

Mystika a duchovní diagnóza naší doby I.
Tomáš Halík

Dosud nepublikovaný text z r. 1997 původně určený pro sborník o španělské karmelitánské mystice. (První část)

1.1. Současný zájem o mystiku není jen pouhou povrchní módou. Je to jedno ze „znamení doby“, jev, který si zaslouží reflexi teologů, religionistů, filozofů i sociologů. Jsem přesvědčen, že *mystika odpovídá na hlubokou potřebu lidí naší doby, poskytuje klíč k porozumění současné duchovní situaci, nabízí místo setkání a dialogu různých náboženství a duchovních tradic a otvírá cestu obnovy křesťanství tváří v tvář přicházející kulturní epoše*. Zamyšlení nad dějinným kontextem oživeného zájmu o mystiku se nutně dotýká řady závažných témat, jako je duchovní diagnóza dneška a budoucí podoba náboženství.

1.2.1. Na jakou potřebu dnešních lidí mystika odpovídá? Co tento zájem vypovídá o naší době? Prohloubení touhy po niterné a bezprostřední duchovní zkušenosti je fenomén, který se v dějinách opakovaně vynořuje a jistě nějak souvisí s tím, co se odehrává ve společnosti a kultuře, s celkovým duchovním klimatem. Povšimnout si těchto souvislostí neznamená považovat náboženské proudy za „produkt společenských poměrů“; i ten, kdo v mystice vidí především dar Ducha, který vane kam chce, nemusí odmítat představu, že tento dar a toto vanutí přichází také jako včasná odpověď na žízeň lidí v určité době, aby obmyl, co je poskvrněné, vyhojil, co je zraněné, uvolnil, co je strnulé a roznítil, co je ustydlé.

V určitých rysech se naše doba podobá epoše rozkvětu španělské mystiky na počátku baroka. Oběma těmito dějinným údobím předcházela dramatická expanze lidské moci, rozvoje vědy, rozšíření horizontu poznání, překročení hranic: kdysi to byla doba objevů a dobývání nových kontinentů, nyní doba vstupu člověka do kosmického prostoru a propojení všech kultur a civilizací na této planetě; v obou případech se radikálně měnila paradigma vnímání světa. Necháme-li se v našem pohledu na dějiny kultury inspirovat Jungovou analytickou psychologií, budeme pozorně očekávat, kdy a jak tento expanzivní pohyb a otevřenost směrem „ven“ budou vzápětí vyrovnávány pohybem „dovnitř“, k centru, otevřeností pro nitro.

V lůně renesanční horizontality se už připravoval duchovní patos baroka, rozehrávající mnohé renesanční motivy v hlubší tónině - a právě na tomto rozhraní renesance a baroka vyrůstají díla velkých španělských mystiků, zejména Jana od Kříže a Terezie z Avily.

Jan Patočka kdysi interpretoval Komenského pojetí člověka a světa jako alternativu ke karteziánskému obratu k subjektu a rozdělení skutečnosti na *res extensa* a *res cogitans*; něco podobného - a patrně ještě větším právem - lze konstatovat i při studiu těchto klasiků španělské mystiky. Španělská mystika se nevrací k teocentrickému hierarchickému a strmě vertikálnímu schématu středověké onto-teologie, avšak nepřijímá ani karteziánský dualismus, opřený o antropocentrické východisko racionálního subjektu. Terezie a Jan hledají Boha nikoliv na špičce hierarchické stavby jsoucna, nýbrž v hlubině lidského srdce, vidí ho jako střed lidské existence - a právě z tohoto středu, tedy z perspektivy zároveň „antropocentrické“ i „teocentrické“ se snaží uchopit dynamicky vnímanou jednotu skutečnosti. Do novoplatonské a augustinské linie vkládají zkušenost noci a nicoty, do aristotelsko-tomistické katedrály jsoucna dynamiku lidské cesty, dramatu vzájemného hledání Boha a člověka. To, co například u Terezie z Avily bývá nazýváno jejím „sokratismem“, je možná něčím víc než příkladem typického obratu mystiků k vlastnímu

nitru jako východisku myšlení o Bohu. V myšlení a cítění klasiků španělské mystiky je už přítomna novověká subjektivita, která je však ukotvena v Bohu poutem mnohem „existenciálnějším“, než je Descartovo spoléhání na „veracitas Dei“.

