Jb 31:2*. Text lze rovněž překládat např. jako: Boží podíl shůry atp. Srov. *Gn 2:7*; *Ber. 60b aj*. Židovská tradice (nejmňe kabalistická) samozřejmě pracuje s paralelami mezi makro- a mikro-kosmem, což má dalekosáhlé důsledky na poli teurgie, extatiky, jakož i etiky.

Pravil intelekt (*sechel*): Že totiž Bůh, On budiž veleben, jistotně mohl člověka a veškeré tvorstvo stvořit v naprosté dokonalosti. A nejenom to, leč z Jeho neměnné podstaty²⁸, [by vyplývalo], že by bylo [nanejvýš] správné, aby se tak stalo. Vždyť Jeho bytí jest dokonalost sama a honosí se všemi typy integrity a celistvosti. A rovněž Jeho skutky jsou dokonalé v každém ohledu. Ovšem když Jeho, [totiž Hospodinova], Moudrost rozhodla, že člověku bude dovoleno, aby se zdokonaloval, stvořil [Bůh] toto stvoření [a tudíž i lidi, jakožto] dokonalost postrádající. A hle, jako by [Hospodin] zabraňoval²⁹ své *mida*³⁰ dokonalosti a nezměrné dobroty, aby se projevila v souladu³¹ se svou [skutečnou] neskonaleostí [právě] v těchto tvorech. Leč učinil je přesně v oné formě, jež se Mu zlíbila, v souladu s cílem³², na nějž se zaměřil Svou ušlechtilou [a pro nás] nedosažitelnou myšlenkou.

A zde je zahrnuto další poznání, a totiž, jak řekli naši učenci, jejich památka budiž ku požehnání: „[Bůh se nazývá] Šadaj³³, neb Svému světu pravil: Dost!“³⁴ [V čase stvoření universa] se nebesa stále rozpínala, dokud je [Hospodin] nenapomenul (jak je psáno v Midraši³⁵). A to značí, že [Svatý, budiž veleben,] vskutku mohl stvořit více tvorů, než stvořil [a kdyby chtěl, mohl] tvory samé stvořiti mnohem větší, než je stvořil. A kdyby býval zatoužil stvořiti Svě tvorstvo v souladu

^{28/} Doslovná formulace *me-chuko* – tzn. „z Jeho [totiž Božího] Zákona“ – v kontextu dané věty implikuje, že rabi Moše Chajim Luzzatto chápal nedokonalost stvoření jako jistý druh zázraku. Zůstává otázkou, zda k tomuto pojetí dospěl pod vlivem sabatiánské kosmogonie a kosmologie, anebo díky intenzivnímu studiu Sefer Zohar, jejíž dialektika se mnohdy jeví jako příliš komplexní, ba nepostrádající antinomistické elementy. Srov. aramejské rčení *Kudša b'rich hu, Orajta ve-Jisra'el kola chad* (tzn. Svátý, budiž požehnan, Tóra a Izrael jsou naprosto jedním), jehož zdrojem je RaMCHaLúv spis *Adir ba-marom* (srov. Ž 93:4) koncipovaný jakožto komentář k části zoharického korpusu zvané *Idra raba* (tzn. Velké shromáždění). Blíže: TISHBY, Isaiah. *Messianic Mysticism. Moses Hayim Luzzatto and The Padua School*. Oxford – Portland: The Littman Library of Jewish Civilization, 2008. ISBN 978-1-874774-09-9. p. 454–485.

^{29/} Ohledně slovesa *'kev* viz níže.

^{30/} Hebrejské substantivum *mida* značí míru nebo měřici; v přeneseném smyslu pak charakterovou vlastnost, konzistentnost, princip atp. V souvislosti s projevy Boží imanence se někdy překládá českým výrazem „mohutnost“. V tomto konkrétním případě se však zdá vhodnější ponechat původní znění.

^{31/} Originální hebrejský text zní: *Še-lo-la'asot ke-chok g'e d'ulata*^b. Tedy: „Aby nekonala dle zákonitosti své neskonale velikosti“ atp.

^{32/} Hebrejský výraz *tachlit* je odvozen od slovesného kořene *k-l-h*; *k-l-j*, souvisejícího se završením, dokonáním, ukončením atp.

^{33/} Obvyklý překlad Božího jména *Šadaj* zní Všemohoucí. Daleko výstižnějším se jeví býti epiteta *Sám o Sobě* dostačující nebo Naprosto Soběstačný. Etymologie slova *Šadaj* není zcela jasná; respektive je polyvalentní (souvisí zřejmě se slovesnými kořeny *š-d-h* a *š-d-d*; nelze vyloučit ani vlivy akadské a ugaritské.

^{34/} Chagiga 12a. Originální text má: *Šadaj – še-amar l'e-olamo daj*. Jedná se tedy o jazykovou hříčku odkazující na Boží stvořitelickou moc, která se může manifestovat i jako vymezující a omezující, což je zřetelné zvláště, pokud uvažujeme o časoprostoru.

^{35/} Midraš Tanchuma jalamdenu (závěr paraši Mi-kec).

s velikostí Učinitele, [tudíž se Svou nezměrností], nemělo by nižádného omezení, tak jako nemá nižádného omezení Jeho schopnost³⁶, [totiž Hospodinova]. Avšak [Bůh stvořil tvory] v souladu s [účelem] tvořeného. To značí, že jsou omezeni, mají charakter a [určité] uspořádání, které jim náleží v souladu se záměrem a cílem jejich [existence]. Tudíž došlo k tomu, že [On, budiž veleben], obrazně vyjádřeno, v každém ohledu omezil³⁷ Svou mohutnou, nekonečnou schopnost; aby neučinil Své tvory v souladu s rozsahem Své [nezměrnosti], leč, aby se [nekonečnost] realizovala dle vymezení těchto tvorů, utvářených a [vyvěrajících] z Ní, [totiž z Boží Vůle].

Pravila duše (*nešama*): To vše je zajisté tak, [jak říkáš]. Neboť s [naprostou] důvěrou [vyznáváme], že Bůh, Jeho Jméno budiž požehnáno, jest ve všech ohledech všemohoucí. A je zcela nemožné, aby Jeho schopnost měla jakoukoliv hranici či omezení. Vše, co vidíme jako stvoření Jím stvořené [v kategorii] zvláštního omezení a ohraničení, nevychází z míry [Jeho schopnosti nebo jejího nedostatku], Bůh nedopustí; leč je suverénním [důsledkem] rozhodnutí Jeho Vůle.³⁸

Pravil intelekt (*sechel*): [Nyní] uzavřeme [pojednání] o tomto principu a pak se přesuneme k další, [rovněž] převelice důležité zásadě: Bůh, Jeho Jméno budiž pochváleno, jako by omezil Sám Sebe. Výklad [tohoto tvrzení je následující]: Omezil Svou [nekonečnou] schopnost a potenci, když tvořil Svá stvoření, takže je neučinil v souladu se Svou [nezměrnou] mocí, leč v souladu s tím, co chtěl a jaký s nimi, [totiž s jednotlivými stvořeními], pojal záměr. A stvořil je nedokonalá, aby se mohla zdokonalovat a aby jejich dokonalost a integrita byla odměnou za jejich snahu³⁹,

^{36/} Jednak je míněna Boží všemohoucnost, jednak Boží kreativita (respektive nekonečné možnosti, jež Hospodin přivádí v aktualitu).

^{37/} V originálním textu se vyskytuje hebrejské sloveso 'kev, které lze rovněž překládat jako „zamezil“; „potlačil“ atp. Z textu jasně nevyplývá, zda má RaMChal na mysli prosté utlumení Boží *Chesed* (tj. Milost, Lásky) a *Rachamim* (tj. Soucítění), což jsou Hospodinovy mohutnosti, díky jejichž „přítoku“ se stvoření dostává volnosti (ta se může projevat jako teoreticky neomezený růst a rozpínání), či spíše hovoří o aktu Boží „kontrakce“ (*cimcum*), který jest dialekticky daleko komplexnější: Bůh omezuje Sám Sebe, což značí krystalizaci Jeho *G'vura* (Přísnost; někdy též zvána *Din*, tj. Soud); *cimcum* je však dle luriánské kabaly nutným předpokladem stvoření a z hlediska tvorstva je tudíž vnímán jako projev Hospodinovy milosti a láskyplné péče. Druhá posibilita je pravděpodobnější, neboť Moše Chajim Luzzatto patří k významným interpretům Luriova učení. Viz např. jeho dílo *Klalut Ha-Ilan* (tj. Celistvost sefirotického Stromu), v němž se snaží inovativně osvětlit vnitřní dynamiku Boží Bytosti, jakož i rozličné (a přesto zákonité) manifestace těchto dramatických dějů na všech úrovních existence.

^{38/} Sousední *ma-še-gazar* *l'c'ono l'-f'ro* lze překládat jako: „je tím, co se rozhodla vykonat Jeho Vůle“; slovesný kořen *g-z-r* asociuje sekání, roztínání, nekompromisní rozhodnutí, jakož i konání atp. V mystickém kontextu je Vůle Hospodinova nerozborně spjata s Ejn Sofem (tj. Nekonečný zcela transcendentní Bůh), potažmo s parzufem Atika Kadiša (Svatý Stařec) nebo s první sefirou *Keter eljon* (Nejvyšší Koruna), což jsou hlubiny Božství za normálních okolností naprosto nepřístupné člověku. K dané problematice blíže např. SCHOLEM, Gershom. *Kabbalah*. New York: Meridian Books, 1978. ISBN 0-452-01007-1. p. 88–104 aj. RaMChal chce především říci: Ono omezení jest důsledkem suverénního rozhodnutí Hospodinova, a nikoliv nutnosti.

