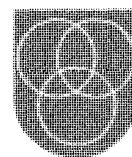


JOSEPH RATZINGER



DŮSLEDKY VÍRY VE STVOŘENÍ

G. K. Chesterton, mistr trefných formulací, vystihl rozhodující aspekt díla sv. Tomáše Akvinského poznámkou, že pokud bychom měli velkému učiteli dát jméno způsobem, jaký je běžný v řádu karmelitánů (... od Dítěte Ježíše, ... od Matky Boží atd.), museli bychom ho nazvat „Thomas a Creatore“.¹ Stvořitel a stvoření jsou jádrem jeho teologického myšlení, vždyť mnoho mluví pro tezi, že teprve důkladným promyšlením víry ve stvoření světa došlo křesťanské proniknutí antického dědictví svého cíle. Potud se na oslavách sv. Tomáše téma stvoření přímo nabízí. Z hlediska dnešní teologické situace bylo našemu myšlení až donedávna poněkud vzdálené, tak jako se nám velmi oddálil sv. Tomáš a jeho teologie. V teologické diskusi posledních let, ne-li desetiletí, hrálo téma stvoření vsutku jen nepatrnou roli.² Zdálo se být otázkou bez konkrétního antropologického významu, bylo diskutováno nanejvýš v aktuální části jako otázka slučitelnosti stvoření a evoluce, která cílí svým vnitřním zaměřením k otázce člověka. Existuje jakési vposled jen teologicky objasnitelné proprium člověka či se člověk, po bedlivé úvaze, musí vrátit zpět do prostoru přírodních věd? avšak i tato otázka zůstala na okraji, protože se nezdála být příliš praktická a také teologie hledala svou pravdu víc a více v praxi, nikoli v problému „co jsme“, který se jevil nezodpověditelný, ale v naléhavějším „co můžeme dělat“?

¹ Srov. J. PIEPER, Úvod k THOMAS VON AQUIN, *Sentenzen über Gott und die Welt*, Trier 1987, str. 33; srov. dále M. J. MARMANN, *Praeambula ad gratiam. Ideengeschichtliche Untersuchung über die Entstehung des Axioms „gratia praesupponit naturam“*, dis., Regensburg 1974, str. 205nn a 286n.

² Jednotlivé významné práce zdůrazňovaly ovšem již před delší dobou naléhavost tématu stvoření, např. H. VOLK, „Kreatürlichkeit“, in *MThZ* 2 (1951), str. 197–210; pro další literaturu poukazují na H. REINELT – L. SCHEFFCZYK – H. VOLK, „Schöpfung“, in H. FRIES (vyd.), *Handbuch theologischer Grundbegriffe* II, München 1963, str. 494–517, jakož i zvláště na poslední systematické shrnutí učení o stvoření: J. AUER, *Die Welt – Gottes Schöpfung*, Regensburg 1983.

Teprve v posledních letech nabývá učení o stvoření na nečekané aktuálnosti. Člověk se zaměřil na čin, na vytváření nového, vlastního a konečně lepšího světa, a stále zřetelněji přitom pocítil odpor stvoření. Boží stvoření, „příroda“, se brání neomezenému stvořitelství člověka, které chce chápat stávající svět jen jako látku vlastního tvoření. A náhle se už člověku stvoření vlastní nejeví prostě jako jeho – pokud možno jediná – naděje, ale naopak jako ohrožení, jímž si podřezává větev, na které sedí, a stvoření dané jako útočiště, k němu se vrací, které znovu hledá.

V radikálním obratu je nyní křesťanské učení o stvoření považováno za příčinu plenění světa. Stvoření samo, doposud téma teoretického rozumu, tak řečeno čistě „objektivistické téma“, se stává tématem praktickým a nedá se už obejít.³ K vykoupení nemůže dojít bez a proti stvoření, vyvstává dokonce otázka, zda není stvoření nakonec jediným pravým vykoupením. Začíná být jasné, že nemůžeme zodpovědět správně otázku, kam máme jít, jestliže vyloučíme otázku, odkud pocházíme, že odpovídáme na otázku „co můžeme dělat?“ nesprávně a ničivě, jestliže se neptáme „kdo jsme?“ – že se tedy otázka bytí a otázka naší naděje nesmí vzájemně oddělovat.