Kdysi jsem se pokusil interpretovat Descarta a racionalismus novověku jako obranu vůči zkušenosti „noci“, kterou Evropa prošla v době náboženských válek sedmnáctého století a jako osudový krok na cestě zapomínání na „noční cestu poznání“. Za tento krok jsem označil Descartovo „použití“ Boha jako garanta pravdivosti světa dne vůči světu noci. Je-li Bůh „umístěn“ výhradně do „světlé oblasti“, sféry *jasných a zřetelných idejí*, která je beze zbytku přístupna moci lidského *ratia*, pak je tím připravován i jeho konec: tento Bůh racionální metafyziky bude později ve jménu světla rozumu odmítnut jakožto pouhý stín (projekce) člověka.[1]

Mystiku noci španělských autorů, písíciích několik desetiletí před Descartem, můžeme chápat jako otevření jiné možnosti jak chápat vztah Boha, člověka a světa, rozumu, světla a noci. Zejména Jan od Kříže ukazuje cestu odvážné důvěry v to, že *Bůh mluví i v temnotách*, osobních i dějinných krizích, a že do jeho skutečných hloubek můžeme pohlédnout dokonce teprve a právě tehdy, kdy je „světlý“ svět nezpřehledňované každodennosti otřesen.

1.2.2. Dnešní „postmoderní spiritualitu“ s jejím zájmem o mystiku můžeme jistě považovat také za určitou „kompenzaci“, vyrovnávací vlnu, vzhledem k předcházejícímu expanzivnímu charakteru vrcholné fáze novověku. Nelze se však spokojit s banálním konstatováním, že po „extravertním“ období přichází „introvertní“ fáze vývoje. Psychoanalýza a surrealismus svým důrazem na mimoracionální, nevědomé vrstvy psychiky destruovaly fasádu dosavadního obrazu skutečnosti přibližně v téže době, kdy nukleární fyzika připravovala nová paradigmatu chápání světa i předpoklady pro technické vynálezy, které člověka vynesly do kosmických výšin a srazily do předpekli globálního ohrožení. Ve filozofii „pozdního věku“ převládla nedůvěra ke vsí tradiční metafyzice, k onto-teologii, ale i ke všem „velkým konceptům“, snažícím se vysvětlit skutečnost z jednoho bodu a jednoho principu, k „velkým vyprávěním“.

Martin Heidegger radikalizoval Nietzscheho intuice a stal se otcem dekonstrukce metafyziky nejen jakožto stylu myšlení, ale jako půdy, na níž vyrostl osvícenský humanismus a celý koncept vědy. Heidegger vyhlásil konec filozofie, dovršení a překonání filozofie, návrat myšlení k počátku, před filozofií - metafyziku, před sokratovské definování, před „mocenskou sféru dostatečného důvodu“. Jako alternativu k dosavadnímu rozpouštění filozofie skrze metafyziku do jednotlivých věd pozval filozofii zpět do blízkosti básnictví, vyzval k naplnění nevyužitých potencialit myšlení. Filozofie skrze pojmy jako Platonova idea a Aristotelova *energeia* se snažila o uchopení bytí *jsoucího*. Nyní má podle Heideggera myšlení - nepojmové, nediskurzivní, ne-představující myšlení - vystoupit před a mimo sféru *ratia*, k „otevřenosti pro bytí“. Metafyzická tradice, prostupující filozofii od jejích sokratovských počátků, se vyznačovala „zapomenutím bytí“. Heideggerova „ontologická diference“, rozlišení mezi *jsoucím* a *bytím*, odkrývá nový přístup k bytí než bylo dosavadní redukování bytí na *bytí jsoucího*. Lidská existence byla Heideggerem objevena jako místo, kde bytí samo přichází k řeči, kde se v řeči ukazuje bytí.

Heideggerova filozofie čerpá z mystiky, zejména z Eckharta a lze ji v mnohém k mystice přirovnat, podobně jako „dekonstrukce“ postmoderních filozofů Lyotarda a Derridy bývá připodobňována k negativní teologii, tedy k onomu teologickému proudu, který je

podstatně spojen s mystikou. V rozhovoru s heideggerovskou filozofií bychom mohli mystiku a tradici negativní teologie označit za onu ponornou řeku, která vyvažuje racionální metafyziku a v níž k „zapomenutí bytí“ nedošlo; mystika si udržela onu blízkost k básnictví a v mnohém naplňuje to, co Heidegger požaduje od „myšlení“. [2]

Vztah racionální metafyziky a mystiky bychom s využitím kategorií jungovské analytické psychologie mohli rovněž charakterizovat jako vztah *anima* a *animy*, mužského a ženského pólu. [3] Mystika - podobně jako jungovská anima - nabízí dar intuitivního vhledu, vytěšňovat ji znamená riskovat rigiditu, ztrátu imaginace, kreativity, dotyku posvátného. Bylo by jistě záslužné napsat dějiny evropského myšlení se zřetelem k mystice jako spodnímu proudu, z něhož se napájí myšlení tak výrazných filozofů jako je Platon, Plotin, Origenes, Augustin, Tomáš Akvinský, Mikuláš Kusánský, Pascal, Leibnitz, Schelling, Fichte, Hegel, Schopenhauer, Nietzsche - až po Husserla, Heideggera, Wittgensteina, Marcela, Teilharda, Buberu, Ebnera, Levinase, Derridu, Mariona...