^{39/} Hebrejský výraz *z'chut* značí zásluhu, ale také výsadu. Navíc je etymologicky spřízněn se slovesným kořenem

jíž vynakládala, aby Jej, [totiž Hospodina], pochopila a dosáhla⁴⁰ [Jeho záměru]. A to všechno [Bůh naplánoval] jenom proto, že touží prokazovat neskonalé a neutuchající dobrodiní, [jež značí skutečnou úplnost a integritu].

Tento příspěvek vznikl v rámci Institucionální podpory UK HTF.

SUMMARY

DA'AT TEVUNOT – PERCEIVING KNOWLEDGE BY RABBI MOSHE HAYIM LUZZATTO

MARKÉTA HOLUBOVÁ

This article is a third part of the series focused on the life and works of Rabbi Moshe Hayim Luzzatto (1707–1746; has been known under the acronym RaMHaL), one of the greatest Jewish thinkers.

This part brings the translation of one section from Luzzatto's religious philosophical treatise *Da'at Tevunot* (i.e. Perceiving Knowledge; or Knowing the Understanding; usually translated as: Knowing Heart), which is written as a dialogue between soul and Reason.

Author of the translation tries to clarify RaMHaL's way of thinking (using the system of comprehensive and detailed footnotes which takes into account religious, historic and even personal background of Rabbi Moshe Hayim Luzzatto's specific approach).

z-k-h; z-k-j, asociujícím průzračnost, čistotu, bezúhonnost atp.

^{40/} Slovesný tvar *le-hasigo* (z gramatického hlediska infinitiv constructus hif'ilu se sufixem 3. osoby singuláru maskulina; odvozený od kořene *n-s-g*) značí „dosáhnout“; „pochopit“ atd. Vzhledem k Luzzatovým extatickým sklonům lze tedy uvažovat i o jistém druhu unio mystica. Srov. RaMChALovo pojetí *devekut* v Derech Ha-Šem III:4:4. LUZZATTO, Moše Chajim. *Derech Ha-Šem. The Way of God*. New York: Feldheim Publishers, 1997. ISBN 0-87306-338-4. p. 223–225. Blíže např. TISHBY, Isaiah. *Messianic Mysticism. Moses Hayim Luzzatto and The Padua School*. Oxford – Portland: The Littman Library of Jewish Civilization, 2008. ISBN 978-1-874774-09-9. p. 7–11 aj.

„NÁBOŽENSTVÍ NENÍ POUZE METAFYZIKOU, ETIKOU...“

JAK DEFINOVAT NÁBOŽENSTVÍ, JAK PŘISTUPOVAT
K POSVÁTNÝM SYMBOLŮM?

ZAMYŠLENÍ NAD ESEJÍ CLIFFORDA GEERTZE:
„ÉTOS, SVĚTOVÝ NÁZOR A ANALÝZA POSVÁTNÝCH SYMBOLŮ.“

JANA ČANDOVÁ

V úvodu této eseje, jež je součástí knihy *„Interpretace kultur“*, se Geertz vrací k otázce definice náboženství (tu podrobněji rozpracoval též v eseji *„Náboženství jako kulturní systém“*).¹ Již ve způsobu vyjádření: „náboženství není pouze metafyzikou, etikou...“ vytušíme obtížnost této definice.

V současné době není známa definice náboženství, na níž by se širší vědecká komunita shodla. Ne vždy tomu tak bylo. Jak uvádí Karel Skalický, v době, kdy byla teologie jedinou vědou, která bez konkurence ovládala pole náboženských studií, stačilo pro definici náboženství, aby se teolog zamyslel nad svým křesťanstvím, oddělil to, co křesťanská teologie považuje za „mystérium stricte dictum“, od toho, co táž teologie považuje za poznatelné světlem přirozeného rozumu a náboženství mohlo být definováno např. jako „epifanie kreaturality“, nebo jako „uznání absolutní transcendence Stvořitele a absolutní závislosti stvořené bytosti.“² Ovšem toto pojetí vyvozovalo, že o náboženství lze hovořit, pouze pokud jsou přítomny tři základní prvky: Boží transcendence, stvořenost a absolutní závislost člověka na Stvořiteli. Chyběl-li některý z těchto prvků, nebylo možné hovořit o pravém

^{1/} Zde náboženství definuje pomocí pěti charakteristik: Náboženství je systém symbolů, které v lidech ustavují silné, pronikavé a dlouhotrvající nálady a motivace tím, že formulují pojmy obecného řádu bytí a obdařují tyto pojmy takovým nádechem skutečnosti, že se tyto nálady a motivace zdají jedinečně realistické. Clifford GEERTZ, *Náboženství jako kulturní systém*, in: *Interpretace kultur. Vybrané eseje*, Praha 2000, s. 107.

^{2/} Srov. Karel SKALICKÝ, *Po stopách neznámého Boha*, Svitavy 2003, s. 17.

náboženství. Ačkoliv formování religionistiky jako vědy začíná v širším smyslu již v osvícenství, vznik religionistiky, jako samostatného oboru studia spadá až do druhé poloviny 19. století. Současně se vyvíjí i další příbuzné obory jako filosofie náboženství či sociologie, geografie a antropologie náboženství. V novodobém systému věd už mají tyto obory své pevné místo. Jejich úkolem není určovat, které náboženství je pravdivé či nepravdivé. Pro religionistu a antropologa náboženství jsou všechna náboženství zajímavá, a tak i díky precizní Geertzově antropologické a sociologické práci, množství empiricky získaných dat, která v článku nejen předkládá, ale také interpretuje, máme možnost seznámit se v této eseji s kulturou a religiozitou Javánců a dalších etnik v širokém interdisciplinárním pojetí a současně čtivou literární formou.

Náboženství dle Geertze nikdy není pouze metafyzikou. „Pro všechny národy jsou formy, prostředky a objekty uctívání prodchnuty hlubokou mravní vážností. Posvátné v sobě nese vědomí vnitřní povinnosti: to zbožnost nejen podporuje, ale vyžaduje ji; nejenom vyvolává intelektuální souhlas, ale vynucuje si citovou oddanost. Ať už je vyjádřeno jako mana, brahma nebo Svatá trojice.“³

Geertz současně k charakteristice náboženství uvádí: „Náboženství ale také nikdy není pouze etikou. Zdroj morální životaschopnosti náboženství má spočívat v tom, s jakou věrností vyjadřuje základní podstatu skutečnosti.“⁴ Vyjádříme-li, ve shodě se současnou antropologickou terminologií, aspekty určité kultury a její hodnotící prvky termínem „étos“ a její kognitivní existenciální aspekty jako světový názor, pak právě v syntéze étosu a světového názoru - v intelektuální srozumitelnosti étosu a emocionální přitažlivosti světového názoru - můžeme dle Geertze najít základní prvek všech náboženství.

Tuto syntézu - smysluplný vztah mezi hodnotami dané kultury a pojetím skutečnosti - je třeba určitým způsobem vyjádřit, uchovat, komunikovat a předávat dalším generacím. A tak k náboženství neodmyslitelně patří i snaha uchovat obecné významy svého pojetí skutečnosti, pomocí nichž jedinec interpretuje svou zkušenost a organizuje své chování. Způsob vyjádření těchto obecných významů je uložen v posvátných symbolech – v rituálech, mýtech a znameních. Podle Geertze právě „posvátné symboly uvádějí ontologii a kosmologii do vztahu s estetikou a morálkou.“⁵

^{3/} Clifford GEERTZ, Étos, světový názor a analýza posvátných symbolů, in: *Interpretace kultur - Vybrané eseje*, Praha 2000, s. 147.

^{4/} *Ibidem*, s. 147.

^{5/} *Ibidem*, s. 148.

V souvislosti se syntézou světového názoru a étosu Geertz uvádí příklad z prostředí ogalského kmene o posvátnosti kruhu. Vše kulaté a oblé v přírodě je symbolem života, času, dobra. Zatímco kámen je nástrojem zkázy. Idea posvátnosti kruhu pak u Oglalů spojuje dohromady ty prvky, které by se jinak zdály nesourodé. V rámci symboliky posvátnosti kruhu je zde trochu překvapivě uvedený příklad o všeobecné kruhovitosti - „oblosti rostlinných stonků“.⁶ Čtenáře neodbytně napadá otázka: Že by příslušníci tohoto siouxskeho kmene, tak úzce spjatí s přírodou, přehlédli rostliny čeledi hluchavkovitých s nepopíratelně čtyřhrannou lodyhou či šáchorovité s pravidelně trojhranným průřezem stonku? Nebo i tato anatomická odlišnost vede k mytologickému výkladu „převládající moci dobra nad zlem?“⁷ A navzdory hranatosti rostliny využívají Oglalové, podobně jako my, léčivé účinky máty a rovněž dobromysl či majoránku?⁸

O tom, zda jsou symboly skutečně živým vyjadřovacím pochodem a komunikačním prostředkem, který v člověku rozezná emocionální, intelektuální i volní složku bytí,⁹ lze hovořit v případě, že tato komunikace prostřednictvím posvátných symbolů daného náboženství rezonuje s pojetím skutečnosti dané osoby. A především umožňuje člověku, aby se skutečně stával osobou (viz. i Geertzův terénní výzkum na Jávě, kde děti, hlupáci, duševně nemocní...jsou považováni za „ještě ne Jávce“, ještě „ne lidi“), dovoluje mu prožívat nejen úctu k tomu, co člověka přesahuje, ale zachovávat si i nadhled nad symbolikou toho, co patří pouze k „znamení“, ale není plností pravdy ani skutečností samou. Náboženství komunikované zde prostřednictvím posvátných symbolů by mělo být v tomto pohledu především hledáním pravdy – pravdy o světě, společnosti, a také pravdy o sobě – velikosti člověka i jeho limitovanosti.¹⁰ Takto pojímá úlohu symbolů např. křesťanské náboženství.