Tak se obnovením a znovuobjevením učení o stvoření otevírá široké pole otázek a úkolů, jejichž řešení můžeme v tomto referátu jen naznačit. Mohu se pokusit předložit pouze pár fragmentů, jejichž vnitřní vztah popíši jen skicovitě. Bude se spíš jednat o upozornění na úkol než o vývoj řešení či dokonce hotové syntézy. Chceme-li si znovu pozitivně osvojit víru ve stvoření světa v jejím základním obsahu a poukazu, musíme nejdříve odstranit její zatemnění, které jsem krátce popsal v diagnóze naší teologické situace.

1. POTLAČOVÁNÍ VÍRY VE STVOŘENÍ SVĚTA V MYŠLENÍ NOVOVĚKU

Zatemnění víry ve stvoření světa, jež pak vedlo k jejímu téměř úplnému vymizení, těsně souvisí s duchem novověku, je podstatnou částí toho, co novověk duchovně utváří. Můžeme dokonce říci: základy novověku jsou současně

³ Srov. G. ALTNER a.j., *Sind wir noch zu retten? Schöpfungsglaube und Verantwortung für unsere Erde*, Regensburg 1978; tam především příspěvek K. Lehmann a N. Lohfinka.

a jako takové příčinou toho, že se „stvoření“ vytratilo ze zorného úhlu myšlení, jež určuje vývoj. Potud nás naše téma uvádí přímo do středu dramatu novověku a do jádra dnešní krize, která je právě krizí novověkého vědomí.

Přechod od středověku k novému stavu ducha v 15. a 16. století má trojí podobu a je přitom zároveň pokaždé rozdílným způsobem odklonem od víry ve stvoření světa. Nejdříve musíme jmenovat novou filosofii Giordana Bruna. Na první pohled se může zdát zvláštní připisovat mu zastření víry ve stvoření světa, vždyť zaníceně znovu objevuje kosmos a jeho božství. Avšak právě v tomto příklonu k božskému kosmu radikálně ustupuje víra ve stvoření světa. Re-naissance zde probíhá zcela jasně jako ústup křesťanského pojetí, aby se opět obnovilo ve své pohanské čistotě pojetí řecké. To znamená, že se svět sám jeví jako v sobě spočívající božská plnost. Stvoření naproti tomu vyjadřuje pro Bruna *závislost* světa na někom jiném, kdo se nachází mimo svět. Křesťanská myšlenka závislosti světa na někom jiném však zdánlivě zbavuje svět moci a proti tomu je třeba svět bránit, svět, který ustavuje sebe sama, svět, jenž sám je božský. Kontingence jednotlivých věcí je nepopíratelná, avšak kontingence světa jako celku přijata není.⁴ Vposled je to ještě estetizující předehra volby, jež se ukazuje ve vědomí novověku stále zřetelněji. Myšlenka závislosti, jež spočívá ve víře ve stvoření světa, se stává nepříjemnou, jeví se jako vlastní mez lidské svobody, která je příčinou všech dalších omezení, a proto, má-li být člověk účinně osvobozen, musí být odstraněna jako první.

U Galileiho se návrat k řeckému myšlení ukazuje ne ve své estetické a tedy emancipatorní variantě, ale v obratu k matematické stránce platonské myšlenkové stavby. „Bůh je geometr“, tak je formulován jeho pojem Boha, pojem přírody a zároveň ideál vědy. Bůh psal knihu přírody matematickým písmem a zabývat se geometrií znamená současně dotýkat se Božích stop. To však znamená, že se poznání Boha přeměňuje v poznání matematických struktur a pojem přírody ve smyslu objektu přírodních věd nahrazuje pojem stvoření.⁵ Veškeré poznávání se podřizuje schematicke subjektu a objektu. Co není objektivní, je subjektivní. Objektivní je však pouze to, co se ve smyslu *přírodních věd* stalo objektem, to znamená, co lze předmětně předvést a pře-

⁴ Srov. R. BUTTIGLIONE – A. SCOLA, „Considerazioni sulla problematica della creazione all'interno del pensiero moderno“, in *Strumento internazionale per un lavoro teologico Communio* 25 (1976), str. 75–93.