Také uznávanou roli *mystiky jako média komunikace mezi náboženskými tradicemi* v rámci postmoderního prolínání kulturních okruhů bychom mohli v duchu této metafory označit za také typický dar „animy“ - zprostředkovatelky.

1.3. Druhou možnou analogií mezi dobou působení španělských mystiků a dneškem je otřes institucí, zprostředkovávajících náboženský život. V šestnáctém století byla tradiční institucionální podoba víry zpochybněna reformací a velkým západním schismatem, vedoucím k náboženským válkám. *Dnes se velké církve ocitají v dosud nebývalé krizi tváří v tvář dvěma skutečnostem: sekulární společnosti a novým náboženským hnutím.*

Je pochopitelné, že právě v takových chvílích krize institucionálního náboženství se duchovní hledání intenzivněji obrací směrem k *bezprostřední náboženské zkušenosti*. Vždy zůstává otevřenou otázkou, nakolik se církve s podezřením uzavřou zkušenosti mystiků a vsadí na upevnění „systému“ a nakolik dokážou vytěžit právě z této zkušenosti sílu k vnitřní obrodě.

Byla to tridentská obnova církevní kázně a obrat k tomismu, anebo zápal světců jako byl Jan od Kříže, Terezie z Avily, Ignác z Loyoly, Filip Neri a další, co umožnilo baroknímu katolicismu „nabrat druhý dech“ a z protireformace učinit „katolickou reformaci“, z obrané re-akce nový počátek? Zůstane „*aggiornamento*“ Druhého vatikánského koncilu spíše reakcí (byť tentokrát spíše vstřícnou než konfrontační) na sekulární svět, nebo bude následováno a prohloubeno skutečnou spirituální obrodou?

Druhý vatikánský koncil - v mnohém srovnatelný s reformním koncilem v Tridentu - přinesl organizační a liturgické změny, byl doprovázen změnami teologického myšlení. Zahájil však také cestu duchovní proměny? Někteří odpovídají kladně s poukazem na nová hnutí v církvi. Osobně se domnívám, že skutečná obnova může přijít jen z ještě větší hloubky a že jejím znamením bude právě oživení mystiky (nejenom zvědavý zájem o mystiku).

Druhý vatikánský koncil označil - zejména v konstituci *Gaudium et spes* - sekulární humanismus za znamení doby a vyšel velkoryse vstříc touze člověka po dospělosti, autonomii a emancipaci, i když zároveň kriticky upozornil na ambivalenci charakter těchto trendů vrcholného novověku. Za více než čtvrt století po koncilu jsou ovšem „znamení doby“ poněkud odlišná. Koncil chtěl církev připravit na život v sekulární společnosti a na dialog se sekularismem; v daleko menší míře však křesťany vybavil na setkání s druhou fasetou dneška, která v poslední době dokonce začíná převládat nad tou první: na nový

rozmach religiozity. Mnozí dnes tváří v tvář novým náboženským hnutím hovoří o dnešní jako o době „postsekulární“. Správnější patrně bude vidět sekularismus i novou religiozitu jako dvě tváře a dvě výzvy dneška.

Pokoncilní katolicismus umí daleko lépe vycházet se sekulárním humanismem než s postmoderní religiozitou, která je často inspirována mimokřesťanskými spiritualitami. Může vůbec s těmito proudy vést dialog? Nemá dát přednost strategii ideového zápasu, apologetiky a polemiky? K dialogu je ovšem třeba ochoty obou stran, a některá nová náboženská hnutí podléhají sektářské, fundamentalistické mentalitě. Ani na tuto mentalitu by ovšem církve neměla odpovídat stejným postojem.

Pokud církve nebude schopna dialogu, bude se stále více stávat nevěrohodnou a bude marginalizována. Tváří v tvář zkompromitované podobě církví v době náboženských válek vytýčili osvícenští filozofové ideál „přirozeného, racionálního náboženství“. Dnešní pokles autority církve, v níž mnozí duchovně hledající lidé nenacházejí místo sdílení a prohlubování náboženské zkušenosti, vede k příklonu k spíše mimoracionální religiozitě. Z tohoto trendu však můžeme vyčíst žízeň po náboženství, které by se nerozpouštělo jen do humanitárně-sociální činnosti ani neztvrdlo v podobě souboru pouček, příkazů a zákazů, nýbrž nabídlo opravdu živoucí spiritualitu.