Také Geertz roli symbolů dále specifikuje: „Posvátné symboly však nedramatizují jen kladné hodnoty, ale také hodnoty záporné. Neukazují pouze na existenci dobra, ale také zla, a na konflikt mezi nimi.“¹¹ Uvádí však i tuto situaci: Spojení étosu a světového názoru může také sloužit pouze k získání přesvědčivosti a zdání objektivnosti. V posvátných rituálech a mýtech nejsou hodnoty vylíčeny jako subjektivní preference lidí, nýbrž jako vnucené podmínky života vlastní světu s určitou

^{6/} Ibidem, s. 148.

^{7/} Ibidem, s. 149.

^{8/} Majoránka zahradní a některé druhy máty pochází ze Severní Ameriky, dobromysl se zde vyskytuje zřejmě druhotně.

^{9/} Srov. Romano GUARDINI, *O posvátných znameních*, Kostelní Vydří 1992, s. 5–6.

^{10/} Srov. Bernard ŘÍSKÝ, *Člověk je víc než člověk* s. 19–21.

^{11/} C. GEERTZ, *Interpretace kultur*, s. 152.

strukturou.¹² Těm, kdo jsou oddáni takovému náboženskému systému, se ale zdá, že jim tento systém zprostředkovává opravdové poznání, v jehož rámci je nezbytné prožít život.

Lze jistě souhlasit s tvrzením, že to, jaký druh symbolů považuje určité etnikum za posvátný, je velice různé. Ať už jsou to Geertzem zmiňované zasvěcovací obřady Austrálců, filosofické povídky Maorů, léčebné obřady Navahů či množství upravovaných židovských posvátných rituálů, křesťanské liturgické obřady atd. Některé společné znaky posvátných rituálů lze přesto vysledovat. Například přechodové rituály jsou v různé formě typické pro většinu náboženství. Tlak k ritualizaci v těchto údobích života zde má sociální podstatu a i v americké a evropské kultuře existuje mnoho takových rituálů, z nichž některé jsou náboženské a jiné světské.¹³ Většina náboženství má také cyklickou formu náboženského roku, v jehož průběhu slaví své významné slavnosti. Patří sem např. židovská Pascha, křesťanské Velikonoce, Sarisal Jezídů,¹⁴ Saga dawa buddhismu aj.



Na dalších stánkách následuje zajímavý rozbor syntézy javánského náboženství, především prostřednictvím zevrubného popisu wajangu - stínové loutkohry, která je současně náboženským obřadem. Wajang, který představuje splynutí mezi mysticko-fenomenologickým světovým názorem a étosem soustředěným na etiku, zde neoprávněně připomíná Shakespearova dramata. A je až překvapivé, jak precizně je skrytý význam wajangu interpretován. Na rozdíl od Shakespearových dramát je hlavním dějištěm vnitřní svět pocitů a tužeb. Realita se nehledá mimo já, ale uvnitř něho. „Pro Javánce představuje tok subjektivních zkušeností v celé své fenomenologické bezprostřednosti, obecně mikrokosmos všehomíra; v hloubce proměnlivého vnitřního světa myšlení a emocí spatřují odraz samotné konečné reality.“¹⁵ Tento druh světového názoru je u Javánců vyjádřen pojmem „rasa“. „Rasa je stejná jako život; vše, co žije, má rasu, a vše, co má rasu, žije.“¹⁶ Také v jejich kultuře existují mystické techniky podobné józe, meditace apod. Povzbudivé pro moderní společnost je fakt, že zde jde o světský, praktický mysticismus – „klid,

^{12/} Srov. *Ibidem*, s. 153.

^{13/} Srov. Robert F. MURPHY, *Úvod do kulturní a sociální antropologie*, Praha 2010, s. 186-187.

^{14/} Srov. Petr ZRNO, *Vyznavači Anděla Páva*, Dokumentární pořad o životě jezídů, vyznavačů starověkého náboženství, Česká republika 2003.

^{15/} C. GEERTZ, *Interpretace kultur*, s. 156.

^{16/} *Ibidem*, s. 156.

harmonii nelze získat únikem ze světa a ze společnosti, ale musí se dosáhnout v něm.“¹⁷

Autorův interdisciplinární a hermeneutický přístup, který lze vysledovat v celé eseji, je zřejmý i v závěrečném shrnutí: „Snaha pochopit zkušenost, dát jí tvar a řád je zjevně stejně skutečná a naléhavá jako známější biologické potřeby... Jestliže symboly... jsou strategie pro zvládnání situací, pak potřebujeme věnovat více pozornosti tomu, jak lidé situace definují a jak se s nimi vyrovnávají....Jedním z téměř jistých výsledků takového empiricky orientovaného, teoreticky náročného a symboly zdůrazňujícího přístupu je odmítnutí těch analýz, které se pokoušejí popsat mravní, estetické a další normativní činnosti z hlediska teorií založených nikoliv na pozorování takových činností, nýbrž na pouhém logickém uvažování. Jako včely, které létají, přestože jim aeronautické teorie toto právo upírají.“¹⁸



S duší přírodovědce, který neodolá objasnit, jak to s včelím létáním doopravdy je,¹⁹ souhlasím i s tímto Geertzovým přístupem i proto, že v těchto slovech víc než přírodovědecké klopytnutí, rezonuje humor a vtip, který patří nejen k biologickým potřebám člověka, ale také k jeho hodnotám. Tak jako k lidskému životu nepatří jen, mystika, metafyzika, etika, světový názor a meditace, tak k němu neodmyslitelně patří také hra. Hra, kterou se mláďata vyšších živočichů učí získávat zkušenosti, hra, kterou se učí i naše děti a která má nezastupitelnou úlohu i pro dospělé. Ne náhodou proto často v rozličných kulturách i náboženstvích nacházíme též motiv hry. Ať už je to zde popisovaná stínová loutkohra wajang, či hry v rámci islámské slavnosti Navru, olympijské hry, Makabejské hry v Izraeli, tance a dramatizace, jež jsou součástí mnoha náboženských obřadů dalších národů a společenství.

Rovněž bohové panteonů různých náboženství si rádi hrají. I Vznešený Logos křesťanů si hraje. V křesťanství je Bůh dokonce někdy představován jako „Deus vere ludens“. Mystika hry zde začíná stvořením a končí mystikou nebeské hry v konečném oslavení člověka. Vykoupený člověk v nebi se stává opět dítětem. Konec

^{17/} Srov. Ibidem, s. 158.

^{18/} Ibidem, s. 162-163.

^{19/} Domněnka o nemožnosti letu včel pramení z aplikace těch zákonitostí aerodynamiky, které se osvědčily u letadel a vrtulníků, na malý hmyz. Výsledek je podobný, jako kdybychom zákonitostmi Newtonské fyziky chtěli objasnit kvantové jevy. Pokud však vezmeme v úvahu frekvenci kmitů včelích křídel (233Hz), jejich amplitudu (cca 90°) a ne pouze statické obtékání profilu křídla proudem vzduchu, Magnusuv efekt a Flettneruv rotor, tak také včely podle zákonů aerodynamiky mohou létat. Létají ale po svém – podobně jako zde naznačuje Geertz i lidé žijí po svém – podle rovněž opodstatněných teorií, kterým ale ne vždy musíme rozumět.

je tím, čím byl začátek: věčným dětstvím, neboť hrající si dítě je neoddělitelnou jednotou slabosti a síly, vážnosti a žertu. Věčné dítě v člověku je nepochopitelnou zkušeností, která vytváří hodnotu člověka. A odpovědí na každé jeho hledání, je slovo toho, který se jakožto Slovo stal dítětem: „Nebudete-li jako děti, nevejdete do nebeského království.“

Hrají si také Javánci a prostřednictvím jejich wajangu také jejich bohové, králové, šlechtici a „báječní malí klauni – Semar, Petruk a Gareng, věční společníci Pendawů, působící současně v roli služebníků i ochránců. Semar, otec Petruka a Garenga, je vlastně bohem v až příliš lidské podobě, je bratrem Šivy, krále bohů. Strážný duch všech Javánců od chvíle jejich zrodu až do konce času, tento tlustý a neohraný blázen, je možná tou nejdůležitější postavou celé mytologie wajangu.“²⁰

Hrají si i postmoderní vědci – teologové, filosofové i přírodovědci. A tak prostřednictvím starořecké filosofie s Herakleitovým „Panta rhei!“ lze proplynout až k novodobé vědě o toku a plynutí – k reologii. Přesněji řečeno, k nauce o časově závislých tokových a deformačních procesech v různých materiálech. Předmětem této interdisciplinární vědy jsou všechny substance, které za určitých okolností tečou. A protože mezi okolnosti, které mají vliv na tok materiálů, patří především čas; reologům neunikne zpěv prorokyně Debory a postřehnou především verš: „skály tekly před Hospodinem“ (Sd 5,5).²¹ Jelikož i ke každé skutečné vědě už od nepaměti patří určitá hravost a humor, netrvalo dlouho a fyzikové podle tohoto Debořina zpěvu definovali pro reologii a nejen pro ni tzv. Debořino číslo:

$$D = t_{rel} \cdot t_{obs}^{-1}$$

t_{rel} = relaxační doba

t_{obs} = doba pozorování

Čím menší je Debořino číslo, tím tekutější se jeví daný materiál – a skutečně, pro Hospodina, jehož pozorovací doba může být nekonečně dlouhá, tečou i skály.²²

Tímto interdisciplinárním reologickým zamyšlením se současně dotýkáme i tématu čas, jehož paradoxní povahu se snažil objasnit nejen Augustin: „Co jest tedy čas? Vím to, když se mne naň nikdo netáže; mám-li to však někomu vysvětliti, nevím.“ Ale je to i téma, s nímž se vypořádává právě náboženství. Jedno

^{20/} Geertz, C., *Interpretace kultur*, s. 154-155.