⁵ Srov. H. STAUDINGER – W. BEHLER, *Chance und Risiko der Gegenwart*, Paderborn 1978, str. 56n.

zkoušet, spočítat. Subjektivní je všechno, co je libovolné, osobní, co se nachází mimo vědu a co nemá jako cosi libovolného žádnou hodnotu poznání. „Bůh je geometr“: pod nadvládou tohoto axiomu se Bůh musí stát „platónským“, to znamená: redukuje se na formální matematické struktury, které přírodní vědy v přírodě rozpoznávají. Dokud metoda nedosáhla své dokonalosti a objem poznatků je omezen, zůstává ovšem myšlenka stvoření prozatím zachována ve formě postulátu první příčiny. Potud můžeme být v pokušení říci, že právě pojem stvoření byl takříkajíc nejstabilnější pozicí víry, protože postulát kauzy představoval zároveň formu, v níž ještě platil pojem Boha, myšlenka Boha, jež „se stala rozumnou“. Zde se však ukazuje zásadní propojenost prvků křesťanské víry. Pouhá „první příčina“, která se stala čistě přírodně účinnou a nikdy se člověku neukázala, která přenechává a musí přenechávat člověka jen sobě samému zcela mimo svůj prostor působnosti, není už žádným Bohem, ale přírodovědeckou krajní hypotézou. Naopak Bůh, který nemá nic co do činění s racionalitou stvoření, ale platí jen ve vnitřním prostoru zbožnosti, také není žádným Bohem, pozbývá skutečnosti a nakonec významu. Jen tam, kde se stvoření a Smlouva vzájemně prolínají, lze vpravdě hovořit o stvoření a o Smlouvě: obojí se vzájemně podmiňuje. Pouhá první příčina dokonce ani nevyjadřuje myšlenku stvoření, myslí totiž kauzu v rovině přírodovědeckého pojetí kauzality, a taková kauza není žádným Bohem, ale právě „kauzou“, hypoteticky postulovaným nositelem akce v řádu toho, co lze přírodovědecky postulovat. Myšlenka stvoření leží naproti tomu v jiné rovině. Skutečnost jako celek je otázka, jež překračuje sebe samu, a pochopit myšlenku stvoření znamená zároveň zdůraznit hranici schématu subjekt-objekt, hranici „exaktního“ myšlení, a odhalit, že teprve ve ztrátě této hranice spatřujeme hukaným, to, co je člověku a skutečnosti vlastní. Že tedy naopak tuto hranici nepřekročit je spolu s popíráním Boha zároveň popíráním člověka se vším, co z toho vyplývá. Ve skutečnosti je zde ve hře ona podstatná konkrétní otázka: existuje vlastně člověk? Fakticky stojí vědě v cestě, není totiž přesně objektivizovatelný a potud je kamenem úrazu. Vposled jde o něj – či spíše, aby o něho šlo, musí být možné, aby šlo i nadále o Boha.⁶

⁶ Srov. A. GÖRRES, *Kennt die Psychologie den Menschen?*, München 1986, str. 17–47.

S třetí a zcela odlišnou formou odklonu od myšlenky stvoření se setkáváme u Martina Luthera. Zatímco Bruno a Galilei představují vášnivý obrat zpět před syntézu křesťanství s řeckým myšlením k myšlení čistě řeckému, tedy příklon k předkřesťansky řecko-pohanskému světu a na jeho základě k založení postkřesťansky-racionálního světa, je pro Luthera řecké myšlení zcizením křesťanství, které chce odstranit, aby vytvořil křesťanství očištěné ode všeho řeckého.⁷ Všechno, co je na křesťanství řeckého a co je třeba odstranit, vidí zcela podstatně v myšlence kosmu, v otázce bytí a tedy v oblasti učení o stvoření. Kosmos – správněji: bytí jako takové – je pro něho výrazem všeho, co je člověku vlastní, dosavadní, co je jeho poutem, jeho okovy, zákonitost, která znamená zároveň jeho prokletí. Vykoupení může být jen osvobození od pouta toho, co je dosavadní, od pouta bytí, vykoupení osvobozuje od prokletí stávajícího stvoření, které je pociťováno jako břemeno všeho, co je vlastní. Chtěl bych tuto myšlenku doložit jen jedním, ovšem nanejvýš výstižným textem: „Člověk je totiž člověkem, dokud se nestane Bohem, jenž jediný je pravdivý a účastí na němž se i on sám stává pravdivým. Na bohu má účast tak, když se k němu přimyká ve skutečné víře a v naději; tímto vykročením ze sebe se vrací jako člověk do nicoty. Vždyť kam by měl dojít ten, kdo doufá v Boha, ne-li do vlastní nicoty? Avšak kam jde ten, kdo jde do nicoty, ne-li tam, odkud pochází? Člověk totiž pochází z Boha a z nicoty sebe sama; proto se vrací k Bohu ten, kdo se vrací v nicotu.“⁸ Milost je zde viděna v radikálním protikladu ke stvoření zcela poznamenaném hříchem: předpokládá návrat před stvoření.

