

UNIVERZITA KARLOVA  
EVANGELICKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA

**Proměna víry v duchovní krizi.  
Zkušenost Terezie z Lisieux a Nicolae Steinhardta  
ve světle přístupu Viktora Frankla.**

disertační práce

Mgr. Pavel Pola

katedra: Ekumenický institut

vedoucí práce: prof. Ivana Noble, Ph.D.

konzultantka: doc. ThLic. Mgr. Denisa Červenková, Th.D.

studijní program: Praktická a ekumenická teologie a teologická etika

studijní obor: Teologie

**Praha 2023**



Prohlašuji, že jsem tuto disertační práci s názvem „Proměna víry v duchovní krizi. Zkušenost Terezie z Lisieux a Nicolae Steinhardta ve světle přístupu Viktora Frankla“ napsal samostatně a výhradně s použitím citovaných pramenů.

Souhlasím s tím, aby práce byla zpřístupněna veřejnosti ke studijním účelům.

V Praze dne 29. 5. 2023

Pavel Pola

# Anotace

Pavel Pola, *Proměna víry v duchovní krizi. Zkušenost Terezie z Lisieux a Nicolae Steinhardta ve světle přístupu Viktora Frankla*, disertační práce. Praha: UK ETF 2023.

Tato práce se zabývá tématem duchovní krize a otázkou, jak je možné tuto krizi ovlivnit, aby vedla k pozitivní proměně člověka a jeho víry, a jaké má tato krizi ovlivněná víra charakteristiky. Nejprve tuto otázku zkoumám na základě zkušenosti a psychologického přístupu Viktora E. Frankla, který mluví o existenciální krizi charakterizované absencí smyslu. Podle Frankla je hledání smyslu hlavním krokem k tomu, aby byl člověk transformován pozitivním směrem – tedy aby jej krize vedla k uspořádání priorit, k vědomí odpovědnosti, ochotě k sebetranscendenci a přijetí nezměnitelné reality. Zkušenost duchovní krize pak analogickým způsobem zkoumám u dalších dvou autorů na základě jejich autobiografií: Terezie z Lisieux a Nicolae Steinhardta. Nejprve se zabývám tím, jak se utvářela jejich víra a jak vypadala jejich duchovní krize. Pak analyzuji kroky, které přispěly k tomu, aby krize jejich víru nezničila, ale proměnila v pozitivní smysl. A na závěr se zabývám tím, jak tato jejich proměněná víra vypadala – a paradoxně dospívám k tomu, že nebyla silnější a neochvějnější, protože duchovní krize je dovedla k překročení víry samotné směrem k jejímu existenciálnímu projevu, tedy k lásce či laskavosti.

Klíčová slova: Existenciální krize, duchovní krize, proměna, víra, duchovní zkušenost.

Pavel Pola, *The Transformation of Faith in a Spiritual Crisis. The experience of Thérèse of Lisieux and Nicolae Steinhardt in the light of Viktor Frankl's approach*, dissertation. Prague: UK ETF 2023.

This thesis addresses the conditions of under what a spiritual crisis can affect a person's faith positively, and the characteristics of this crisis-affected faith. I first examine this question, based on the experience and psychological approach of Viktor E. Frankl, who speaks of an existential crisis characterised by the absence of meaning. According to Frankl, the search for meaning is the main step towards transformation in a positive direction – that is, towards an ordering of priorities, a consciousness of responsibility, a willingness to self-transcendence, and an acceptance of immutable reality. I then explore the experience of spiritual crisis in an analogous way with my two main authors on

the basis of their autobiographies: Therese of Lisieux and Nicolae Steinhardt. First, I examine how their faith was formed and what their spiritual crisis looked like. Then I look for the steps they took in this crisis to help their own transformation. Finally, I describe how this transformed faith looked – and paradoxically, I come to the realisation that strength and unwavering resolve were not stronger, for it was the spiritual crisis that led to surpassing faith itself towards its existential expression, namely love or kindness.

Keywords: Existential Crisis, Spiritual Crisis, Transformation, Faith, Spiritual Experience.

# Poděkování

Rád bych na tomto místě poděkoval... Především své školitelce prof. Ivaně Noble a konzultantce doc. Denise Červenkové za jejich lidský i profesionální přístup, který mě velmi obohatil.

A také děkuju dalším, kdo mě v mém studiu a práci inspirovali a povzbuzovali: Vojtovi, Standovi, Petrovi, Helence, Pepovi, Vládovi, Tereze, Gábině a dalším spolužákům, spolužačkám a přátelům.

# Obsah

<b>Úvod</b>	<b>11</b>
Tři autoři, tři zkušenosti	13
Teologie krize	16
Duchovní zkušenost a víra	22
Metoda a prameny	27
<b>1. Osobní transformace v pojetí V. Frankla</b>	<b>34</b>
1.1 Franklův život	35
1.1.1 Zkušenost ovlivněná koncentračním táborem	36
1.1.2 Intelektuální vlivy – existencialismus a psychoanalýza	40
1.2 Existenciální krize – pocit propastné nesmyslnosti	44
1.3 Hledání smyslu jako Franklova cesta skrze krizi	50
1.3.1 Kontakt s vlastní niterností	53
1.3.2 Trojí cesta k nalezení smyslu	58
1.3.3 Zvláštní role postojových hodnot	60
1.3.4 Vnitřní svoboda a nepodmíněnost smyslu	64
1.3.5 Poslední a nejvyšší smysl	67
1.4 Člověk proměněný existenciální krizí	70
1.5 Recepce a kritika Franklova přístupu	75
1.5.1 Kritika ze strany psychoterapie a historického kontextu	76
1.5.2 Primo Levi a další zkušenosti holokaustu	80
1.5.3 Alternativní cesta chasidských příběhů	84
1.6 Shrnutí	88
<b>2. Terezie z Lisieux a noc nicoty</b>	<b>90</b>
2.1 Dotknout se břehu nebe	91

2.1.1 Tereziina doba a dětství v rodině	92
2.1.2 Noc světla, ve které získala odvahu	95
2.1.3 Vstup na Karmel a vyplutí na vlny důvěry a lásky	97
2.1.4 Tereziina karmelitánská formace	99
2.1.5 Setkání s milosrdenstvím	100
2.1.6 Největší životní přelom	102
2.2 Všechno zmizelo...	104
2.2.1 Temnota víry bez radosti	105
2.2.2 Léo Taxil a Hyacint Loyson – dvě velká zklamání	108
2.2.3 Je se mnou Bůh spokojený?	111
2.3 Přitáhni mě!	115
2.3.1 Nečekaná milost	115
2.3.2 Zpívám o tom, v co chci věřit	118
2.3.3 Touhy větší než svět	120
2.3.4 Vnitřní učitel	124
2.3.5 Modlitba jako prostý pohled	127
2.3.6 Duchovní přátelství	130
2.4 Solidarita bez břehů	133
2.4.1 U jednoho stolu s nevěřícími	134
2.4.2 Objev „malé cesty“	137
2.4.3 Štěstí i navzdory utrpení	139
2.4.4 Posílený duch víry	140
<b>3. Nicolae Steinhardt a paradox víry</b>	<b>143</b>
3.1 Křesťan nemá být hloupý a vystrašený	144
3.1.1 Z vesnického chlapce evropským estétem	145
3.1.2 Hledání židovských kořenů a vliv křesťanství	148
3.1.3 Křest uprostřed pekla	151
3.1.4 Klášter Rohia – místo, o kterém vždycky snil	155
3.1.5 Charakteristika jeho víry: radost, odvaha a svoboda	157



3.2 Tíživá otázka, zda je Bůh přítomen	160
3.2.1 Zapadlo slunce a vyšel měsíc	160
3.2.2 Utrpení z opuštěnosti	165
3.3 Nevěřím, a přece se modlím	168
3.2.1 Vězení jako lekce realismu	169
3.2.2 Tři cesty ke svobodě	172
3.2.3 Interpretace prožívané Boží nepřítomnosti	174
3.2.4 Modlitba jako otevřenost paradoxu	180
3.4 Odvaha a laskavost	185
3.4.1 Steinhardtova reflexe vlastní proměny	186
3.4.2 Přijetí nedokonalosti a paradox štěstí	189
3.4.3 Ekumenismus a smíření	193
3.4.4 Objevení skryté Boží přítomnosti	195
3.4.5 Závěrečná bilance	197
<b>Závěr: Duchovní krize jako výzva k překročení vlastní víry</b>	<b>203</b>
Kroky uprostřed krize	206
Přijetí skutečnosti	209
Vnitřní dialog	210
Uskutečnění svobody	212
Hledání smyslu víry	214
Duch víry	216
Přínos této práce	221
<b>Seznam použité literatury</b>	<b>224</b>



# Úvod

Lásce se vede stejně jako ohni: Malý plamínek v bouřce zhasne, velký se rozdmýchá. Stejně je to s těmi, kdo se milují na velkou dálku. Pravá láska se zvětšuje, malá zhasne. Myslím, že jako parafrázi k tomuto přirovnání mohu říct, že slabá víra v koncentračním táboře zhasla, ale silná víra, pravá víra, ta jen posílila. Pravá víra posílila a slabá zhasla.<sup>1</sup>

Tento Franklův výrok pronesený v rozhovoru s rabínem Pinchase Lapidem, kterým parafrázuje aforismus spisovatele Françoise de La Rochefoucaulda, mě inspiroval při formulaci výzkumné otázky této práce, která se zabývá vztahem duchovní krize a proměny víry. Téma duchovní krize, pouště či temné noci mě zajímá dlouhodobě, ať už v souvislosti s mou osobní duchovní cestou, nebo v mé profesní roli kněze a duchovně doprovázejícího, ve které se setkávám mimo jiné s lidmi procházejícími duchovní krizí. Při těchto setkáních mám možnost naslouchat jim a doprovázet je v jejich životních otázkách, pochybnostech, nejistotách či těžkostech, v situacích, kdy jim připadá, že Bůh mlčí nebo že život nemá smysl. A zjišťuji, že jim příliš nepomáhají předem připravené a příliš jasné odpovědi. Na druhou stranu vnímám jako lákavé a smysluplné hledat i přínos těchto těžkých a na první pohled negativních situací. Spolu s lidmi, kteří takto přicházejí, se tážu po smyslu událostí v jejich životě a pomáhám jim nacházet kroky a rozhodnutí, které by mohli udělat a které by je vedly správným směrem. Někdy hledáme společně způsob, jak se k dané situaci postavit, nejen aby to přineslo chvilkovou úlevu, ale aby to bylo v souladu s Božími záměry nebo s tím, co tito lidé považují za svoji nejvyšší hodnotu, tedy v souladu s jejich životní pravdou. A někdy je pro ně nejdůležitější pouhá moje přítomnost a pozornost.

---

<sup>1</sup> Viktor E. Frankl, Pinchas Lapide, *Bůh a člověk hledající smysl*. Brno: Cesta 2011, 75.

V těchto situacích často zaznívá otázka *proč?*, které je možné rozumět ve dvojnásobném smyslu. Buď jako hledání příčiny nebo jako hledání účelu. Ze zkušenosti vím, že jako lidé v krizi o něco více tíhneme k hledání příčiny (v některých případech dokonce hledání viníka, který za danou situaci může, ať už jsou to druhí lidé, my sami, nebo dokonce Bůh), což ale často příliš nepomáhá k řešení. Za smysluplnější považuji druhou cestu hledání účelu, tedy otázku *k čemu?* to může vést, případně být dobré. Ani na ni není možné dávat příliš rychlé nebo předem připravené odpovědi. Ale považuji to za směr, do kterého má smysl se pouštět. A právě v tomto procesu může být pomocí životní zkušenost lidí, kteří podobnou krizí prošli (podobnou, protože dvě krize, tak jako životní příběhy dvou lidí, nejsou nikdy úplně stejné) a podařilo se jim něco dobrého z ní vytěžit. Proto se duchovní krizí a jejím potenciálem zabývám i v této práci a věřím, že může přinést nové poznatky a inspiraci právě pro zkušenost duchovní krize.

Frankl v úvodním citátu přirovnává mezní situaci v koncentračním táboře k bouři a víru k plameni ohně. A protože se jedná o přirovnání, je v něčem výstižné a pravdivé a v něčem nepřesné a zavádějící. Za nosnou část tohoto příkladu považuji přesvědčení, že bouřka, tedy nepříznivé podmínky nebo krize nejrůznějšího druhu, může mít na člověka dvojitý účinek. Může jeho život a jeho víru posílit, rozdmýchat, ovlivnit v dobrém smyslu, anebo oslabit, či dokonce zničit, uhasit. Naopak prosté rozdělení lidí na ty se silnou a slabou vírou, které by se dalo z citátu rovněž vyvodit, pokládám za příliš zjednodušené. Ani z Franklových dalších textů nevyplývá, že by měl v úmyslu vynášet povrchní nebo definitivní soudy o víře lidí, kteří na první pohled v extrémních podmínkách neobstáli, nebo příliš rychle dělit lidi do dvou kategorií. Skutečnost je mnohem komplexnější a pokud ze sebe nechceme dělat životní soudce, není možné se jasně a s definitivní platností vyjadřovat k tomu, zda někdo v životě obstál, či ne.

Hlavní otázka mé práce bude tedy směřovat k tomu, jakým způsobem může člověk ovlivnit duchovní krizi, ve které se nachází, aby tato krize nezničila jeho víru, ale aby z ní naopak vyšel posílen. Frankl mluví o posílení víry, což může působit triumfalisticky ve smyslu zvětšení kvantity. Já toto posílení víry budu chápat ne tolik v kvantitativním významu, ale spíše jako posílení kvality, tedy vlastností víry. A bude mě zajímat, jaké má tato duchovní krizí proměněná víra charakteristiky.

V analýze zkušeností mých vybraných autorů budu zkoumat především kroky, kterými ovlivnili to, zda plamen víry v bouři zhasnul, nebo se posílil. Z Franklova citátu sice přímo nevyplývá, že člověk může průběh bouře, tedy osud svého plamene, ovlivnit. Jeho další reflexe zkušenosti koncentračního tábora však tento předpoklad potvrzuje, jak uvidíme dále. V souladu s tím budu tedy předpokládat, že člověk tento proces ovlivnit může, protože jinak by moje otázka po konkrétních krocích v situaci krize nedávala smyslu. Je jasné, že rozhodnutí a kroky člověka nejsou jediným faktorem, který má na výslednou podobu plamene víry vliv. To, zda plamen zhasne, nebo posílí, není pouze v rukách daného člověka, který je krizi vystaven. Jsou podmínky, které v životě nemůže ovlivnit ani sebevětším úsilím, ať už je to prostředí, ve kterém žije, nebo druzí lidé, ale také to, zda, kdy a v jaké intenzitě bouře v jeho životě přijde a jakou bude mít podobu, a také nemůže ovlivnit nebo určovat Boží působení, tedy milost, která je Božím svobodným darem. Já se budu v této práci soustředit na první uvedenou skupinu podmínek, totiž na ty, které člověk v krizi ovlivnit může.

## **Tři autoři, tři zkušenosti**

Na hlavní otázku své práce – „Jakým způsobem může člověk ovlivnit průběh své duchovní krize a jak vypadá jeho víra proměněná touto krizí?“ – budu hledat odpověď v kritické analýze zkušenosti tří vybraných postav. Začnu u Viktora Frankla, který sice nemluví přímo o duchovní krizi a proměně víry, zato prožívá a reflektuje krizi existenciální a mluví o osobní proměně, což odráží

jeho psychologický přístup. Vztahu mezi existenciální a duchovní krizí se ještě budu dále věnovat, což by mi mělo umožnit propojení Franklova přístupu se dvěma následujícími autory a jejich duchovním přístupem. U Frankla se budu ptát, co dělal za kroky ve své existenciální krizi, případně jaké kroky navrhuje ve svém terapeutickém systému, a jakou proměnu jeho osobnosti tato krize přinesla. Následně tuto otázku vztáhnou na duchovní zkušenost Terezie z Lisieux a Nicolae Steinhardta, přičemž poznatky z analýzy Franklovy zkušenosti mi budou vodítkem a referencí. Oni sice také přímo o duchovní krizi nemluví, nebo ji tak alespoň nenazývají, popisují ale zkušenost, která duchovní krizi odpovídá. A proměnu své víry reflektují explicitně. Na základě jejich autobiografické reflexe budu zjišťovat, co dělali pro to, aby duchovní krize jejich víru posílila a proměnila dobrým směrem. A poté mě bude zajímat, v čem tato proměna jejich víry spočívala.

Tuto trojici postav jsem zvolil jednak z osobních důvodů – Terezie z Lisieux (1873–1897) mě dlouhou dobu inspirovala a doprovázela na mé duchovní cestě, jako kněze a člena Řádu bosých karmelitánů, ke kterému také patřila, a to především jednoduchostí a prostotou svého života, své spirituality a mystické zkušenosti; Viktor Frankl (1905–1997) pro mě byl svým přístupem inspirací v mém osobním rozvoji a také v oblasti psychoterapie a sebezkušenosti, kterým se rovněž věnuji: otevřel mi nový pohled na možnou smysluplnost života, a formuloval ho bez zbytečných zbožných obalů, a také mi nabídl přijatelné propojení spirituality a psychologického přístupu; Nicolae Steinhardta (1912–1989) jsem objevil sice až v době přípravy svého disertačního projektu, díky doporučení své budoucí školitelky, ale bylo to překvapivé a svěží setkání, po kterém následovalo intenzivní duchovní souznění.

Především jsem ale tyto autory vybral, protože mají společnou zkušenost duchovní krize – respektive u Frankla je to krize existenciální, což ale mému srovnání nebrání – kterou navíc podobným způsobem sami reflektují, ať už v autobiografii, nebo v případě Frankla dokonce systematicky v jeho psycho-terapeutickém přístupu. Všichni tři také prošli nějakou vnější mezní situací –

koncentračním táborem, tvrdým komunistickým žalářem a pronásledováním nebo rok a půl trvající nemocí tuberkulózy. Pokusím se vysvětlit, proč vidím jako užitečné zabývat se těmito extrémními situacemi, i když s nimi naštěstí ne všichni mají osobní zkušenost, nebo alespoň ne takto intenzivní – přestože i dnes někteří lidé žijí v podmínkách podobných koncentračnímu táboru nebo mají nevléčitelnou agresivní nemoc podobnou tuberkulóze. Nechci se těmito situacemi zabývat proto, že bych je považoval za dobré. Naopak, jedním z motivů jejich připomínání je, aby se, pokud možno, neopakovaly. Ovšem za hlavní důvod, proč se k nim vracet, považuji, že tyto vnější extrémní situace mohou působit jako zvětšovací sklo. Ve zkušenosti lidí, kteří jimi prošli, můžeme díky tomu zahlédnout věci, které se dějí všude, v tomto případě je ale vidíme mnohem jasněji a zřetelněji. A zpětně – strategie, které se lidem podařilo nalézt v extrémních situacích, mohou být aplikovatelné i v běžném životě. Jak uvidíme dále, duchovní krize, která je hlavním tématem této práce, nemusí být nutně spojena s takovýmito extrémními vnějšími podmínkami a není s nimi jednoduše totožná. Tyto podmínky ji ale mohou vyvolat, být obrazně řečeno vstupní branou do krize, a také mohou ovlivňovat její průběh.

Záměrně jsem zvolil autory, kteří jsou ale také značně odlišní, aby nám rozdílnost jejich zkušeností nabídla plastický obraz. V mé analýze tedy bude nabídnut pohled z ženské i mužské perspektivy; z perspektivy různých náboženských tradic – katolické v případě Terezie, pravoslavné s židovskými kořeny v případě Steinhardta, židovsko–sekulární v případě Frankla; nabídnou pohled konvertity i pohled někoho, kdo ve víře vyrůstal od dětství, případně kdo k víře zaujímal rezervovaný vztah; kontrast bude dán také jejich věkem, kterého se dožijí a ve kterém svůj život autobiograficky reflektují; dále bude odlišný jejich kulturní a sociální kontext, ať už Francie konce devatenáctého století, Rumunsko, nebo Rakousko a střední Evropa ve století dvacátém; a odlišnost bude dána také jedinečností jejich charakteru.

Setkání těchto tří autorů v této práci, přestože se nikdy osobně nesetkali a ani se neznali,<sup>2</sup> s sebou přináší také téma ekumenismu. Explicitně se mu ve svém díle věnuje pouze Steinhardt, jak uvidíme dále, pro kterého je to důležité téma v jeho reflexi, ale především v praktickém smyslu, protože udržoval intenzivní vztahy s kolegy a přáteli z různých křesťanských denominací. Ekumenický charakter této disertační práce pak spočívá v tom, že bude srovnávat teologické principy různých tradic, nakolik se projeví v žitých zkušenostech jejich nositelů, což je jeden z cílů ekumenické teologie.<sup>3</sup> A vzhledem k židovskému původu Frankla a Steinhardta bude tato práce zasahovat i do oblasti mezináboženského dialogu.

## Teologie krize

Ve středu mého badatelského zájmu bude téma krize, což rozhodně není téma nové, a tak jej potřebuji zasadit do širšího kontextu a vysvětlit, jakým způsobem ho budu používat ve svém textu. S konceptem krize pracuje filozofie, psychologie, teologie a další humanitní obory, ale i medicína, ekonomie, právo nebo přírodní vědy. Pojem pochází z řeckého slovesa *krinein*, rozlišit, oddělit, rozhodnout, měřit, nebo ze substantiva *krisis*, které se dá přeložit mimo jiné jako rozsouzení nebo rozhodnutí.<sup>4</sup> Označení dané situace jako krize vychází z představy rozcestí či křižovatky, na které je nutné se rozhodnout pro někte-

---

<sup>2</sup> Steinhardt s Franklem se teoreticky mohli potkat, ale nikde se o tom nezmiňují, ani se vzájemně necitují. Steinhardt naproti tomu cituje na jednom místě Terezii, což ještě rozvedu dále, a to je asi jediná přímá vazba mezi těmito třemi autory.

<sup>3</sup> Tyto cíle ekumenické teologie jsou tři: prvním je zmíněné srovnávání teologických východisek, druhý cíl je praktický, tedy péče o dobré vztahy mezi jednotlivými denominacemi, třetí je eschatologický, tedy úsilí o jednotu. Viz Ivana Noble, *Essays in Ecumenical Theology I*. Leiden: Brill 2019, 23–24. Věřím ale, že tato práce může druhotně přispět i k dalším dvěma cílům ekumenické teologie, tedy posilování vztahů a úsilí o jednotu.

<sup>4</sup> Historicky poprvé se pojem *krisis* objevuje v oblasti starořecké politiky, a to ve smyslu rozhodnutí či rozhodovacího procesu. Viz Reinhart Koselleck, *Crisis*. *Journal of the History of Ideas*, 67, 2 (2006), 358–361.



rou z cest, přičemž není dopředu jasné, po které z nich bude putování pokračovat. Krize je narušením rovnováhy a stereotypu, které volá po změně a ustálení nového rovnovážného stavu. Po krizi tedy nemohou věci zůstat stejné, jako byly předtím, není možné obrazně řečeno zůstat na stejné cestě, protože ta prostě na této křižovatce dál nepokračuje.

Krize má ambivalentní charakter – je zároveň příležitostí i nebezpečím. Nabízí možnost pozitivní změny, ale zároveň může být ohrožující. V osobní rovině pracuje s pojmem krize především psychologie, která krizi zasazuje do oblasti osobního prožívání. Jedna z psychologických definic krizi popisuje jako „zatěžující nerovnováhu mezi subjektivním významem problému a možnostmi zvládnání, které má člověk k dispozici“.<sup>5</sup> Zátěž spojená s krizí spočívá podle této definice právě v její novosti, to znamená, že člověk danou situaci ještě nikdy před tím neřešil, a nemá tedy vyzkoušené a osvědčené postupy, jak s ní naložit.

Existují různé druhy krizí společenských, vztahových i osobních. V krizi se mohou ocitnout jednotlivci, společenství, organizace, církve, státní politika, ekonomika, hospodářství, ekologie, morálka, ale také zdraví člověka nebo jeho víra. Mě budou v této práci zajímat především dva specifické druhy osobní krize, a to *existenciální krize*, kterou definuje Frankl ve vztahu ke smyslu a které se budu věnovat v první kapitole, a pak *duchovní krize*, která bude předmětem mého zkoumání v kapitole druhé a třetí. Tam tyto specifické druhy krizí také popíšu podrobněji.

Počátek zájmu o krizi z teologického pohledu je spojen s protestantským teologem Karlem Barthem, i když on sám nehovořil přímo o *teologii krize*, ale svůj přístup označoval jako dialektickou teologii. Barthova teologie vychází z toho, že když Bůh k člověku přichází a mluví, staví ho tím před rozhodnutí,

---

<sup>5</sup> Verena Kastová, *Krize a tvořivý přístup k ní: Typy životních krizí, jejich dynamika a možnosti krizové intervence*. Praha: Portál 2010, 15. Kastová dále uvádí, že v krizi zažívá člověk ohrožení své identity a reaguje na ni většinou úzkostí. Když krize trvá dlouhou dobu, může člověka zachvátit panika. Viz *tamtéž*. Jiná definice z oboru psychologie popisuje krizi jako „přechodný stav vnitřní nerovnováhy způsobený kritickými událostmi nebo takovými životními událostmi, které vyžadují zásadní změny a řešení“. Naděžda Špatenková a kol., *Krize: Psychologický a sociologický fenomén*. Praha: Grada 2004, 15.

tedy uvádí do krize. „Zde máme ‚krizi‘, která dala ‚teologii krize‘ její název. Čas, nebo věčnost; svět, nebo Bůh; vzpoura, nebo poslušnost? Víra je odpovědí na tuto velkou výzvu.“<sup>6</sup> Jak uvádí americký teolog J. Bixler, teologie krize odkazuje k biblické teologii a jejím hlavním cílem je zpochybnit laciné a falešné představy o Bohu, které ho vykreslují příliš podle lidských představ, a tedy v důsledku z něj dělají modlu.<sup>7</sup> Teologie krize věnuje pozornost momentům, kdy takto zjednodušený bůh nefunguje, a vidí v nich příležitost vrátit mu jeho transcendenci. Bixler pak pojetí teologie krize shrnuje následujícím způsobem:

*Teologie krize* je především protestem. Představuje vzpuru proti veškeré samolibosti – intelektuální, morální či náboženské. Zpochybňuje současné představy o pokroku a popírá, že vývoj je nutně změnou k lepšímu. Vymezuje se proti představě o dobrotě a rozumnosti člověka a imanenci Boha v člověku a v přírodě, a rovněž proti příliš jednoduchému pojetí Boha, který zkrátka miluje. Popírá kompetenci lidského intelektu proniknout do nejhlubších úrovní zkušenosti. Je hluboce pesimisticky naladěna, a pokud jde o intelekt, je hluboce skeptická. Pozitivní stránkou teologie krize je představa naprosté transcendence Boha. Boha nelze poměřovat lidskými měřítky dobra, pravdy nebo krásy – on je úplný sám v sobě, absolutně svrchovaný. Člověk je naprosto neschopný na základě své vlastní vůle a schopností se Bohu přiblížit. Bůh však může na člověka pohlédnout se soucitem a podat mu pomocnou ruku.<sup>8</sup>

Podle tohoto popisu má krize na poli teologie roli zpochybnění zdánlivých jistot a samozřejmých předpokladů. „Název *teologie krize* vyjadřuje tento naprostý rozchod s lidskými, až příliš lidskými ambicemi současného života.“<sup>9</sup> A krize je v tomto přístupu vnímána zároveň jako něco přínosného, co má představu Boha očišťovat a vytvořit v člověku místo a otevřenost pro „Boží soucit

---

<sup>6</sup> John Gresham Machen, Karl Barth and ‚The Theology of Crisis‘. *Westminster Theological Journal*, 53 (1991), 200.