^{21/} Citace podle *Bible Kralické*: skály se rozplynuly, ČEP: hory se zapotácely, *Vulgáta*: montes fluxerunt.

^{22/} Srov. Miroslav RAAB, Nevstoupíš dvakrát do téže řeky - reologie materiálů, in *Otevřená věda: sborník Otevřená věda – praktické kurzy z fyziky a chemie. Praha : AVČR Praha, 2006 s. 106.*

ze zajímavých pojetí uvádí na téma hra a čas James P. Carse v knize „*Hry konečné a nekonečné*“:²³

Existují přinejmenším dva druhy her; jeden bychom mohli nazvat hra “konečná”, druhý “nekonečná”.

Konečné hry hrajeme, abychom vyhráli, zatímco smyslem her nekonečných je hrát si pořád dál.

Sám si hrát nemůže nikdo. Nikdo nemůže být člověkem sám o sobě.

Koneční hráči hrají v jakýchsi mantinelech, hráči “nekoneční” si hrají s těmito mantinely a posunují je.

Překvapení obvykle znamená, že konečná hra končí, ale v případě nekonečné hry je naopak dalším důvodem, aby tato pokračovala.

Konečná hra o život je věc velice vážná; nekonečná hra života je radostná.

Pokračovat může jen to, co je schopno proměny; právě to je zásada, podle níž žijí nekoneční hráči.

Radost a smích provázející nekonečné hry vyplývají z pochopení, že začínáme cosi neukončitelného.

Pokud nyní navážeme na Geertzovo: „Náboženství není pouze metafyzikou, etikou ...,” můžeme snad oprávněně dodat - je také hrou. I ochotou hledat pravdu a demaskovat skutečnost humorem. Protože i humor je znamením transcendentce.

^{23/} Zde je uvedena část citace podle knihy Roberta Fulghuma: Robert FULGHUM, *Slova, která jsem si přál napsat sám*. Olomouc 1998, s. 124-125.

SUMMARY

„RELIGION IS NOT ONLY METAPHYSICS, ETHICS...”

**HOW TO DEFINE RELIGION, THE ATTITUDE TOWARD SYMBOLS
OF THE SACRED?**

REFLECTION ON THE GETZ’S ESSAY: „ETHOS, WORLD VIEW AND ANALYSIS
OF SACRED SYMBOLS.”

JANA ČANDOVÁ

Definiton of religion in Getz’s essay is specific for its multidisciplinary conception and includes several characteristics. Special attention is focused on sacred symbols and rituals, which are presented by tribe living in Java. There is emphasized mystic and metaphysical dimension of religion and function of dramatization and performance as well. These dimensions present the synthesis of ethos and universal belief, attempt to find the truth and meaning of life and also show the role of humor, which is indication of transcendation as well.

POSPÍŠIL, CTIRAD VÁCLAV:

Různé podoby české trinitární teologie a pneumatologie 1800 - 2010.

Tvoárnosti české katolické trojiční teologie a pneumatologie 1800-1989. Komentovaná bibliografie 1800-2010.

[-]: L. Marek, 2011. 544 s. ISBN 978-80-87127-37-7.

Bibliografické publikace obvykle bereme do ruky, abychom zjistili, co kdo napsal o někom nebo o nějakém fenoménu, nebo abychom si ověřili, jestli jsou naše zdroje relevantní, jestli neobjevujeme něco, co již bylo objeveno či naopak, jestli jsme skutečně něco nového neobjevili. Bibliografické práce mají podobný význam jako slovníky. Nahlížíme do nich za účelem získání rychlé informace. Nečteme je souvisle jako nějaké studie, ale po zjištění toho, co nás zajímá, je zase odkládáme na příhodné místo, protože se k nim obyčejně vracíme častěji než k jiným knižním formám.

C. V. Pospíšil, který si předsevzal vytvořit bibliografickou studii věnovanou české trinitární teologii a pneumatologii 19. a 20. století, ve své více než pětisetstranné publikaci tato běžná kritéria přesahuje. I jeho knihu lze brát do ruky výše zmíněným způsobem, přesto je jeho práce i něčím víc. Jak se dozvídáme z titulu, jde o bibliografii komentovanou. Což v tomto případě značí, nikoli jen širší metodologický komentář v úvodních partiích, nýbrž hned několik typů komentářů, jejichž význam nám bude jasný, načrtneme-li v krátkosti strukturu celé práce.

Kniha je rozdělena do dvou celků, které jsou na sobě téměř nezávislé. První část usiluje o zmapování dějin české trinitologie a pneumatologie v dílech českých teologů. Literaturu týkající se uvedených disciplín

rozděluje podle řady kritérií: 1. knižní tituly a další tvorba jejich autorů v českém jazyce, 2. cizojazyčné publikace českých katolických autorů, 3. publikace českých katolických autorů ve vybraných periodikách jako je ČKD, Na hlubinu, Duchovní pastýř, Nový život, Studie, Via, Informace o církvi, Teologické texty, Salve, Mezinárodní katolická revue Communio, Teologický Sborník, Amen, Studia theologica apod., 4. překlady důležitých dokumentů církve týkající se jmenovaných disciplín, 5. teologické práce dalších církví – evangelické, pravoslavné a CČSH, 6. překlady týkající se trinitologie a pneumatologie do češtiny, 7. triadologické a ikonografické studie.

Jinak řečeno, jde o hlubokou sondu do dějin české teologické literatury, která může sloužit i badatelům příbuzných disciplín, kteří hledají vhodné záchytné body. Široký záběr považuje Pospíšil oprávněně za nutný, neboť katolická dogmatická teologie, v níž má trinitologie a pneumatologie své čestné místo, nemůže být do sebe uzavřenou disciplínou v rámci oboru teologie ani v rámci dalších disciplín, zejména humanitních věd.

Druhá část práce je věnována podrobné analýze vybraných spisů části první. K metodě výběru Pospíšil uvádí: „Zpracovat všechn materiál, který je k dispozici, bylo jednak technicky nemožné, jednak se zdá, že by to ani nebylo obzvláště přínosné. Volba tedy opět padla na známější jména, případně jsem podnikl náhodný výběr na způsob sondy“ (126). Mezi analyzovanými spisy se objevují nejen původní publikace českých autorů, které se výhradně věnují trinitologii nebo pneumatologii, případně větší dogmatické celky, v nichž jsou zmíněné disciplíny obsaženy, ale je zde analyzována i kazatelská a katechetická literatura a překlady děl zahraničních teologů do češtiny. U každého z vybraných autorů je uvedeno krátké seznámení s jejich život-

ním přínosem, často líčící pohnuté osudy českých teologů – Edvard Brynych, Josef Zvěřina apod., poté následuje rozbor díla ve vztahu k trinitárním, christologickým a pneumatologickým specifikům zakončený shrnutím hlavních bodů a kritickým závěrem.

V druhé části Pospíšil nevstupuje s ambicí podat úplný, ale spíš plastický vhled či dějinný řez do vybraných teologických disciplín, kterým hodlá přiblížit nejen variabilitu teologických pohledů, ale také ukázat, že v dějinném procesu nepůsobí jen pozitivní síly pokroku a vývoje, nýbrž i stagnace a deformace. Na jednu stranu se mu tak v nejstarších teologických pracích daří odkrývat moderní myšlenky charakteristické spíše pro některé z dokumentů II. vatikánského koncilu, jako je třeba náboženský inklusivismus (Duch svatý působí i v jiných náboženstvích a toto působení může být pro křesťany inspirací), se kterým se lze setkat v pneumatologii svatodušního kázání Vincence Zahradníka či v *Populární dogmatice* Jana Valeriána Jirsíka, na stranu druhou se dotýká i pozdější stagnace teologie, která byla zčásti zaviněna i neznalostí místní teologické tradice.

Pospíšil si též hodně všímá, do jaké míry se autoři analyzovaných publikací snažili přijít s vlastním originálním řešením teologických otázek či do jaké míry věnovali svou pozornost důležitým oblastem, ve kterých by měla být teologie rozvíjena, nebo nepříjemným otázkám, které mohou být teologii položeny. Zvláště zřetelné je to v Pospíšilově hodnocení dobových katechismů, kterým vytýká neschopnost jít dál než jen k převyprávění katechismových tezí a tradičních formulací víry a „rahnerovský“ upozorňuje, že by teologie neměla uhýbat před nepříjemnými otázkami nebo mluvit o víře, která si vystačí sama a v níž už je všechno jasné.