V pozadí lze vycítit jistý způsob zakoušení stvoření, který je vyjádřen v lutersky poznamenané modlitební kněžny Doroty Pruské. Smysl obsahu 6. Žal-

⁷ Novověk spočívá oproti tomu prvotně a podstatně v re-helenizaci; její protipól, od-helenizování, získává jen postupně epochálně určující význam. Přehlednutí této skutečnosti je nejslabší stránkou díla L. DEWARTA *Die Grundlagen des Glaubens*, 2 sv., němec. vydání Einsiedeln 1971.

⁸ WA 5, 167, str. 40nn. (cit. podle W. JOEST, *Ontologie der person bei Luther*, Göttingen 1967, str. 246): „Homo enim homo est, donec fiat deus, qui solus est verax, cuius participatione et ipse verax efficitur, dum illi vera fide et spe adhaeret, redactus hoc excessu in nihilum. Quo enim perveniat, qui sperat in deum, nisi in sui nihilum? Quo autem abeat, qui abit in nihilum, nisi eo, unde venit? Venit autem ex deo et suo nichilo, quare in deum redit, qui redit in nihilum.“ Samo sebou se rozumí, že tím není celkově opsána Lutherova teologická pozice k učení o stvoření, ale pouze spirituální aspekt, jenž povstává z dramatiky jeho zakoušení milosti. Že se za jiných předpokladů a v jiných formách vyskytuje v katolických kruzích – zvláště v novověku – něco analogického, ukážu v bodě 2c tohoto referátu.

mu je tam převeden ve výkřik: Ich wolt schir liber du werest nit, dann das ich solt Langer also von dir geplagt sein.⁹ To je vzhledem k renesančnímu zakoušení kosmu nejprve něco zcela protichůdného. Pro novověk se však stává stále více a více charakteristickým právě dualismus mezi božskou geometrií na straně jedné a světem, jenž je hluboce zkázou, na straně druhé. Svět bez mystéria výkupné lásky, která je zároveň láskou tvůrčí, se nutně stává dualistickým. Jako příroda je geometrie, jako dějiny drama zla.¹⁰

Obsáhlý pokus smířit tuto antinomii a získat tak konečnou filosofii podnikl Hegel. Hegelův systém je vposled „gigantická theodicea“.¹¹ Bůh nesmí být chápán jako věčně v sobě spočívající všemohoucnost, proti které pak vystupuje zlý svět, za nějž pouze na druhém, a proto se rozchází, aby tak a jen tak zcela přišel k sobě. Celé univerzum, celé dějiny jsou tímto procesem rozumu, v němž získávají jednotlivé, v sobě nesmyslné či „zlé“ momenty svůj smysl jako části celku. Historický Velký pátek se stává výrazem spekulativního Velkého pátku, výrazem nutnosti vstát k sobě z mrtvých skrze zmaření. Tímto způsobem se řeší problém theodiceje. Na místo pojmu „hřích“ nastupuje „pochopení“, že zlo je nutně spojeno s konečností a „proto z hlediska nekonečnosti neskutečné“, utrpení je pak bolest z omezenosti a odstranitelné převzetím v celek.¹²

Tato pozice zůstává u Hegela ještě poměrně teoretická, „idealistická“ (i když jeho filosofie v žádném případě nepostrádá politického úmyslu). Návodem k činu se stává teprve u Marxe, kde je vykoupení konstruováno přísně jako praxe člověka a jako odmítnutí stvoření, jako protiklad k víře, že svět byl stvořen. Není možné, abych zde všechno dopodrobna objasnil. Chtěl bych pouze krátce zmínit dvě hlediska:

