

PANORÁMA

DUŠE KATOLICKÉHO POLSKA

I. Církevní situace po 2. vatikánu

Nový obrat neznamenal pro polskou církev žádný zlom. Aggiornamento se totiž uskutečňovalo velmi pomalu. Kromě toho našeho sklonu k tradici, o němž bude řeč později, tu přispěly také vnější důvody, především těžkosti s tiskem pokoncilních liturgických knih. Nové mešní knihy se např. tiskly v Paříži a trvalo dost dlouho, než se dostaly k nám. Mezitím na to byli všichni duchovní upozorněni, takže mohli dostatečně připravovat věřící na liturgickou reformu. Tato příprava byla systematická a důkladná. Nic se neuspěchalo. Některé liturgické novoty zavádíme vlastně teprve dnes a některé jsme u nás pominuli. Vládne přesvědčení, že rozhodující je pastorační moudrost. Naši křesťané, tak vázaní na tradici, by to všechno dnes snad ani ještě nezvládli. Neříkám, že je to zcela správné, ale zrnko pravdy – jak ještě později uvidíme – v tom asi přece jen vězí.

Společný život církve spočívá na věřících. U nás není žádná církevní daň, žádné oficiální státní podpory. Jistě, pokud se staré církevní budovy pokládají za kulturní památky, podporuje jejich restaurování v určitém smyslu a do jisté míry i stát, ale jinak církevní stavby stejně jako celý církevní život financují věřící sbírkami, kolektami, stipendii; takto je financována, jak jsme už řekli, i katolická univerzita v Lublinu. Tato univerzita má přitom čtyři fakulty: humanitní, filozofickou, teologickou a právnickou. Stát nedá na udržování této univerzity ani halěr; přiznal jí jen všechna státní práva vysoké školy.

Dále bych rád poukázal na otevřenost církve ve smyslu všeobecné katolicity, tedy i v ekumenickém ohledu. Konfesijní menšiny přirozeně trvají v defenzivním postoji. To je však, psychologicky viděno, postoj menšin vůbec a proto pochopitelný. Katolíci zde velmi vycházejí vstříc, ale evangelíci a pravoslavní jsou snad až příliš v obraně. Avšak i tu začínají nové náběhy. Pokud jde o mezinárodní hledisko, dalo by se říci, že se církevní instance z celého Západu zajímají o jev polské církve na místě samém. Zmíním zde přednášky západních teologů na polských fakultách, především západních Němců. Katolická univerzita i ostatní katolické vysoké školy v Polsku mají velmi úzký vztah k univerzitě v Mohuči. Příkladem církevně kulturních kontaktů, jež skutečně slouží dorozumění a míru, je spolupráce mezi naší katolickou univerzitou a nadací Reinholda Schneidera v Hamburku. Dvě ceny za práci o mírových otázkách, jež financovala Schneiderova nadace v Hamburku a jež byly uděleny v Polsku, velmi posílily sblížení křesťanů v obou zemích.

II. Historicko–psychologické předpoklady církevního života v Polsku

1. Počátky oficiálního církevního života v Polsku jsou poměrně pozdní. Teprve koncem 10. století přišli mniši, aby zde konali misie a získali tuto pohanskou zemi pro křesťanství. R. 966 učinil Polsko křesťanským kníže Měšek I. Tento náboženský akt byl současně i politickým faktem, protože to vlastně bylo založení státu. Tak byl totiž mladá stát včleněn do tehdejší kultury a mezinárodního společenství a položil základ své politické nezávislosti. Až do 13. století bylo Polsko misijní zemí.

Augustiniáni-poustevníci, benediktini a cisterciáci, kteří se tu zatím usadili, se věnovali výlučně misionářským pastoračním úkolům a mysleli jen málo na to, aby pěstovali své vědecké zájmy nebo zakládali teologická učiliště. Teprve v r. 1346 byla založena krakovská univerzita, která v r. 1397 získala papežem Bonifácem IX. potvrzenou teologickou fakultu. Teologie, jež se tehdy oficiálně pěstovala, byla zaměřena vysloveně pastoračně. Dalo by se mluvit o polském typu politické, kerygmatické teologie, který se udržel až do 17. století. Na tom nic nemění skutečnost, že už v 15. stol. byly na krakovské akademii zastoupeny téměř současně všechny tehdy běžné směry od albertinismu po devotio moderna. Nejdůležitější nebyla eklektická teorie, ale praktické pastorační záležitosti, jež sloužily živé zbožnosti. Tato zbožnost je i dnes jakousi „ortopraxií“, jež je směrodatná pro celek teoretické teologie.