<sup>7</sup> Viz Julius S. Bixler, What, then, is the Theology of Crisis? *Christian Education*, 14, 7 (1931), 736.

<sup>8</sup> Julius S. Bixler, What, then, is the Theology of Crisis?, 735.

<sup>9</sup> Julius S. Bixler, What, then, is the Theology of Crisis?, 737.

a pomocnou ruku“, tedy to, co bychom mohli označit za působení milosti. K té se dostanu za malý okamžik.

K *teologii krize* by patřila také *teologie po holokaustu*, kterou otevřel v šedesátých letech 20. století rabín a židovský teolog R. Rubenstein.<sup>10</sup> Ve svém bádání se snažil vyrovnat s tím, že holokaust, systematické masivní vyvražďování židů v Evropě za druhé světové války, zpochybnil základní teologická východiska, nejen z pohledu židovské víry – tedy to, že Bůh nezachránil svůj vyvolený národ tak jako v biblických dobách – ale i z pohledu jiných konfesí, které se obdobně ptají, jak Bůh mohl dopustit něco tak nelidského.<sup>11</sup> Tématům *teologie po holokaustu* se budu v práci věnovat pouze okrajově, protože Frankl, kterého se holokaust týká, jej reflektuje jako psycholog a reaguje na něj ve svém psychoterapeutickém systému. Nevěnuje se mu jako teolog, čili se v jeho případě nejedná o *teologii po holokaustu* v pravém slova smyslu. Proto ani tato teologie nebude ve středu mého zájmu.

V této práci bude pro mě naproti tomu klíčovým pojem *duchovní krize*, který není zcela jednoznačně ustálen a definován.<sup>12</sup> Na rozdíl od pojmu *psychospirituální krize*,<sup>13</sup> který je jasně vymezenou psychiatrickou diagnózou, *duchovní krizi* budu popisovat na základě analogie ke *krizi existenciální*, kterou se zabývá Frankl, jak uvidíme v dalších kapitolách.

---

<sup>10</sup> Rubenstein (1924–2021) jako první mluví o „post-Holocaust theology“ nebo také o „teologii po smrti Boha“. Viz Richard L. Rubenstein, *After Auschwitz: Radical Theology and Contemporary Judaism*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press 1992, zejm. 293–306. Po něm následovalo velké množství dalších studií a tato teologická reflexe pokračuje dodnes. V širším smyslu je také možné mluvit o „teologii po zkušenosti totality“. Viz Noble, *Essays in Ecumenical Theology I*, 169–181.

<sup>11</sup> Viz Rubenstein, *After Auschwitz: Radical Theology and Contemporary Judaism*, 157–176.

<sup>12</sup> Existují pokusy duchovní krizi definovat, ale nepovažuji je za vyčerpávající. Např. R. Evans definuje duchovní krizi („crisis of faith“) jako „hlubokou a bolestnou ztrátu víry v existenci božstva nebo božstev“. Robert C. Evans a kol., *Critical Insights: Crisis of Faith*. Ipswich: Salem Press 2013, xii.

<sup>13</sup> „Psychospirituální krize („spiritual crisis“) nebo spirituální nouze („spiritual emergency“) je Americkou psychiatrickou asociací uznávána jako samostatná psychická porucha, která se týká vztahu člověka s transcendentním bytím nebo silou; může být doprovázena pochybnostmi

Téma krize, nebo specifičtěji *duchovní krize*, bylo ovšem v dějinách křesťanské teologie a spirituality přítomno prakticky neustále,<sup>14</sup> pouze bylo uchopováno jinými pojmy a koncepty, které pokaždé zdůraznily některou její charakteristiku nebo ji propojovaly s dobovým či kulturním kontextem. Už v biblických příbězích bychom našli celou řadu příkladů, kdy byli protagonisté vystaveni zkoušce ve svém vztahu k Bohu, která měla rysy *duchovní krize*. Ať to byl Abrahám na hoře Moria,<sup>15</sup> Jób a jeho tragický příběh,<sup>16</sup> starozákonní proroci,<sup>17</sup> nebo klíčová epizoda izraelských dějin – čtyřicetileté putování na poušti.<sup>18</sup> Podobné epizody najdeme i v Novém Zákoně, ať už v evangelijních

---

týkajícími se smyslu nebo účelu života. Poruchu může doprovázet jakákoli kombinace následujících příznaků, mezi něž patří pocity deprese, zoufalství, osamělosti; ztráta energie nebo chronické vyčerpání, které nesouvisí s fyzickou poruchou; ztráta kontroly nad osobním a/nebo profesním životem; neobvyklá citlivost na světlo, zvuk a další faktory prostředí; hněv, frustrace, nedostatek trpělivosti; ztráta identity, účelu a smyslu života; ústup od každodenních rutinních činností; pocity šilenství a pomatenosti; pocit opuštění Bohem; pocity nedostatečnosti; odcizení od rodiny a přátel; ztráta pozornosti, sebedůvěry a sebeúcty; časté záchvaty spontánního pláče a pláče.“ Robert L. Marrone, *Spiritual Crisis* [online], [cit. 2. 12. 2021] dostupné z: <https://www.encyclopedia.com/social-sciences/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/spiritual-crisis>. V českém prostředí se psychospirituální krizi věnuje např. Barbora Janečková, *Diagnostika a terapie psychospirituální krize – mapující studie*, disertační práce. Praha: Univerzita Karlova, Filosofická fakulta 2008.

<sup>14</sup> *Slovník spirituality* uvádí celou řadu osobností z průřezu dějinami křesťanství, které úspěšně prošly nějakou duchovní krizí: Antonín poustevník uslyší úryvek evangelia, který v něm vyvolá krizi a postaví ho před nové hodnoty; Augustin prochází mnoha krizemi, než nalezne pokoj srdce; v případě Jeronýma má krize podobu existenciálního a kulturního neklidu; František z Assisi, kterého krize přivede k následování Krista bez připomínek („sine glossa“); Ignác z Loyly, kterého krize vede k obrácení; Terezie z Avily a Jan od Kříže, pro které byla vnitřní krize součástí jejich mystické cesty; atd. Viz L. de Candido, Krize, in: Stefano de Fiores a Tullo Goffi, *Slovník spirituality*. Kostelní Vydří: KNA 1999, 430–431.

<sup>15</sup> Viz Gn 22,1–19.

<sup>16</sup> Jeho příběh vypráví celá kniha Job. O své situaci jako o zkoušce pak mluví sám protagonista např.: Jb 7, 17–18.

<sup>17</sup> Viz např. Jon 2,1–11; Jr 12,1–3; Abk 1,2–4.

<sup>18</sup> Viz např. ohlédnutí a bilancování této čtyřicetileté zkoušky: Dt 8,1–3.

příbězích apoštolů,<sup>19</sup> nebo například v životní historii apoštola Pavla.<sup>20</sup> V tradici křesťanské spirituality bývá krize popisována pomocí metafor jako *duchovní poušť*, *temná noc duše* nebo *kenoze*. Každé z těchto označení akcentuje jiný rozměr této zkušenosti. Tak například *duchovní poušť*,<sup>21</sup> která odkazuje k biblickému exodu a putování izraelského národa pouští, staví do popředí prožitky vyprahlosti, ztrátu jistot a zabydlenosti, putování neznámou a nehostinnou krajinou, ale také zkušenost opuštěnosti. *Temná noc duše*,<sup>22</sup> o které svědčí mystikové a kterou asi nejvíce rozpracoval Jan od Kříže,<sup>23</sup> zase zdůrazňuje rozměr nevědění, nejistoty, vnitřního očišťování, ztráty jasnosti a vnitřního světla, přestože se v Janově popisu temné noci ukazuje, že ona zakoušená temnota je ve skutečnosti velmi silné světlo, které člověka zpočátku oslepuje a ten jej proto vnímá jako temnotu. *Kenoze* odkazuje k novozákonnímu pojetí, konkrétně k Ježíšovu postoji z hymnu listu Filipánům (Flp 2,7), kde je popsána jako radikální dotažení vtělení, tedy existenciálního sestupu, zřeknutí se sebe,<sup>24</sup> a Kristus je v tom dáván za příklad pro všechny křesťany.

Další z možných popisů duchovní krize vychází z dynamiky duchovního života jako *katafatické* a *apofatické cesty*. Tento přístup odkazuje k Řehořovi z Nyssy a je blízký pravoslavné teologii, kde ho nejvíce rozpracoval Vladimír Lossky.<sup>25</sup> *Katafatická cesta* do jisté míry odpovídá pozitivní teologii (tedy tomu,

---

<sup>19</sup> Např. perikopa o utišení bouře (viz Mk 4, 35-41) ale také během proměnění na hoře (viz Mk 9,2-13).

<sup>20</sup> Je to především krize, která doprovází jeho obrácení, viz např. Sk, 9,4-13.

<sup>21</sup> Viz např. průřezovou studii Andrew Louth, *The Wilderness of God*. Nashville: Abingdon Press 1997.

<sup>22</sup> Bosá karmelitka a teoložka C. Fitzgerald používá termín „patová situace“ („impasse“), kterým označuje nejen temnou noc duše, ale také temnou noc doby. „Pojmem patová situace rozumím, že v dané situaci neexistuje žádné východisko, žádné řešení, žádný racionální způsob, jak utéct před tím, co člověka vězní, žádné možnosti.“ Constance Fitzgerald, *Impasse and Dark Night*, In: Tilden Edwards a kolektiv, *Living with Apocalypse: Spiritual Resources for Social Compassion*. New York: Harper Collins 1984, 93.

<sup>23</sup> Viz Jan od Kříže, *Temná noc*. Kostelní Vydří: KNA 1995, zejm. 38.

<sup>24</sup> Řecké *ekenosen heauton* se překládá jako zmařil sám sebe, učinil se prázdným, zcela se vydal.

<sup>25</sup> Viz Vladimír Lossky, *Théologie dogmatique*. Paris: Cerf 2012, 26-31.

že člověk je schopen o Bohu něco říci, a to díky jeho imanenci, přítomnosti ve světě, v pravoslavné teologii označované také jako Boží energie), *apofatická cesta* pak odpovídá negativní teologii (tedy odkládání představ, kdy člověk objevuje, jaký Bůh není a že se nepodobá ničemu známému, což vyplývá z jeho transcendence, nedosažitelnosti a nepochopitelnosti Boží podstaty). Nejedná se ovšem pouze o proces na intelektuální úrovni, tedy v oblasti spekulativního myšlení, ale o něco, co zasahuje do vlastní existence, prožívání a vztahů daného člověka, tedy o duchovní zkušenost. *Apofatická cesta* se tedy do velké míry překrývá s *duchovní krizí* a lze ji popsat tak, že

nás vede procesem intelektuální i morální a duchovní katarze do temnoty, kterou osvětluje láska k Tomu, jehož podstata je nepoznatelná. ... [Je] cestou osobního obrácení, proměny srdce. Zahrnuje opuštění modly, našich částečných obrazů skutečnosti, které si nárokují úplnost, ale nemohou ji poskytnout, a vytváří prostor pro Ducha svatého, který nás poučuje o stále větší plnosti života, o „osobní přítomnosti skrytého Boha“.<sup>26</sup>

Uvedené přístupy ukazují různé možnosti, jak uchopit podobnou duchovní zkušenost. Akcentují vždy některou z jejích negativních stránek a zároveň každá z nich nějakým způsobem naznačuje pozitivní přínos této zkušenosti. Já v této práci volím označení *duchovní krize* především proto, že budu využívat její paralelu s *krizí existenciální*.

## Duchovní zkušenost a víra

Vzhledem k tomu, že budu v této práci zkoumat *zkušenost*, potřebuji upřesnit i tento pojem. Zkušeností lze rozumět určitý druh poznání, které je bezprostřední a celostní, tedy zahrnuje celého člověka, jenž zkušenost dělá, na rozdíl

---

<sup>26</sup> Ivana Noble, Words and Music Born out of Silence. Liturgical and Hesychast Influences on *lex orandi* and *lex credendi* in Vladimir Lossky and Fr Dumitru Stăniloae. *Questions Liturgiques/Studies in Liturgy* 96, no.1–2 (2015), 89–90. Ivana Noble parafrázuje Vladimira Losského. Viz Vladimir Lossky, *Orthodox Theology: An Introduction*. Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press 1978, 32–33.

od pouhého vědění, tedy intelektuálního poznání.<sup>27</sup> Je rozdíl mezi tím něco rozumem vědět a mít s tím zkušenost, tedy vyzkoušet to, nebo být tím vyzkoušen, přičemž to druhé poznání lze považovat za úplnější a pravdivější.<sup>28</sup> Význam zkušenosti pro teologii nebyl vždy plně doceňován, především pod vlivem obav z přílišné subjektivity, a větší pozornosti se jí v tomto oboru dostává až v poslední době. Dnes je zkušenost vnímána jako plnohodnotný pramen teologie.<sup>29</sup>

Hlavním typem zkušenosti, který mě v této práci bude zajímat, je *duchovní zkušenost*, kterou lze chápat dvojím způsobem. Buď v úzkém smyslu jako zkušenost v rámci určitého náboženství (např. křesťanská duchovní zkušenost), která je prožívána a popisována specifickým jazykem a symboly daného náboženského systému. Druhým přístupem k duchovní zkušenosti je její chápání v širším smyslu jako „zkušenost člověka se sebou, se světem, s nenazvaným ... jako setkání s tajemstvím, zázrak, údiv, fascinace z něčeho, co zakusil jako od sebe a od světa odlišné, vše překračující, věčné, svaté.“<sup>30</sup> Takto chápaná duchovní zkušenost může být společná lidem napříč náboženskými vyznáními i těm, kdo k žádné náboženské tradici nepatří.<sup>31</sup> V případě Terezie z Lisieux a

---

<sup>27</sup> Viz Augustin Léonard, *Expérience spirituelle. Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*. Paris: Beauchesne 1994, vol. 4, 2004.

<sup>28</sup> „Svědectví o tom, že nazírání je víc než objektivní poznání, přináší řecký filosof Aischylos a jeho heslo *pathei mathos* (učíme se skrze utrpení). Neznamena to pouze, že se stáváme moudrými pod tíhou ztrát a poznáváme pravdivěji, když zažijeme podvod nebo zklamání. Pro Gadamera je to něco víc, znamená to uvědomění si hranic a mezi našeho bytí, lidské konečnosti.“ Zdenko Š Širka, *Hermeneutika zkušenosti a možnosti jej výkladu*, in: Zdenko Š Širka a kolektiv, *Hermeneutika zkušenosti v křesťanské tradici*. Praha: ETF UK 2014, 21–22.

<sup>29</sup> Subjektivita zkušenosti není pro teologii problémem. Překážkou by bylo, kdybychom jednotlivou zkušenost vnímali odděleně a dali jí absolutní hodnotu, bez vztahu k dalším pramenům a bez korektivu teologické reflexe. Což ostatně platí i o dalších pramenech teologie, kterými jsou Písmo, tradice, církev – a i v nich je zkušenost přítomná. Viz Ivana Noble, *Po Božích stopách: Teologie jako interpretace náboženské zkušenosti*. Brno: CDK 2004, 229–231.

<sup>30</sup> Noble, *Po Božích stopách*, 232.

<sup>31</sup> A. Léonard nabízí dokonce tři typy duchovní zkušenosti: náboženskou, duchovní a mystickou. Náboženskou zkušenost popisuje jako „základní a konečnou zkušenost, osobní i komunitní, doktrinální i kultovní, kterou lze nalézt ve všech pozitivních náboženstvích s určitými nuancemi, a jedině tam.“ Augustin Léonard, *Expérience spirituelle. Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*. Paris: Beauchesne 1994, vol. 4, 2006. O duchovní zkušenosti říká, že „je

Nicolae Steinhardta se bude jednat převážně o první uvedený typ duchovní zkušenosti, tedy chápané v užším smyslu, protože se oba pohybují ve svém náboženském systému a používají jeho jazyk a symboly, přestože jím nejsou zcela limitováni, jak uvidíme dále. Duchovní krize, kterou se budu v jejich zkušenosti zabývat, může vypadat právě jako absence náboženské zkušenosti v úzkém slova smyslu, totiž jako ztráta tradičního přesvědčení a prožívání víry. Širší pojetí duchovní zkušenosti mi v tom případě umožní zachytit i to, co se v jejich zkušenosti děje mimo tento úzce nábožensky vymezený rámec. Naproti tomu Viktor Frankl se k náboženské tradici nehlásí, přestože má židovské kořeny a byl ovlivněn křesťanstvím, počítá ale s duchovním rozměrem lidského života. V jeho případě se bude tedy jednat spíše o duchovní zkušenost v širším smyslu.

K lepšímu uchopení duchovní zkušenosti využiji ještě toho, že se Frankl zabýval lidskou existencí a načrtnul svou vlastní antropologii, a zasadím duchovní zkušenost do jeho pojetí člověka. Zkušenost v jeho antropologii má tři rozměry, které odpovídají třem rozměrům lidské bytosti. Tím je rozměr tělesný, duševní a duchovní<sup>32</sup> a každému z těchto rozměrů by odpovídal příslušný druh zkušenosti. Pro Frankla ovšem nejsou tyto rozměry zcela rovnocenné. Duchovní zkušenost považuje za komplexnější než ostatní typy zkušenosti, protože duchovní zkušenost je v sobě zahrnuje. „Duchovní oblast je vedle oblasti tělesné a duševní samostatnou dimenzí. Není však pouze jednou

---

nevýslovná, povznáší nás nad čas, odpoutává nás od sebe, dosahuje Boha v duši, vede k lásce k lidem, je kritická a ne naivní.“ Augustin Léonard, *Expérience spirituelle*, 2007. Mystickou zkušenost podle něj charakterizuje to, že „člověk má pocit, že bez námahy a na zavolání vstupuje do bezprostředního kontaktu s nekonečnou dobrotou, bez obrazu, beze slov, ale ne bez světla.“ Augustin Léonard, *Expérience spirituelle*, 2009.

<sup>32</sup> Frankl zastává trojdimenzionální pojetí lidské osoby, která je jednotou tělesného, duševního a duchovního; tělesností jsme spojeni s přírodou a biologickými zákonitostmi, duší se svou myslí a sociálními vztahy a duchem s noosférou čili říší Boží. Viz Vladimír Smékal, Průvodní slovo ke knize, in: Viktor E. Frankl, *Psychoterapie a náboženství: Hledání nejvyššího smyslu*. Brno: Cesta 2006, 80–81. Podle tohoto rozdělení mohou mít odpovídající původ i neurózy a další nemoci, které Frankl dělí na somatogenetické, psychogenetické a noogenetické. Viz Frankl, *Utrpení z nesmyslnosti života*, 46.



z dimenzí. Je ještě navíc právě vlastní dimenzí lidské existence.“<sup>33</sup> Podle Frankla můžeme chápat duchovnost člověka jako jeho třetí rozměr, který teprve dělá z dvojrozměrné bytosti trojrozměrnou lidskou osobu. Frankl tyto tři rozměry přiznává všem lidem, bez ohledu na jejich explicitní víru nebo náboženskou příslušnost. Ne každý si ale podle něj svou duchovní zkušenost uvědomuje a reflektuje ji, což Frankl označuje pojmem „nevědomá religiozita“.<sup>34</sup>

Frankl jako psycholog navíc popisuje svou zkušenost záměrně nenáboženským jazykem, vzhledem k tomu, že se pohybuje na poli psychologie. Já využiji vztahu mezi tímto psychologickým přístupem a přístupem teologickým,<sup>35</sup> respektive vztahu mezi existenciální a duchovní krizí, a očekávám, že toto srovnání mi umožní lepší uchopení duchovní zkušenosti i duchovní krize. Vztah duchovní a přirozené zkušenosti je ovšem nejen příležitostí k porovnání, ale také může posloužit jako vzájemný korektiv, a v tom vidím hlavní přínos dialogu mezi psychologickým a teologickým přístupem, kterého v této práci rovněž využiji.<sup>36</sup>

---

<sup>33</sup> Viktor E. Frankl, *Teorie a terapie neuróz: Úvod do logoterapie a existenciální analýzy*. Praha: Portál 2019, 167.

<sup>34</sup> Frankl, Lapide, *Bůh a člověk hledající smysl*, 79.

<sup>35</sup> Tento vztah popisuje Frankl takto: „Cílem psychoterapie je uzdravení duše, zatímco cílem náboženství je spása duše. Pochopitelně to není tak, že by cíl psychoterapie a cíl náboženství byly na stejné úrovni bytí. Dimenze, do které proniká náboženský člověk, je vyšší – lépe řečeno obsáhlejší – než dimenze, v níž se odehrává taková záležitost jako psychoterapie.“ Frankl, *Utrpení z nesmyslnosti života*, 80.

<sup>36</sup> Záleží ovšem na tom, jakou psychologickou teorii k tomuto účelu zvolíme. Je důležité, aby daný psychologický přístup bral v potaz duchovní rozměr člověka a také respektoval autonomii teologického přístupu, ač s vědomím, že tato oblast leží mimo hranice jeho kompetencí. Jinak zmiňovaný dialog nebude možný. Což se ovšem může stát i v případě teologie, která by nebrala vážně psychologii a nerespektovala její autonomii. K tomu se vyjadřuje Frankl následovně: „Duchovní oblast ... nechce uznat psychologismus. Spiritualismus se naopak dopouští té chyby, že si počíná, jako by duchovní dimenze byla dimenzí jedinou.“ Frankl, *Teorie a terapie neuróz*, 167. Psychoanalytik a jezuitský kněz William W. Meissner říká, že „duchovní identita nejen předpokládá určitý stupeň osobní psychosociální identity, ale duchovní identita v určitém smyslu osobní identitu zdokonaluje“. A navrhuje pravidlo, ve kterém říká, že projevy milosti v životě daného člověka musí být uchopitelné jazykem psychologie a odpovídat existujícím psychologickým teoriím. Viz James Forsyth, *Faith and Human Transformation: A Dialogue Between Psychology and Theology*. Lanham: University Press of America 1997, 53 a 55.

K duchovní zkušenosti patří také *víra*, jejíž proměnu v duchovní krizi budu zkoumat a kterou lze podobně jako duchovní zkušenost chápat v širším nebo užším smyslu. Příkladem širšího pojetí může být definice Jamese Forsytha, podle kterého je víra „lidskou odpovědí na Boží milost“.<sup>37</sup> Tato formulace dopředu neurčuje, jak má tato odpověď vypadat nebo jakou cestou se dostane k člověku Boží milost, na rozdíl od užšího chápání víry.<sup>38</sup> Co ale považuji na této definici za nejdůležitější, je chápání víry jako dialogu, a tedy vztahu. Odpověď je totiž součástí dialogu, přestože nemusí mít slovní vyjádření, může být explicitní nebo implicitní, uvědomovaná i neuvědomělá. Existenciální rozměr této odpovědi bude dokonce důležitější než slovní formulace, která by mohla být prázdnými slovy, pokud by nebyla podložena životem. Tato odpověď pak ovlivní i pohled daného člověka na svět a život a vstupuje do jeho prožívání a do jeho vztahů.<sup>39</sup>

Druhým možným přístupem k víře je rozlišení jejích dvou rozměrů, tedy víry jako jednání a víry jako obsahu. Ten první bývá označován jako akt víry (*fides qua creditur*, odpovídající anglickému *faith*), tedy proces věření, důvěra, kvalita vztahu; tím druhým pak obsah víry (*fides quae creditur*, odpovídající anglickému *belief*), tedy především obraz Boha a dalších skutečností, kterým daný člověk věří. Tyto dva rozměry nejde od sebe zcela oddělit, jsou propojené a vzájemně se ovlivňují. Na jednu stranu je sice akt víry důležitější, nakolik je existenciálním postojem a odevzdaností Bohu samotnému, oproti obsahu víry, který znamená obraz Boha, jenž sám o sobě ještě nic neříká o vztahu daného člověka k němu. Obraz Boha ale na druhou stranu ovlivňuje podobu vztahu

---

<sup>37</sup> Forsyth, *Faith and Human Transformation*, ix.

<sup>38</sup> Jako příklad zúžené definice uvedu např. *Dictionnaire de spiritualité*, který s odkazem na koncily v Orange, Tridentu a na I. vatikánský koncil popisuje víru jako „nadpřirozený souhlas, který intelekt svobodně dává na základě jediného božského svědectví pravdám, které církev předkládá jako Bohem zjevené.“ André Bovis, Foi. *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*. Paris: Beauchesne 1994, vol. 5, 529.

<sup>39</sup> Viz Tomáš Halík, *Odpoledne křesťanství: Odvaha k proměně*. Praha: NLN 2021, zejm. 27–36.

důvěry či nedůvěry daného člověka k němu.<sup>40</sup> Pouhý obsah víry není člověku k ničemu, pokud by se nijak nevztahoval ke svému Bohu, a akt víry by zase nebyl možný bez toho, aby měl člověk alespoň nějakou představu o tom, komu věří či důvěřuje. Nemůže tedy být jeden rozměr bez druhého. Oba tyto rozměry víry – jednání a obsah – lze rovněž chápat v užším, striktně náboženském smyslu, anebo ve smyslu širším, jak bylo uvedeno výše.

Já budu zkoumat víru svých autorů především jako jejich odpověď na milost, přestože krize bude měnit i jejich obsah víry, tedy představy o Bohu. Bude mě zajímat, co se stane s tímto dialogem ve chvíli, kdy pro ně zdánlivě zmizí Boží oslovení, kdy budou prožívat pocit Boží nepřítomnosti a mlčení. Lze ještě hovořit o odpovědi, a tedy o dialogu?