1. Zmizení jednotlivce v celku, zrušení jeho skutečnosti a nahrazení hříchu „prozřetelností“ konkrétně znamená, že nejde o jednotlivce, ale o druh. Nástrojem dějin je však přitom strana jako organizovaná forma třídy. Vysti-

⁹ „To bych spíše chtěl, abys nebyl, než abys mě ještě déle tak trápil.“ Text u L. GUNDERMANNA, *Untersuchungen zum Gebetbüchlein der Herzogin Dorothea von Preussen*, Köln-Opladen 1966, tabulka II. Srov. J. RATZINGER, *Der Gott Jesu Christi*, München 1976, str. 12.

¹⁰ Srov. R. BUTTIGLIONE – A. SCOLA, „Considerazioni“, str. 77: „Moderní myšlení se tedy ocitá před stejným dilematem jako klasická filosofie: buď je Bůh zlý, nebo mu nemůžeme klást za vinu stvoření světa.“

¹¹ Tamtéž, str. 77.

¹² Tamtéž, str. 78.

huje to věta Ernsta Blocha: Materialista umírá „jako by mu patřila celá věčnost. To znamená: už dříve přestal brát své Já příliš vážně, měl třídní vědomí.“¹³ Vlastní vědomí mizí ve vědomí třídním, ve kterém už není důležité individuální utrpení, ale pouze logika systému, budoucnost, v níž je člověk vykoupěn od stvoření svým vlastním tvořením: prací.¹⁴

2. Stvoření je definováno jako závislost, jako původ *ab alio*. Na jeho místo nastupuje kategorie sebetvoření, jež se děje prací.¹⁵ Protože stvoření je závislost, závislost však protiklad ke svobodě, nachází se stvoření v rozporu k základnímu směru myšlení Karla Marxe, je mu od kořenů protichůdné. Marx nemůže popřít, že je velmi těžké logicky odstranit myšlenku původu *ab alio*. Nemůže být vůbec odstraněna přímo, ale pouze na základě souvislosti systému. Že se člověk vůbec takto ptá, je už údajně výrazem jeho zapeklité situace: „Vzdej se své abstrakce, pak se vzdáš i své otázky.“ „Nepřemýšlej, neptej se mě.“¹⁶ Právě na tomto místě se zjevně hroutí logika Marxova systému. Stvoření je jejím vlastním rozporem a zároveň bodem, ve kterém se toto vykoupení projevuje jako prokletí, jako postoj proti pravdě. Rozhodující volba, jež tvoří základ celku myšlení Karla Marxe, je vlastně protest proti závislosti, kterou stvoření představuje, nenávist k životu takovému, jaký je, a tento základní postoj je též pokaždé nejdůležitější stravou marxistického myšlení a marxistické praxe.

2. TŘI ZPŮSOBY ZASTŘENÍ POJMU STVOŘENÍ V MYŠLENÍ SOUČASNOSTI

Po všem, co bylo řečeno, se nám rýsuje pojem stvoření jako rozhodující křižovatka cest ducha. Kdo se však pokusí zapojit ho dnes do hry, bude muset konstatovat, že je z nejrůznějších stran zastřen a může se projevit jen tehdy, jestliže toto zastření odstraníme.

¹³ E. BLOCH, *Princip Hoffnung* (Gesamtausgabe, sv. 5), Frankfurt 1959, str. 1378n; srov. U. HOMMES – J. RATZINGER, *Das Heil des Menschen*, München 1975, str. 29.

¹⁴ Srov. F. HARTL, *Des Begriff des Schöpferischen. Deutungsversuche der Dialektik durch Ernst Bloch und Franz von Baader*, Frankfurt 1979.

¹⁵ R. BUTTIGLIONE – A. SCOLA, „Considerazioni“, str. 85.