2. R. 1966 oslavovalo celé Polsko tisíce výročí svého křtu. Znamenalo to současně tisíciletí polského státu. Od samého počátku byla totiž polská církev těsně svázána se státem. Už ve 12. a 13. století, tedy v době jednotlivých knížectví, uchovávala především církevní organizace jednotu polských území a tak umožňovala, aby země přestála toto tíživé období. Díky práci duchovních a řádů ve veřejném životě a na kulturním poli hrála církev v Polsku podstatnou roli; k tomu dodejme, že tato země nezažila žádné náboženské války, alespoň ne v tom rozsahu, jak tomu bylo ve většině evropských zemí v době reformace. Pro polskou kulturu a její duchovní klima byla zvláště určující národnostní a náboženská tolerance. Proto se zde usídlili Ruténi, Litevci, Tataři, Arméni a především Židé, kteří byli v jiných zemích pronásledováni. Díky této tradiční toleranci si Polsko v minulosti získalo nejen název „asylum judaeorum“, ale v 16. a 17. stol. i „asylum haereticorum“. Polsko nezažilo hlubší konfesijní rozdělení. Přesto tu měla reformace své přívržence, kteří, a to bych chtěl výslovně podotknout, přispěli k obnovným hnutím na poli teologicko–sociálního myšlenkového bohatství. Náš stát překonal reformaci bez kacířských hranic, což je v tehdejší evropské skutečnosti vzácný a chvályhodný příklad náboženské svobody a tolerance. Polský lid prošel reformační dobou bez krvavých pronásledování a náboženských válek a v zásadě zůstal konfesijně jednotný. To bylo zvláště významné pro budoucnost, protože bylo později možno odvolávat se na morální autoritu katolicismu v situacích, kdy byla státní existence ohrožena, jako např. v 17. stol. za švédské války. Interrex, instituce, ztělesňovaná od 16. stol. primasem polským, ozřejmuje obrovskou prestiž a směrodatnou roli církve ve veřejném životě Polska před jeho dělením. V období uprázdněného trůnu, jež bylo v tehdejší polském státním systému volené monarchie nezbytné, měl primas jakožto interrex právo svolávat říšský sněm a zemské sněmy, a reprezentovat stát tak dlouho, dokud nebude zvolen nový král. Tato tradiční, specificky polská instituce nám dovoluje lépe pochopit roli, která připadala církvi i v pozdější době. V době, kdy polský stát neexistoval, připadla církvi zástupná funkce. To platilo zvláště po r. 1772, kdy bylo Polsko rozděleno mezi své dobyvatele: Rusko, Prusko a Rakousko. Teprve r. 1918 se země stala znovu nezávislou. Za doby nesvobody představovala církev důležitý faktor duchovního odporu proti odnárodňující politice mocností, jež se o Polsko podělily. Byla symbolem nerozdělitelnosti národního života a jednoty polských území, zdrojem duchovní inspirace v nekončícím boji o znovunastolení nezávislé státní existence. V církvi se tak vyvinulo hluboké spříznění s národem a vědomí odpovědnosti za jeho osud. Spojovala stále výraznější národní vědomí s přínáležitostí ke katolicismu. Tak

došlo k onomu úzkému spojení náboženských a vlasteneckých prvků, až k jejich ztotožnění: být Polák znamená být katolík. Proto mohli polští biskupové ještě ve svém poselství německým spolubratřím 18. 11. 1965 napsat: „Symbióza křesťanství, církve a státu byla v Polsku od samého počátku a nikdy jsme z ní vlastně nevykročili. To ona vytvořila časem téměř všeobecně polský způsob myšlení, podle něhož co je polské, je také katolické. Z ní vznikl také polský náboženský styl, v němž je od počátku spojeno náboženské s národním a vzájemně prorůstá, se všemi pozitivními, ale i negativními stránkami tohoto procesu“.

3. V této souvislosti je třeba také vidět zvláštní typ jakési polské ideologické mystiky. Polská duše je díky svému východnímu rázu velmi citová. Tím lze vysvětlit její sklon k mystice. Kromě toho už před rozdělením byla stálou hrází křesťanství na východě v boji proti Tatarům a Turkům. Díky této situaci se rozvinulo vědomí, že máme speciální poslání vůči celé křesťanské Evropě. V období romantiky se toto vědomí rozvinulo až v mesiášství, přičemž utrpení spojené s polskou nesvobodou bylo chápáno jako historická role vzhledem ke světovému katolicismu.

Adam Mickiewicz, kterého snad můžeme nazvat polským Goethem, zde mluví přímo o mesiášství a Julius Slowacki, polský Schiller, o „winkelriedismu“, což je analogie k hrdinovi švýcarského spříseženstva. Teologicky viděno by mohla být takto svérázně nacionalisticky utvářená katolicita popsána také jako speciální případ politické teologie. V každém případě je to dalekosáhle nábožensky zdůvodněný univerzalizmus, který rozhodně není omezen jen nacionálně nebo konfesionálně.