## Metoda a prameny

Každé téma a každý výzkum vyžaduje specifický přístup, a tak lze říci, že do určité míry každý autor pro svou práci vytváří originální metodu. Metoda této práce se bude nejvíce blížit metodě hermeneutické – budu číst texty zvolených autorů, hledat význam jejich sdělení v daném kontextu (ať už dobovém, náboženském, nebo společenském, ale také v osobním kontextu jejich životního příběhu), vybírat z nich důležitá témata týkající se jejich zkušenosti krize, interpretovat je, komentovat i za přispění třetích autorů, srovnávat a nabízet svůj pohled a svou zkušenost. U všech tří autorů nejprve zmapuji kontext jejich života a důležité vlivy, které utvářely jejich zkušenost a především víru. A pak na základě analýzy jejich textů budu zkoumat jejich reflektovanou zkušenost krize, budu hledat kroky, kterými na ni reagují, a postoje, které v ní zaujímají. Nakonec se budu ptát, v jakém smyslu tato krize ovlivnila jejich osobnost a víru a pokusím se popsat charakteristiky této proměněné víry. Je jasné, že se jedná o proces proměny, jež se pokusím zachytit v určitém okamžiku, který

---

<sup>40</sup> Viz Noble, *Po Božích stopách*, 16–19.

ale nebude konečným stavem. Proto by bylo lepší mluvit o proměňování víry v nedokonavém tvaru.

Ke svému zkoumání jsem si vybral, jak už bylo uvedeno, tři postavy: Viktora Emila Frankla, Terezii z Lisieux a Nicolae Steinhardta. Všichni tři napsali autobiografii, což mi umožní určité relevantní srovnání, i když ji psali v úplně jiných podmínkách, z odlišných pohnutek a její výsledná podoba je zcela rozdílná. Z těchto autobiografií budu především vycházet při zkoumání jejich zkušenosti, ale zohledním i jejich další texty, protože i v nich se odráží jejich zkušenost, přestože se nejedná o texty vysloveně autobiografické. Vlastní životopis, autobiografie, a v případě Terezie z Lisieux a Nicolae Steinhardta dokonce duchovní autobiografie<sup>41</sup> oproti klasické biografii, tedy životopisu psanému druhou osobou, nabízí pro zkoumání osobní zkušenosti řadu výhod. Především dává hlouběji nahlédnout do vnitřního světa prožívání, postojů a motivací svého autora, který má do tohoto světa nejlepší vhled. Autobiografie pak předkládá jeho vlastní reflexi prožité zkušenosti, což mě bude v mém zkoumání především zajímat.

Přestože autor sám je nejkompetentnější k tomu, aby popisoval svou vlastní zkušenost, je třeba mít na paměti, že existuje rozdíl mezi jeho zkušeností a tím, jak se mu ji podaří reflektovat a vyjádřit slovy. Nevýhodou autobiografie je také to, že autor postrádá kritický odstup od sebe sama, některé věci o sobě říká a o jiných mlčí nebo se může záměrně či nevědomky dopouštět určitých

---

<sup>41</sup> Vznik tohoto žánru lze datovat do prvních křesťanských století a za vůbec první duchovní autobiografii lze považovat Augustinova *Vyznání*. Souvisí s pozorností, kterou křesťanství začalo věnovat kultivaci lidského nitra a péči o osobní duchovní život. Křesťanská autobiografie nepředkládá abstraktním způsobem křesťanskou pravdu, ale popisuje „lidskou existenci ve světle nepodmíněné víry v tuto Pravdu“. Viz Pantelis Kalaitzidis, *Theology and Literature: The Case of Nicolae Steinhardt*. *The Journal of Eastern Christian Studies*, 69, 1 (2017), 79–123, zde 92 a 104.

stylizací.<sup>42</sup> Což neznamena, že by nutně chtěl čtenáře uvádět v omyl. Autobiografii není možné číst jako kroniku, ale jako zaznamenané vzpomínky, které jsou živé a dynamické, tedy ovlivňované pozdějšími událostmi a také jinými vzpomínkami.<sup>43</sup> Nyní tyto konkrétní prameny podrobněji představím, popíši okolnosti jejich vzniku, jejich výslednou podobu a také jejich další osud poté, co je autoři dokončili.

V případě Viktora Frankla bude pro mé téma nejdůležitější jeho kniha *A přesto říci životu ano*,<sup>44</sup> kterou nadiktoval během devíti dnů krátce po svém návratu z koncentračního tábora. V ní popisuje a reflektuje svou zkušenost od příjezdu do koncentračního tábora, život v lágru i událost propuštění. Kniha vyšla několik měsíců po svém napsání a od té doby se dočkala překladu do více než padesáti jazyků a statisíkových nákladů. Frankl sám ovšem jako autobiografii označí jinou pozdější knihu s názvem *Co v mých knihách není*.<sup>45</sup> Ta je

---

<sup>42</sup> Claude Langlois přidává ke dvojici biografie a autobiografie ještě třetí typ, a to hagiografii, která s sebou přináší určitou stylizaci podle dobové představy svatosti, a na konkrétních příkladech ukazuje, že do autobiografických spisů Terezie z Lisieux se významně prolíná právě (auto)hagiografický styl. Viz Langlois, *L'autobiographie*, 155–197.

<sup>43</sup> David Vopřada v úvodu k Augustinovým autobiografickým *Vyznáním* klade otázku, nakolik je zde popsán příběh historicky přesný a pravdivý a zda se nejedná pouze o zručnou sebezpřentaci spíš než o upřímné vyznání. „*Vyznání* nelze číst jako autohagiografický spis, v němž je do detailů, v dnešním smyslu historicky pravdivě, popsán příběh obrácení jednoho světce, který navíc sepsal on sám. ... Augustin nechtěl sepsat vlastní životopis a poskytnout nám dokonalý obraz svého rodinného zázemí a snad celý rodokmen. Chtěl „chválit Boha“.“ David Vopřada, Úvod, in: Augustin, *Vyznání*. Kostelní Vydří: KNA 2015, 22–24. V podobném smyslu píše i Terezie v úvodu své autobiografie, že „nebudu tedy psát vlastní životopis v pravém slova smyslu, ale budu zde zapisovat své myšlenky o milostech, které mi Bůh udělil“. A své psaní chápe jako „zpěv o Hospodinově milosrdenství“. Terezie z Lisieux, *Příběh jedné duše: Autobiografické spisy*. Kostelní Vydří: KNA 2016, 21 a 262. V dnešním slova smyslu se o autobiografii jedná, přestože to třeba sami autoři dementují. Co je ale důležité, že píšou o své duchovní zkušenosti, o kterou mi v této práci především jde.

<sup>44</sup> Viktor E. Frankl, ... *trotzdem Ja zum Leben sagen*. Wien: Deuticke 1946. Cituji z českého čtvrtého, opraveného vydání: Viktor E. Frankl, *A přesto říci životu ano: Psycholog prožívá koncentrační tábor*. Kostelní Vydří: KNA 2006.

<sup>45</sup> Viktor E. Frankl, *Was nicht in meinen Büchern steht: Lebenserinnerungen*. Weinheim: Beltz 2002. Cituji z českého vydání: Viktor E. Frankl, *Co v mých knihách není: autobiografie*. Brno: Cesta 2013.

sice důležitější k pochopení kontextu jeho celého života, ale nikoliv k pochopení jeho zkušenosti koncentračního tábora a existenciální krize. K této své zkušenosti se ale Frankl vrací téměř ve všech svých pozdějších spisech, proto budu považovat za relevantní prameny i další jeho texty, které uvedu dále. Co se týče dostupnosti pramenů, je Frankl nejméně problematický, jeho dílo je kompletně shromážděné, systematicky utříděné a přeložené do různých jazyků a nejsou spory o jeho autentičnost.

Terezie z Lisieux začala psát svou autobiografii *Příběh jedné duše*<sup>46</sup> – což ovšem není název, který by jí sama dala – na sklonku svého krátkého života, když jí bylo dvacet dva let, a skončila ve svých čtyřiaadvaceti, tři měsíce před smrtí. Tato autobiografie je tvořena třemi oddělenými texty různého literárního žánru.<sup>47</sup> První je autobiografické vyprávění ve vlastním slova smyslu, které sepsala na žádost svých rodných sester. Terezie na něm pracovala v průběhu celého roku 1895 a výsledný text zahrnuje období od jejího raného dětství až po první roky života v klášteře. Druhý text, který se mezi její autobiografické spisy řadí, je svým žánrem modlitba psaná ve formě volné poezie, která nabízí cenné a velmi osobní vhledy do její spirituality.<sup>48</sup> Složila ji během svých posledních duchovních cvičení a posléze věnovala své rodné sestře. Třetí text je vlastně série dvaceti sedmi dopisů adresovaných její řádové představené, které psala kontinuálně do sešitu, aniž by je odesílala a dostávala na ně odpovědi, a to pár měsíců před svou smrtí. Především v tomto třetím rukopise popisuje svou duchovní krizi, do které vstoupila mezi psaním prvního a druhého

---

<sup>46</sup> Terezie z Lisieux, *Příběh jedné duše: Autobiografické spisy*. Kostelní Vydří: KNA 2016.

<sup>47</sup> Poprvé tyto žánry jasně odlišil a pojmenoval Claude Langlois, viz jeho kritické vydání Tereziiných autobiografických spisů. Je třeba také uvést, že výsledná kompozice, tedy spojení těchto tří spisů, není prací jejich autorky, ale až pozdějších vydavatelů.

<sup>48</sup> Rukopis B podle C. de Meestera nabízí „základ její modlitby, její pohled kontemplativní ženy a mystičky. A teoložky: je to její teologická syntéza.“ Conrad De Meester, *Histoire d'une âme de Sainte Thérèse de Lisieux: selon la disposition originale des Autographes nouvellement établie par Conrad De Meester*. Moerzeke: Carmel-Edit 1999, 335.

textu. Tyto tři texty jsou od dob jejich kritického vydání označovány jako Rukopis A, B a C,<sup>49</sup> podle chronologie jejich vzniku. Krátce po Tereziině smrti začaly vycházet pod názvem *Histoire d'une âme*,<sup>50</sup> i když kritického vydání se dočkaly až o šedesát let později.<sup>51</sup> Za zmínku stojí některé další přístupy ke kritické edici jejích textů, které poodkrývají i jejich další významy a nabízejí nové zajímavé souvislosti.<sup>52</sup>

Nicolae Steinhardt napsal svůj *Deník štěstí*,<sup>53</sup> když mu bylo šedesát, a rovněž se jeho vydání nedožil. Klíčovým tématem je jeho zkušenost uvěznění v rumunském komunistickém žaláři. Název autobiografie vychází z paradoxu jeho

---

<sup>49</sup> Zavedený systém odkazování na citaci z těchto textů používá zkratku RkA, RkB a RkC a číslo listu rukopisu a zda se jedná o přední (r) nebo zadní stranu (v).

<sup>50</sup> Jednalo se ovšem o značně upravené texty, které vycházely od roku 1898. Tyto texty editovaly Tereziiny rodné sestry žijící na Karmelu v Lisieux a zároveň s tím odmítaly veřejnosti poskytnout originály. To samozřejmě poznamenalo bádání i obraz Terezie, který se na základě upravených textů ve světě vytvořil. Poprvé se veřejnosti do ruky dostaly originální Tereziiny texty v roce 1956, tedy 60 let po její smrti, a to v podobě faksimile jejích rukopisů. Podrobnou studii ke vzniku a historii těchto textů a problematice textové kritiky viz Claude Langlois, *Thérèse à plusieurs mains: L'entreprise éditoriale de l'Histoire d'une âme (1898–1955)*. Paris: Honoré Champion 2018.

<sup>51</sup> Hlavním současným kritickým vydáním jsou kompletní sebrané spisy: Thérèse de Lisieux, *Oeuvres complètes*. Paris: Cerf 1997. Ve skutečnosti to není úplně první kritické vydání jejích textů. Již během příprav Tereziina doktorátu vyšla osmivazková edice Tereziiných textů s komentáři: Thérèse de Lisieux, *Nouvelle édition du centenaire*. Paris: Cerf 1992. Ale ani tyto texty neodpovídaly úplně přesně rukopisným originálům. Já budu citovat podle nového českého vydání: Terezie z Lisieux, *Příběh jedné duše: Autobiografické spisy*. Kostelní Vydří: KNA 2016.

<sup>52</sup> Přísně chronologický přístup při publikaci jejích textů (na rozdíl od roztřídění textů podle jejich žánru, jak uvádí např. sebrané spisy), který dovoluje sledovat Tereziin vývoj, volí Jean-François Six, *Thérèse de Lisieux par elle-même*. (3 díly) Paris: DDB / Grasset 1997. (1) *Scrupules et humiliations. Tous ses écrits de son entrée au carmel (9 avril 1888) à Noël 1894*. (2) *La confiance et l'amour. Tous ses écrits de janvier 1895 à Pâques 1896*. (3) *L'épreuve et la grâce. Tous ses écrits de Pâques 1896 (5 avril) à sa mort (30 septembre 1897)*. Kritické vydání tří autobiografických spisů, zohledňující poznatky důkladné analýzy originálních rukopisů, s obsáhlými komentáři nabízí Claude Langlois, *Le Poème de Septembre: lecture du manuscrit B de Thérèse de Lisieux*. Paris: Cerf 2002. – *Lettres à ma Mère bien-aimée: Juin 1897: Lecture du manuscrit C de Thérèse de Lisieux*. Paris: Cerf 2007. – *L'autobiographie de Thérèse de Lisieux: édition critique du Manuscrit A – 1895*. Paris: Cerf 2009.

<sup>53</sup> Nicolae Steinhardt, *Jurnalul fericii*. Dacia: Cluj-Napoca 1991. Na rozdíl od dalších Steinhardtových spisů byl *Deník štěstí* přeložen do francouzštiny, italštiny, němčiny, španělštiny, polštiny, portugalské, maďarštiny, hebrejštiny a řečtiny, ale zatím nikoliv do angličtiny ani

zkušenosti ve vězení, totiž že „na tomto téměř neskutečně zlověstném místě jsem zažil nejkrásnější dny svého života. V pokoji číslo 34 jsem byl opravdu šťastný.“<sup>54</sup> První verze, kterou dokončil v roce 1972, mu byla zabavena rumunskou státní tajnou policií, napsal tedy druhou verzi. Když mu byl později první text vrácen, vytvořil z obou textů ještě třetí verzi.

Nejedná se o deník v pravém smyslu, protože nevznikal v reálném čase, jak poznamenává v úvodu sám autor, ani není chronologicky řazený, ale opět jde o autobiografii, tedy zpětnou reflexi vlastního života s časovým odstupem, v tomto případě uchopenou zcela originálním, svobodným a tvůrčím způsobem. Svým žánrem je Steinhardtova autobiografie obtížně zařaditelná, protože se v ní prolínají nejrůznější literární druhy: autor v ní střídá vyprávění osobních příběhů, deníkové a cestopisné záznamy, vzpomínky z vězení s filozofickými či teologickými úvahami, eseje, komentáře biblických pasáží s volným převyprávěním literárních děl či politickými komentáři proti vězeňskému a komunistickému režimu. Na první pohled nemá žádnou logickou ani chronologickou strukturu, materiál je řazen na základě volných asociací.<sup>55</sup> Přesto v něm lze vysledovat vůdčí linku, kterou je jeho pobyt v komunistickém vězení, s centrálním momentem jeho křtu, a další tematické souvislosti. *Deník štěstí* ukazuje na Steinhardtovu velkou sečtělost a fundovanost napříč obory – od světové

---

do češtiny. Později vyšla tiskem i jeho první verze *Deníku štěstí* nákladem kláštera Rohia: Nicolae Steinhardt, *Jurnalul fericirii. Rohia: Ed. Manastirii Rohia 2005*. V této práci budu citovat podle druhého vydání italského překladu (ve vlastním překladu do češtiny): Nicolae Steinhardt, *Diario della felicità*. Milano: Rediviva 2017.

<sup>54</sup> Steinhardt, *Diario della felicità*, 58. P. Kalaitzidis poznamenává, že by se jeho dílo mohlo stejně tak jmenovat „Deník obrácení“, vzhledem k tomu, že to je centrální událost, okolo které je celá autobiografie vystavěna. Viz Kalaitzidis, *Theology and Literature: The Case of Nicolae Steinhardt*, 104.

<sup>55</sup> Na první pohled působí text zcela neuspořádaně. Jednotlivé různě dlouhé kapitoly nesou většinou nadpis časového určení a někdy i místa. Hlavní tematickou linkou je pobyt ve vězení, který se pomalu odehrává, od procesu a uvěznění až k propuštění. Centrálním bodem je jeho křest. A na tuto linku jsou navěšeny další vzpomínky, ať už na předcházející, nebo následující události. Steinhardt to v úvodu vysvětluje takto: „Vzpomínky řadím nikoliv v časové posloupnosti, ale tak jak následovaly, tentokrát reálně, obrazy, vzpomínky, myšlenky v té záplavě dojmů, kterou rádi nazýváme svědomí.“ Steinhardt, *Diario della felicità*, 31.



literatury, poezie, umění přes teologii a historii – a na bohatost jeho vnitřního života. Poprvé byl veřejnosti představen v letech 1988–1989 ve vysílání Rádia Svobodná Evropa a tiskem vyšel po autorově smrti a po pádu komunistického režimu v Rumunsku, v roce 1991.<sup>56</sup>

Tři autobiografie značně odlišné svým literárním stylem, délkou, uspořádáním, okolnostmi a motivací k sepsání i jejich následným osudem nabízejí tři zkušenosti, které jsou ještě více odlišné, jak uvidíme v další části. Všichni tři autoři ale měli podobnou touhu něco ze své zkušenosti sdělit a textově zaznamenat, jinak by nese-psali své autobiografie. V následujících kapitolách se na základě jejich textů pokusím analyzovat a interpretovat, co říkají o své zkušenosti krize, ať už existenciální, nebo duchovní, a o tom, kam je tato krize i díky krokům z jejich strany dovedla a jak proměnila jejich osobnost a víru.

---

<sup>56</sup> Od té doby vyšel v mnoha dalších vydáních a překladech, v celkovém nákladu přesahujícím již 200 000 výtisků.

# 1. Osobní transformace v pojetí V. Frankla

Téma krize a proměny otevřu s Viktorem Franklem, zakladatelem logoterapie,<sup>57</sup> který se jím celoživotně zabýval jako psycholog a psychoterapeut. Franklův přístup a jeho pohled na člověka byl kromě intelektuální formace utvářen jeho osobní životní zkušeností, kterou dále podrobněji představím. A jeho zkušenost mě bude zajímat především. Jako psycholog ji reflektuje a popisuje psychologickým, tedy primárně nenáboženským jazykem, i když přitom bere náboženskou zkušenost vážně – počítá s duchovním rozměrem člověka<sup>58</sup> a je otevřen dialogu psychoterapie s náboženstvím.<sup>59</sup> To je důvod, proč volím právě jeho přístup jako úvod ke zkoumání duchovní zkušenosti mých dvou hlavních autorů. Budu se pokoušet uchopit jejich duchovní zkušenost ve světle Franklova přístupu, budu hledat paralely, které mohou duchovní a přirozenou zkušenost vzájemně vysvětlovat, a také využiji jeho terminologie, která je obecně srozumitelná, na rozdíl od náboženského jazyka, který používají Terezie z Lisieux a Nicolae Steinhardt.

---

<sup>57</sup> Pojem logoterapie Frankl poprvé veřejně použil na přednášce ve Vídni v roce 1926. Viz Viktor E. Frankl, *Utrpení z nesmyslnosti života*. Praha: Portál 2016, 126. A svou „intuitivně vytvořenou logo-teorii“, jak ji sám nazývá (viz Frankl, *Teorie a terapie neuróz*, 23), publikoval v roce 1938. Viz Viktor E. Frankl, Zur geistigen Problematik der Psychotherapie. *Zentralblatt für Psychotherapie* 10, 33 (1938).

<sup>58</sup> „Nazýváme-li psychoterapii, která nejenže duchovno neignoruje, nýbrž právě z něj vychází, logoterapií, pak logos znamená duchovno a nadto i smysl.“ Frankl, *Teorie a terapie neuróz*, 183.

<sup>59</sup> Frankl zdůrazňuje, že je třeba, aby si oba přístupy, psychologický a náboženský, když spolu vedou dialog, ponechaly svou nezávislost. „Kdo chce psychoterapii ztročit, ten jí spolu se svobodou výzkumu bere nejen důstojnost samostatné vědy, nýbrž odebírá jí zároveň také užitnou hodnotu, kterou psychoterapie může mít pro náboženství. ... Teologie si na vědě cení vždy jen nestranných výsledků nezávislého výzkumu.“ Frankl, *Psychoterapie a náboženství*, 47. Tento přístup mu bývá ovšem někdy vyčítán, jak uvidíme dále.

V této kapitole nejprve představím život Viktora Frankla<sup>60</sup> s důrazem na jeho zkušenost krize a popíši vlivy, které utvářely jeho terapeutický přístup a jeho antropologii. Pak se budu zabývat tím, co vlastně Frankl rozumí pod pojmem existenciální krize, která může, ale nemusí souviset s tragickou triádou – utrpením, vinou a smrtí, nebo s jinými mezními situacemi. Bude mě zajímat, jak on sám na existenciální krizi reagoval a co dělal pro to, aby ho ovlivnila pozitivním způsobem. Uvidíme, že klíčovou roli v tom bude hrát hledání a nalézání smyslu, což je hlavní téma Franklova přístupu, kterému se budu věnovat. Budu se tedy ptát, proč je nalezení či vědomé uchopení a pojmenování smyslu pro něj tak důležité a zda je skutečně nevyhnutelnou podmínkou toho, aby člověk krizí prošel. Dále mě bude zajímat, jak se transformace způsobená existenciální krizí v jeho životě projevila. V poslední části této kapitoly nechám zaznít i kritické a alternativní hlasy k Franklovu přístupu. Závěry z této části se pokusím použít jako východisko pro zkoumání duchovní krize a proměny víry u Terezie z Lisieux a Nicolae Steinhardta v dalších kapitolách.

## 1.1 Franklův život

Viktor E. Frankl se narodil v roce 1905 do židovské rodiny jako prostřední ze tří dětí, jeho otec byl z Moravy a rod jeho matky pocházel z Prahy.<sup>61</sup> Po první světové válce absolvoval vídeňské gymnázium, velmi brzy se začal zajímat o psychologii a od svých patnácti let si dopisoval se Sigmundem Freudem, se

---

<sup>60</sup> Pro sestavení životopisu jsem využíval především tyto zdroje: Viktor E. Frankl, *Co v mých knihách není: autobiografie*. Brno: Cesta 2013. | Marie Jandová roz. Trtíková, *Náboženské a existenciální otázky u Viktora E. Frankla. Jejich recepce v teologickém myšlení se zvláštním zřetelem k ČCS(H)*, disertační práce. Praha: Univerzita Karlova, Husitská teologická fakulta 2015. | Timothy E. Pytell, *Viktor Frankl's search for meaning: an emblematic 20th-century life*. Oxford/New York: Berghahn Books 2015. | Timothy Pytell, Redeeming the Unredeemable: Auschwitz and Man's Search for Meaning, *Holocaust and Genocide Studies*, 17, 1 (2003), 89–113. | *Viktor Emil Frankl* [online], [cit. 2. 12. 2021] dostupné z: <https://viktorfrankl.org/biography.html> | *The life of Viktor Frankl* [online], [cit. 2. 12. 2021] dostupné z: <https://viktorfranklamerica.com/viktor-frankl-bio/>

<sup>61</sup> Viz Viktor E. Frankl, *Co v mých knihách není*, 9–13.

kterým se osobně setkal pouze jednou, a to náhodou, přestože bydleli nedaleko sebe.<sup>62</sup> V roce 1930 vystudoval na lékařské fakultě obor psychiatrie. Zajímala ho rovněž neurologie a oba dva velcí vídeňští psychologové tehdejší doby – zmiňovaný S. Freud a A. Adler – byli jeho staršími kolegy, od kterých se učil.

Frankl pracoval na několika vídeňských klinikách, několik let se věnoval ženským sebevražedným pacientkám a v letech 1936 a 1937 působil na poněkud problematickém Göringově institutu.<sup>63</sup> V roce 1937, tedy nedlouho před vypuknutím druhé světové války, si otevřel soukromou praxi pro neurologii a psychiatrii, kterou nakonec mohl provozovat pouze několik měsíců. Po začátku války přesídlil do Rotschildovy nemocnice, na jedno z mála míst, kde bylo ještě dovoleno židům pracovat.<sup>64</sup> V roce 1941 se seznámil a vzápětí oženil se zdravotní sestrou Tilly Grosserovou a brzy spolu čekali dítě.

### 1.1.1 Zkušenost ovlivněná koncentračním táborem

Když zesílily nacistické represe vůči židům a začalo jejich masivní vyhlazování, dostal Frankl vízum do Ameriky, které ovšem nechal propadnout, protože nechtěl odcestovat bez rodičů, a rozhodl se zůstat s nimi ve Vídni.<sup>65</sup> V září 1942 byli Frankl i jeho žena deportováni spolu se svými rodiči do Terezínského ghetta, kde strávili více než dva roky. Frankl zde pracoval jako lékař ve velmi

---

<sup>62</sup> Viz Jandová, *Náboženské a existenciální otázky u Viktora E. Frankla*, 16–18.

<sup>63</sup> Tento institut na jednu stranu prosazoval celostní přístup k pacientům, včetně jejich duše, na druhou stranu propagoval nacistickou ideologii. Jeho zakladatel Matthias Heinrich Göring byl bratrancem Hermanna Göringa, zakladatele gestapa a Hitlerova nejbližšího spolupracovníka. Viz Timothy Pytell, *Redeeming the Unredeemable*, 91. Frankl se i v jiných věcech včetně veřejných projevů a vystupování ve třicátých letech do jisté míry přizpůsobil nastupujícímu austrofašismu, kterým byl díky tomu alespoň zpočátku tolerován. Viz Pytell, *Viktor Frankl's search for meaning*, 57–58.

<sup>64</sup> Viz Frankl, *Co v mých knihách není*, 55.