Pozorný čtenář si může všimnout několika kritérií, podle kterých Pospíšil hodnotí kvalitu teologických reflexí. K těm nejdůležitějším patří otázka ozřejmování trinitárního tajemství pro všední život, kterou lze považovat za hlavní problém trinitologie 19. a větší části 20. století. V období před Rahnerovým *Grundaxiorem*, který vyváženě propojuje řeč o ekonomické a imanentní Trojici, Pospíšil odkrývá přijatelné řešení zejména v kazatelské činnosti Vincence Zahradníka.

Vedle otázky samotného smyslu trojiční teologie a výskytu či vhodnosti použití vztahové a sociální teorie patří k dalším Pospíšilovým hodnotícím kritériím zejména řešení problematiky perichoreze, přivlastňování esenciálí, sporu o *Filioque*, jednání Božích osob ve stvoření a dějinách spásy, interpretace psychologických analogií, promítání tajemství Trojice do života, výpověď o Trojici v souvislosti se spirituální zkušeností, otázky společného působení osob Trojice v dějinách, vhodnost užívání různých pasáží Bible v teologické argumentaci, snaha o srozumitelnost teologie, vlivy starší české teologie, přímý nebo zprostředkovaný vliv myšlenek Bernarda Bolzana (u teologů 19. století) apod.

Pospíšilova kniha předpokládá – zejména její druhá část – určitou základní obeznamenost s trinitární teologií. Jeho důrazy na vztahovou a sociální teorii s podrobným vysvětlením, oč jde, důkladná práce s interpretací osoby, důrazy na otázky, které si může současný člověk položit v souvislosti s trinitologií, domyšlení trinitologie do roviny etiky nebo politiky, to vše jsou témata, v nichž by se měl čtenář alespoň základním způsobem orientovat. Významnou pomocí mu k tomu mohou být starší Pospíšilovy práce, zejména: *Jako v nebi, tak i na zemi: náčrt trinitární teologie; Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel* nebo *Ježíš*

Kristus – Pravda dějin: trojiční a christocentrická teologie dějin.

Na závěr je třeba připomenout, že Pospíšilova práce je součástí širšího projektu zaměřeného na odkrývání dějin české teologie (viz *Centrum dějin české teologie* – www.cdct.cz). S tím úzce souvisí důvod vzniku studie. Pospíšilovi jde zjevně o oživení studia teologie s ohledem na místní bohosloveckou tradici, která navzdory řadě cenných myšlenek neustále upadá v zapomnění v důsledku absence zájmu o české zdroje. Pospíšil si je vědom, že neexistence české školy v některé z teologických disciplín, jako je třeba trinitologie, je dána atomizací české teologie. Ta se projevuje nezalostí teologické práce jejích protagonistů a orientací na zahraniční literaturu bez znalostí domácích a často kvalitnějších pramenů. V teologické knihovně by Pospíšilova práce neměla chybět nejen kvůli snadné a rychlé orientaci v tématu, ale i pro svůj příslib oživení místního bohosloveckého vědomí.

Jiří Vogel

JAKUB KRÍŽ, VÁCLAV VALEŠ:

Zákon o majetkovém vyrovnání s církvemi a náboženskými společnostmi. Komentář

Praha. C. H. Beck, 2013, 397 s., ISBN 978-80-7400-472-8.

Komentář k „restitučnímu“ zákonu, jak se často nepřesně nazývá, určitým způsobem navazuje na předchozí komentář Jakuba Kríže k zákonu o církvích a náboženských společnostech, vydanému rovněž v nakladatelství C. H. Beck. Smyslem obou publikací je totiž okomentovat zákony, jejichž přijetí během čtyřiceti let totalitního režimu

ani nebylo myslitelné. Zatímco komentáře k jiným zákonům z pera různých autorských kolektivů vycházelo a vychází značné množství v bezpočtu vydání, komentáře k těmto dvěma zákonům jsou u nás naprosté novum. S tím pak souvisí v případě zákona o majetkovém vyrovnání další skutečnost, na kterou autoři upozorňují již v předmluvě, že totiž k němu zatím neexistuje žádná judikatura. Pravdou je, že komentář vyšel opravdu bleskurychle, jestliže od vstupu zákona v účinnost trvalo autorům pouze půl roku, aby jeho výklad podrobně zpracovali.

Protože v případě církevního majetku jde o tematiku buď málo známou nebo někdy i úmyslně zkraslovanou, považovali autoři za nutné předřadit samotnému výkladu jednotlivých ustanovení odborná historická pojednání, mapující nejprve osudy církevního majetku od raného středověku až po období komunistického režimu. K němu připojují také ukázky z dobových pramenů, počínaje usnesením římské synody z roku 826 až ke stanovisku Generální prokuratury z roku 1954. Následná studie mapuje peripetie, spojené s úsilím o legislativní řešení majetkového vyrovnání státu s církvemi po roce 1989. Zde se ovšem skrývá nebezpečí politizace problému, které autoři spíše ustáli. Je třeba si být vědomi toho, že i uvnitř církví a mezi církvemi nebyl postoj k církevním restitucím a majetkovému vyrovnání jednotný, a někdy se i sami představitelé církví přiklonili ke způsobu jednání, jež nemohl vyvolat pozitivní odezvu na druhé straně. Epilogem těchto nestejnorodých představ a očekávání je odmítnutí podpisu smlouvy o vypořádání ze strany Bratrské jednoty baptistů, jež autoři neopomněli zmínit. Cenná a precizně zpracovaná je studie o vypořádání historického majetku církví pohledem soudní judikatury. To, že aplikace zákona ještě nevyvolala vlnu judikatury, však neznamená, že by

zde judikatura chyběla před jeho vstupem v účinnost. Byly to zejména některé nálezy ústavního soudu, které vytvořily předpolí pro schválení zákona. V této souvislosti autoři rozebírají také smysl a dosah tzv. „legitimního očekávání“ církví.

Preambule zákona naštěstí není příliš výřečná, avšak autorům se podařilo vystihnout vše podstatné z jejího ideového náboje, a to způsobem, který nastavuje jejich dalšímu výkladu zákona náležitá interpretační pravidla. Důležitý závěr, jež z preambule vyzouvají, vyjadřují souhrnnou tezí, že zákon „nebyl chápán jako předpis majetkoprávní povahy, ale jako jeden z nástrojů sloužících k obnově ochrany lidských práv a základních svobod na území České republiky“. Hlubší uchopení problematiky se také vyjadřuje ve zdařilém zobecnění zásad, na nichž je majetkové vyrovnání založeno, a které zde stojí za uvedení, totiž zásady časové uzavřenosti (rozhodného období), ochrany fyzických a právnických osob, uzavřeného okruhu restitučních titulů, diferencovaného přístupu k povinným osobám, zániku restitučního nároku v důsledku nedodržení lhůty pro jeho uplatnění, neposkytnutí náhradních restitucí a individuálních finančních náhrad, zachování nároku v případě uplatnění výzvy u nepřislušné osoby, odlišného postupu pro vydání zemědělských nemovitostí, zrušení blokáce nevydávaného majetku, paušalizace náhrady za nevydávaný majetek, smluvního zakotvení, zrušení přímého financování platů duchovních a konečně poskytnutí prostředků v přechodném období.

Ve výkladu konkrétních ustanovení zákona se projevuje rovněž sledování okolností vzniku zákona; autoři například zaznamenávají, jak často a nadbytečně se opakuje v zákoně legislativní zkratka „rozhodné období“, jež je „svědectvím o atmosféře při přípravě zákona (neboť) hrozba ‚prolomení rozhodného období‘ byla snad

nejčastěji zmiňována oponenty návrhu zákona“. Vztah mezi naturální restitucí a finanční kompenzací není mechanicky propojený: „Finanční náhrada sice nepředstavuje bezprostřední a přímé protiplnění za nevydávanou část původního majetku, současně však skutečnost, že podstatná část původního majetku církví a náb. spol. není vydávána, představuje jedno z odůvodnění finanční náhrady.“ Při výkladu § 4 zákona, kde první z výčtu povinných osob je Pozemkový fond ČR, autoři zaznamenali, že tato instituce se „ironií osudu neocitla v pozici povinné osoby ani na jediný okamžik“, neboť byla mezitím transformována do Státního pozemkového úřadu; jde tedy o „faktickou nepřímou novelizaci“ zákona. Povšimli si také možných obtíží při vydávání majetku, způsobených nadměrnou byrokratizací, neboť například výzvy k vydání zemědělské nemovitosti „byly nepochybně v souladu se zákonem, nicméně po formální stránce určité otazníky budí zejména jejich rozsah (více než 10 stran formátu A4, bez příloh), přičemž rozhodné skutečnosti je často možné uvést na 2–3 stranách formátu A4...“

Zde uvedené příklady všímavosti autorů pouze dokreslují erudovanost autorů a preciznost jejich výkladu jednotlivých ustanovení – důsledně, metodicky, krok za krokem. Autorům nelze než blahopřát k jejich průkopnickému počínu. Jak v právní praxi, tak i v konfesněprávní vědě bude jejich komentář nepostradatelný, kdykoli bude nastoleno téma majetkového vyrovnání českého státu s církvemi a náboženskými společnostmi.

Stanislav Přibyl

JIRÍ KŘEŠŤAN:*Zdeněk Nejedlý, politik a vědec v osamění.*

Paseka, Praha a Litomyšl 2013, s. 570.

ISBN ISBN 978-80-7432-253-2.