¹⁶ K. MARX, *Nationalökonomie und Philosophie* (Frühschriften, ed. Landshut und Mayer), Leipzig 1932, str. 307; zde cit. podle E. VOEGELIN, *Wissenschaft, Politik und Gnosis*, München 1959, str. 36.

a) Pojem stvoření je zastřen nejprve přírodovědeckým pojmem přirozenosti, který chápe „přirozenost“ výlučně ve smyslu objektu přírodních věd a každý jiný smysl tohoto slova může považovat pouze za ne-smysl. Proto mívá teologická argumentace spočívající na myšlence stvoření a vycházející z „přirozeného práva“, z „přirozenosti“ člověka do prázdna, jeví se dokonce jako pošetilá, jako relikv archaické přírodní „vědy“. Fyzikálně-chemická struktura člověka neposkytuje žádné výpovědi ve smyslu tradiční morální teologie, vůbec žádné etické výpovědi, nanejvýš výpovědi o hranicích možného, takže na tomto základě je morální to, co je možné. Jako náhražka se pak nabízí pojem přirozenosti používaný ve výzkumu chování, ovšem vůči němu. A. Portmann právem namítl, že právě tento druh přirozenosti v člověku neexistuje; hovoří o „přirozené umělosti“ lidských sociálních a kulturních forem. Pro způsoby lidského sociálního života „od jazyka až k vytvoření státu, od uspořádání vztahů mezi pohlavími až k odchovu potomstva“ je charakteristické, že všechny „náleží do oblasti rozhodnutí“.¹⁷ Je-li ovšem umělost vyhnutelná, vyvstává opět otázka, odkud bere rozhodnutí svá měřítká, nebo je-li člověk kupříkladu v Sartrově smyslu „odsouzen“ k beztvárné svobodě, v níž se musí nejdříve objevit. Tomuto pádu v nicotu nelze zabránit, není-li rozpoznatelný mezi přirozeností a umělostí metafyzický střed stvoření.

b) Reakce odporu vůči technice, která se ohlašuje již u Rousseaua, se mezitím dávno přeměnila v odpor vůči člověku samotnému jako nemoci přírody. Tato bytost narušující exaktní objektivitu jakož i samozřejmost přírody je vlastním ruшитelem pěkné rovnováhy v přírodě. Člověk onemocněl duchem a jeho následkem, svobodou. Duch a svoboda jsou nemocemi přírody. Od nich by měl být člověk a svět osvobozen, aby byl spasen – od samotného bytí člověkem by měl být člověk uzdraven, aby se vrátil zpět do rovnováhy. Lévi-Strauss šel tímto směrem vycházeje z etnologie, Skinner z psychologie.¹⁸ Oba jsou v rovině vědy výrazem nálady, jež se stále více rozšiřuje a v rozmanitých formách nihilismu je neustále docílím pokusem mládeže na Západě.

c) Existuje však i teologické zastření pojmu stvoření, jež má pravděpodobně původně co do činění s oběma jmenovanými, totiž tam, kde je přirozenost

¹⁷ A. PORTMANN, *Biologie und Geist*, Herderbücherei 1963, str. 266–271.

¹⁸ Srov. k tomu A. GÖRRES, *Kennt*, str. 20nn; k Lévi-Straussovi B. ADOUKONOU, *Jalons pour une théologie africaine*, Paris 1980.

kvůli milosti tupena, olupována o vše vlastní a abych tak řekl zatlačována do pozadí za milost. Zde by se měla přivést důrazně znovu do povědomí věta z 1 Kor 15,46: „Nejprve tedy není tělo duchovní, nýbrž přirozené, pak teprve duchovní.“ Existuje pořadí kroků, které nesmí být pohlceno monismem milosti. Myslím, že by zde jako konkrétní výraz dvoupólnosti jedné víry měla být vyvinuta křesťanská pedagogika, která přijímá stvoření. Nikdy nemůžeme chtít učinit druhý krok před prvním, nejprve tělo přirozené, pak duchovní – kde se toto pořadí nedodrhuje, tam se popírá stvoření a tak odnímá milosti její základ.¹⁹ Nesobeckost, jež chce zrušit vlastní Já, ztrácí jak Já tak i Ty. Jako tupení stvoření se nikdy nemůže stát nádobou milosti, ale jen nádobou „odii generis humani“, gnostického rozkladu, jehož pojetí stvoření nakonec už ani žádnou milost nechce a chtít nemůže.²⁰ Křesťanský pojem lásky, který je vlastním středem křesťanství a jeho nejdůležitějším protikladem ke gnosi, byl v křesťanské pedagogice a též v přepjatých teoriích křesťanství stále znovu místem vpádu negace stvoření a tak bodem přeměny ve vlastní protiklad. Křesťanská láska musí však jako víra ve Stvořitele v sobě současně obsahovat i přijetí sebe sama jako stvoření a lásku k sobě jako ke Stvořitelovu stvoření a vést ke svobodě přijímající sebe sama jako libovolný úd Kristova těla... Totéž platí pro pokání. Je nádobou souhlasného Ano a kde se stává nenávistí k vlastní osobě, tam je zfalšováno ve svůj protiklad.