<sup>65</sup> Jak moc byl v rozhodnutí ovlivněn svým náboženským založením, ukazují okolnosti, za kterých k tomuto rozhodnutí došlo. „Během návštěvy u jeho rodičů mu otec ukázal několik mramorových rytin, které zachránil ze zničené synagogy. Když se Frankl podíval na nápis, bylo na něm jedno z deseti přikázání: ‚Cti otce svého a matku svou.‘ Nechal své vízum propadnout.“ *The life of Viktor Frankl* [online], [cit. 2. 12. 2021] dostupné z: <https://viktorfranklamerica.com/viktor-frankl-bio/>

drsných podmínkách. Zde také zemřel jeho otec na silnou podvýživu. Franklovi se v konečné fázi jeho umírání podařilo podat otci injekci morfia, kterou propašoval do Terezína, a otec díky tomu umíral bez bolesti. Na toto poslední setkání vzpomíná Frankl takto: „Věděl jsem, že ho už živého nespátřím. Ale měl jsem nejkrásnější pocit, jaký si lze představit: udělal jsem všechno, co jsem mohl a měl.“<sup>66</sup> Frankl říká, že se mu i přes obrovskou tragičnost situace, vůči které byl prakticky bezmocný, podařilo najít její smysl, tedy „výzvu dané chvíle“,<sup>67</sup> jak bude smysl později definovat – udělal, co mohl a měl udělat, a to mu přineslo zmíněný vnitřní pokoj. Tato zkušenost jej ovlivnila v jeho přístupu k hledání smyslu v nesmyslných a nezměnitelných situacích, kterých během války zažil ještě celou řadu. Často stál před volbou, zda přijme to, že jsou absolutně nezměnitelné, nebo zda i v nich bude hledat prostor svobody a pokusí se převzít svůj díl odpovědnosti.

V roce 1944 byl Viktor Frankl se svou ženou transportem odvezen z Terezína do Osvětimi a zde se viděli naposledy, těsně po transportu byli od sebe odděleni. Jeho žena se sice dožila konce války, ale zemřela těsně po osvobození v koncentračním táboře Belgen-Belsenu. Stejně tak se po transportu do Osvětimi musel rozloučit se svou matkou, od které si v posledním společném okamžiku vyžádal požehnání, na což do konce života s vděčností vzpomínal. Po několika dnech byl Frankl opět transportován do dalšího lágru a strávil pak ještě více než rok ve třech koncentračních táborech. Pracoval mimo jiné jako ošetřovatel na tyfovém oddělení, kde se sám nakazil, což ho paradoxně zachránilo od dalšího transportu. Shodou různých dalších okolností a také díky svému velkému životnímu odhodlání, jak později tvrdil, se dožil konce války. V koncentračním táboře přišel o všechno: o své nejbližší příbuzné, ženu, rodiče, staršího bratra,<sup>68</sup> o veškerý majetek a také o rukopis připravované knihy *Lékařská*

---

<sup>66</sup> Frankl, *Co v mých knihách není*, 12.

<sup>67</sup> Frankl, *Utrpení z nesmyslnosti života*, 27.

<sup>68</sup> Z nejbližší rodiny přežila pouze jeho mladší sestra Stella, které se podařilo emigrovat do Austrálie.

*péče o duši*, který si vzal s sebou zašitý v podšívce kabátu, což svědčí o tom, jak moc mu na něm záleželo.<sup>69</sup>

Nucený pobyt v koncentračním táboře pro něj byl klíčovou životní zkušeností, která nečekaně přerušila začátek jeho profesní kariéry a životní dráhy. Na jednu stranu mu zcela zkrátila plány, na druhou stranu dostal příležitost si v těchto extrémních podmínkách ověřit svůj logoterapeutický přístup, který začal rozvíjet už před válkou<sup>70</sup> a kterému se budu věnovat dále, a potvrdit si tak, že bouře extrémních podmínek nemusí nutně uhasit, ale může rozdmýchat a posílit vnitřní oheň člověka. Víra ve smysl a v budoucnost podle Frankla jednoznačně zvyšovala šanci na přežití, a dokonce byla často rozhodujícím faktorem, zda dotyčný zemřel, nebo žil, jak se mohl přesvědčit také na svých spoluvězních. „Pobyt v lágru začne brát jako empirický výzkum. Jaké je jeho překvapení, když zjistí, že i v tak extrémních podmínkách mu jeho teorie umožňuje přežít.“<sup>71</sup> Osvobození na konci války se dočkal v táboře Türkheim. Až dokonce života nepřestal tuto zkušenost reflektovat ve svých textech, terapeutické praxi i přednáškové činnosti, a jsem přesvědčen, že i ve svém osobním a duchovním životě. On sám tvrdí, že pro něj, zpětně viděno, byla tato zkušenost přínosem. Co už příliš nereflektuje a co nezmiňuje ani většina jeho životopisů, je trauma nebo konkrétně syndrom přeživšího, o kterém bude řeč dále, které si po holokaustu nesl.<sup>72</sup>

---

<sup>69</sup> Po příjezdu do Osvětimi dostal Frankl místo svého kabátu roztrhané oblečení, v jehož kapse našel vytržený list z modlitební knížky v hebrejštině, na němž byla modlitba Šmá Jisrael. Frankl si vysvětlil tuto „náhodu“ – tedy to, že přišel o svůj text a výměnou za něj dostal posvátný biblický text – ve smyslu výzvy, aby žil to, co napsal. Viz Frankl, *Co v mých knihách není*, 70.

<sup>70</sup> Frankl uvádí, že poprvé mluvil o logoterapii již ve dvacátých letech a v roce 1933 poprvé systematizoval svou teorii. A ve svém pojetí smyslu se pravděpodobně inspiroval od profesora Emila Froeschelse, který přednášel na Vídeňské univerzitě v letech 1924–1938. Viz Pytell, *Viktor Frankl's search for meaning*, 51.

<sup>71</sup> Ladislav Čumba, Franklovo ano životu, in: Viktor E. Frankl, *A přesto říci životu ano: Psycholog prožívá koncentrační tábor*. Kostelní Vydří: KNA 2006, 11.

<sup>72</sup> O zkušenosti holokaustu pojednává celá řada dalších děl, ať už jejich autoři válku přežili, nebo v koncentračních táborech zahynuli. Morris Fajerstein tato díla dělí do pěti literárních

V roce 1946, po svém návratu do Vídně, nadiktoval během devíti dnů autobiografickou knihu *A přesto říci životu ano* a poté taky zničenou knihu *Lékařská péče o duši*, která se stala jeho habilitační prací. Brzy začal pracovat na Vídeňské všeobecné poliklinice a oženil se s tamní zdravotní sestrou Eleonore Katharin Schwindtovou, se kterou měli jednu dceru.<sup>73</sup> Následovala jeho úspěšná kariéra, začal tvořit a zažívat úspěch a ocenění, což jsou věci, které dle Frankla také dávají životu smysl, jak uvidíme dále, když bude řeč o jeho pojetí hodnot. Napsal více než třicet knih<sup>74</sup> a stal se prvním prezidentem nově vzniklé

---

žánrů: 1. eulogie a smuteční texty, 2. vzpomínky na komunity a lidi, kteří byli nedávno vyhlazeni, 3. autobiografické texty, 4. krásná literatura (beletrie a poezie) a 5. teologické úvahy. Viz Morris M. Fierstein, Abraham Joshua Heschel and the Holocaust. *Modern Judaism*, 19, 3 (1999), 258. Z autobiografických textů uveďme například: Primo Levi, *Je-li toto člověk*. Praha: Sefer 1995. | Elie Wiesel, *Noc*. Brno: Kartuziánské nakladatelství 2014. | Simon Wiesenthal, *Slunečnice: Vyprávění o vině a odpuštění*. Praha: H&H 2005. | Jehuda Bacon, Manfred Lütz, *Dokud žijeme, musíme se rozhodovat: Život po Osvětimi*. Praha: Mladá Fronta 2017. | Adam Czerniaków, *Deník varšavského ghettu*. Praha: Sefer 2018. | Etty Hillesum, *Myslíci srdce: Dopisy z let 1941–1943*. Kostelní Vydří: KNA 2007. A další její texty, především deníky. | Anne Franková, *Deník*. Praha: Triáda 2006. | Dietrich Bonhoeffer, *Na cestě ke svobodě: Listy z vězení*. Praha: Vyšehrad 1991. Z česky píšících autorů jsou to například: Otto Wolf, *Deník Otty Wolfa 1942–1945*. Praha: Sefer 1997. | Eva Roubíčková, *Terezínský deník (1941–1945): Svědectví o životě a smrti v Terezínském ghettu*. Praha: P3K 2017. | Chava Pressburger, *Deník mého bratra: zápisky Petra Ginze z let 1941–1942*. Praha: Trigon 2004. | Věra Kohnová, *Deník*. Středokluky: Susa 2006. | Rudolf Vrba, *Utekl jsem z Osvětimi*. Praha: Sefer 1998. | Jan Jelínek, *A kde byl Bůh...?* Brno: Barrister & Principal 2014. Většina z šesti miliónů obětí nacistického holokaustu však svou zkušenost zaznamenat nezvládla, i když u mnohých tušíme, že by byla velmi inspirativní. Z nich jmenujme alespoň osobnosti jako Edith Stein nebo Maximilian Kolbe. Z krásné literatury uveďme např. Věra Weisitzová, *Dcera Olgy a Lea*. Praha: Unitisk 1994. Teologickou reflexi zkušenosti koncentračního tábora otevřel svou knihou Richard L. Rubenstein, *After Auschwitz: Radical Theology and Contemporary Judaism*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press<sup>2</sup>1992. Ze současných studií, které se tímto tématem zabývají, jmenujme například: Saul Friedländer, *Nacistické Německo a Židé 1933–1945*. Ostrava: Pant 2017. | Miloslav Moulis, Roman Čílek, *Zapomeňte, že jste byli lidmi: Nacistické koncentrační tábory – symbol barbarství*. Praha: Epocha 2018. | Claude Lanzman, *Šoa*. Praha: Prostor 2011. Mezi instituce, které se tomuto tématu systematicky věnují, patří zejména Památník šoa v Paříži ([www.memorialdelashoah.org](http://www.memorialdelashoah.org)) nebo Yad Vashem v Izraeli ([www.yadvashem.org](http://www.yadvashem.org)). Další obsáhlý seznam literatury viz Milan Mašát, *Implementace tematiky šoa do výuky literární výchovy na druhém stupni základních škol*, disertační práce. Olomouc: Univerzita Palackého, Pedagogická fakulta 2021.

<sup>73</sup> Viz Frankl, *Co v mých knihách není*, 95.

<sup>74</sup> Mezi jeho hlavní díla patří (v závorce uvádím český název, pokud kniha vyšla v českém překladu): *Ärztliche Seelsorge: Grundlagen der Logotherapie und Existenzanalyse*. (Lékařská péče o duši. Základy logoterapie a existenciální analýzy.) Wien: Deuticke 1946. | ... *trotzdem Ja zum*

„Rakouské lékařské společnosti pro psychoterapii“. Během padesáti let přednášel na téměř dvou stech mimoevropských univerzit, včetně amerického Harvardu, Stanfordu, Dallasu a Pittsburgu, a také v Evropě včetně České republiky. Dostal 27 čestných doktorátů<sup>75</sup> a v 80. letech se při soukromé audienci setkal s papežem Pavlem VI. Byl vášnivým horolezcem a horským průvodcem až do svých osmdesáti let. Zemřel v roce 1997 ve věku 92 let.

### 1.1.2 Intelektuální vlivy – existencialismus a psychoanalýza

Frankl byl kromě výše popsané životní zkušenosti a studia lékařství a psychologie ve svém přístupu intelektuálně ovlivněn také existencialismem, tedy filozofickým směrem první poloviny dvacátého století, který zdůrazňuje individuální existenci člověka a jedinečnost jeho zkušenosti.<sup>76</sup> Kromě označení existenciální analýza, které používá pro svůj přístup, Frankl příliš mnoho explicitních odkazů na existencialisty ve svém díle neuvádí. Lze u něj ale nalézt myšlenkové paralely a odkazy nepřímé. Uvedu některé z nich, i když se nebude jednat o

---

*Leben sagen.* (A přesto říci životu ano: Psycholog prožívá koncentrační tábor.) Wien: Deuticke 1946. | *Der unbewußte Gott: Psychotherapie und Religion.* (Psychoterapie a náboženství. Hledání nejvyššího smyslu.) München: Kösel 1948. | *Theorie und Therapie der Neurosen: Einführung in Logotherapie und Existenzanalyse.* (Teorie a terapie neuróz. Úvod do logoterapie a existenciální analýzy.) München/Basel: Reinhardt 1956. | *Der Mensch auf der Suche nach Sinn.* Stuttgart: Klett 1972. | *Der Wille zum Sinn: Ausgewählte Vorträge über Logotherapie.* (Vůle ke smyslu: Vybrané přednášky u logoterapii.) Bern: Huber 1972. | *Das Leiden am sinnlosen Leben: Psychotherapie für heute.* (Utrpení z nesmyslnosti života.) Freiburg im Breisgau: Herder 1978. | *Logotherapie und Existenzanalyse.* München/Zürich: Piper 1987. | *Bergerlebnis und Sinnerfahrung.* (Prožitek hor a zkušenost smyslu.) Innsbruck: Tyrolia 1992. | *Was nicht in meinen Büchern steht: Lebenserinnerungen.* (Co v mých knihách není. Autobiografie.) Weinheim: Beltz 2002. | Viktor E. Frankl und Pinchas Lapide, *Gottsuche und Sinnfrage: Ein Gespräch.* (Bůh a člověk hledající smysl.) Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2005.

<sup>75</sup> Vlastní doktorát v oboru psychologie získal v roce 1948 s disertací *Der unbewußte Gott (Nevědomý Bůh)*; z čestných doktorátů to byl např.: 1970 na Loyola University v Chicagu, 1986 na Vídeňské univerzitě, 1994 na Univerzitě Karlově v Praze, 1997 na Ohio State University.

<sup>76</sup> Viz Charles Guignon, *The Existentialists: Critical Essays on Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger, and Sartre.* Oxford: Rowman & Littlefield Publisher 2004, 1–15.



kompletní výčet. Jeden z hlavních představitelů existencialismu Jean-Paul Sartre tvrdí, že člověk je odpovědný za to, kým je, a vědomí této odpovědnosti je pro něj pramenem úzkosti.

„Existencialista rád prohlašuje, že člověk je úzkost. Znamená to následující: člověk, který se zavazuje a který si uvědomuje, že je nejen tím, čím si zvolil být, ale že je také zákonodárcem, jenž volí současně sebe sama a celé lidstvo, nemůže uniknout pocitu své naprosté a hluboké zodpovědnosti. ... Jde o prostou úzkost, kterou znají všichni, kdo nesli odpovědnost.“<sup>77</sup>

Existenciální úzkost bude velkým Franklovým tématem, ačkoli ji bude popisovat odlišným způsobem, jak uvidíme dále. Dalšími Sartrovými důrazy, které se objevují také u Frankla, je svoboda člověka a jeho transcendence. K tématu svobody Sartre říká, že „člověk je odsouzen ke svobodě. Odsouzen proto, že se nestvořil sám, a přesto je svobodný, protože jakmile je jednou vržen do světa, je zodpovědný za všechno, co činí.“<sup>78</sup> Uvidíme dále, že téma svobody, především vnitřní svobody, tedy svobody vlastního sebeurčení, je pro Frankla velmi důležité. Transcendencí, která je dle existencialistů rovněž konstitutivním prvkem lidské existence, rozumí Sartre překračování sebe sama, totiž že „člověk se uskuteční právě jako lidský tím, že se nebude obracet k sobě, ale vždy tím, že bude hledat nějaký cíl vně sebe.“<sup>79</sup> To bude korespondovat s Franklovým pojetím hodnot, které se nacházejí mimo člověka a jejichž uskutečňování člověka vede k překročení sebe sama. Přesto Frankl nesdílel všechny postoje existencialistů, zejména jejich pesimismus, se kterým považovali svět za nesmyslný.<sup>80</sup>

---

<sup>77</sup> Jean-Paul Sartre, *Existencialismus je humanismus*. Praha: Vyšehrad 2004, 19–21.

<sup>78</sup> Sartre, *Existencialismus je humanismus*, 24.

<sup>79</sup> Sartre, *Existencialismus je humanismus*, 56.

<sup>80</sup> „Zatímco podle Sartra se musíme naučit čelit nesmyslnosti světa, podle Frankla je ve světě přítomný spirituální smysl.“ Petr Sojka, *Filosofie konečnosti*, in: Martina Kosová a kol, *Logoterapie: Existenciální analýza jako hledání cest*. Praha: Grada 2014, 32. Nebo také: „Od člověka se

Od Søren Kierkegaarda se kromě témat týkajících se existenciální krize či úzkosti<sup>81</sup> Frankl inspiroval i jeho pojetím pravdy. Kierkegaard v jednom ze svých deníkových záznamů píše, že „jde o to najít pravdu, která je pravdivá pro mě, najít ideu, pro kterou mohu žít a zemřít.“<sup>82</sup> Uvidíme dále, že Frankl podobně subjektivně chápe smysl, který je pro něj osobní a zcela jedinečný v každé chvíli, a který nemůže objevit nikdo jiný než daný člověk sám.

V oblasti psychologické a psychotherapeutické formace byl Frankl ovlivněn již výše zmíněnými vídeňskými kolegy Sigmundem Freudem a Alfredem Adlerem, jak uvidíme podrobněji v části věnující se Franklově důrazu na kontakt s vlastním nitrem. Frankl se ovšem od obou svých předchůdců později odchýlil, protože s jejich přístupem nebyl spokojen, především kvůli jeho odosobněnosti a popírání skutečné osobní svobody,<sup>83</sup> a založil svůj vlastní směr, který nazývá „třetí vídeňská škola“. Za první vídeňskou školu se považuje právě Freudova psychoanalýza, za druhou Adlerova individuální psychologie a za třetí Franklova logoterapie nebo existenciální analýza,<sup>84</sup> jak svůj přístup také ozna-

---

nežádá, aby unesl nesmyslnost situace, jako to učí existencialisté, ale aby unesl svou neschopnost rozumově pochopit nepodmíněnou smysluplnost.“ Peter Tavel, *Smysl života podle Viktora Emanuela Frankla: Potřeba smyslu života: Přínos Viktora E. Frankla k otázce smyslu života*. Praha/Kroměříž: Triton 2007, 54.

<sup>81</sup> Viz např. Søren Kierkegaard, *The Concept of Anxiety*. Princeton: University Press 1981.

<sup>82</sup> Søren Kierkegaard, *Z deníků a papírů*. Praha: CDK 2010, 236. Citát převzat z Petr Sojka, *Filosofie konečnosti*, in: Martina Kosová a kol, *Logoterapie: Existenciální analýza jako hledání cest*. Praha: Grada 2014, 24.

<sup>83</sup> Viz Tavel, *Smysl života podle Viktora Emanuela Frankla*, 162–165. Frankl v kritice Freuda, ale i Adlera zdůrazňuje především odosobněný přístup, který má působit objektivně a profesionálně, ale který implikuje nepřijatelnou antropologii. Frankl píše, že „jakmile psychoanalytik vyzve pacienta, aby ulehl na gauč a volně asocioval, už na něj přenáší zcela určitý obraz člověka. Je to obraz, který nechává stranou pacientovu personalitu; obraz, v jehož duchu se psychoanalytik vyhýbá osobnímu setkání jako člověk s člověkem, tváří v tvář, z očí do očí.“ Frankl, *Utrpení z nesmyslnosti života*, 87. Viz také Timothy E. Pytell, *Viktor Frankl's search for meaning: an emblematic 20th-century life*. Oxford/New York: Berghahn Books 2015, 15–24.

<sup>84</sup> Tato dvě označení – logoterapie a existenciální analýza – bývají někdy i samotným Franklem používána jako synonyma. V úzkém smyslu mezi nimi Frankl rozlišuje tak, že logoterapií nazývá terapii vycházející z duchovních zdrojů (stejně jako léčená nemoc či neuróza může mít

čuje. Tímto druhým názvem se Frankl hlásí ke své inspiraci jak psychoanalýzou, tak existencialismem. Všichni tři vídeňští autoři se zabývali niterností člověka, Freud v této souvislosti dokonce zavedl pojem „nevědomí“, protože ne všechno v lidském nitru je možné vědomě uchopit. Liší se ale v tom, co považují za hlavní motivaci lidského jednání, za nejdůležitější lidskou potřebu. Poněkud zjednodušeně řečeno: pro Freuda je touto motivací touha po slasti a pro Adlera touha po moci. Frankl se k těmto dvěma pojetím staví kriticky s tím, že se jedná až o náhradní motivace, a tvrdí, že tou prvotní a nejhlubší motivací člověka je touha po smyslu.

Smysl je podle něj základní lidskou potřebou, dokonce „nejlidštější ze všech potřeb“,<sup>85</sup> protože se týká duchovního rozměru lidské bytosti.<sup>86</sup> Na tomto pojetí smyslu jako nejhlubší lidské potřeby Frankl staví svůj terapeutický systém, logoterapii.<sup>87</sup> „K utváření vůle k slasti nebo vůle k moci dochází vždy až potom, co je frustrována vůle ke smyslu.“<sup>88</sup> Frankl se věnoval nejen psychoterapii v úzkém slova smyslu, ale zajímala ho lidská existence jako taková – vytváří tak svou vlastní antropologii a pro svůj přístup používá také

---

duchovní příčinu, jak je tomu například u noogenní neurózy) a existenciální analýzou zase nazývá terapii zaměřenou na duchovní oblast a na osobní duchovní existenci. Celý Franklův systém ale překračuje pouze takto úzce zaměřenou terapii – on sám hovoří o logoterapii jako o „lékařské péči o duši“ a také svůj přístup označuje jako „psychoterapeutickou antropologii“. Viz Frankl, *Teorie a terapie neuróz*, 181–183 a 231–252.

<sup>85</sup> Frankl, *Psychoterapie a náboženství*, 67.

<sup>86</sup> Ve Franklově trojdimenzionální antropologii (tedy v pojetí člověka tvořeného třemi rozměry: tělesným, psychickým a duchovním) to lze vyjádřit tak, že touha po smyslu koresponduje s duchovní dimenzí člověka, zatímco touha po slasti a po moci se týkají dimenze psychické. Viz Elisabeth Lukas, *Logotherapy: Principles and Methods*. Bamberg: Elisabeth-Lukas-Archiv 2020, e-book. Kapitola: Logotherapy's Concept of Man.

<sup>87</sup> Podle E. Lukas lze na logoterapii pohlížet trojím způsobem. Jednak jako na psychoterapeutický směr, v tom případě je pro ni klíčová touha po smyslu, se kterou terapeuticky pracuje. Nebo jako na filozofický směr, který se zabývá smyslem obecně a který vychází z toho, že život a svět je smysluplný. Anebo ji lze vidět jako antropologický přístup, který má jako jedno ze svých hlavních východisek nepodmíněnou lidskou svobodu. Viz Elisabeth Lukas, *Logotherapy: Principles and Methods*. Bamberg: Elisabeth-Lukas-Archiv 2020, e-book. Kapitola: Logotherapy's Concept of Man.

<sup>88</sup> Frankl, *Utrpení z nesmyslnosti života*, 64.

široké označení „lékařská péče o duši“.<sup>89</sup> V tomto kontextu zavádí pojem existenciální krize, která je pro něj hlavním problémem současného člověka, na nějž svým terapeutickým přístupem odpovídá. Existenciální krizi se budu věnovat v následující podkapitole.

## 1.2 Existenciální krize – pocit propastné nesmyslnosti

Nejprve bude potřeba přesněji vymezit, co vlastně Frankl rozumí pojmem existenciální krize, kterou někdy označuje také jako existenciální úzkost. Dále se budu věnovat tomu, v jakém kontextu se objevuje, jak je podle Frankla možné na ni reagovat a jakým způsobem může tato krize člověka proměnit.

Existenciální krize je ve Franklově pojetí vnitřní zkušenost, která není totožná pouze s negativními vnějšími podmínkami, přestože s nimi často souvisí. Není možné tedy ztotožnit existenciální krizi a hrůzy koncentračního tábora. To první se týká vnitřního prožívání, to druhé vnějších podmínek, a mezi tím nemusí vždy být přímá úměra, jak uvidíme dále. Různé vnější situace ohrožení, strachu, nejistoty a utrpení mohou být a často bývají impulsem pro to, aby se člověk dostal do vnitřního stavu existenciální krize. Frankl mluví o „tragické triádě“<sup>90</sup> – kam řadí utrpení, vinu a smrt – jako o typickém spouštěči existenciální krize.<sup>91</sup> Člověk, který je konfrontován s touto triádou, si podle Frankla klade s větší naléhavostí otázku po smyslu. Frankl ale zároveň tvrdí, že vnější podmínky nemusí krizi nutně vyvolat a rozhodně nemusí jednoznačně určovat její další průběh. Tuto hypotézu si Frankl sám na sobě ověřil, když procházel

---

<sup>89</sup> Viz např. Frankl, *Teorie a terapie neuróz*, 231–239. Nebo přímo název knihy: Viktor E. Frankl, *Lékařská péče o duši*. Brno: Cesta 2006.

<sup>90</sup> Viz např. Frankl, *Utrpení z nesmyslnosti života*, 29.

<sup>91</sup> Existencialistický filosof Karl Jaspers zase používá termín „mezní situace“ a označuje jím situaci, v níž člověk naráží na své meze, na hranice svého bytí. Vlastností těchto situací je dle Jasperse, že jsou nezměnitelné. Mezi tyto situace Jaspers řadí podobně jako Frankl smrt, utrpení, boj a vinu. Viz Karl Jaspers, *Mezní situace*. Praha: Oikoymenth 2016, 10–11 a 41–93.

hrůzami koncentračního tábora.<sup>92</sup> Situace v koncentračním táboře mnoho lidí do existenciální krize uvedla a někteří této vnitřní krizi podleli, což je něco jiného, než když zemřeli v přímém důsledku nemoci nebo byli zabití. Frankl ve své autobiografii líčí, jak vypadal tragický osud člověka, který existenciální krizi podlehnul a nenacházel další motivaci k životu.<sup>93</sup>

Frankl existenciální krizi definuje jako „pocit propastné nesmyslnosti vlastní existence“.<sup>94</sup> Člověk v existenciální krizi nevidí smysl života nebo situace, ve které se nachází. Smysl je přitom podle Frankla základní lidskou potřebou, byť někdy neuvědomělou, podobně jako třeba na rovině fyzické žízeň a hlad.<sup>95</sup> Člověk v existenciální krizi bolestně prožívá tuto tíživou vnitřní prázdnotu a svou neschopnost ji naplnit, což jej může v krajním případě dovést až k odmítnutí existence samotné. Existenciální krize se podle Frankla v dějinách

---

<sup>92</sup> Frankl se s tragickou triádou setkal bezpochyby nejintenzivněji právě zde, a to v podobě pocitu naprosté bezmoci, ztráty svobody, odloučení a zprětrhání vztahů, permanentního ohrožení a nejistoty, fyzické i psychické bolesti, a pohledu na utrpení a smrt v nejrůznějších podobách. V popisech těchto stavů zároveň uvádí, že fyzická bolest nebyla tím nejhorším, ale že mnohem horší byla duševní bolest, kterou spolu s ostatními vězni prožívali, tedy rozhořčení nad nespravedlností, ponižováním a výsměchem. Viz Frankl, *Utrpení z nesmyslnosti života*, 28–42. Tématu setkání s tragickou triádou se věnují další studie v různých oborech. V souvislosti se smrtí a umírajícími to je například: W. Yang, T. Staps & E. Hijmans, Existential crisis and the awareness of dying: The role of meaning and spirituality. *Omega* 61, 1 (2010), 53–69. William Yang, Ton Staps & Ellen Hijmans, Going Through a Dark Night: Existential Crisis in Cancer Patients – Effective Coping as a Psycho-spiritual Process embedded in the Vulnerability of the Body, *Studies in Spirituality* 22 (2012), 311–339.