Historik a archivář PhDr. Jiří Křesťan, CSc. strávil více než dvě desítky let bádáním o rozporuplné osobnosti české kultury a politiky sklonku 19. a 20. století, historiku, muzikologovi, ministru v jedné z nejtěžších etap českých dějin, Zdeňku Nejedlém. Tento žák Jaroslava Golla, Tomáše G. Masaryka a Otakara Hostinského působil v kulturním a politickém životě Rakouska-Uherska, meziválečného i poválečného Československa. Na cestě k zevrubné monografii vydal roku 1996 NA (tehdy ještě SÚA) J. Křesťanovi jeho zdařilou práci *Pojetí české otázky v díle Zdeňka Nejedlého* (143 s.). Její autor k svému tématu postupně vydal v řadě odborných sborníků a periodik další čtyři desítky studií a článků.

Badatelskou činnost J. Křesťana završila v tomto roce vydaná životopisná monografie, již jeden z lektorů publikace, prof. Petr Černej, během jejího představení 28. února 2013 v zasedací síni ÚČL AV ČR, právem označil za faktograficky nejspolehlivější a nejlepší monografií Zdeňka Nejedlého. Její autor na tomto místě uvedl, že osoba Zdeňka Nejedlého jej upoutala tragickým osudem moderního intelektuála, snícího sen o spravedlivém ráji a odhodlaného i silou vést další k tomu, aby v něm byli šťastni. Nejedlý mu není vědcem a politikem spjatým jen s minulostí naší země, ale zasahuje po určitou mez i do její současnosti.

Pro svou monografií J. Křesťan probádal rozsáhlé množství pramenného materiálu z českých i ruských archivů. Po jeho důkladném prostudování i vcítění se do duševních pochodů Z. Nejedlého dokázal na pravou míru uvést značnou část ideologických nánosů i povrchních hodnocení jeho života

a díla. V monografii jej nechal promluvit jako ctižádostivého gymnazistu, ženatého misogyny, talentovaného hudebního kritika, inteligentního vědce, intelektuála přesvědčeného o své výjimečnosti se sklonem ke konfliktnosti, rusofila, komunistu, politika, který se vydal složitými cestami radikální levice, a posléze i starce žijícího v ústraní. Autor monografie přibližuje lidské, vědecké, politické i ideologické střety jeho života, aniž by omlouval jeho činy a rozhodnutí.

V monografii J. Křesťan věnuje pozornost i Nejedlého rodinnému životu. Všimá si mnoha stinných stránek jeho vztahu k manželce Marii. Činí tak bez povrchního moralismu, aniž by však na skutečně morální hodnocení rezignoval. Jak dokládá, Nejedlý toužil po jejím trvalém obdivu a sebeobětování, jež mu však vzdělaná i vnitřně opravdová Marie Nejedlá dokázala dát jen po určité mez. To i Nejedlého časté manželské nevěry jejich vztah po léta poznamenávalo.

Za cenné pokládám Křesťanovo líčení Nejedlého působení v moskevském exilu v letech 1939–1945. Za jeho dobrodružným útekem z vlasti na počátku protektorátu stála nejvyšší sovětská místa. Do Sovětského Svazu jej jinou cestou následovali manželka a syn Vít. Jeho dcera Zdeňka (provdaná Nedvědová) z vlasti neodešla a byla nacisty vězněna v koncentračních táborech Terezín, Osvětim-Birkenau a Ravensbrück. Nejedlého syn Vít, hudební skladatel, se v SSSR přihlásil do československé jednotky a na frontě podlehl tyfu.

V Moskvě se Nejedlý jako profesor Lomonosovovy státní univerzity a vědecký pracovník Historického ústavu AV SSSR musel vyrovnat se zásadními posuny sovětské zahraniční politiky vůči Hitlerovu Německu i s poznáním, že tamní režim má mnohé temné stránky. Až zde byl Z. Nejedlý přijat do KSČ, avšak se zpětnou platností k roku 1929. Tento čin J. Křesťan nehodnotí jen

jako logický projev jeho předešlého složitého myšlenkového vývoje. Ukazuje citlivě k tomu, co mohlo být logickým vyústěním jeho předešlého vývoje, ale i na to, co musel Nejedlý ve svém dalším vývoji ze své minulosti potlačit.

J. Křesťan se ve své monografii věnuje aféře historičky prof. Milici Vasilijevny Něčkinové, vědecké pracovnice Historického ústavu AV SSSR, z roku 1941. Její v mnohém objevený referát o zaostalosti carského Ruska, který v Moskvě přednesla, prošel diskusí historiků, již se zúčastnil ne právě ideologicky nejpružněji i Nejedlý. Ten ve svém příspěvku uvedl, že ruským předrevolučním problémem byla málo rozvinutá města. Jeho argumenty byly velmi kriticky posouzeny blízkými spolupracovníky J. V. Stalina a s jistou pravděpodobností i diktátorem samým. Nejedlý byl obviněn z buržoazního nacionalismu a donucen provést sebekritiku. Před těžkými důsledky této vrcholné ideologické kritiky ho zachránil vpád nacistů. V Moskvě se pak Nejedlý stal jedním z prostředníků mezi Benešovým západním exilem a moskevskou KSČ. Hrál svou roli i při přípravě a uzavření československo-sovětské smlouvy o přátelství, vzájemné pomoci a poválečné spolupráci. J. Křesťan ukazuje i k ambici Z. Nejedlého stát se přední osobou československého politického exilu, jež však nebyla díky prosovětské válečné politice presidenta E. Beneše příliš úspěšná. Autor monografie mapuje i Nejedlého vývoj po druhé světové válce. Ten neomezuje jen na popis jeho politického působení, počínajícího v letech 1945-46 v úřadu ministra školství a osvěty. Podrobně si všímá i jeho poválečného působení na FF UK a v řadě československých kulturních organizací. Nejedlého politické i kulturní působení po únoru 1948 Křesťan popisuje vyváženě, se schopností s odstupem hodnotit výpovědní hodnotu ne vždy zcela uchovaných

pramenů. Z jedné strany ukazuje Nejedlého jako osobnost, jež se v rozhlasových projevech staví proti odsouzeným v procesu s Rudolfem Slánským a dalšími. Cenným je zde i zachycení Nejedlého obav, že se stane obětí politických procesů. Tento strach lze pochopit u muže, jenž se za válečného pobytu v SSSR seznámil s některými důsledky Stalinova teroru ve třicátých letech, vedoucího k vyvraždění značné části Leninových spolupracovníků, či s údaji o zatýkání a popravách emigrantů během druhé světové války. Na druhé straně Nejedlý brání otrockému kopírování stalinských vzorů v československém školství, což vede v lednu 1953 k jeho odvolání z úřadu ministra školství. Autor monografie věnuje pozornost i poválečným osudům Nejedlého blízkých. Líčí i jeho postupující proměnu v malicherného a hašteřivého starce ubližujícího spolupracovníkům i nejbližším. Monografie zachycuje i proměňující se druhý život Z. Nejedlého v české společnosti po jeho smrti. Zde je Křesťanovo dílo cenné pro řešení řady otázek moderních českých dějin 2. poloviny minulého století.

Závěr: Osobní zaujetí J. Křesťana vedlo beze sporu k napsání jedné z nejvýznamnějších monografií o vědci a radikálně levicovém politiku po roce 1989. Přál bych si, aby tento historik mnohé o svém velkém tématu napsal i v dalších letech, po té až některé dosud uzavřené fondy ruských archivů budou zpřístupněny badatelům. Je k tomu i díky své osobní zkušenosti s komunistickým režimem lépe vybaven, než někteří mladší historici, kteří ji již nemají.

Jaroslav Hrdlička

PETR POKORNÝ, ULRICH HECKEL:
Úvod do Nového zákona.

Přehled literatury a teologie. Přeložili: Pavel Moskala a Lucie Kopecká. 835 stran.

Vydalo nakladatelství Vyšehrad v edici Teologie, Praha 2013. ISBN 978-80-7429-186-9. Doporučená cena: 998 Kč.

Roku 2007 vydalo německé nakladatelství Mohr Siebeck v Tübingen Pokorného *Einleitung in das Neue Testament (Seine Literatur und Theologie im Überblick)*. Záhy se objevila v Čechách a vzbudila pozornost. Přestože jsme nedoufali, že tak objemný a odborný (erudovaný) text se některé nakladatelství odhodlá nechat přeložit a vydat pro přeci jen poněkud omezenou skupinu badatelů, farářů a teologicky vzdělaných laiků, tak nakladatelství Vyšehrad se toho k osmdesátým narozeninám prof. Pokorného ujalo. Považuji to za tak významný počín, že bych nakladatelství Vyšehrad chtěl vyjádřit dík již na samém počátku svého upozornění na Pokorného novou publikaci. Činím tak s velkou radostí, protože to je počín hodný pozornosti a vyjadřující nakladatelskou odvahu a jasnou vůli. Díky tomu se v českém jazyce objevilo dílo přinejmenším evropské úrovně, které budou s velkým užitekem používat další generace bohoslovců jako standardní a základní práci. Nakladatelství Vyšehrad si náš dík právem zaslouží i z jiného důvodu, a sice za dlouhodobou podporu popularizace české biblistiky, zejména původního českého bádání na poli Starého a Nového zákona (Vyšehrad vydal i Pokorného *Literární a teologický úvod do Nového zákona*). Současně ale chci vyjádřit svůj dík a velký obdiv oběma překladatelům, kteří se navzdory svému vytížení do překladu pustili a v relativně krátké době jej dokončili. Musím konstatovat, že se jim překlad zdařil – je čtivý, není těžkopádný a je jazykově

bohatý i stylisticky velmi obratný. Předseda České učené společnosti, profesor Petr Pokorný je významný a světově uznávaný vědec, badatel v oborech Nový zákon a raně křesťanská literatura. V českém prostředí je díky svým knihám a pedagogickému i duchovnímu působení natolik známý, že jej není třeba výrazněji představovat. Ve své nové rozsáhlé monografii navazuje na (rozpracovává) svůj *Literární a teologický úvod do Nového zákona* (1993), nyní však ve spolupráci s prof. Ulrichem Heckelem z univerzity v Tübingen. Základ tvoří podstatě přepracovaný Pokorného *Literární úvod*. Ten je Pokorného kolegou Heckelem rozšířen a dále formálně upraven do podoby vysokoškolské učebnice (tak je monografie prezentována v německé verzi), slovy Pokorného do „příručky“ (30). Styl obou autorů je natolik blízký, že podíl každého z nich nelze od sebe odlišit. Dosloučuje to i prof. Pokorný slovy o jejich vzájemné názorové shodě v přístupu k látce.