4. Nakonec je třeba uvést ještě jeden další historicky a psychologicky podmíněný faktor v polské církvi, totiž tvůrčí vazbu na tradici, jakýsi progresivní konzervatismus. Aby se zvládla přítomnost a založila budoucnost, snažili se Poláci vždy střežit velké hodnoty minulosti. Mladý polský stát nezdřídka hledal podporu Říma a využíval šikovně sporu mezi císaři a papežstvím. Do Říma se však neobracel jen z politických důvodů, ale usiloval i o pravověrnost katolické víry. Na střežení této víry v plném souhlasu s magisteriem Ecclesiae se v polské religiozitě a teologii kladl vždy velký důraz.

III. Systematicko–teologický kontext jevu „církev v Polsku“

1. Z nejpodstatnějších znaků polská teologie je třeba se zmínit snad na prvním místě o zprostředkující funkci mezi latinskou a pravoslavnou teologií, totiž mezi západní a východní orientací. Tato zprostředkující role je velmi patrná v náboženském výtvarném umění, kde nejsou např. žádnou zvláštností byzantské fresky s pozdně latinskými motivy. Orientálně apofatický moment se neprojevuje vždy jen navenek, ale i uvnitř stále – při všech teologických dedukcích – směřuje k stálému ohledu na náboženský zážitek a tak zachovává přednost religiozity před teorií a systémem. Hledá se vždy dynamická syntéza, prostá extrémních řešení. Přitom je důležitá osobní komponenta, která pomáhá hledat zlatou střední cestu. Nejde tedy o řešení ve smyslu aristotelském, ani o únik do čistě zážitkové sféry, ale o most mezi oběma způsoby hledání pravdy. Přitom krajně tolerantní religiozita dovolovala vždy jistý teologický pluralismus, v jehož rámci prakticky nebylo místo pro vznik hereze. Je skutečně podivuhodné, že za celou tisíciletou historii nevznikla v tomto asyly heretiků žádná teologická hereze.

2. Z toho, co jsme řekli, vyplývá tedy jako druhý charakteristický rys jakési napětí protikladů mezi emocionální a racionální strukturou teologie. Zmíněná dynamická syntéza není statický fakt, ale věcně se k ní směřuje už zevnitř. Vedle emocionální perspektivy je v polské systematické teologii vždy vidět i sklon k racionalitě, vlastní západnímu myšlení. Filozofie má v polském teologickém studiu vždycky čelné místo. Všechna polská učiliště jí věnují první dva roky, tedy přinejmenším čtyři semestry, a to výlučně. Na státně uznaných vysokých školách, papežských fakultách i na diecézních a řádových seminářích je třeba vždy před začátkem teologického studia absolvovat kurs filozofie, přičemž se klade velký důraz na jednotlivé obory teoretické filozofie. Rozhodující je tu samozřejmě vždy novotomistický směr, chápáný jako existenciální tomismus. Ale proniká tu stále i analytická filozofie: filozofický proces formalizace měl ostatně v Polsku vždy jistou tradici. Zmíníme tu jen slavnou Lvovsko–krakovskou školu. Od 2. vatikánského koncilu, především díky první kapitole pastorální konstituce o důstojnosti lidské osoby, je i personalismus legitimním filozofickým směrem, který stále více směřuje k emočnímu faktoru. Do těchto kolejí se, jak se zdá, dostává i mariánská mystika, vždy slavná v této zemi, a mezi jiným i polská mariologie, vyrůstající také z lidové zbožnosti. Mariologický maximalismus se svou základní větou „de Maria numquam satis“ doznal však po koncilu značné korektury; je tu snaha vidět Matku Páně více v kontextu tajemství Kristova a tajemství církve. Černá madona čenstochovská bývala ostatně v dějinách teologie nejčastěji oslovována jako „ikona vtělení“.

3. Dále se polská teologie vyznačuje jakousi otevřenou vazbou na tradici. Historicko–církevní kontext jejího bádání ji podněcuje, nezávisle na silně individualisticky utvářeném stylu, aby vždy sledovala všeobecné dobro církve a měla na ně ohled. Vystupňovanému vědomí tradice děkujeme ostatně za vazbu na tomismus, jež někdy vypadá až křečovitě. V rámci tohoto tomismu je člověk často nucen všechny aktuální problémy přítomnosti řešit deduktivně, takže se stále vracíme k obecně platným zásadám a premisám. Avšak tato vazba na tradici je přese všechno otevřená a vyhýbá se petrifikaci tradičních a starších pokusů o řešení. Podléhá totiž zákonu o tlaku víry a zbožnosti církevního lidu na teologii a chce stát zcela a naprosto ve službách církevní jednoty. Potud – a to poznamenávám jen na okraj – by byl v Polsku případ Lefebvre zcela nemožný.