<sup>93</sup> Podlehnutí existenciální krizi popisuje Frankl tak, že „vězeň zůstal jednoho dne ležet v baráku a nic jej nepřimělo, aby se oblékl, aby šel do umývárny a vyšel na apelplac. Už na něj nic nepůsobí, nic ho neděsí, žádné prosby, žádné hrozby nebo rány, všechno je zbytečné: zůstane prostě ležet a nehýbe se. ... Vzdal to. ... Kdo z nás ví, jaké vnitřní souvislosti existují mezi myslí člověka a odolností jeho organismu, mezi odvahou a nadějí (resp. beznadějí) a imunitou organismu, ten také pochopí, jak smrtelně může působit pád do beznaděje a sklíčenosti.“ Frankl, *A přesto říci životu ano*, 94–95.

<sup>94</sup> Frankl, *Utrpení z nesmyslnosti života*, 64. Otázky, které tato definice podle mého názoru může vyvolat, zvláště v kontextu současné psychologie a psychiatrie, by se mohly týkat klinické diagnózy deprese: Jaká je souvislost existenciální krize a klinické deprese? Jak je od sebe odlišit? A jaký je vhodný přístup k jejich terapii?

<sup>95</sup> Frankl je přesvědčen, že existenciální prázdnota může být dokonce patogenní, tedy vyvolávající nemoc. Což vede ke zhoršení celkové situace daného člověka a k možnému dalšímu prohloubení existenciální krize. Viz Frankl, *Teorie a terapie neuróz*, 272, pozn. 20.

typicky objevuje až u člověka dvacátého století a vyplývá z jeho určité uvědomělosti vzhledem k vlastnímu životu. Na rozdíl od zvířat nemá člověk dvacátého století instinkty a pudy, které by mu jasně říkaly, co musí dělat, a neříkají mu to už ani lidské tradice a společenské konvence, které ztratily svoji samozřejmost.<sup>96</sup> Je tedy konfrontován se svou svobodou a odpovědností, před kterou nemůže uniknout, jak tvrdili existencialisté.

Poněkud paradoxní a překvapivou vlastností této krize je, že ji může prožívat nejen člověk v mezní situaci, jakou je zmíněný koncentrační tábor. Zde bychom reakci v podobě existenciální krize čekali. Existenciální krize se podle Frankla ale objevuje také v situaci vnějšího blahobytu, kdy člověku nic podstatného z jeho potřeb nechybí, alespoň viděno zvenku. Frankl tento případ nazývá „nedělní neurózou“.<sup>97</sup> Přestože jsou vnější podmínky ideální, nebo alespoň velmi dobré a potřeby člověka jsou naplněny, on není šťastný a svůj život nevnímá jako smysluplný. Vnitřně může prožívat stejně bolestný stav jako lidé v extrémních podmínkách, a to dokonce do té míry, že ho to může dovést k sebevraždě, kterou Frankl považoval za největší selhání vůči životu a sobě samému.<sup>98</sup> S odkazem na Maslowovu pyramidu potřeb Frankl dodává, že „otázku

---

<sup>96</sup> Viz Frankl, *Teorie a terapie neuróz*, 17.

<sup>97</sup> „Mám na mysli nedělní neurózu, onu depresi, jež popadá lidem, kteří si uvědomují bezobsažnost svého života, když se v neděli zastaví celotýdenní shon a v nich vzhází existenciální vakuum.“ Frankl, *Utrpení z nesmyslnosti života*, 67.

<sup>98</sup> Viz Frankl, *Utrpení z nesmyslnosti života*, 66. Frankla téma sebevraždy výrazně zajímalo, byť jeho přístup k němu nebyl zcela neproblematický. Ve své předválečné klinické praxi se věnoval právě ženám, které se pokusily o sebevraždu. Při té příležitosti prováděl eticky a lékařsky sporné pokusné mozkové operace, přestože na to neměl příslušnou aprobaci, a to často na židovských pacientech, kteří se pokusili o sebevraždu, aby se vyhnuli deportaci. Frankl se je snažil operacemi oživit, což kromě zmíněné odborné a etické pochybnosti podle T. Pytella hraničilo s kolaborací, protože tento výzkum hradili nacisté a mířil také proti sounáležitosti židovské komunity. V této činnosti pokračoval i v Terezínském ghettu, kde měl na starosti vězně se sebevražednými sklony a věnoval se prevenci sebevražednosti. Během jeho působení se počet sebevražd v ghettu výrazně snížil, což ale není možné v daném kontextu považovat za pozitivní – bylo to totiž zadání nacistického vedení Terezína, pro které by sebevraždy byly špatnou vizí. Viz Timothy Pytell, *Redeeming the Unredeemable*, 92–93.

po smyslu nevyvolává jen frustrace nižších potřeb, ale také jejich uspokojení“.<sup>99</sup> Otázka a naléhavá potřeba smyslu se podle něj může stát aktuální nezávisle na vnějších podmínkách.<sup>100</sup>

K vlastnostem Franklovy existenciální krize patří to, že na ni člověk nemůže být dopředu připraven. Popisuje to na příkladu z koncentračního tábora, když říká, že tím byli všichni vězni zaskočeni a vyděšeni. Příjezd do koncentračního tábora zpětně popisuje Frankl těmito slovy: „Zachvátil mě děs, a to bylo dobře, my všichni jsme museli být vteřinu po vteřině, krok za krokem uváděni do veliké hrůzy.“<sup>101</sup> Není nijak překvapivé, že vězně, kteří se ocitli na takto hrozném místě, zachvátil děs. Proč ale Frankl dodává, že to „bylo dobře“? Podle mě je třeba připsat tento komentář až jeho zpětnému pohledu a následné reflexi. V čem to mohlo být dobře? Jako možné vysvětlení se mi jeví, že uvedení do veliké hrůzy znamenalo, že se Frankl a další neuchýlili k některému z ob-

---

<sup>99</sup> Frankl, *Utrpení z nesmyslnosti života*, 15. Frankl zde Maslowovu teorii (viz Abraham H. Maslow, *O psychologii bytí*. Praha: Portál 2014) výslovně necituje, ale velmi dobře ji znal. S Abrahamem Maslowem dokonce vedl debatu a přiměl ho, aby svou teorii – totiž že naplňování vyšších potřeb následuje až poté, co jsou naplněny ty nižší – upravil. Takto o tom referuje Franklův vnuk Alexander Vesely: „Abraham Maslow ve své ‚hierarchii potřeb‘ tvrdil, že jakmile jsou uspokojeny základní potřeby (jídlo, přístřeší), mohou být naplňovány nehmotné potřeby, jako je láska, smysl a seberealizace. Můj dědeček s tím však nesouhlasil. Vyprávěl Maslowovi, jak lidé v koncentračních táborech neměli uspokojeny své ‚základní‘ potřeby, ale právě ‚vyšší‘ potřeby (tj. smysl, láska a hodnoty) se ukázaly být mnohem důležitější pro jejich šanci na přežití. Maslow revidoval své myšlenky a řekl: ‚Frankl má pravdu.‘“ *Viktor Frankl and the Search for Meaning: A Conversation with Alexander Vesely and Mary Cimiluca* [online], [cit. 2. 12. 2021] dostupné z: <https://parabola.org/2017/01/31/viktor-frankl-and-the-search-for-meaning-a-conversation-with-alexander-vesely-and-mary-cimiluca/>

<sup>100</sup> Existenciální krize může být kromě uvedených mezních situací spojena například i s vývojovými etapami života a s přechodem mezi nimi. O krizi mluví i další autoři, kteří ji nenazývají přímo krizí existenciální, ale popisují něco podobného jako Frankl. Tak např. Erik Erikson popisuje osm vývojových životních stádií, z nichž každé přináší svůj specifický úkol a také s ním související příznačnou krizi. Viz Erik H. Erikson, *Životní cyklus rozšířený a dokončený*. Praha: Portál 2015. Hovoří se také o krizi středního věku. K tomuto tématu viz dále Michal Hrdlička, Julián Kurdic, Marek Blatný, *Krize středního věku: úskalí a šance*. Praha: Portál 2006. Nebo Richard Rohr, *Pád vzhůru: Spiritualita pro obě poloviny života*. Praha: Vyšehrad 2015.

<sup>101</sup> Frankl, *A přesto říci životu ano*, 22.

ranných mechanismů, v tomto případě třeba k popření, zlehčení nebo racionalizaci. Zkrátka že před danou situací nezavřeli oči.<sup>102</sup> Takto interpretuji jeho zpětné hodnocení této zkušenosti.

Nechat se uvést do veliké hrůzy nemuselo znamenat nějaké okázalé hrdinství, ale prostě realismus, což byl první předpoklad k tomu, aby se daný člověk mohl vydat na cestu hledání skutečného smyslu, který nebude útekem od reality nebo její náhražkou. Toto přijetí skutečnosti považuji ve Franklově reflektované zkušenosti za první podmínku toho, aby krize člověka ovlivnila pozitivním způsobem, aby jeho vnitřní plamen nezhasl, ale posílil. Na základě zmíněného Franklova popisu je tedy možné říct, že je důležité, když při setkání s tragickou triádou v jakékoliv podobě člověk zažívá děs a je uváděn do velké hrůzy, tedy něco, co lze považovat za první projevy vnitřní existenciální krize. Prožití děsu a hrůzy je možné považovat za známku pravdivého kontaktu s realitou, a tedy za první krok při hledání smyslu, který není možné přeskochit.<sup>103</sup>

Vnější podmínky, které Frankl popisuje, hlad, žízeň, zima, nedostatek spánku v hrozných podmínkách, osamělost a zároveň chybějící soukromí, tvrdá fyzická práce, psychická i fyzická šikana a tresty dozorců, neustálá hrozba selekce a stálé ohrožení života, ale i zmíněné utrpení duševní, tedy pocit nespravedlnosti, křivdy a ponížení, pak vedou k tomu utrpení, které Frankl považuje za nejhlubší, totiž utrpení z pocitu nesmyslnosti, utrpení, které doprovází vnitřní existenciální krizi. To, že člověku v koncentračním táboře připadal život nesmyslný, samozřejmě zpětně umocňovalo i další zmíněné podoby fyzického či psychického utrpení. A naopak, nalezení smyslu, jak uvidíme dále,

---

<sup>102</sup> Karl Jaspers mluví o nutnosti vstoupit do mezních situací s otevřenými očima. „Na mezní situace proto reagujeme smysluplně nikoliv plánováním a propočtem za účelem jejich překonání, nýbrž zcela jinou aktivitou, *stáváním se existencí, která je v nás možná*. Stáváme se sami sebou tím, že vstupujeme do mezních situací s otevřenými očima.“ Jaspers, *Mezní situace*, 38.

<sup>103</sup> Zde se nabízí paralela s přístupem Elisabeth Kübler-Ross, která mluví o pěti fázích při vyrovnávání se se smrtí, ztrátou nebo jinou tragickou událostí: popření, hněv, smlouvání, smutek a smíření. Sama autorka ovšem poznamenává, že se jedná o schéma, nikoliv o striktně danou cestu, že individuálně se může lišit pořadí, intenzita, ale i počet těchto fází, které se mohou různě prolínat a překrývat. Což potvrzují i následné klinické výzkumy. Viz Elisabeth Kübler-Rossová, *O smrti a umírání*. Turnov: Arica 1993, 35–120.



bude pro Frankla v těchto mezních situacích významným zdrojem síly k životu.<sup>104</sup>

Frankl reflektuje také některé pozitivní důsledky toho, když byl člověk uveden do zmíněné hrůzy a děsu nějaké mezní situace, a tedy do existenciální krize. Prvním z nich je, že se v těchto situacích zřetelněji ukazuje, jaký člověk doopravdy je, ukazuje se jeho skutečný charakter – jako by v této situaci byl donucen odložit masky, přetvářky, role a různé vnější vrstvy své osobnosti, které dokázal udržovat ve chvílích pohody.<sup>105</sup> Frankl mluví o nahé existenci,<sup>106</sup> která vězňům zůstala a s kterou byli napřímo konfrontováni poté co byli zbaveni svého oblečení a ostatních osobních věcí i všech jistot.

Život v koncentračním táboře nepochybně dokázal způsobit průlom do těch nejhlubších propastí lidského nitra. ... Snad ještě žádná generace nepoznala člověka tak, jako ho poznala generace naše. Co je tedy člověk? Je to bytost, která vynalezla spalovací peci. Je to však současně i bytost, která šla do plynových komor vzpřímeně a s modlitbou na rtech.<sup>107</sup>

Toto odhalení své vlastní nahé existence nebylo pouze před druhými, ale také před sebou samým. Existenciální krize je podle Frankla důležitá pro vlastní sebepoznání. Člověk je jakoby vysvlečen i před sebou samým.<sup>108</sup> Frankl bude mluvit ještě o dalších pozitivních přínosech, které podle něj existenciální krize

---

<sup>104</sup> Frankl poukazuje na to, že vnitřní prožívání smysluplnosti je pro dobrý a spokojený život důležitější než vnější podmínky. „Člověk na jedné straně uprostřed společnosti nadbytku páchá sebevraždu a na druhé straně je ochoten trpět za předpokladu, že jeho utrpení má smysl.“ Frankl, *Teorie a terapie neuróz*, 26.

<sup>105</sup> „V koncentračních táborech, v těchto živých laboratořích, na tomto testovacím poli, jsme na vlastní oči viděli, že někteří naši kamarádi se chovali jako svině a někteří jako světci.“ Viktor Frankl, *Man's Search for Meaning*. Boston: Beacon Press 2006, e-book. Kapitola: Logotherapy in Nutshell – Psychiatry rehumanized.

<sup>106</sup> Viz Frankl, *A přesto říci životu ano*, 28.

<sup>107</sup> Frankl, *A přesto říci životu ano*, 107.

<sup>108</sup> Pravdivé sebepoznání je klíčovou životní dovedností a je například i podmínkou poznání Boha. Viz např. klasické Augustinovo: „Bože stále tentýž, kéž poznám sebe, kéž poznám tebe!“ *Soliloquia* II 1,2. Citováno dle Augustin, *Vyznání*. Kostelní Vydří: KNA 2015, 25. Souvislost poznání Boha a sebepoznání zdůrazňuje také Terezie z Avily. Viz Pavel Pola, *Terezie a její život*, in: Terezie z Avily, *Kniha života*. Praha: KNA 2021, 18.

může mít. Těm se budu věnovat v podkapitole o člověku proměněném na základě krize.

Když Frankl tvrdí, že „tragická triáda“ a další podobně absurdní životní situace, včetně existenciální krize, která je doprovází, mohou mít pozitivní účinek na lidskou existenci, znamená to, že je přemaloval světlými barvami a začal je považovat za dobré samy o sobě? Mohlo by to tak působit, ale Frankl podle mě toto nechce říct. Tyto události pro něj i nadále zůstávají temnotou, která vyvolává hrůzu a děs. Bere je ovšem vážně, je ochoten se s nimi konfrontovat, a právě to mu umožňuje začít hledat jejich smysl. Neklade si tedy otázku, jak se jim vyhnout, nebo jak je za každou cenu změnit. Jeho otázky bychom mohli parafrázovat ve smyslu, zda mohou být i takovéto situace k něčemu dobré, zda se v nich lze zachovat dobře nebo jak jimi lze úspěšně projít. Případně co je potřeba k tomu, aby proměňovaly člověka k dobrému, a ne naopak. V psychologii se v této souvislosti mluví o tzv. posttraumatickém rozvoji, který vychází z předpokladu, že „skrze utrpení se člověk stává silnějším“.<sup>109</sup> Já bych tuto tezi formuloval opatrněji, jako možnost, a ne jako automatický důsledek. Totiž že skrze utrpení se člověk může stát silnějším, podobně jako může být plamen ohně bouří rozdmýchán. A v následující podkapitole se budu zajímat o to, za jakých podmínek se to dle Frankla může stát.

### 1.3 Hledání smyslu jako Franklova cesta skrze krizi

Tuto odpověď budu hledat ve Franklově reflektované zkušenosti. Bude mě zajímat, co je podle Frankla možné a nutné udělat pro to, aby existenciální krize, kterou definuje jako „pocit propastné nesmyslnosti vlastní existence“,<sup>110</sup> jak jsme viděli výše, proměnila člověka v dobrém smyslu. Aby jeho plamen vlivem

---

<sup>109</sup> Viz Gabriela Ďurašková, *Prožívání nedobrovolně bezdětných žen a mužů a jeho souvislosti s výsledky léčby neplodnosti*, disertační práce. Olomouc: Univerzita Palackého, Filozofická fakulta 2019, 42–56.

<sup>110</sup> Frankl, *Utrpení z nesmyslnosti života*, 64.

bouře nezhasl, ale posílil se, řečeno v duchu úvodního citátu. Frankl v existenciální krizi obstál, je-li ovšem možné vůbec vynést takovéto hodnocení. Tím ovšem nemyslím pouhý fakt, že přežil holokaust. Když ve svém přístupu nabízí druhým pomoc právě pro situaci existenciální krize, lze z toho usuzovat, že on sám vnímal svou cestu skrze krizi jako úspěšnou, i když zároveň připouští, že nemá stoprocentní jistotu.<sup>111</sup> Je podle mě důležitým detailem, že úvodní metaforu s plamenem v bouři vypráví Frankl v minulém čase, tedy jako ohlédnutí za něčím, čím prošel, a že ji na sebe nevztahuje do budoucnosti, jako by chtěl ukázat, že jeho plamen určitě nikdy v budoucnu nezhasne. Všechny podmínky, které budu hledat ve Franklově zkušenosti, lze tedy chápat nikoliv jako zcela všeobecně platné, ale jako možnou cestu, která má být pro ostatní cesty svědectvím, inspirací nebo motivací. Ve své reflexi a terapeutickém přístupu se Frankl snaží nabízet druhým postupy, které se jemu samému osvědčily, nebo které pozoroval, že se osvědčily u druhých.

Hlavní roli na cestě skrze existenciální krizi podle Frankla hraje hledání a nacházení smyslu, tedy naplňování té nejdůležitější lidské potřeby, protože samotná krize je způsobená pocitem ztráty smyslu, jak jsme viděli výše. Tuto svoji tezi Frankl shrnuje poněkud paradoxně citátem Nietzscheho: „Kdo má v životě nějaké proč, ten snese téměř každé jak.“<sup>112</sup> Paradoxně proto, že nesou-

---

<sup>111</sup> „Nemůžu stoprocentně vědět, zda mám, či nemám pravdu, stejně tak může mít pravdu ten druhý, jeho svědomí může mít pravdu, a ne to mé. To není relativismus, ale podpora tolerance. ... Samozřejmě že existuje jen jedna pravda. Může ji mít jen jeden. Ale nikdo nemůže vědět, zda je to právě on sám, kdo ji má.“ Frankl, Lapide, *Bůh a člověk hledající smysl*, 42.

<sup>112</sup> Frankl, *A přesto říci životu ano*, 96. Frankl odkaz na Nietzscheho přímo neuvádí, jedná se ale o jeho mírně upravený 12. výrok z kapitoly Průpovědi a šípy: „Když má člověk své životní ‚proč‘, dokáže se vyrovnat téměř s jakýmkoli ‚jak‘. Člověk o štěstí neusiluje, to dělá jen Angličan.“ Friedrich Nietzsche, *Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophirt*. Leipzig: C. G. Naumann 1889, 54–55. (Česky vyšlo pod názvem: *Soumrak model čili: Jak se filosofuje kladivem*.) Nietzsche jako předchůdce existencialismu patřil rovněž k autorům, ze kterých Frankl čerpal inspiraci.

hlasil s Nietzscheho nihilismem, který dle něj vede k bezesmyslnosti a zoufalství.<sup>113</sup> Frankl bude naopak zastávat postoj, že život může mít smysl za všech okolností. Tuto svoji teorii začal rozvíjet již dlouho před válkou, ale ověřil si ji, jak už bylo zmíněno, především v koncentračním táboře. Tam měl možnost vyzkoušet její platnost i za extrémních podmínek a snažil se i ostatní spoluvězně motivovat k hledání smyslu, a tak jim pomoci touto hrozivou situací projít, jak sám popisuje v autobiografické knize *A přesto říci životu ano*:

Bylo třeba upamatovávat vězně, kdykoliv se k tomu naskytla příležitost, na „proč“ jejich života, na jejich životní cíl, a tím dosáhnout toho, že pak, vnitřně zoceleni, dovedli čelit i onomu hrůznému „jak“ přítomné situace, oněm hrůzám koncentračního tábora.<sup>114</sup>

Tyto výzvy k hledání smyslu neměly být pouhým povzbuzováním a utěšováním, které by jeho spoluvězňům mělo dát zapomenout na hrůzu přítomného okamžiku, jak by mohlo na první pohled vypadat, i když ani utěšování Frankl zcela nezavrhoval.<sup>115</sup> Pokud by ale útěcha byla útekem od reality, stala by se náhražkou za hledání smyslu, a tedy překážkou k naplnění této nejvyšší potřeby, nikoliv pomocí k jejímu naplnění. Nalézat smysl naopak podle Frankla znamená porozumět výzvě daného okamžiku, rozpoznat, co po člověku tato chvíle žádá, a odpovědět na tuto výzvu. Nejedná se tedy pouze o rozumové pochopení či logické vysvětlení dané situace.<sup>116</sup> Tak jak tomu bylo při zmíněném Franklově rozloučení se s umírajícím otcem v Terezínském ghettu, které hodnotí tak, že udělal všechno, co v dané chvíli mohl a měl udělat,<sup>117</sup> a našel

---

<sup>113</sup> Viz LÄNGLE, Alfried. Viktor Frankl – obhájce lidskosti (26. 3. 1905 – 1. 9. 1997). *Propsy*, 3, 7 (1997), 10–11.

<sup>114</sup> Frankl, *A přesto říci životu ano*, 96.

<sup>115</sup> „Nejen léčba, ale také útěcha spadá do pracovní náplně lékařů: Lékař musí také utěšit duši. ... Jsem přesvědčen, že tisíce let stará slova Izajáše: „Utěšujte, utěšujte můj lid,“ nejenže platí dodnes, ale jsou určena také lékařům.“ Frankl, *Psychoterapie a náboženství*, 54.

<sup>116</sup> Viz Frankl, *Utrpení z nesmyslnosti života*, 27.

<sup>117</sup> Viz Frankl, *Co v mých knihách není*, 12.

tím smysl této situace, i když nadále zůstávala nesmírně těžká a rozumově nevysvětlitelná. Nalezení smyslu mu, jak sám píše, přineslo vnitřní pokoj.<sup>118</sup>

Frankl tvrdí, že v opačném případě, tedy když je v lidském životě potřeba smyslu dlouhodobě nenaplněována, způsobuje to nejen psychické utrpení a neurotické či jiné patologické projevy, ale vede to také k hledání náhradních cílů a uspokojení, kterými jsou podle něj právě touha po moci nebo slasti, jak jsme viděli ve Franklově kritice Freuda a Adlera.<sup>119</sup> Podobný negativní dopad jako nenacházení smyslu má ztráta víry v budoucnost. Podle Frankla totiž člověk může existovat jen „pod zorným úhlem nějaké budoucnosti“.<sup>120</sup> V následující části mě tedy bude zajímat, jak vypadá Franklovo hledání a nacházení smyslu a kde tedy vidí možnost ovlivnit průběh a důsledky existenciální krize.

### 1.3.1 Kontakt s vlastní niterností

Pro Frankla začíná hledání smyslu v kontaktu s vlastním nitrem. Odpověď na otázku, co po člověku konkrétní situace žádá, tedy na otázku po smyslu, podle něj nemůže být dána zvenku, někým druhým, ale člověk ji musí najít sám, a to ve svém nitru, za pomoci hlasu svého svědomí, jak uvidíme dále.<sup>121</sup> To znovu ukazuje na to, že smysl ve Franklově pojetí není pouhé logické a rozumové vysvětlení dané situace, které by totiž mohl vymyslet někdo druhý a jako hotové člověku hledajícímu smysl zvenku předat, ale mnohem spíše existenciální odpověď.

Zastavme se tedy u Franklova pojetí niternosti. V pohledu na hlubinu člověka se inspiroval u svého vídeňského kolegy a zakladatele psychoanalýzy Sigmunda Freuda, totiž jeho konceptem nevědomí. Freud popisuje nevědomí jako

---

<sup>118</sup> Viz Frankl, *Co v mých knihách není*, 12.

<sup>119</sup> Viz Frankl, *Utrpení z nesmyslnosti života*, 64.

<sup>120</sup> Viz Frankl, *A přesto říci životu ano*, 92–94.