Zmiňovali jsme se o tom, že potridentský katolicismus díky velkým mystikům ranného baroka „nabral druhý dech“, takže nezůstalo jen u „protireformační“ re-akce, nýbrž došlo i k pozitivní „katolické reformaci“; právě myšlenky španělských mystiků napomohly k integraci některých motivů, s nimiž se setkáváme u čelných myslitelů reformace, do obnoveného římského katolicismu [4]. Nemusíme se tolik divit potížím a podezřením, s nimiž se španělsí mystici setkávali ze strany inkvizice a mnohých církevních kruhů své doby, vždyť augustinovské a eckhartovské motivy sblížují tyto katolické světce s Lutherem daleko více než s barokní tomistickou neoscholatikou, byť by si tuto spřízněnost - přes všechny velké rozdíly - asi těžko byli schopni uvědomit a přiznat.

Nabere dnešní církve po pokoncilním období krize identity „druhý dech“ a projde - nad rámec koncilu propagovaného *aggiornamenta* - skutečnou duchovní obnovou? Současný papež se o to snaží projektem „nové evangelizace“. Zdá se, že skutečnou plodnost a dynamiku této evangelizaci nedodají metody, inspirované mediálně zdatnými evangelizátory evangelikálních a letničních skupin, ale spíše cesta na hlubinu kontemplace. V duchu 2. vatikánského koncilu je třeba hájit cestu inkulturace a ekumenického a mezináboženského dialogu, bez níž se jakákoliv evangelizace změnila v náboženskou agitaci se těžko se vyhne všem nebezpečím fundamentalismu, nostalgie po restauraci premoderního řádu a ideologizace víry.

Domnívám se, že jedinou perspektivní podobou „evangelizace“ v kulturně pluralitním světě může být mnohohrstevný trpělivý dialog. Jsem přesvědčen, že mystika má v tomto dialogu své nezastupitelné místo. Její místo v dialogu s mimokřesťanskými náboženstvími je dostatečně patrné. Je třeba ukázat její úlohu i v dialogu s novými náboženskými a duchovními proudy, v ekumenickém dialogu a v dialogu se soudobou sekulární kulturou. Co se týče ekumenismu, na první pohled se zdá, že příklon k mystice může možná katolicismus přiblížit k pravosláví, avšak oddálí ho od protestantismu. Domnívám se však, že se zde otvírá velmi aktuální úkol hlouběji ukázat „mystický element“ reformačního myšlení, zejména eckhartovské motivy u Luthera a rozpracovat svrchu zmíněné překvapivé analogie mezi španělskými mystiky a reformačními mysliteli.

Může však mystika napomoci dialogu církve se soudobým světem, v němž se prolíná sekularismus (ve smyslu „odkřesťanštění“ tradičně křesťanských kultur) s novou „postmoderní“ náboženskou senzitivitou? Jsem přesvědčen, že ano, a to velmi výrazně. Prvním krokem k tomuto dialogu může být pokus nabídnout z pokladů mystické tradice itinerář duchovní cesty jako možný hermeneutický klíč k hlubšímu porozumění kultuře naší doby včetně fenoménu ateismu.

[1] srovn. Halík T., *Ego dormio*, in: sb. Hostina, Toronto 1989, str. 154-155

[2] J.D. Caputo však v pozoruhodné knize o této problematice dochází k závěru, že přes všechny analogie existují mezi mystikou a „myšlením“ v pojetí Heideggerově výrazné rozdíly: Heideggerovi jde o obnovu „řeči“, zatímco Eckhart směřuje k vnitřnímu mlčení; Heidegger je „sekulární“, zaměřuje se na „saeculum“, analyzuje časovost a dějinnost, Eckhartovi jde v duchu neoplatonské tradice o věčnost, čas je mu obrazem věčnosti; Eckhart zůstává v západní tradici, jeho metafyzika koření v aristotelismu a jeho mystika v Plotinovi a Augustinovi, Heidegger chce tuto tradici překročit; Eckhartovi jde o celkovou proměnu lidské osoby, zahrnující dimenzi morální obnovy, Heidegger se pohybuje v oblasti, která vědomě nechává stranou etiku a morálku ... Srovn. Caputo J.D., *The Mystical Element In Heidegger's Thought*, New York 1986, s. 2232 - 240

[3] Halík T., *Mystika - anima filozofie?* přednášky na FF UK v akadem. roce 1994-95, nepubl.

[4] srovn. sb. Herbstrith W. (Hrsg.), *Teresa von Avila - Martin Luther. Grosse Gestalten kirchlicher Reform*, München 1983, zvláště příspěvky R. G. Mateo S.J., str. 79 - 101