4. Velmi důležitá je i tragická komponenta polské teologie, kterou však nepochopíme bez tvůrčí naděje. Tíže dějin, zkušenost minulosti přispěly k založení teologie naděje, to jest teologie vytrvání. Jde o jakési tvůrčí přežití, jež spočívá v pozitivním a smysluplném zvládnutí všech historicky daných okolností. Živým a konkrétním příkladem je postoj pátera Kolbeho, který neselhal ani v pekle Osvětimi, ale – i když musel tělesně zahynout – zvítězil ve své kněžské pro–existenci a stal se oporou svým spolubratřím.

5. Obecný pastoračně–kérygmatický směr žádá na dnešní polské teologii především teo–pragmatický moment. Má to být teologie pro člověka. Tato antropocentrika je však přísně zdůvodněna křesťanským inkarnačním principem. V události Kristova historického života nachází teologie nejzřetelnější svazek s antropologií. Stává se zde v plném smyslu teologickou antropologií, která shrnuje vztah všech tajemství víry k člověku. V Ježíši Kristu, obrazném i skutečném symbolu

Boha ve světě, má svůj střed. V něm se dovršuje soustředění pravdy v Kristu. Z tohoto hlediska však také chápeme shora zmíněnou antropocentričnost. Abychom se vyhnuli nedorozumění, říká se v Polsku, mělo by se precizněji mluvit o antropologicky integrované christocentrické teologii.

6. Toto východisko je důležitým faktorem pro oficiální ideologickou realitu teologická práce na Východě a v církevním životě. Vzniká přesvědčení, že církev obnovená 2. vatikánským koncilem musí – má-li být v tomto světě přítomná existenciálně – vstoupit do vážného pokusu o dialog s marxismem. Jediným pozitivně možným a dostačujícím základem takového dialogu je právě důsledně christologické východisko teologie o celého církevního života. Jiný spojující můstek než osoba Ježíšova může těžko přicházeti úvahu, Antropologicky orientovaná etika nestačí. V r. 1965 prohlásil tehdy ještě v Polsku žijící kritický marxista Leszek Kolakowski v ateistickém týdeníku „Argumenty“: „Osobu a učení Ježíše Krista nemůžeme z naší kultury ani odstranit ani je učinit neplatnými, má-li tato kultura dále existovat a vyvíjet se. Nemůžeme bez zásadného přerušení duchovního života odstranit postavu člověka, který po staletí nebyl jen učitelem dogmat, ale příkladem nejsvětějších lidských hodnot. V jeho osobnosti se totiž vtělila schopnost vyjádřit naplno svou pravdu, schopnost odporu proti silnému tlaku skutečnosti, která ho nepřijímá, schopnost hájit ji až do konce a bez kompromisů. On učil, jak se postavit sobě samému i světu, aniž bychom se utekli k násilí. Byl tedy příkladem oné radikální autentičnosti, v níž každé lidské individuum může teprve uskutečnit vlastní životní hodnoty.“

Právě proto si Roger Garaudy troufl ve svých úvahách v knize „Parole d'homme“ z r. 1975 nakonec dodat: „Je suis chrétien.“ Chce tedy být křesťanem, aniž by přestal být marxistou. Právem také hovoří Milíč Lochmann „ze zkušenosti teologické a církevní existence v socialistické zemi“. Právě „nová christologická orientace nám pomohla přestát krizi, do níž církev upadla koncem konstantinské doby“. (–) Přitom připomíná „tak radostnou atmosféru ve společném pohybu s katolickou církví po 2. vatikánu, kdy se přese všechno v římsko-katolické církvi prosadila christologická koncentrace“. Tuto skutečnost by měla naše teologie nejen vnímat, ale i sledovat ji o hovořit s marxismem konkrétně a existenciálně. Na Západě mají jen teoretickou ideologii marxismu, my na Východě známe i jeho ideologickou praxi, jež může být korektivem pro ideologické sblížení, pokud se týče křesťanské koexistence a křesťanských pokusů o dialog s pravým marxismem.

7. Pokud jde o interkonfesijní vztahy, je polská církev zcela zvláště vedena k dialogu s ruskou pravoslavnou církví, aby odtud hlouběji zdůvodnila apofatické komponenty a učinila je přístupnějšími západní teologii. Snad bychom tím dosáhli nové dynamiky řeči o Bohu, když nám bude dnes tak silná pneumatická dimenze teologie jakožto funkce církve formálním i věčným obohacením. Přednost zbožnosti před teorií a systémem, pro polskou teologii tak charakteristická, by tu snad mohla pomoci vědě o víře k tomu, aby přešla od pouhého a ryzího mluvení o Bohu k mluvení k Bohu a s Bohem.

Alfons Nossol (1978). – Mírně zkráceno. Autor je biskup v Opolí.

Teologické texty, samizdatové číslo 4, strana 40–44.