<sup>121</sup> Ale jak poznamenává Matthew Charlesworth, „není to však pouze na samotném jedinci – je zde také logoterapeut, který může pomoci usnadnit tento proces.“ Matthew Charlesworth, *Logotherapy and the Theology of Hope* [online], [cit. 26. 11. 2022], dostupné z: [https://www.academia.edu/1574023/Logotherapy\\_and\\_the\\_Theology\\_of\\_Hope](https://www.academia.edu/1574023/Logotherapy_and_the_Theology_of_Hope).

nejhlubší rovinu lidské psychiky, s níž není daný člověk v trvalém vědomém kontaktu, která ale jeho život neustále ovlivňuje.<sup>122</sup> Nutno říct, že Freudův objev nevědomí byl v tomto ohledu zásadním přínosem nejen pro psychologii, ale pro antropologii a vědu vůbec. Otevřel totiž nový pohled na člověka a strukturu jeho osobnosti a umožnil pochopení některých do té doby nevysvětlitelných jevů lidského chování a prožívání.<sup>123</sup> Potud by Frankl s Freudem souhlasil.<sup>124</sup> Nesouhlasil již ovšem s Freudovým tvrzením, že nevědomí je především místem vytěsněných vzpomínek a přání, čili jakési odkladiště, či dokonce smetiště pro vědomí. Frankl přistupoval k nevědomí pozitivně, jako ke zdroji tvořivých sil. Na rozdíl od Freuda věřil, že člověk je ve svém nitru dobrý. Frankl se vyjadřuje tak, že v kontaktu se svou niterností má člověk přístup k bohatství vlastní duše.<sup>125</sup> Jak Freudovo, tak Franklovo pojetí nevědomí odkazuje k tomu,

---

<sup>122</sup> Freud nejprve popisoval lidskou psychiku metaforou ledovce, který je z části vidět nad hladinou, ale jehož větší část se skrývá pod hladinou, a dělil ji tedy na vědomou, předvědomou a nevědomou rovinu. Později své pojetí rozšířil o koncept ega, superega a id. Id pro něj byla zcela nevědomá, instinktivní část, která je zdrojem tužeb, přání a emocionálních impulsů. Superego pro něj představuje zvnitřněný hlas autority a morálky a má svou vědomou, předvědomou i nevědomou část. Ego propojuje super-ego, id a vnější realitu, je sídlem kognitivních schopností a rovněž má vědomou, předvědomou a nevědomou složku. První model bývá nazýván jako topografický a druhý jako strukturální. Viz Alena Plháková, *Úvod do psychoanalytických teorií*. Olomouc: Univerzita Palackého 2011, 17–19 a 49–53. Nebo také Charles Rycroft, *A critical dictionary of Psychoanalysis*. London: Penguin Books <sup>3</sup>1995.

<sup>123</sup> Jsou to například neurózy a jejich původ ve vytěsněných přáních, nutkavé potřeby, obranné mechanismy (jako např. potlačení, projekce, racionalizace), vysvětlení snů jako výtvořů lidského nevědomí a další. Viz Alena Plháková, *Úvod do psychoanalytických teorií*. Olomouc: Univerzita Palackého 2011, 7–49.

<sup>124</sup> Frankl vidí Freudův přínos také v tom, že demaskoval určité nevědomé procesy. „Freudovi vděčíme za znalost nebezpečí, které hrozí duševním obsahům, ale můžeme říci, že také duchovním postojům, když zůstávají v nevědomí.“ Frankl, *Utrpení z nesmyslnosti života*, 87.

<sup>125</sup> „Citliví lidé, uvyklí z domova bohatému duchovnímu životu, budou proto navzdory svému poměrně jemnému založení prožívat nelehkou situaci v lágru sice bolestně, přece jen však s méně destruktivním dopadem na svého ducha než ostatní. Neboť právě jim se v tomto strašném prostředí otevírají dveře k návratu do království duchovní svobody a k bohatství jejich duše.“ Frankl, *A přesto říci životu ano*, 50.

že člověk je tajemstvím pro druhé i pro sebe sama, tedy že jej nelze beze zbytku pochopit nebo vysvětlit.<sup>126</sup>

S nevědomím je dle Frankla spojeno svědomí, které podle něj hraje při hledání smyslu nezastupitelnou roli. Frankl jej označuje za „orgán smyslu“.<sup>127</sup> Svědomí má již ve Freudově pojetí svou vědomou i nevědomou část, s čímž souhlasil i Frankl, na rozdíl od Freuda jej ale neztotožňuje pouze se superegem, tedy zvnitřněnými hlasy autorit. Svědomí je pro Frankla širší fenomén. Ve všeobecném chápání je svědomí spojováno především s etikou a morálním rozhodováním, tedy rozlišováním a volbou mezi dobrem a zlem, případně je vnímáno jako hlas, který zpětně hodnotí lidské činy. Přitom jeho původní význam byl širší, a k němu se odkazuje také Frankl: svědomí je podle něj místem, kde se člověk setkává s hlasem transcendence, tedy s něčím, co ho přesahuje, jak tvrdí na základě své vlastní zkušenosti. A z pozice psychologa připouští, že pro věřícího člověka může být svědomí místem, kde osobním způsobem potkává

---

<sup>126</sup> Považuji za důležité, že Frankl nevědomí zahrnuje do procesu hledání smyslu, a tedy do procesu osobní transformace. Znamená to, že osobní proměna, kterou se v této kapitole zabývám, se neděje pouze na vědomé rovině, což bude relativizovat některá zdánlivě absolutní Franklova vyjádření. Člověk nemá hledání smyslu ani svou vlastní transformaci zcela v rukách a pod kontrolou. Pokud se má jednat o proměnu celého člověka, musí zahrnovat i tyto nevědomé vrstvy lidské osoby. Zde se podle mě nachází klíč k otázce, proč nemůže být osobní transformace pouze výsledkem rozhodnutí a vědomého úsilí člověka a proč do hry vstupuje fenomén krize, která není zcela uchopitelná a vysvětlitelná, protože působí nejen v rovině vědomé, ale má své účinky právě i v nevědomí.

<sup>127</sup> Frankl, *Teorie a terapie neuróz*, 22.

Boha a slyší Boží hlas.<sup>128</sup> V případě člověka nevěřícího toto potkávání může probíhat také, ale neuvědomovaně.<sup>129</sup>

Frankl o svědomí mluví jako o „intuitivní schopnosti najít jednorázový a jedinečný smysl, který se skrývá v každé situaci“.<sup>130</sup> Smysl je pro každého člověka i v každé chvíli jeho života jedinečný, smysl je „výzva dané chvíle“,<sup>131</sup> jak už bylo řečeno. A v tom právě podle Frankla spočívá náročnost tohoto úkolu, který je tím pádem pokaždé nový, protože na novou situaci nelze použít dříve nalezené odpovědi. Svědomí tedy podle Frankla nabízí hluboké porozumění skutečnosti a jedinečnosti každého okamžiku a umožňuje adekvátní a svobodnou lidskou odpověď. Nejedná se pouze o racionální pochopení, jak už bylo zmíněno, ale zasahuje i do lidského nevědomí. Vztah svědomí a nevědomí upřesňuje Frankl takto:

Svědomí sahá do nevědomé hloubky, má svůj kořen v nevědomém základu: právě velká, opravdová – existenciálně opravdová – rozhodnutí v lidském bytí se odehrávají vždy zcela

---

<sup>128</sup> To odpovídá pojetí, jaké se nachází již v biblických textech, které ztotožňují svědomí se srdcem člověka. Starý zákon používá primárně slovo srdce a teprve pod vlivem řeckého myšlení začne používat i termín svědomí. Nový zákon používá obě slova. Viz Xavier Léon-Dufour a kol., *Slovník biblické teologie*. Řím–Velehrad: Křesťanská akademie 1991, 475–475 a 491–492. Stejně tak další dějiny spirituality nabízejí podobný pohled: „Mluví-li východní autoři víc o ‚hlasu srdce‘, na Západě se užívá převážně slova svědomí. ... Obrazně je nazývají ‚Božím hlasem v srdci‘“ Tomáš Špidlík, *Prameny světa*. Velehrad: Refugium 1995, 75. Karl Rahner také mluví o svědomí ve smyslu srdce: „Tímto způsobem dovoluujeme Bohu, aby byl osobou tak, jak se s námi ve skutečnosti chce setkat a jak se s námi setkal v našich individuálních příbězích, v hlubinách našeho svědomí a v celých dějinách lidského rodu. ... Boží slovo odpuštění můžeme slyšet v hlubinách svědomí.“ Karl Rahner, *The Content of Faith*. New York: The Crossroad Publishing Company 2000, 249 a 544.

<sup>129</sup> Frankl v souvislosti s nevědomím mluví také o nevědomé duchovnosti, v kontrastu k Freudově nevědomé pudovosti. „Hlubinná psychologie dosud vlastně sledovala jen lidskou pudovost v její nevědomé hloubce. Příliš málo ale sledovala duchovnost lidské osoby v její nevědomé hloubce. ... Už v žalmech je řeč o ‚skrytém Bohu‘; v helénistické antice pak existoval oltář zasvěcený ‚neznámému bohu‘. Chápeme tedy formulaci ‚skrytého Boha‘ jako skrytý vztah člověka ke – z jeho strany skrytému – Bohu.“ Frankl, *Psychoterapie a náboženství*, 17 a 39. A na jiném místě popisuje nevědomou religiozitu takto: „Myslí se tím, že Bůh je námi, i třeba jen neuvědomovaně, neustále brán v potaz.“ Frankl, Lapide, *Bůh a člověk hledající smysl*, 79.

<sup>130</sup> Frankl, *Lékařská péče o duši*, 58.

<sup>131</sup> Frankl, *Utrpení z nesmyslnosti života*, 27.



nereflektovaně a do té míry také nevědomě; na svém počátku se svědomí noří do nevědomí.<sup>132</sup>

Hlas svědomí podle Frankla tedy nelze vysvětlit pouhým rozumem, právě díky jeho spojení s nevědomím. To podle Frankla znamená, že součástí procesu, který se odehrává ve svědomí, je také intuice – svědomí se vztahuje k něčemu, co ještě není, k nějaké možnosti, kterou není možné s naprostou racionální jistotou popsat v té chvíli, kdy se pro ni člověk teprve rozhoduje, protože ji uskuteční teprve následně. Ve chvíli rozhodování je tedy třeba také zapojení intuice, zatímco plně uchopit rozumem dané rozhodnutí je možné až zpětně.<sup>133</sup> Kontakt s vlastním nitrem a důvěru v tento vnitřní hlas, důvěru ve vlastní svědomí a intuici můžeme dle mého názoru považovat za další podmínku na cestě hledání smyslu, tedy za podmínku toho, aby existenciální krize vedla k pozitivní transformaci. Bez tohoto kontaktu s vnitřním hlasem svědomí by totiž nebylo možné vycítit onu jedinečnou „výzvu dané chvíle“.<sup>134</sup>

Důvěra v tento vnitřní hlas není ale podle Frankla pouhá sebedůvěra. V hlasu svědomí vedle jeho přirozené nevědomé složky zároveň zaznívá hlas transcendence, jak to označuje Frankl, tedy něčeho jiného, co člověka přesahuje a co nemá původ v něm samém. Frankl říká, že svědomí má svůj imanentní rozměr, který může být zkoumán a popisován psychologií. Psychologie ale podle něj nemůže beze zbytku vysvětlit fenomén svědomí, a to ani odkazem na nevědomí, právě proto, že má rozměr transcendence. Souhrnně řečeno, co se ve svědomí děje, nepochází pouze z člověka samotného. Důvěra ve vlastní svědomí je tedy zároveň důvěrou v transcendenci. V těchto tvrzeních už se Frankl

---

<sup>132</sup> Frankl, *Psychoterapie a náboženství*, 20.

<sup>133</sup> Terapeutické úsilí Franklovy logoterapie spočívá mimo jiné v tom, že pacientovi pomáhá nalézt důvěru k jeho vlastnímu nevědomí, a tedy ke svědomí a intuici, a tím uvolňuje překážky, které bránily tvořivým silám nevědomí, aby se projevíly. Viz Frankl, *Psychoterapie a náboženství*, 20–24.

<sup>134</sup> Frankl, *Utrpení z nesmyslnosti života*, 27.

pohybuje za hranicemi psychologie, což mu někteří vyčítají, jak uvidíme v části zabývající se Franklovou kritikou.

Přesto se snaží zůstat nábožensky neutrální, když tvrdí, že svědomí včetně jeho transcendentního rozměru nesouvisí nutně s náboženskou vírou daného člověka – tento hlas slyší věřící i nevěřící. Rozdíl je v tom, jak tento vnitřní hlas interpretují a pojmenovávají. Podle Frankla nenáboženský člověk „přijímá svědomí v jeho psychologické fakticitě a jakoby se zastaví u tohoto faktu jako skutečnosti pouze imanentní.“<sup>135</sup> Věřící člověk slyší hlas svého svědomí stejným způsobem, tvrdí Frankl, ale navíc si uvědomuje, že je zde ještě něco víc než jeho vlastní svědomí, něco, s čím je možné vstoupit do skutečného a ne pouze zdánlivého dialogu.<sup>136</sup> V dialogu s tímto vnitřním hlasem, ať už ho člověk pojmenuje jakkoliv, dle Frankla začíná hledání a nacházení smyslu.

### 1.3.2 Trojí cesta k nalezení smyslu

Jedna z hlavních charakteristik, kterou Frankl smyslu dává, je, že smysl nemůže člověk sám vytvořit, ani mu nemůže být poskytnut někým zvenku. Smysl musí být hledán a nalezen. A nalézt ho musí každý člověk sám.<sup>137</sup> Nalezení smyslu pak neznamena pouhé logické vysvětlení dané situace, jak už bylo zmíněno, ani nutně nemusí přinést její vyřešení. Ve Franklově přístupu najít smysl znamená, že člověk zahlédne a pochopí „výzvu dané chvíle“<sup>138</sup> a adekvátně na ni odpoví nikoliv racionálním vysvětlením, ale tím, že uskuteční hodnoty, které

---

<sup>135</sup> Viz Frankl, *Psychoterapie a náboženství*, 34.

<sup>136</sup> „Ateista by řekl, to je přece k smíchu, to je vnitřní monolog, hovořím přece sám se sebou. Psychoanalytik by řekl, vedeme dialog se svým nadjád. Někdo jiný řekne, hovoříme se svým svědomím. A náboženský člověk k tomu dodá, tomu říkám Bůh.“ Frankl, *Bůh a člověk hledající smysl*, 73.

<sup>137</sup> Viz Frankl, *Utrpení z nesmyslnosti života*, 24–25.

<sup>138</sup> Frankl, *Utrpení z nesmyslnosti života*, 27.

si daná chvíle žádá. Podle něj jsou totiž v každé situaci přítomny nějaké „hodnoty, jež čekají, až je člověk uskuteční“.<sup>139</sup> A právě realizace hodnot je podle Frankla to, co dává lidskému životu smysl.

Odpověď na výzvu konkrétní situace může být trojího druhu – Frankl mluví o trojím typu hodnot, které je možné realizovat. Nazývá je hodnotami tvůrčími, prožitkovými a postojovými.<sup>140</sup> Toto rozdělení považuji za jeden ze zásadních Franklových konceptů, který může být velkým přínosem člověku hledajícímu smysl. Otevírá totiž možnost nalezení smyslu v jakkoliv nepříznivých vnějších podmínkách, jak uvidíme dále. Frankl říká, že

člověk vedený vůlí ke smyslu smysl hledá, ale také jej nalézá, a to trojí cestou. Tak předně nachází smysl v tom, že něco dělá nebo tvoří. Mimoto spatřuje smysl v tom, že něco prožívá a někoho miluje. Ale podle okolností vidí smysl i v beznadějně situaci, vůči níž je úplně bezbranný. Na čem záleží, je celkový i okamžitý postoj.<sup>141</sup>

V případě první kategorie, tedy tvůrčích hodnot, člověk světu něco dává, tvoří hmotné nebo nehmotné dílo, dělá nějaký čin, něco rozhoduje a mění a otiskuje se do světa kolem sebe. V případě hodnot prožitkových naopak něco od světa přijímá, ať už je to prožitek krásy, umění, nebo vztahu lásky. Do této kategorie by patřilo setkání nebo zkušenost s druhým.<sup>142</sup> Mohou ale nastat situace, ve kterých člověk nemůže nic tvořit, ani nic pozitivního prožívat. V tomto třetím případě, což je dle Frankla typicky situace utrpení, stále existuje možnost nalézt smysl. Podle Frankla i v situacích úplné bezmoci, které nejdou změnit a ve kterých člověk nemůže nic dělat nebo prožívat jako dobré, mu zůstává svobodná volba, má totiž na výběr, jaký k tomu všemu zaujme postoj.

---

<sup>139</sup> Frankl, *Teorie a terapie neuróz*, 182.

<sup>140</sup> Frankl tuto paralelu sám neuvádí, ale dle mého názoru trojí kategorie hodnot jistým způsobem odpovídá jeho trojdimenzionálnímu pojetí člověka: tvůrčí hodnoty by byly určitým způsobem vázány nejvíce na rovinu fyzickou, prožitkové na rovinu psychickou a postojové na rovinu noetickou čili duchovní.

<sup>141</sup> Frankl, *Utrpení z nesmyslnosti života*, 28.

<sup>142</sup> Viz Michael L. Fischler, Reflecting on a Personal Visit with Dr. Viktor Frankl and His Wife Elly. *Education* 120, 2 (2000), 281.

Zůstává mu možnost realizovat postojové hodnoty. A právě na základě konceptu postojových hodnot Frankl tvrdí, že lidský život může být smysluplný v jakékoliv situaci.<sup>143</sup> Pokud toto platí, pak by to by znamenalo, že v jakékoliv situaci může být člověk proměňován k dobrému. Podívejme se proto podrobněji na tuto poslední kategorii Franklových hodnot.

### 1.3.3 Zvláštní role postojových hodnot

Frankl tvrdí, že jakákoliv situace lidského života, jakkoliv beznadějná a nezměnitelná, může být smysluplná. Záleží na tom, jaký k ní člověk zaujme „celkový i okamžitý postoj“.<sup>144</sup> Tedy postoj člověka má podle něj hodnotu, která životu dává smysl. Postoj přitom nutně neznamená něco měnit, ovlivňovat, řešit, ale může spočívat v prostém přijetí dané situace.<sup>145</sup> Kategorie postojových hodnot ale není podle mě zcela neproblematická. Zatímco hodnotu díla nebo hodnotu

---

<sup>143</sup> Viz Frankl, *Utrpení z nesmyslnosti života*, 24–26. Já jsem rovněž optimista, co se týká posledního smyslu, tedy smyslu celého života, o kterém bude řeč dále. Opačné tvrzení by mělo závažné negativní antropologické důsledky dotýkající se například problému predestinace. Co se týká částečného smyslu, tedy jedinečného smyslu jednotlivých situací, tam už dle mého názoru tak jasná odpověď není. Je možné, že skutečně každá jednotlivá situace smysl má a že ho člověk prostě jenom nenachází. Ale je také možné, že některé jednotlivé situace zkrátka v daném horizontu smysl nemají. A dostanou ho třeba až díky smyslu poslednímu. Vždyť kdyby každá jednotlivá situace měla příliš jasný a snadno objavitelný smysl, nemohli bychom přísně vzato mluvit o skutečné existenciální krizi. O tom více v podkapitole věnující se kritice Franklova přístupu.

<sup>144</sup> Frankl, *Utrpení z nesmyslnosti života*, 28. Tímto rozlišením na celkový a okamžitý postoj podle mě Frankl odkazuje na své dvojí pojetí smyslu, totiž smyslu jednotlivé situace nebo smyslu celého života. Tomuto rozlišení se budu věnovat dále.

<sup>145</sup> „Ve způsobu, jakým člověk na sebe bere svůj nezvratný osud... se otevírá možnost smysluplně utvářet svůj život.“ Frankl, *A přesto říci životu ano*, 86. Touto odpovědí může být ale třeba i nářek, jak uvádí Nicholas Wright. Nářek dle něj přichází ke slovu ve chvíli, kdy člověk nerozumí a nedokáže danou situaci zcela přijmout. Nářek sice působí bezmocným dojmem, ale může být výrazem soucitu, což je smysluplný postoj. „Racionalisté (včetně těch křesťanských) hledají vysvětlení; idealisté (včetně těch křesťanských) hledají úlevu. Možná ale potřebujeme spíše obnovení biblické tradice *nářku*. Čas pro nářek nastává, když se lidé ptají *proč?* a nedostávají odpověď. K nářku dospějeme, když se přestaneme sebestředně zabývat svými osobními hříchy a selháními, rozhlédneme se kolem a začneme si všimnout utrpení tohoto světa.“ Nicolas T. Wright, *Pandemie? Křesťanství nemá vysvětlení. Má něco jiného* [online], [cit. 16. 11. 2021], dostupné z: <https://www.biblion.cz/cim-zijeme/pandemie-krestanstvi-nema-vysvetleni-maneco-jineho-20/>

prožitku lze bezprostředně vnímat a tyto kategorie jsou většinou za hodnotu považovány, s hodnotou postoje to tak samozřejmé není. Nabízí se otázka, zda může skutečně člověk pouze svým vnitřním postojem učinit jakoukoliv situaci smysluplnou, jak tvrdí Frankl. A zda jsou vůbec postojové hodnoty skutečnými hodnotami. Námitkou by totiž mohlo být, že se jedná o dobře míněnou útěchu pro někoho v bezvýchodné a nezměnitelné situaci, ale nikoliv o něco reálného. Této námitce se budu věnovat ještě v podkapitole věnující se kritice Franklova přístupu.

Frankl postojové hodnoty obhajuje, protože jsou zásadní pro jeho terapeutický přístup. Snaží se hodnotu postoje dokázat ze zkušenosti. Tvrdí, že když člověk přecení tvoření a prožívání na úkor vnitřního postoje, obtížně se mu hledá smysl utrpení, což vede zpětně ještě k většímu utrpení a hlubší existenciální krizi.<sup>146</sup> Hledání smyslu utrpení bude jednou z otázek při zkoumání duchovní zkušenosti Terezie z Lisieux a Nicolae Steinhardta. V určitých situacích jejich života půjde o to, zda se jim podaří nalézt smysl, i když nemohou tvořit ani nic pozitivního neprožívají.

Je příznačné, že Frankl sám objevil postojové hodnoty až později – v první verzi jeho pojetí hodnot, kterou publikoval ještě před válkou, totiž nefigurovaly.<sup>147</sup> Toto pozdější docenění hodnoty postoje je podle mě tím hlavním objevem, který udělal v absurdních podmínkách koncentračního tábora. Frankl postojové hodnoty objevil, a především docenil až v situaci bezmoci a utrpení, protože tyto hodnoty přicházejí ke slovu především ve chvílích, kdy je realizace předchozích dvou typů hodnot znemožněna. Ale doplnil bych Frankla, že nejen

---

<sup>146</sup> „V době nesmírného šíření existenciální frustrace, v této době zoufalství tolika lidí, kteří pochybují o smyslu svého života, pochybují proto, že nejsou schopni trpět, a v té míře přeceňují a zbožňují hodnotu takových věcí, jako je práceschopnost nebo schopnost užívat...“ Frankl, *Utrpení z nesmyslnosti života*, 76.

<sup>147</sup> „Tak jsem již v roce 1929 koncipoval rozlišení tří hodnotových skupin, případně tří možností, jak dát životu smysl ... Tyto tři možnosti, jak dát životu smysl, jsou: čin, který si vytváříme, dílo, které vytvoříme, nebo zážitek, setkání a láska.“ Frankl, *Co v mých knihách není*, 46. Všimněme si, že v tomto rozlišení Frankl zdvojuje hodnoty tvůrčí (čin a dílo) a chybí v něm naopak hodnoty postojové.

tehdy. Postoj totiž zaujímá člověk v každé situaci, byť třeba neuvědoměle, a činy i prožitky realizuje vždy s nějakým vnitřním postojem.<sup>148</sup>

Postojové hodnoty byly pro Frankla od chvíle, kdy je objevil, na jeho stupnici ty nejvyšší hodnoty, jaké může člověk v životě uskutečnit. Frankl si ovšem uvědomoval riziko takového tvrzení, které by mohlo vést k mylnému přesvědčení, že stačí zaujmout vnitřní postoj a na činy a prožívání zcela rezignovat. Proto upřesňuje, že pokud je možné uskutečňovat hodnoty tvůrčí nebo prožitkové, mají tyto hodnoty přednost: „Smyslu utrpení náleží primát, smyslu tvorby náleží priorita.“<sup>149</sup> Jinými slovy, člověk by se měl svou bezvýchodnou situaci nejprve pokusit změnit, udělat nějaký čin, a teprve když to není možné, danou situaci přijmout v její nezměnitelnosti. To je důležitý princip, který říká, že utrpení by mělo být pokud možno odstraňováno, a teprve když to možné není, přijato. Podle Frankla totiž existuje vedle nutného utrpení také utrpení zbytečné, které je neušlechtilé,<sup>150</sup> a které má člověk dokonce povinnost se pokusit odstranit tím, že něco udělá, že danou situaci změní. Nemá podle něj smysl trpět zbytečně. Pokud by totiž člověk trpěl zbytečně, smysl, který by svému utrpení dal, by nebyl skutečný, ale uměle vytvořený, byl by to pouhý pocit smyslu, nebo dokonce nesmysl, jak ironicky poznamenává Frankl.<sup>151</sup>

Vzhledem k tomu, že hlavním tématem této práce je proměna víry ve smyslu odpovědi, které se budu věnovat u Terezie z Lisieux a Nicolae Steinhardta, nabízí se otázka, do které z Franklových kategorií hodnot by víra patřila. Je tato odpověď hodnota tvůrčí, postojová, nebo prožitková? Pro zařazení do každé ze tří kategorií se dají najít relevantní důvody. Víra by mohla být

---

<sup>148</sup> Téma vědomého postoje i v běžných životních situacích, tedy vědomého prožívání života, rozvíjejí různé přístupy mindfulness a všímavé pozornosti, které podobným způsobem vnitřní postoj doceňují. Viz např. Jon Kabat-Zinn, *Uvědomujte si přítomnost: Meditace všímavosti v každodenním životě*. Praha: Anag 2015.

<sup>149</sup> Frankl, *Utrpení z nesmyslnosti života*, 72.

<sup>150</sup> Viz Frankl, *Utrpení z nesmyslnosti života*, 72.

<sup>151</sup> Viz Frankl, *Utrpení z nesmyslnosti života*, 25.

postojem, vždyť právě k němu směřuje biblická výzva *metanoieite*, tedy přeloženo doslova změňte smýšlení. Není to na prvním místě výzva ke změně vnějšího chování, ale ke změně vnitřního postoje. Víra by ale mohla také patřit do kategorie prožitkových hodnot, kam Frankl řadí vztahy – víra je totiž vztah. Ale stejně tak by mohla být hodnotou tvůrčí, nakolik je spojena s činem. Protože víra, která se neprojevuje skutky, je podle biblické nauky mrtvá a k ničemu.<sup>152</sup> Na druhou stranu, zpochybnit lze její zařazení do každé z těchto tří kategorií. Skutky, které nějak navenek vypadají, ale byly by bez vnitřního postoje, nejsou vírou. Mohou být dokonce jejím opakem, což je věc, kterou například evangelia kritizují na farizejích. V případě duchovní krize zase uvidíme, že může zcela zmizet prožitek víry.