3. VÍRA VE STVOŘENÍ SVĚTA JAKO ZÁKLADNÍ ANTROPOLOGICKÉ ROZHODNUTÍ

Po všem, co bylo řečeno, bychom mohli nyní definovat to, co je rozhodující a odlišné u dvou základních voleb, které zde – jistě v mnoha variantách – stojí vposled proti sobě. Při všech variacích, jež činí duchovní krajinu současnosti tak neproniknutelnou, se mi totiž jeví, že lze přesto ve skutečnosti hovořit pouze o dvou základních modelech, z nichž jeden bych chtěl

¹⁹ Důležitá vysvětlení v díle M. J. Marmanna citovaném v pozn. 1; na základě této problémové souvislosti objasňuje nutnost a vlastní význam rozlišování přirozenosti a nadpřirozenosti a tak neodvolatelný přínos sv. Tomáše k teologii.

²⁰ Podrobněji jsem se vyjádřil ve své *Theologische Prinzipienlehre*, München 1982, str. 78–87. Na tomto základě musíme též oponovat A. Nygrenovi, který staví *eros* a *agapé* do protikladu, srov. k tomu J. PIEPER, *Über die Liebe*, München 1992.

nazvat gnose, druhý křesťanství. Za společné jádro gnose ve všech rozdílnostech jejích konkrétních tváří považují přitom odmítnutí stvoření. Toto jádro se pak znovu projevuje antropologicky ve všech rozdílných gnostických modelech tak, že je v nich odmítáno mystérium utrpení, zástupnictví, lásky ve prospěch ovládnutí světa a života věděním. Láska se jeví, abych tak řekl, jako příliš nejistá, než aby mohla být základem života a světa. Jsme tak totiž vskutku odkázáni na něco nevypočitatelného a nevynutitelného, na něco, co jistě nemůžeme sami udělat, ale právě jen očekávat a přijímat. Očekávané by ale nemuselo nastat. Činí mě neustále závislým, neustále se jeví jako faktor rizika a nejistoty, kterým nedisponuji. Mohu být oklamán a jsem pak zcela bezmocný. Tak se krásné zaslíbení lásky stává nesnesitelným pocitem závislosti, vydání napospas. Závislost je třeba odstranit. Už předem na ni v žádném případě nesmíme sázet, ale pouze na to, čím můžeme disponovat, na věděni, jež poskytuje moc nad světem a které se jako přehlednutelný systém vymaňuje z dosahu nevypočitatelnosti. V gnostickém obrazu světa, antickém či moderním, se stvoření jeví jako závislost, Bůh jako příčina závislosti. Je to přímo Boží podstata, definice Boha a důvod, proč gnose nemůže být ve věci Boha neutrální, ale bojovně antitheistická. Gnostická volba směřuje proto k věděni a k činu skrze věděni jako k jediné spolehlivému vykoupení člověka, jež se proto nesvěřuje stvořenému světu, ale světu, který se musí vytvořit, který už nemá zapotřebí žádné důvěry, jen umu.