Úvod do Nového zákona (dále jen NZ) je rozdělen na jedenáct kapitol (se soupisem příslušné stěžejní, standardní či moderní literatury) způsobem, který je pro tento typ publikací obvyklý. Centrální část tvoří vlastní úvody do novozákonních spisů v kapitolách 5-8, s poněkud větším důrazem jak na teorii interpretace a jazyková (i tematická) specifika písemně fixovaných novozákonních textů, tak na širší literární kontext helenistického období. Tomu předchází reflexe dobového pozadí, literární kontext, hermeneutické, kanonické a textově kritické otázky související se vznikem, působením a interpretací NZ. Záměrem je vytvořit nejprve rámec (problematika spojená s kanonizací a dějinami textu), do něhož pak mohou být vřazovány výklady o textovém základu jednotlivých spisů. Ty jsou v Úvodu do NZ řazeny podle jejich stáří do dvou paralelních dvojic trsů spisů: pavlovské texty (s pečlivě komentovanou

předpavlovskou tradicí) jako nejstarší látka spolu se synoptickou tradicí v jedné vrstvě a deuteropavlovské spisy vyrovnávající se s odkazem pavlovské tradice spolu s janovskými texty reflektujícími synoptickou tradici ve vrstvě druhé. Tímto konceptem Pokorný a Heckel zdůrazňují provázanost novozákonní textové tradice, jejich dialog a současně postupně se rodící křesťanskou teologickou koncepcí.

V závěru pak Pokorný a Heckel předkládají specifika a společné důrazy novozákonních textů, chronologický přehled a roztříděný výběr rozsáhlé literatury vhodný k dalšímu bádání (sopsis edicí, textů a komentářů). Lepší srozumitelnosti a snadnějšímu užívání příručky napomáhají tabulky a v závěru pak tři podrobné rejstříky: rejstřík spisů, věcný rejstřík a rejstřík hebrejských, řeckých a latinských pojmů.

Badatelská látka, kterou si oba profesori vytkli zpřístupnit, je mimořádně rozsáhlá. Není proto divu, že se některým tématům nedostává výraznější interpretace (u všech takových témat je však uvedena příslušná literatura). Jako příklad bych uvedl interpretaci apoštolského konventu zmíněného ve Sk 15. Pokorný s Heckelem sice naznačují možný záměr a efekt, který tato událost v křesťanské komunitě měla, ale podrobnější rozbor přístupu apoštolů ke Starozákonní látce (nikoli v podobě židovské tradice, se kterou se oba vyrovnávají pečlivě), zejména k výrokům Hospodinovým, tedy konkrétně důvody apoštolského upozornění jen na čtyři závazné starozákonní předpisy nejsou výrazněji uvedeny. Rozumím tomu, že poněkud rezervovanější hodnocení vlivu židovské tradice je patrně dáno důrazem na originalitu a autentičnost novozákonní látky. A rozumím i tomu, že zásadnější vyrovnání se s váhou starozákonních Hospodinových výroků v novozákonních spisech a v křesťanské teologii i praxi by zřejmě v českém křesťanském

prostředí vyžadovalo rozsáhlejší studii a možná i změnu paradigmatu.

Pro Pokorného práce je příznačná preciznost, přehlednost zpracování látky, obdivuhodný přehled po dosavadním bádání a schopnost vystihnout nosné prvky jakéhokoli sledovaného textu. V jeho bravurní interpretaci skrytých motivů a koncepce je dobře patrná snaha o co nejkomplexnější přístup, tedy zohledňování perspektivy autora i čtenáře, textu i popisovaného jevu současně. Častý mezioborový přesah do lingvistiky a hermeneutiky, do teorie literatury a do dějin raně křesťanské doby nijak neubírá na přístupnosti jeho textu. Impozantní v Úvodu do NZ je spojení literárního úvodu a teologických motivů do celku, který nejenže studentovi pomáhá nastavit tendence, vektory novozákonního myšlení, ale také jej uvádí do vyznavačské spirituality novozákonní látky. O tom svědčí upozorňování na přerod živé zkušenosti s Ježíšem do vyznání víry a jejího následného praktikování. Velmi na knize oceňuji snahu všechno studentům pečlivě vysvětlit a do problémů novozákonního bádání je uvádět postupně a promyšleně. Z pedagogického hlediska považuji koncepci díla za velmi zdařilou. Díky Pokorného velkorysému nahlédnu je tato forma popularizace mnohaletého a rozsáhlého bádání takřka nepostřehnutelná, ale velmi účinná.

Úvod do NZ je v jistém smyslu shrnutím a vyvrcholením Pokorného novozákonního bádání, které je originální a zejména v českém prostředí zcela mimořádné. Přeji čtenářům, aby při opětovném vracení se k Pokorného a Heckelově knize byli stále inspirováni a uchvacováni netušenými rozměry, které kniha nabízí. A přeji prof. Petru Pokornému u příležitosti jeho osmdesátin dostatek tvůrčí energie k dalšímu bádání a zejména sílu shůry, od Hospodina.

Jiří Beneš

JIRÍ BENEŠ:

Ozvěny Izajášova volání: Slova Izajášova prorocství pro každodenní zamyšlení.

Praha: Návrat domů, 2012. První vydání. 431 s. ISBN 978-80-7255-280-1.

V roce 2012 vyšla v nakladatelství Návrat domů kniha Jiřího Beneše *Ozvěny Izajášova volání: Slova Izajášova prorocství pro každodenní zamyšlení*. Cílem knihy je objasnit a analyzovat některé Izajášovy výroky z perspektivy Nového zákona a přivést čtenáře k exegeticko-homiletické meditaci nad biblickým textem.

Jako motto své knihy si Jiří Beneš vybral verš ze Sk 28,25: „Dobře Duch svatý skrze proroka Izajáše mluvil k otcům našim.“ Celý text je uspořádán zajímavou formou denního čtení na 405 dnů. Čtení pro každý den je uvozeno Izajášovým výrokiem, po kterém následuje novozákonní text reagující na prorokova slova. Následně se Jiří Beneš snaží dané biblické texty vyložit, ukázat jejich propojení, popř. posun ve vnímání starozákonní zvěsti v Ježíšově době, a srozumitelně je představit dnešnímu čtenáři. Na konci každého čtení následuje krátká modlitba. Jednotlivé oddíly jsou řazeny podle pořadí Izajášových výroků. Kniha mimo to obsahuje také autorovu předmluvu, rejstřík novozákonních citací a závěrečné slovo jednoho z nejvýznamnějších českých teologů profesora Josefa Smolíka.

Název *Ozvěny Izajášova volání* nás upozorňuje na skutečnost, že se Jiří Beneš zaměřuje na odraz prorockých slov v novozákonní době, kdy byla Izajášovi přičítána velká důležitost, neboť „apoštolové chápou Izajáše jako proroka, kterému bylo zjeveno nejvíce o Mesiáši“ (str. 13). Motiv ozvěny autor používá například ve svém výkladu slov Jana Křtitele v J 1,19-23, když píše: „Bere však vážně prorocství, vnitřně mu přitakává a ztotožňuje se s Izajášovým

slovem. Jako by chtěl říci, že je jen znovu a hlasitě znějícím slovem, zvukem, který již jednou pronesl Izajáš“ (str. 146).

Autor si uvědomuje rozmanitost vnímání biblického textu, a proto se jej nesnaží definitivně interpretovat – o tom svědčí i jeho slova: „Jsem si vědom toho, že interpretace textu vykladačem není a nemůže být nikdy dokončena“ (str. 14). Spíše se pokouší přivést čtenáře k textu a otevřít jim jejich vlastní cestu pro individuální rozjímání. V celém svém přístupu se chová jako „citlivý rodič“, který svému dítěti imperativně neříká, co má dělat a jak má smýšlet o věcech, ale spíše mu chce ukázat cestu a stát se jakousi „směrovkou, ukazatelem“. To je obsaženo i v autorových slovech, že se svou knihou čtenáře snaží „přitáhnout k samostatné práci s biblickým textem“ (str. 15).