Které z těchto tří pojetí víry by mělo mít přednost? Předpokládám, že právě zkoumání víry v duchovní krizi by mohlo přinést odpověď a naznačit, který z těchto rozměrů víry je nejdůležitější. To bude také jedna z otázek, kterou se budu zabývat ve zkušenosti svých dvou hlavních autorů v následujících kapitolách. Na víru lze ale také pohlížet podobně jako na smysl samotný. Jak uvidíme dále, lze mezi nimi totiž najít četné paralely. Dle výše zmíněné definice je víra „lidskou odpovědí na Boží milost“,<sup>153</sup> podobně jako hledání smyslu ve Franklově pojetí spočívá v odpovědi na výzvu dané chvíle. Tuto paralelu mezi smyslem a vírou využiji v druhé kapitole: to, co bylo řečeno o hledání smyslu jako odpovědi na výzvu konkrétní situace nebo života jako takového, se pokusím vztáhnout na víru jako hledání odpovědi na milost. A bude mě zajímat především odpověď víry mých autorů v situaci duchovní krize, podobně jako se zde zabývám hledáním smyslu v existenciální krizi.

---

<sup>152</sup> O víře, která není spojena s činy viz Jk 2,14–26. A také celou historickou debatu – kterou zde není prostor sledovat – o tom, zda je člověk ospravedlněn na základě víry nebo na základě skutků.

<sup>153</sup> Forsyth, *Faith and Human Transformation*, ix.

### 1.3.4 Vnitřní svoboda a nepodmíněnost smyslu

Když Frankl tvrdí, že smysl může být nalezen v jakékoliv situaci, jak bylo zmíněno výše v souvislosti s postojovými hodnotami, opírá toto své tvrzení o dva základy. Jedním je svoboda člověka<sup>154</sup> a druhým nepodmíněnost smyslu. Je třeba upřesnit, že Frankl mluví o vnitřní svobodě, která je podle něj nezcizitelná, člověku nemůže být odebrána zvenčí, na rozdíl od vnější svobody. V tom staví na své vlastní zkušenosti naprosté vnější nesvobody, kterou zažívali lidé v koncentračním táboře. Frankl píše, že tam lze člověku „vzít všechno kromě jednoho: kromě nejvyšší lidské svobody.“<sup>155</sup> Frankl tedy považuje vnitřní svobodu za něco, o co člověk nemůže být připraven žádnými okolnostmi. Tuto svobodu je pak možné využít k zaujetí vnitřního postoje k dané situaci.

Franklovi se podařilo vnitřní svobodu neztratit a zůstat s ní v kontaktu. Je ovšem otázka, zda to platí skutečně úplně obecně, jak tvrdí. Tedy zda je vnitřní svoboda opravdu nezcizitelná. Většina vězňů v podobných podmínkách podlehla vnějšímu tlaku a neměla pocit, že by jim zůstal jakýkoliv prostor vnitřní svobody, jakákoliv možnost volby a rozhodování. Je otázka, zda například životní rezignace a spáchání sebevraždy byla svobodným rozhodnutím ve Franklově smyslu, nebo něco, k čemu byli dotlačeni právě představou, že nemají jinou možnost. Pojetí nezcizitelné vnitřní svobody je opět jeden z bodů, který byl vystaven kritice. Rozhodně platí, že vnitřní svoboda není tím jediným faktorem, který ovlivňuje lidský život a jeho smysluplnost. K tomu Frankl odkazuje právě slovem nalezení. Kdyby byl smysl zcela v rukách člověka a jeho svobody, mohl by mluvit o vytvoření smyslu. Nalezení otupuje jakousi samozřejmost a automaticnost, která by vše stavěla jenom na lidské vůli.

Podle mě je třeba chápat Franklovo tvrzení o nezcizitelné vnitřní svobodě především jako parenetické, nikoliv jako čistě popisné, a už vůbec ne jako hodnotící nebo odsuzující, podobně jako v případě úvodní zmínky o slabé a silné

---

<sup>154</sup> Viz Frankl, *A přesto říci životu ano*, 83–86.

<sup>155</sup> Viz Frankl, *A přesto říci životu ano*, 84.



víře, kterou bouře posílí, nebo uhasí. Franklovým cílem bylo povzbuzovat a motivovat sebe i druhé, aby o tuto svou vnitřní svobodu usilovali a bojovali. Nebo aby si ji uvědomili a byli s ní v kontaktu. Tuto výzvu směřuje především k lidem, kteří o své svobodě nevědí, a tedy ji ani nevyužívají, i když by mohli, a tak propadají pocitu úplné bezmoci. Nalezení této vnitřní svobody je součástí jeho terapeutického procesu. Z toho ale vyplývá, že vnitřní svoboda není automatická, je možné ji ztratit nebo aspoň dočasně ztratit nebo si ji neuvědomovat a nevyužívat ji. Souhlasím s Franklem, že o ni není možné přijít pouze a jenom v důsledku vnějších okolností. Nebo opačně vyjádřeno, je možné o ni nepřijít ani v těch nejhorších situacích. Je tato svoboda další podmínkou proměny víry v duchovní krizi? Nebo je to už výsledek této proměny? Domnívám se, že ji můžeme považovat za obojí.

Frankl svým důrazem na vnitřní svobodu chce podle mě zdůraznit ještě jednu důležitou věc, a tou je odpovědnost a vlastní přispění daného člověka k hledání smyslu, a tedy k celému procesu vlastní proměny. Tento proces se nikdy neděje automaticky jenom vlivem vnějších podmínek. Člověk je v této proměně aktivním účastníkem, bez jeho vlastního podílu se proměna nemůže uskutečnit. Frankl se snaží ukázat, že člověk není nikdy zcela bezmocný, že i když je připraven o všechno, stále má nějaký prostor pro rozhodování. Nikdy nejsou věci jednoznačně určeny tak, že by nezůstávala žádná možnost volby. Pro Frankla tato vnitřní svoboda odráží lidskou důstojnost, o kterou také nemůže být člověk připraven zvenčí:

Člověku v koncentračním táboře lze vzít všechno kromě jednoho: kromě nejvyšší lidské svobody, která mu dovoluje zaujmout k daným poměrům adekvátní postoj. A možnost výběru byla! Každý den a každá hodina v lágru dávaly tisíce příležitostí k vnitřnímu rozhodnutí. ... V konečném důsledku se to, co se s člověkem vnitřně stane, co s ním jako člověkem život v lágru ‚udělá‘, projeví jako výsledek vnitřního rozhodnutí.<sup>156</sup>

---

<sup>156</sup> Frankl, *A přesto říci životu ano*, 84–85.

Frankl zde mluví jako terapeut, tedy někdo, kdo chce pomoci lidem v podobné situaci, jakou on sám prožil, aby objevili své vlastní nezpochybnitelné zdroje. Vnitřní svoboda, projev nezcizitelné lidské důstojnosti, je pro něj jedním z nich.<sup>157</sup> Pokud by člověk vnitřní svobodu ztratil, ztratil by dle Frankla i svou lidskou důstojnost. Považuji za důležité ještě jednou zdůraznit, že Frankl má na mysli vnitřní svobodu. Vnější svoboda – svoboda pohybu, jednání nebo volby, dokonce i toho, co má člověk říkat nebo si myslet – pro Frankla není nezcizitelná, tu lze ztratit nebo o ni být připraven vnějšími okolnostmi, jak jasně ukazuje zkušenost uvěznění. Frankl chápe vnitřní svobodu jako prostor, do kterého nemůže nikdo násilím vstoupit zvenčí, nazývá ho „královstvím duchovní svobody“,<sup>158</sup> kde nemůže rozhodovat a rozkazovat nikdo jiný než člověk sám; člověk je tam suverénním panovníkem.<sup>159</sup>

Frankl v uvedeném citátu dává do souvislosti vnitřní svobodu, postoj a to, kým se daný člověk stává. Vnitřní postoje v tomto smyslu člověka utvářejí. Franklova vnitřní svoboda je tedy svobodou sebeurčení. Ne pouze ve smyslu životního povolání nebo životní cesty, ale ve smyslu hluboké identity, tedy toho, jakým člověkem bude. Podle Frankla má každý bez ohledu na vnější podmínky možnost volby: zda bude odvážný, statečný, důstojný a nesobecký, nebo zda zaujme postoj rezignace, nenávisti a nechá si tak vzít svou lidskost. V kritice Frankla bude právě tento bod jeho přístupu považován za příliš idealistický, a tedy nereálný. Frankl jako by nepřipouštěl možnost selhání. Je otázka, zda se jemu samotnému skutečně dařilo vždy zaujmout svobodný postoj a zda nikdy nebyl ve vleku událostí, zda nikdy nepodlehл pokušení rezignovat nebo

---

<sup>157</sup> K nezcizitelné lidské důstojnosti viz např. Frankl, *A přesto říci životu ano*, 83–86.

<sup>158</sup> Frankl, *A přesto říci životu ano*, 50.

<sup>159</sup> V tomto kontextu se nabízí otázka, co je vlastně tou bouří a ohněm z úvodního citátu. Tedy co jsou ještě okolnosti a co už je tou vlastní skutečností člověka, za kterou má nedelegovatelnou odpovědnost a kde prožívá tuto nezcizitelnou svobodu. Tato hranice není podle mě tak jednoznačně zřejmá, jak by se mohlo na první pohled zdát, protože i vnitřní bouře může stále ještě patřit do kategorie okolností. Prostor této nezcizitelné vnitřní svobody tedy leží hluboko v nitru člověka a rozhodně ho nelze hodnotit zvenku.

nenávidět. A co teprve lidé, kteří, zvenku viděno, selhali a neobstáli, pro které se rezignace stala jedinou možností.

Přesto považuji tento Franklův vhled za inspirativní, pokud ho neaplikujeme příliš hrubým způsobem. Především není možné pohledem zvenku posuzovat, zda někdo obstál, či nikoliv, zda využil svou vnitřní svobodu a zaujal adekvátní postoj tváří v tvář své konkrétní situaci. Ztrátu této vnitřní svobody považuje Frankl za ztrátu lidské důstojnosti, ale ani on sám neříká, že je to ztráta definitivní a že není možné ji znovu získat zpátky. A dále, rozhodnutí pro odvahu, statečnost atd. podle mě nesouvisí nutně s navenek viditelným hrdinstvím. To, že vnější podmínky vypadají stejně, ještě neznamena, že se neliší ty vnitřní, kterými jsou osobní dispozice, síly a další možnosti daného člověka. Dva lidé v jedné vězeňské cele mohou mít úplně odlišné vnitřní podmínky – některé z nich mohou ovlivnit, jiné nikoliv. A to, co zvenku vypadá jako porážka, může být pro daného člověka ve skutečnosti vnitřní vítězství. Vnitřní svoboda je skutečně vnitřní a nemusí se projevit navenek. Je to svoboda říci životu navzdory všem obtížím či jeho nesrozumitelnosti ano.<sup>160</sup>

### 1.3.5 Poslední a nejvyšší smysl

Viděli jsme, že Frankl k hledání smyslu směřuje veškeré úsilí svého přístupu, ať už jako terapeut, nebo jako člověk reflektující svou zkušenost. Přesto pro něj zůstává smysl něčím neuchopitelným a paradoxním.<sup>161</sup> Právě slovo „nalézt“ velmi výstižně ukazuje na paradoxnost smyslu: na jedné straně je smysl na člověku nezávislý a na druhé straně jeho nalezení na lidské aktivitě a svobodném hledání závisí.

---

<sup>160</sup> Viz název Franklové autobiografie: *A přesto říci životu ano*.

<sup>161</sup> Viz Frankl, *Teorie a terapie neuróz*, 22.

K Franklovu pojetí smyslu patří ještě jedno důležité rozlišení, a to mezi smyslem každého jedinečného okamžiku a smyslem nejvyšším nebo posledním.<sup>162</sup> Tento nejvyšší smysl je pointou života jako celku, definitivní životní odpovědí na otázku, kterou život klade člověku. Je to smysl, který by měl propojit dílčí smysly všech jednotlivých situací, které člověk prožil. Některé dílčí situace života totiž dle Frankla smysl dávat nemusí, podobně jako jedna scéna filmu vytržená z kontextu, ale začnou dávat smysl až jako celek. Frankl, přestože metodologicky zůstává na poli psychologie a vyhýbá se náboženské argumentaci, v tomto bodě přiznává, že poslední smysl je předmětem víry, že jeho existenci nelze racionálně dokázat.<sup>163</sup> „Všechno, co se člověku přihodí, musí mít nějaký poslední smysl, nějaký vyšší smysl. Avšak tento vyšší smysl nemůžeme znát, v něj musíme právě věřit.“<sup>164</sup> George Boeree považuje koncept posledního smyslu za slabinu Franklova přístupu a tento požadavek víry vzhledem k poslednímu smyslu kritizuje pro jeho nevědeckost a neexaktnost, a tvrdí, že tím Frankl vytváří nebezpečný precedens a otevírá dveře různým pseudovědeckým přístupům.<sup>165</sup> Frankl tím ale vlastně poukazuje na hranice

---

<sup>162</sup> Hledání nejvyššího smyslu, který propojuje všechny dílčí smysly konkrétních životních situací, Frankl přirovnává ke smyslu filmu: každý film sestává z množství dílčích scén, které mají svůj smysl, ale smysl celého filmu lze pochopit až na konci projekce. Stejně tak smysl celého života lze nalézt až v jeho závěru, ve smrti. Viz Frankl, *Psychoterapie a náboženství*, 66–77.

<sup>163</sup> Zároveň ovšem Frankl cituje Pascala: „Nikdy nemůžu vědět, zda existuje konečný smysl, vše hovoří v zásadě pro tuto možnost i proti ní.“ A reaguje na to svým postojem: „Nevím, ale rozhoduji se pro to, ... jedním tak, budu žít, jako by poslední smysl existoval, budu žít tak, jako by Bůh existoval.“ Frankl, Lapide, *Bůh a člověk hledající smysl*, 69.

<sup>164</sup> Frankl, *Co v mých knihách není*, 39. Zároveň tuto víru metodologicky ospravedlňuje: „Když psychoterapie vnímá jev víry ne jako víru v Boha, ale jako rozsáhlejší víru ve smysl, pak je naprosto legitimní, když se jevem víry zabývá a zaměstnává. Shoduje se pak také s Albertem Einsteinem, pro kterého pokládat otázku po smyslu života znamená být náboženským.“ Frankl, *Psychoterapie a náboženství*, 52.

<sup>165</sup> „Přes veškerý svůj obdiv k Franklovi a jeho teorii mám k němu i některé silné výhrady. Frankl se pokouší znovu začlenit náboženství do psychologie a činí tak obzvláště jemným a svůdným způsobem. Je těžké polemizovat s někým, kdo prošel tím, čím prošel Frankl, a viděl to, co viděl on. A přece utrpení není automatickou zárukou pravdy! Tím, že Frankl zaobaluje náboženství do nejtolerantnějšího a nejliberálnějšího jazyka, po nás nicméně žádá, abychom své chápání lidské existence založili na víře, na slepém přijetí existence konečné pravdy, bez

psychologie nebo psychoterapie samé, jelikož tato není schopna vyrovnat se s konečností lidského života. Pro téma mé práce je naopak koncept nejvyššího či posledního smyslu důležitým propojením s následujícími kapitolami, právě protože se dotýká duchovní oblasti, oblasti víry.

V této podkapitole jsem se věnoval krokům, které Frankl navrhuje v situaci existenciální krize, aby bouře této krize neuhaslila, ale naopak posílila vnitřní oheň člověka. Tedy aby existenciální krize vedla k pozitivní proměně. Za tyto kroky ve Franklově přístupu jsem označil přijetí reality, kontakt s vlastní niterností a hlasem svědomí, důvěru v tento vnitřní hlas, který je zároveň hlasem transcendence. Dále uvědomění si a uchopení vnitřní svobody, která umožňuje zaujmout postoj k dané životní situaci. Všechny tyto kroky vedou k tomu nejdůležitějšímu kroku, kterým je podle Frankla hledání a nalézání smyslu – záměrně používám nedokonavý tvar slovesa, abych vyjádřil, že se jedná spíše o cestu než o pouhý jeden krok. Nalézání smyslu se podle Frankla děje skrze uskutečňování hodnot, ať už tvůrčích, prožitkových, nebo postojových.

Tyto zmíněné kroky jsou člověkem ovlivnitelné a lze je tedy považovat za možný podíl člověka na své vlastní transformaci, když se nachází v existenciální krizi. Do procesu osobní transformace ovšem vstupují také další okolnosti, jako například vlivy okolního prostředí a vztahy daného člověka,<sup>166</sup> ale i jeho předchozí zkušenosti, osobní dispozice nebo jeho současná situace se svými nároky a oporami. Nejen že je prakticky nemožné všechny zmapovat, ale člověk je často nemůže ovlivnit. V této analýze jsem se soustředil na ty, které

---

jiných důkazů než ‚pocitů‘, intuice a anekdot těch, kteří již věří. To je ve skutečnosti nebezpečný precedens a na těchto myšlenkách je založeno mnoho ‚populárních psychologií‘.“ C. George Boeree, *Viktor Frankl* [online], [cit. 23. 11. 2022], dostupné z: <http://web-space.ship.edu/cgboer/frankl.html>

<sup>166</sup> Frankl uvádí mezilidský vztah jako rozhodující faktor terapeutického procesu s tím, že všechny terapeutické metody a postupy jsou vlastně vedlejší. Myslím, že je možné to vztáhnout i na proces transformace, který není terapeutický v úzkém slova smyslu. Člověk v procesu transformace potřebuje průvodce i další vztahy, v kterých čerpá. „Rozhodujícím faktorem je nakonec lidský vztah mezi lékařem a nemocným.“ Frankl, *Utrpení z nesmyslnosti života*, 42.

ovlivnit jde. Uvedený výčet tedy není možné považovat za jednoduchý návod k použití, při jehož správném dodržení je zaručen úspěch osobní proměny, a takto je nepopisuje ani Frankl, přestože se pokouší svou zkušenost zobecnit a využívat v psychoterapii. Nezanedbatelnou podmínkou toho, aby plamen člověka nezhasl, ale posílil, je také Boží působení, milost. Tu Frankl explicitně ne-reflektuje, ale její náznak se objevuje ve formulaci „nalézání smyslu“, jak jsem rozebral výše.

## 1.4 Člověk proměněný existenciální krizí

V této podkapitole se budu zabývat otázkou, jak vypadá osobní proměna ve Franklově pojetí<sup>167</sup> – proměna, ke které může člověka vést existenciální krize a jejíž ovlivnitelné podmínky jsem zkoumal v předchozích oddílech. Nebo jinak vyjádřeno, jaký je podle Frankla cíl, ke kterému by mělo hledání a nacházení smyslu v existenciální krizi směřovat. Tyto závěry pro mě budou referenčním bodem při zkoumání zkušenosti Terezie z Lisieux a Nicolae Steinhardta a proměny jejich víry v situaci duchovní krize.

První známkou toho, že člověk prožívající existenciální krizi je touto krizí proměňován v dobrém smyslu, je podle Frankla uspořádání priorit a osobního hodnotového žebříčku a rostoucí vnímání toho, co je skutečně důležité. Někteří terapeuti a lékaři, kteří pracují s umírajícími lidmi, tedy lidmi v podobně ex-

---

<sup>167</sup> Podle Jamese Forsytha, který porovnává některé terapeutické směry, je cílem terapie právě zmíněná proměna člověka, jeho transformace, i když různé směry ji pojmají různým způsobem a nabízejí různé cesty, jak k ní dojít. Forsyth s určitou mírou zjednodušení shrnuje různé přístupy takto: Adlerův přístup k transformaci popisuje Forsyth jako pohyb od pouhého zaměření se na sebe k zájmu o společnost, Frommův přístup jako proměnu od lásky ke smrti k lásce k životu, Allportův jako změnu motivace od infantilní a nevědomé ke zdravé autonomii, a Franklovo logoterapeutické pojetí jako pohyb od potřeby seberealizace k sebepřekročení. Viz Forsyth, *Faith and Human Transformation*, 168–169.

trémní situaci, jako byl Franklův koncentrační tábor, mluví dokonce o „absolutní prioritizaci“.<sup>168</sup> Toto správné uspořádání priorit se podle Frankla projevuje doceněním důležitosti vztahů či obyčejných okamžiků všedního života nebo intenzivnějším prožíváním umění a přírody. Frankl vícekrát popisuje, jak vězně, kteří nerezignovali, v koncentračním táboře dokázal nadchnout západ slunce, ať už ho viděli skrz mřížve vlakového vagonu, ve kterém byli namačkáni, nebo z vězeňského dvora, na který vyběhli i přes obrovskou únavu a vyčerpání. Západ slunce, který dříve za běžných okolností zdaleka takto intenzivně nevnímali, je najednou uchvátil. Existenciální krize v nich probudila zvláštní smysl pro krásu.<sup>169</sup> Další příklad docenění zdánlivě drobných gest solidarity a pozornosti uvádí Frankl, když vzpomíná na své velké dojetí z malého kousku chleba, který mu v tíživé situaci podal jeden spoluvězeň.<sup>170</sup>

Vedle uspořádání priorit je cílem Franklova terapeutického procesu – a tedy i toho, k čemu má vést v ideálním případě existenciální krize – přijetí vlastní odpovědnosti a kompetentnosti.

Úkolem logoterapie je totiž vést člověka k uvědomění jeho vlastní odpovědnosti. Dále mu však již nesmí indoktrinovat žádné konkrétní hodnoty. Musí se naopak omezit na to, aby pomáhala pacientovi samostatně nacházet hodnoty, jež čekají, až je uskuteční, a smysl, který čeká, až ho pacient naplní.<sup>171</sup>

Jakým způsobem se člověk skrze hledání smyslu může učit vlastní odpovědnosti? Připomenu to, co Frankl o hledání smyslu tvrdí: smysl nemůže být

---

<sup>168</sup> „Poznání, že lidé v posledních chvílích myslí na blízké, které tu zanechávají, může znít zcela banálně. Lze na něj ale nahlížet i jinak – jako na zprávu, získanou za nejextrémnějších podmínek, o tom, co je pro lidi důležité. Tahle absolutní prioritizace (protože silnější žebříček priorit už opravdu nevymyslíte) by mohla být návodem, jak vytvořit lidštější prostředí pro všechny.“ Eva Mošpanová, *Co nám poslední slova lidí před smrtí mohou říct o nás samotných* [online], [cit. 5. 11. 2021], dostupné z: <https://denikn.cz/737608/co-nam-posledni-slova-lidi-pred-smrti-mohou-riect-o-nas-samotnych/>

<sup>169</sup> Viz Frankl, *A přesto říci životu ano*, 51–55.

<sup>170</sup> Viz Frankl, *A přesto říci životu ano*, 106–107.

<sup>171</sup> Frankl, *Teorie a terapie neuróz*, 182.

dodán člověku zvenčí, jako hotová věc, jako něco předem vytvořeného a daného, ale člověk jej musí nalézt. Tím se stává jeho spoluautorem. Když se tento proces daří, člověk se dotýká své vlastní kompetentnosti a mělo by to posílit i vědomí jeho odpovědnosti. Úspěšné hledání smyslu by tedy podle Frankla mělo člověka vést k samostatnosti v té nejdůležitější dovednosti, kterou je utváření vlastního života, tedy ovlivňování toho, kým se stává.

Z výše uvedeného by se mohlo zdát, že cílem procesu transformace je vlastní seberealizace a že tedy v hledání smyslu je člověk zaměřen především na sebe a na naplnění svého života. To je na jednu stranu důležitý úkol, Frankl ovšem upozorňuje, že seberealizace není cílem, ale pouze vedlejším efektem proměny. Podobně jako štěstí, o které člověk nemůže usilovat přímo, je vedlejším projevem smysluplného života. Nebo jako svatost.<sup>172</sup> Tím skutečným cílem, ke kterému proměna směřuje, je podle Frankla sebetranscendence, tedy překročení sebe sama. James Forsyth shrnuje Franklův postoj tak, že „sebetranscendence znamená odpovídat nikoliv na své vlastní potřeby, byť by to byla potřeba seberealizace, ale na něco mimo mé vlastní já, na smysl a hodnoty ve vnějším světě.“<sup>173</sup>

Hodnoty tedy mají podle Frankla člověka vést právě k sebezpřekročení, protože hodnoty na rozdíl od lidských potřeb jsou něčím, co leží mimo člověka a za čím je nutné vykročit mimo sebe sama.<sup>174</sup> Schopnost sebetranscendence je

---

<sup>172</sup> Když Frankl mluví o světcích, říká, že tito lidé nehledali přímo morální dokonalost nebo dobré svědomí, ale naopak tato dokonalost byla vedlejším efektem jejich sebezpřekračujícího postoje vůči Bohu. „Svatí jsou lidé, kteří ztratili sebe sama ve službě Bohu. ... Kdyby hledali dokonalost, stali by se z nich spíš perfekcionista než světci,“ parafrázuje Frankla James Forsyth. Viz Forsyth, *Faith and Human Transformation*, 194–195. Tento postoj, jak poznamenává Forsyth, odpovídá Ježíšovu výroku: „Kdokoli by si chtěl zachránit život, ten jej ztratí. Kdokoliv by jej ztratil, ten ho zachová.“ Lk 17,33 (překlad Bible 21).

<sup>173</sup> Forsyth, *Faith and Human Transformation*, 168–169.

<sup>174</sup> Frankl kritizoval Freudův i Adlerův přístup jako příliš sebestředný – vůle ke slasti i vůle k moci, které jsou dle nich hlavní životní motivací, jsou zaměřené pouze na sebe samého. Frankl nepopírá vůli ke slasti a vůli k moci, ale klade před ně ještě hlubší motivaci, totiž vůli ke smyslu, která je zaměřena právě opačně – tedy směrem ke světu a jeho hodnotám. Viz Frankl, *Psychoterapie a náboženství*, 66–67.



pro něj „ontologicky význačný rys lidského života“.<sup>175</sup> To je podle mě důležitá poznámka k pojetí hodnot, které by se jinak mohly stát systémem vedoucím k sebestřednosti a uzavřenosti – já si realizuji své hodnoty a ostatní mě nezajímá. Koncept sebetranscendence naopak otvírá možnost bytí pro druhé až k extrémní možnosti položit život za něco, co člověka přesahuje, přičemž toto položení života nemusí být nesmyslné. Schopnost sebetranscendence by se dala popsat jako schopnost lásky. Směřování k sebetranscendenci můžeme tedy považovat ve Franklově přístupu za další známku toho, že krize proměňuje člověka dobrým směrem. Sebetranscendencí se ještě budu zabývat dále.