Křesťanská volba je přesně opačná. Člověk *je* závislý a jen ve formě popření bytí může tvrdit opak. To je bod, ve kterém se musí trvat na iracionálním a antiracionálním charakteru marxistického racionalismu. Pro socialistického člověka, míní Marx, se stala otázka počátku „prakticky nemožná“. Pro Marxe klesá na úroveň prosté zvědavosti. Nepotřebujeme znát počátek, abychom mohli žít – zda je svět stvořen Bohem či náhodou „je nedůležité a nemá žádným způsobem vliv na průběh našeho života“.²¹ Ne, musíme na to odpovědět: Má to vliv a Marx by se tolik nenamáhal tuto otázku vyloučit, kdyby tomu bylo jinak. Důrazně musíme upozornit na to, že systém zde vede k zákazu otázek, že ve vyloučení starých základních otázek poukazem na jejich údajnou sociologickou podmíněnost spočívá metodická páka celé-

²¹ Srov. R. BUTTIGLIONE – A. SCOLA, „Considerazioni“, str. 87; E. VOEGELIN, *Wissenschaft*.

ho tohoto myšlení, které určuje dokonce i hranice racionality. Tím, že rozlišuje na základě samourčeného systémového vzoru dovolené a nedovolené otázky, se stává dogmatickým manipulováním myšlení skrze systém, kterému ostatně odpovídá konkrétní zneužití člověka systémem (stranou).

Avšak vraťme se k naší otázce: Člověk je závislý. Nemůže jinak než žít z druhých a žít z důvěry. Závislost ale nemá nic degradujícího, má-li formu lásky, neboť pak už není závislostí, umenšením všeho vlastního konkurencí druhého, ale konstituuje právě všechno vlastní jako vlastní a osvobozuje je, protože láska má podstatně formu „chci, abys byl“, je *creativum*, jediná tvůrčí moc, která může vytvořit něco jiného jakožto něco jiného bez závisti, že by ztratila něco vlastního.²² Člověk je závislý – to je jeho prvotní pravda. Protože je tomu tak, může ho vykoupit pouze láska, protože pouze ta přeměňuje závislost ve svobodu. Člověk může tedy jen zničit své vlastní vykoupení, zničit sebe sama, když lásku „pro jistotu“ vyloučí. Ukřižovaný Bůh je však pro něho viditelnou jistotou, že už stvoření je výrazem lásky. Existujeme na základě lásky.²³ Ke křesťanské víře tedy ustavujícím způsobem patří přijímat mystérium jako střed skutečnosti, to znamená přijímat lásku, přijímat stvoření jako lásku a z toho žít.

Takto popsáním alternativám myšlení odpovídají dva základní postoje jako alternativy života. Křesťanský základní postoj je postoj bytostné, ne moralistické pokory – přijímat bytí jako dar, sebe sama jako bytost stvořenou a závislou na „lásce“. Oproti této křesťanské pokoře uznávání bytí stojí tak svérázně jiná „pokora“ opovrhování bytím. Člověk není sám o sobě ničím, je nahou opicí, zvláště agresivní krysou, ale možná bychom mohli ještě z něho něco udělat... V křesťanském učení o vykoupení je odpovídajícím způsobem nepostradatelně obsaženo učení o stvoření, učení o vykoupení spočívá na učení o stvoření, na trvale platném Ano ke stvoření. Novověkem nastolená základní alternativa mezi láskou a činem se tak projevuje jako identická s alternativou mezi důvěrou v bytí a skepsí vůči bytí (zapomnění bytí, odmítnutí bytí), která se představuje jako víra v pokrok, jako princip naděje, jako princip třídního boje, krátce, jako kreativita proti *creatio*, jako vytváření světa proti bytí stvoření.

²² Srov. J. PIEPER, *Über die Liebe*, zvl. str. 38nn.

²³ Srov. k tomu J. SCHMIDT, „Věřím v Boha, Stvořitele nebe i země“, in *Mezinárodní katolická revue Communio* 3 (1997), str. 253–265; G. MARTELET, „Der Erstgeborene der Schöpfung. Für eine christologische Schau der Schöpfung“, in *IkZ Communio* 5 (1976), str. 15–29.

V okamžiku, kdy se ujasňuje obsah této alternativy, se zároveň ukazuje bezvýchodnost myšlení, jež se staví proti stvoření. Také „kreativita“ může pracovat vždy jen s *creatum* daného stvoření. Jen když je bytí stvoření dobré a důvěra v bytí je tedy podstatně oprávněná, je člověk vůbec vykupitelný. Jen když je Vykupitel i Stvořitelem, může být vůbec Vykupitelem. Proto je pro otázku našeho konání rozhodující otázka základu našeho bytí. Budoucnost můžeme získat jen tehdy, neztratíme-li stvoření.