Jiří Beneš je biblickým teologem, který dokáže pracovat se starozákonními a novozákonními texty velmi pečlivě. Ani jeden z těchto biblických celků neodsouvá do pozadí a neubírá mu na důležitosti, naopak si uvědomuje provázanost obou částí křesťanské Bible a oběma jim přičítá velkou a pro život rozhodující důležitost. Tento autorův přístup se naplno projevuje i v knize *Ozvěny Izajášova volání*. Výše uvedená slova je možno ilustrovat Benešovým výkladem k Iz 61,1-2 a L 4,18-19, když píše: „Ježíš nás učí, že slova Starého zákona platí pro dnešek a jsou živá a silná. Všechna. Je možné, ba nutné jim důvěřovat. Vždyť jsou to slova Hospodinova“ (str. 367). A dále ve výkladu k Iz 41,4 a Zj 22,13: „Hospodin je Bůh, který mluví skrze Ježíše. A neříká nic odlišného od toho, co lze slyšet ve Starém zákoně. Vypovídá o sobě samém. O Bohu mluví Bůh. To může jen On, protože pouze jeho slova jsou autentická a výpověď pravdivá“ (str. 158). Jiří Beneš si plně uvědomuje jedinečnost a důležitost oběti Ježíše Krista a jejího novozákonního svědectví,

to ho však nevede k devalvování Starého zákona.

Pro Jiřího Beneše a jeho texty je také typický neotřelý a myšlenkově bohatý výklad, ve kterém neopakuje zažité fráze. Naopak se pokouší přinést nové pohledy, text aktualizovat, ale zároveň mu ponechat původní význam. Jeho výklad se tímto stává velice lidským a přístupným, v žádném případě však nedochází k jakémukoli oslabování výpovědi o Bohu. Pro autora je také charakteristické, že nezůstává pouze na povrchu biblického textu, ale že se noří do hloubi jeho zvěsti – tak se pro něj stávají biblická slova živými, což je jistě jeden z předpokladů pro „správný“ výklad Písma.

Příkladem autorova uvažování a práce s biblickým textem může být část výkladu k Iz 25,8 a Zj 7,17, resp. Zj 21,4: „Čtenář má zaslechnout, že Bůh stírající slzy z očí je Bůh velmi blízký. Možná nejde ani tolik o slzy, jako o fakt, že se nás bude Bůh dotýkat a že jeho dotyky budou hojivé. Není to Bůh, který by zdálky a neosobně vyřešil naše obtíže, nýbrž Bůh, který setřením naší slzy dává najevo, jak mu na nás záleží, jak se jej naše bolest dotýká, jak je a chce být v našem trápení blízko nás a jak lidským, soucitným a důvěrným (intimním) způsobem nás chce utěšit“ (str. 102). Či výklad k Iz 63,10 a Ef 4,30: „Člověk může svým jednáním Boha zranit, ublížit mu, protože Bůh má člověka rád. Ten, kdo miluje, je zraňován. Boží vztah k nám je velmi živý, křehký a my mu můžeme ublížit“ (str. 394).

Na uvedených citacích můžeme spatřit další velice důležitý aspekt výkladu Jiřího Beneše – jde o dovednost objasnit a přiblížit text Písma dnešnímu čtenáři, kterým může být kdokoliv, kdo se nechá oslovit, ovlivnit a vtáhnout biblickými svědectvím. Slova autorova výkladu mohou s radostí a užitkem číst všichni, každý v něm může nalézt prvky, které na něj zapůsobí. Předpokladem pro správné uchopení textu zde

není intelekt čtenáře, ale jeho víra. Neboť jak sám autor v předmluvě poznamenává: „Protože text Bible se musí ukázat jako pravdivý až v životě jeho čtenáře, je třeba zaslechnuté poselství promítnout do života. Textu totiž porozumíme teprve tehdy, když jej aplikujeme“ (str. 15). V tom se máme poučit z příkladu Jana Křtitele: „V Janovi se Izajášovo slovo stalo tělem. Jan Izajášova slova vykládá tím, že je žije – svým jednáním“ (str. 146).

Na závěr je nutno říci, že knihu Jiřího Beneše *Ozvěny Izajášova volání* lze doporučit všem, které oslovil biblický text a kteří mají zájem s ním dále pracovat, rozjímat nad ním a aplikovat jej ve svém životě. Jiří Beneš napsal knihu, která je přístupná každému, protože jak vyplývá z jejího textu, autor nečiní mezi čtenáři rozdíly, nikoho předem nediskvalifikuje. Naopak svými slovy dokazuje, že jeho cílem je přitáhnout všechny okolo stojící k Hospodinu a poukázat na Jeho lásku ke všem bez rozdílu.

Antonín Šedivý

FILIP VAN TRICHT:

The Latin 'Renovatio' of Byzantium: The Empire of Constantinople, 1204-1228.

Praha: Návrat domů, 2012. První vydání. 431 s. ISBN 978-80-7255-280-1.

Dramatické události čtvrté křížové výpravy hluboce zasáhly do dalšího vývoje byzantské společnosti a vývoje vztahů mezi východem a západem. Latinské císařství vzniklé na troskách byzantské říše, jehož zakladateli byli západní rytíři, trvalo do roku 1261 a po všech stránkách znamenalo

jeden velký neúspěch – politický, finanční, kulturní i dynastický.

Pro západní medievalisty jsou témata spojená s dějinami Byzance velmi atraktivní a nelze jim upřít snahu po objektivním zvládnutí, přestože mnohdy narážejí na hranice svého předporozumění, které je dáno jejich kulturním a duchovním rámcem velmi odlišným od světa byzantského a vůbec východního myšlení.

Filip van Tricht, hostující profesor katedry historie Universiteit Gent v Belgii, se již během svého studia historie začal intenzivně zajímat o dějiny latinského císařství a po obhájení licenční práce pokračoval ve svém výzkumu, který byl zaměřen na konkrétní vztahy mezi jednotlivými národy a kulturami v letech 1204-1261. Na jaře roku 2003 svou disertační práci dokončil a recenzovaná publikace je zcela přepracovaná první část této disertace (ix-x).

Cílem publikace je analýza politické identity latinského císařství v období let 1204-1228, kdy dochází k některým velmi podstatným změnám. Autor postuluje dvě základní hypotézy, které bude sledovat: 1. latinské císařství bylo zásadně západním politickým konstruktem, pokud jde o institucionální organizaci a její politické elity; 2. císařství, založené na základě feudálních principů, se prakticky nemohlo rozvinout ve skutečnou politickou entitu. Klíčové otázky zní: Jaké byly vztahy mezi císařskou autoritou v Konstantinopoli a regionální feudální správou? Co se týče administrativy, můžeme charakterizovat latinské císařství jako latinské nebo jako byzantské? S ohledem na postulované hypotézy a jasně definované klíčové otázky rozvrhl autor svou práci do dvou základních částí. V první části autor analyzuje vnitřní organizaci, konkrétní správní uspořádání, různorodé feudální subjekty a roli nadregionálních institucí včetně náboženských. Ve druhé části autor analyzuje mezinárodní postavení císařství

ve vztahu k východnímu Středomoří a oběma sub-regionům byzantskému prostoru a latinskému orientu (s. 2-3).

Autor ke svému bádání použil dostupnou komplexní odbornou (autoři: Runciman, Janin, Kazhdan a další) a pramennou literaturu latinské a byzantské proveniencie se záměrem co nejdůvěrněji rekonstruovat mnohostranný obraz politické identity latinského císařství ve sledovaném období. Poměrně zajímavý pramenný materiál, doposud velmi málo známý, autor objevil v benátském archívu. Obdivuhodný výčet veškerých použitých pramenů je čtenáři představen v samotném úvodu (s. 4).

Van Tricht je nestranný a důkladný badatel, jak je možné poznat z textově-kritického aparátu publikace. Je však otázkou, zda jeho empirický přístup je dostačující ve všech ohledech.

Pro teology a církevní historiky je zajímavou kapitola šestá (s. 307-349), analyzující stav křesťanské církve a církevní poměry v latinském císařství. Co se týče působnosti a vlivu měla církev zcela zřejmý nadregionální charakter. Autor si klade otázku, zda mohla přispět k jednotě císařství a dochází na základě zevrubného studia, že nikoliv. Většina vysokého a vzdělaného kléru odešla do Nikaje a ti, kteří zůstali, neústupně trvali na své pravoslavné víře, vytvářejíce tak pevnou hradbu vůči dobyvatelům a latinskému kléru. Novým patriarchou se stal Morosini, pocházející z bohatého benátského rodu. Obecně vzato se ambice konstantinopolského patriarchátu střetávaly s nepříznivými reakcemi ze strany papežů a místního latinského duchovenstva a patriarchové tak paradoxně rozhodně nepůsobili ve prospěch jednoty císařství. Co se týče rytířských řádů, ty nikdy nehrály politicky vedoucí úlohu a také nikdy nebyly destabilizujícím faktorem. Církev tak nebyla schopna vytvořit jednotící platformu. Podle Van Trichta diecéze s drtivou většinou

nou pravoslavných obyvatel měli mít své ortodoxní biskupy a diecéze s významnější latinskou populací měly být vedeny latinskými biskupy, tím by se umenšila latinská intolerance a negativní reakce ze strany místního obyvatelstva (s. 473nn). S autorem lze jistě souhlasit, ale na druhou stranu toto poznání není překvapující.

Van Trichtova práce je jistě zajímavou sondou do dějin latinského císařství

a autorovi se nedá upřít maximální snaha po ověření svých hypotéz. Přesto však čtenáře obsah nijak neohromí. Možná je toto dáno právě odlišným předpokladem Van Trichtova badatelského světa – západního a celkově malým zviditelněním duchovních proudů, které spoluutvářely dějiny latinského císařství. Práce je to však velmi záslužná a lze ji vřele doporučit k důkladnému a kritickému čtení.

Kamila Veverková