Poslední známkou osobní proměny, kterou ve Franklově přístupu nacházím, je přijetí nezměnitelných situací, včetně nutného utrpení, viny a smrti, tedy tragické triády. Přijetí reality už jsem uváděl jako první z podmínek proměny. V čem se tedy liší toto přijetí, které je důsledkem proměny, od přijetí uvedeného na začátku? To první přijetí, které Frankl popisuje při první konfrontaci s něčím, co spouští existenciální krizi, například po příjezdu do koncentračního tábora, a které se projevilo záchvatem hrůzy a zděšení, bylo, řekl bych, neuvědomělé, instinktivní. Vyžadovalo jistou odvahu postavit se skutečnosti čelem, nezvolit si nějaký obranný mechanismus a nechat na sebe tíži skutečnosti dolehnout. Bylo zároveň krokem do neznáma. Přijetí, ke kterému člověk dochází procesem popsané proměny, je naproti tomu vědomé, je to odpověď na výzvu dané situace, tedy to, co Frankl označuje jako nalezení smyslu, a dalo by se podle mě nazvat smířením se skutečností.

Můžeme nějak rozlišit toto přijetí od rezignace? Jak poznat, že člověk dal svému utrpení, vině a smrti skutečný smysl, a ne pouze uměle vytvořený, a tedy falešný smysl, nebo nesmysl, jak jej nazývá Frankl?<sup>176</sup> Jak lze ověřit, že postoj přijetí není pouhou pasivitou, leností, zbožným vysvětlením, nebo jiným

---

<sup>175</sup> „...onen fundamentálně ontologicky význačný rys lidského života, který bych chtěl nazvat sebetranscendence existence. Tím má být řečeno, že všechno lidské bytí již také poukazuje nad sebe, a to tím, že odkazuje na něco, co není ono samo, na něco – nebo někoho – jiného!“ Frankl, *Psychoterapie a náboženství*, 66.

<sup>176</sup> Viz Frankl, *Utrpení z nesmyslnosti života*, 25.

obranným mechanismem, před kterými naopak Frankl varuje? Vždyť v případě utrpení známe různé karikatury smyslu, které jsou mu lidé ochotni dát, aby nemuseli žít s pocitem úplné nesmyslnosti – jako třeba že se jedná o Boží hněv a trest nebo že to, co se děje, je zkrátka nepochopitelná Boží vůle, na kterou se člověk nemá ptát.<sup>177</sup> Až se budu těmito otázkami zabývat při zkoumání duchovní zkušenosti v následujících kapitolách, budou při tom zvlášť užitečná zmíněná kritéria, která nabízí psychologie teologii a spiritualitě.

Přijde mi proto důležité, co k tomuto smyslu utrpení, viny a smrti říká Frankl. Ten tvrdí, že smysl mají i situace, ve kterých si člověk připadá bezmocný, které nemůže změnit, které mu zdánlivě nic nepřinášejí nebo ve kterých dokonce trpí, protože je přesvědčen o tom, že i takovéto situace v sobě skrývají jedinečnou výzvu. Tragická triáda má podle něj nenahraditelné místo v lidské zkušenosti. „Teprve utrpení a smrt činí lidskou existenci kompletní.“<sup>178</sup> To znamená, že utrpení a smrt nějakým způsobem k životu patří, i když se jeví na první pohled nežádoucí. A že mají svůj účel.<sup>179</sup> Frankl toto své tvrzení zdůvodňuje úvahou, ve které se vrací ke zkušenosti koncentračního tábora:

Většinu zajímala otázka: Přežijeme lágr? Neboť nepřežijeme-li ho, pak nemá toto utrpení žádný smysl. Naproti tomu mne trápila jiná otázka: Má celé toto utrpení, to umírání kolem nás, nějaký smysl? Neboť nemá-li jej, pak by nakonec nemělo smysl ani přežití lágru. Neboť život, jehož smysl stojí a padá s tím, zda si jej uchovám, nebo ne, tedy život, jehož smysl závisí na milosti takové náhody, takový život by vlastně nemělo vůbec cenu žít.<sup>180</sup>

---

<sup>177</sup> Viz Harold S. Kushner, *Když se zlé věci stávají dobrým lidem*. Praha: Portál 2005, 20–29.

<sup>178</sup> Frankl, *A přesto říci životu ano*, 85.

<sup>179</sup> Básnickým způsobem to v jedné své písni vyjadřuje Leonard Cohen, pravděpodobně s odkazem na islámského mystika Rúmího: „Ve všem, úplně ve všem je trhlina. A tak proniká dovnitř světlo.“ Leonard Cohen, *Anthem*, album *The Future* 1992.

<sup>180</sup> Frankl, *A přesto říci životu ano*, 85–86.

Hlavním smyslem utrpení, ke kterému Frankl dospívá, je jeho transformační potenciál. „Utrpení má smysl, jestliže se ty sám stáváš jiným.“<sup>181</sup> Frankl podobu této proměny dále neupřesňuje, stejně jako ve svém logoterapeutickém přístupu neurčuje lidem, jak má vypadat jejich smysl a hodnoty, které skuteční, ale pouze je povzbuzuje v jejich vlastním hledání. Vypadá to, že jsme se dostali opět na začátek – totiž že smíření se s nezměnitelnou situací, které je výsledkem proměny, vede k hlubší důvěře v tento proces a stává se tím opět výchozí podmínkou k další proměně. Anebo, kdybych parafrázoval Frankla: „Nacházíš smysl, a proto se stáváš jiným, a zároveň protože se stáváš jiným, nacházíš smysl.“ To odkazuje na skutečnost, že transformace je neuzavřený a nedokončený proces. V poslední části této kapitoly ještě podrobím představený Franklův přístup kritickým hlasům.

## 1.5 Recepte a kritika Franklova přístupu

Franklovo dílo a jeho přístup našlo velký ohlas v Evropě i v Americe, jak mezi širokou veřejností, tak na poli rodící se psychoterapie. Logoterapie<sup>182</sup> se stala jedním z plnohodnotných terapeutických směrů a instituty zajišťující logoterapeutickou přípravu se v současnosti nacházejí po celém světě.<sup>183</sup> Už od začátku se setkávala s nadšeným očekáváním, které může ilustrovat vyjádření jednoho z Franklových následovníků, totiž že existenciální analýza je „novým

---

<sup>181</sup> Frankl, *Utrpení z nesmyslnosti života*, 31. Frankl v tomto výroku cituje Yehudu Bacona, který prošel Osvětím jako malý chlapec a sám později také hledal, jaký to mělo smysl.

<sup>182</sup> Logoterapie se řadí mezi humanistické psychoterapeutické směry, tedy na člověka zaměřenou psychoterapii. Současná logoterapie se hlásí k šesti základním principům odkazujícím k Franklovi: trojdimenzionální pojetí člověka, jedinečnost každé lidské bytosti, odpovědnost vyplývající z osobní svobody, schopnost sebe-odstupu, schopnost sebe-transcendence a svědomí. Viz *The basic principles of Logotherapy* [online], [cit. 10. 12. 2022], dostupné z: <https://www.viktorfranklinstitute.org/about-logotherapy/>

<sup>183</sup> Aktuální seznam světových institucí akreditovaných v logoterapii viz: [https://www.viktorfrankl.org/institutes\\_wwE.html](https://www.viktorfrankl.org/institutes_wwE.html) [online], [cit. 10. 12. 2022]

začátkem, který integruje specifické fyzické a duševní utrpení, kterým tato generace musela projít v posledním desetiletí“.<sup>184</sup> Mezi hlavní Franklovy následovníky patří jeho žáci Alfred Längle a Elisabeth Lukas, v českém prostředí byl jedním z prvních psychologů věnujících se logoterapii Vladimír Smékal. Franklovy knihy byly přeloženy do více než padesáti jazyků a jejich vydání čítají miliony výtisků.<sup>185</sup>

### 1.5.1 Kritika ze strany psychoterapie a historického kontextu

Franklův přístup má ovšem také své nedostatky a kontroverze, a proto se musím věnovat také kritickým hlasům na Franklův přístup, které by se daly rozdělit do tří skupin – jednak je to kritika z řad odborníků v oblasti psychoterapie, kteří se vyjadřují k logoterapii jako terapeutickému přístupu, dále kritický pohled historiků, kteří posuzují jeho dílo v širším historickém kontextu, a konečně kritika od lidí, kteří prošli podobnou zkušeností jako Frankl, tedy holokaustem, ale nesdíleli to, jakým způsobem popisuje, interpretuje a zobecňuje svoji zkušenost koncentračního tábora a s ní související existenciální krizi. Mě bude vzhledem k tématu této práce zajímat nejvíce právě tato třetí skupina, uvedu ale i předchozí dvě.

Ke kritice ze strany psychologie předešlu, že žádný z psychoterapeutických přístupů není úplný – tím, že zdůrazní některé aspekty, jiným zákonitě nemůže věnovat takovou pozornost. To se týká i logoterapie. Za její nedostatky z pohledu jiných směrů bývá považována především nedostatečná práce s traumatem – přestože Frankl hledá smysl i v utrpení, trauma jako takové nijak netematizuje a nezmiňuje se ani o svém vlastním vyrovnávání se s traumatem. A dále je to malá pozornost věnovaná hlubinné složce lidské psychiky. Hledání smyslu v logoterapii se z pohledu hlubinně orientované psychologie odehrává

---

<sup>184</sup> Paul Polak, Frankl's 'existential analysis'. *American Journal of Psychotherapy* 3, 3 (1949), 518.

<sup>185</sup> Viz *Books by Viktor Frankl* [online], [cit. 26. 11. 2022], dostupné z: [https://viktorfrankl.org/books\\_by\\_vf.html](https://viktorfrankl.org/books_by_vf.html)

především v „superegu“, a také metody paradoxní intence nebo dereflexe,<sup>186</sup> se kterými logoterapie pracuje, zapojují především vědomou, volní složku lidské psychiky.

Jedním z výrazných kritiků Frankla v oblasti psychoterapie byl jeho současník Rollo May, průkopník existenciálního směru psychoterapie v Americe. May kritizoval na Franklově přístupu, že je příliš „autoritářský“, že nabízí příliš rychlá řešení a přebírá odpovědnost za pacienta, a tedy v důsledku vede k jeho dehumanizaci.<sup>187</sup> Frankl na tuto námitku oponoval, že logoterapie není vůbec autoritářská, protože právě naopak klade důraz na svobodu a osobní odpovědnost člověka při hledání smyslu. Terapeut podle Frankla smysl pacientovi nedává a už vůbec nenutí, ale pomáhá mu jej nalézt.<sup>188</sup> Ve světle Franklovy reakce lze tedy usuzovat, že May nekritizuje logoterapeutický přístup jako takový, ale jeho jednu konkrétní podobu, se kterou se ve své praxi setkal, a proto mě Mayoova kritika na tomto místě nebude tolik zajímat.

V tomto ohledu zajímavější kritiku nabízí pohled historiků, kteří zkoumali holokaust. Například Lawrence Langer, profesor Bostonské univerzity zabývající se literaturou holokaustu, vytyká Franklovu přístupu přílišnou obecnost a domnívá se, že kvůli tomu je jeho přístup snadno zneužitelný. „Tento univerzální princip bytí je tak neskutečně nekonkrétní, že si lze představit Heinricha

---

<sup>186</sup> K metodě paradoxní intence a dereflexe viz např. Frankl, *Utrpení z nesmyslnosti života*, 50–61.

<sup>187</sup> „Nebezpečí však spočívá v tom, že logoterapie se přibližuje autoritářství. Zdá se, že na všechny problémy existují jasná řešení, což popírá složitost skutečného života. Zdá se, že pokud pacient nemůže najít svůj cíl, Frankl mu ho dodá. Zdá se, že přebírá pacientovu odpovědnost a – pokud přijmeme Rogersův předpoklad – umenšuje pacienta jako osobu.“ Rollo May a kol., *Existential psychology*. New York: Random House 1961, 42.

<sup>188</sup> Viz Viktor E. Frankl, Reply to Rollo May. *Journal of Humanistic Psychology*, 19, 4 (1979), 85–86.

Himmlera, jak ho hlásá svým esesákům, nebo Josepha Goebbelse, jak ho sarkasticky aplikuje na genocidu Židů!<sup>189</sup> A v reakci na Franklovy postojové hodnoty říká, že „kdyby byla tato doktrína formulována výstižněji, nacisté by s ní mohli nahradit kruté posměšné heslo: *Arbeit macht frei*.“<sup>190</sup> Frankl se ale pokoušel o co nejuniverzálnější přístup, který by byl skutečně použitelný pro každého. Zdá se tedy, že určitá nekonkrétnost, a tedy zobecnitelnost byla jeho záměrem.<sup>191</sup> Frankl mluví o hodnotách, ale neříká, které hodnoty přesně má na mysli – záměrně nechce, aby logoterapie byla využívána k předávání terapeutova hodnotového systému klientovi, a tedy k jakékoliv indoktrinaci.

Langer dále vyčítá Franklovi jeho sebeoslavný tón, se kterým o své zkušenosti a o svém přístupu mluví. Poukazuje na pasáž z jeho autobiografie, kde Frankl píše, že v koncentračním táboře záleželo na tom, „jak člověk naloží se svým životem. Bude jen vegetovat ... anebo jej promění ve vnitřní vítězství?“<sup>192</sup> Langer říká, že to vypadá, jako by jediným hrdinou v Osvětimi byl Frankl. Ostatní miliony lidí, kteří holokaust nepřežili, ve Franklově podání hrdiny nebyli, dodává Langer.<sup>193</sup> Historik Timothy Pytell rovněž kritizuje příliš triumfalistické vyznění Franklova přístupu. Přestože Frankl explicitně neodsuzuje ty, kterým se smysl nalézt nepodařilo, v samozřejmosti, se kterou o nalezení

---

<sup>189</sup> Lawrence Langer, *Versions of Survival: The Holocaust and the Human Spirit*. Albany: State University of New York Press 1982, 26.

<sup>190</sup> Langer, *Versions of Survival*, 28.

<sup>191</sup> „O'Connell tvrdí, že ‚logoterapie nenabízí žádný přínos nad rámec tradiční adlerovské psychoterapie. Její nový deskriptivní slovník selhává tam, kde je to nejvíce potřeba: zaměřit se na proměnné, které se podílejí na procesu identifikace. Jaké jsou vzájemné vlivy životních stylů a jejich skrytých cílů, které vedou ke změně postojů a chování?‘ Možná však tato vágnost přispívá k tomu, že je velmi zobecnitelná. Franklova teorie tvrdí, že každý je schopen pro sebe objevit svůj smysl.“ Matthew Charlesworth, *Logotherapy and the Theology of Hope* [online], [cit. 26. 11. 2022], dostupné z: [https://www.academia.edu/1574023/Logotherapy\\_and\\_the\\_Theology\\_of\\_Hope](https://www.academia.edu/1574023/Logotherapy_and_the_Theology_of_Hope).

<sup>192</sup> Frankl, *A přesto říci životu ano*, 92.

<sup>193</sup> Viz Lawrence Langer, *Versions of Survival: The Holocaust and the Human Spirit*. Albany: State University of New York Press 1982, 24.

smyslu mluví, by takové odsouzení bylo možné vyčíst. „Ať už je Franklova interpretace platná, nebo ne, mylně ztotožňuje přežití se správným postojem. Naznačuje, že ti, kteří zemřeli, nebyli dostatečně silní, aby snesli táborové podmínky, zatímco klíčem k přežití bylo uchovat si smysl života.“<sup>194</sup>

Otázka triumfalistického vyznění Franklových textů je podle mě subjektivním pohledem, který nesdílejí všichni Franklovi kritici. Nicméně na této kritice považují za důležitou výtku, že Frankl „ztotožňuje přežití se správným postojem“.<sup>195</sup> Pokud bychom toto tvrzení vztáhli pouze na koncentrační tábor, tak zde je tato výtku oprávněná, zde toto tvrzení rozhodně neplatí – přežití přeci záviselo mnohem více na dalších faktorech a náhodách, které ovlivnit rozhodně nešly, a ne na vnitřním postoji. Je ovšem možné, že vnitřní postoj je rozhodujícím faktorem přežití v situaci existenciální krize, která nějakým způsobem pokračovala i po osvobození, a která mohla být spojena se „syndromem přeživšího“,<sup>196</sup> jak uvidíme u posledního z Franklových kritiků, Primo Leviho.

Nedosažitelnost Franklových ideálů je další námitkou, kterou vznáší Irving Halperin, americký profesor literatury židovského původu. „Problém, se kterým se potýkáme při oceňování Franklovy odvahy, spočívá v tom, že jeho hrdinství se zdá být téměř nadlidské, model reakce vyhrazený pro světce.“<sup>197</sup> Frankl s tím částečně souhlasil, ale nepovažoval tuto námitku za důvod k opuštění své myšlenky o hledání a nalézání smyslu. „Můžete se samozřejmě ptát, zda opravdu potřebujeme mluvit o ‚světcích‘. Nestačilo by mluvit o slušných

---

<sup>194</sup> Timothy Pytell, *Redeeming the Unredeemable: Auschwitz and Man's Search for Meaning*. *Holocaust and Genocide Studies*, 17 (2003), no. 1, 102.

<sup>195</sup> Pytell, *Redeeming the Unredeemable: Auschwitz and Man's Search for Meaning*, 102.

<sup>196</sup> Mezi symptomy tohoto syndromu, který jako první popsal W. Niderland, patří chronická nebo rekurentní deprese, anhedonie, úzkost, často vyvolaná podněty jako např. zazvonění zvonku u dveří nebo setkání s člověkem v uniformě, hypermnézie některých detailů z koncentračního tábora a další psychosomatické obtíže. Tento syndrom byl pozorován také u druhé a třetí generace potomků obětí holokaustu. Viz William G. Niderland, *The survivor syndrome: Further observations and dimensions*. *Journal of the American Psychoanalytic Association*, 29, 2 (1981), 413–425.

<sup>197</sup> Irving Halperin, *Messengers from the Dead: Literature of the Holocaust*. Philadelphia: Westminster 1972, 32.

lidech? Je pravda, že jsou v menšině. A co víc, vždy zůstanou v menšině. A co ještě víc, vidím v tom skutečnou výzvu připojit se k této menšině.“<sup>198</sup> Na sklonku svého života svůj postoj k tomuto problému Frankl ještě upřesní, když na přednášce před vídeňskou radnicí v roce 1988 prohlásí, že „odpor předpokládá heroismus a heroismus lze podle mého názoru vyžadovat pouze od jednoho jediného člověka – od sebe sama.“<sup>199</sup>

### 1.5.2 Primo Levi a další zkušenosti holokaustu

Kritika, která mě ale zajímá nejvíce vzhledem k mému zkoumání duchovní krize, míří k samotné podstatě Franklova přístupu, totiž k jeho hlavnímu předpokladu, že život může mít smysl v jakékoliv situaci a za jakýchkoliv okolností, protože i v těchto situacích má člověk vnitřní svobodu zaujmout k vnější situaci postoj, a tím činit svůj život smysluplným. Tento předpoklad nezczitelné vnitřní svobody, a tedy potenciální smysluplnosti života v jakékoliv situaci je nedokazatelný a Frankl sám připouští, že je třeba mu věřit.<sup>200</sup> A toto své tvrzení o vnitřní svobodě a nepodmíněnosti smyslu vztahuje i na zkušenost holokaustu, kde si ho mohl ověřit v extrémních podmínkách, jak sám říká. Historik Timothy Pytell ovšem v tomto Franklově přístupu vidí příliš laciné a zkratkovité řešení a tvrdí, že

Franklovo zdůrazňování stoického a hrdinského utrpení ve skutečnosti zastírá nihilistické zlo holokaustu. Aby se mu podařilo utlumit bolest ze ztráty a viny, vytvořil narativ smyslu. Personalizoval to tím, že naznačil, že jeho vzdělání v oboru psychologie a zkušenosti z hrolezectví ho připravily na přežití. Z holokaustu se tak stal příběh hrdinského přežití, který potvrdil Franklovy teorie. Intelektuálním ukotvením této vize byla „vůle“ vyvodit smysl

---

<sup>198</sup> Citát z Franklovy přednášky v Regensburgu z června 1983 je převzat z Vladimír Smékal, V. E. Frankl – tvůrce logoterapie, in: Martina Kosová a kol., *Logoterapie: Existenciální analýza jako hledání cest*. Praha: Grada 2014, 42.

<sup>199</sup> Z řeči Viktora Frankla při vzpomínkové slavnosti na náměstí před vídeňskou radnicí v roce 1988. Frankl, *A přesto říci životu ano*, 189.

<sup>200</sup> Viz Frankl, *Co v mých knihách není*, 39.



z lidského zla. Franklovo vlastní psychické „zdraví“ možná vyžadovalo právě takovou intelektuální gymnastiku. Proto úspěšně potlačil skutečnou tragédii holocaustu pro sebe i své následovníky. Miliony zmařených životů už nebyly problémem. Buď své smrti vtiskli smysl, nebo to vzdali, jinými slovy, za nesmyslnost své smrti si mohli sami.<sup>201</sup>

Pytell na jednu stranu vnímá Franklův přístup jako placebo, tedy něco, co funguje jen díky tomu, že dané věci člověk věří, a to mechanismem určitého typu autosugesce. Dle Pytella je Franklův přístup pouhá psychologická útěcha, kterou objevil pro sebe a nabízí ji i druhým.<sup>202</sup> Říká, že vytvořením konceptu smyslu se Frankl snaží utlumit svou bolest ze ztráty a viny, ale spolu s tím utlumuje i skutečnou tragédii holocaustu. A to je právě dle Pytella problematický moment ve Franklově konceptu hledání smyslu. Frankl se díky tomu podle něj stal necitlivým k utrpení, a to do té míry, že v jednom rozhovoru ke konci svého života prý prohlásil, že „lituje mladých lidí, kteří nepoznali koncentrační tábory nebo život za války“.<sup>203</sup> Přestože to Frankl asi myslel dobře v tom smyslu, že by mladým lidem přál hlubší životní zkušenost a docenění hodnoty života, podle Pytella je takovéto vyjádření cynické a chladné.<sup>204</sup> Otázkou ale zůstává, zda toto vyjádření, možná i poněkud situační, skutečně zpochybňuje Franklův přístup jako takový.

Za nejzávažnější kritiku považují to, co na základě své vlastní zkušenosti z Osvětimi tvrdí Primo Levi,<sup>205</sup> který s Franklem celoživotně polemizoval a jeho pojetí považoval za idealistické.<sup>206</sup> Levi, podobně jako Pytell, nedokázal

---

<sup>201</sup> Timothy Pytell, *Redeeming the Unredeemable: Auschwitz and Man's Search for Meaning*, *Holocaust and Genocide Studies*, 17 (2003), no. 1, 103.

<sup>202</sup> Viz Pytell, *Redeeming the Unredeemable*, 106.

<sup>203</sup> Matthew Scully, Viktor Frankl at Ninety: An Interview. *First Things*, 52 (1995), 43. Zde citováno dle Pytella, *Redeeming the Unredeemable*, 107.

<sup>204</sup> Viz Pytell, *Redeeming the Unredeemable*, 107.

<sup>205</sup> Primo Levi (1919–1987) byl italský židovský chemik a spisovatel. V roce 1943 byl deportován do Osvětimi, kterou přežil, a po válce se vrátil do rodného Turína. O své zkušenosti psal v autobiografických textech, v mnoha románech a povídkách.

<sup>206</sup> Podobně se vyjadřuje i Langer, když klade provokativní otázku: Jak může cesta do plynové komory představovat nějakou skrytou příležitost. Viz Langer, *Versions of Survival*, 20.

přijmout Franklovo tvrzení, že jakákoliv krize a mezní situace, včetně utrpení v prostředí koncentračního tábora, v sobě skrývá výzvu, na kterou když člověk odpoví, může se jeho život stávat smysluplným, a tedy vést k pozitivní proměně daného lidského života, tedy k tomu, aby jeho životní plamen nezhasl, ale posílil. Levi k Franklovu přístupu namítá, že v koncentračním táboře nelze najít nic pozitivního ani smysluplného, že

je naivní, absurdní a historicky nepravdivé věřit, že ďábelský systém, jakým byl nacismus, posvěcuje své oběti: naopak je degraduje a činí je sobě podobnými, a to tím více, čím víc jsou přístupní, nevyhranění a bez politického a morálního zázemí.<sup>207</sup>

Tento úryvek pochází z Leviho poslední knihy, kterou napsal těsně před smrtí v roce 1987, kdy ve svých 67 letech, čtyřicet let po zkušenosti holokaustu, spáchal sebevraždu.<sup>208</sup> Levi podle všeho trpěl zmíněným „syndromem přeživšího“, tedy výčitkami spojenými s otázkou, zda nepřežil na úkor někoho jiného, které zcela jistě prožíval také Frankl.<sup>209</sup> Levi se v posledních letech života zajímal o tzv. „šedou zónu“, kterou v případě holokaustu představovali kolaborující židé. V koncentračním táboře to bylo především *sonderkommando*, tedy vězni, kteří se přidali na stranu dozorců s očekáváním, že s nimi za to bude lépe zacházeno nebo že díky tomu budou mít větší šanci na přežití. Levi tvrdil, že se každý člověk v koncentračním táboře musel dopouštět kompromisů k tomu, aby přežil, a Frankl podle něj toto vůbec nezohledňuje. V jeho systému dle Leviho není místo pro lidi, kteří jakýmkoliv způsobem selhali nebo se dopustili kompromisu. A tím se jeho přístup stává idealistickým a neodpovídá realitě.

---

<sup>207</sup> Primo Levi, *The Drowned and the Saved*. New York: Vintage Books 1988, 53.

<sup>208</sup> Podobně jako například také český žid Richard Glazar, kterému se podařilo utéct z koncentračního tábora v Treblince, později svědčil při soudech s nacisty, ale v roce 1997 po smrti své manželky (a padesát let po válce) spáchal sebevraždu. Je autorem knihy Richard Glazar, *Treblinka, slovo jak z dětské říkanky*. Praha: Torst 1994.

<sup>209</sup> Svě výčitky, zda nějakým způsobem nezavinil smrt svých blízkých nebo zda jí alespoň nemohl nějak zabránit, nechává Frankl nepřímou zaznít například v divadelní hře *Synchronizace v Březince*, kterou připojil ke své autobiografii. Viz Frankl, *A přesto říci životu* ano, 116–185.

Levi tvrdí, že přežití nebylo vždy důkazem lidské vytrvalosti a ušlechtilosti, ale často právě výsledkem kompromisů nebo jednání na úkor jiných spoluvězňů. „Každému přeživšímu je třeba pomáhat a vyjadřovat mu soucit, ale ne všechny jeho činy by měly být dávány za příklad.“<sup>210</sup> Jonathan Druker z toho vyvozuje polemiku, kterou by bylo možné vztáhnout i na Frankla. „Leviho tvrzení, že systém koncentračních táborů využíval lidské slabosti k tomu, aby vězně poštvál proti sobě, podkopává idealizovaný pohled na přežití, který navrhují jiní autoři.“<sup>211</sup> Pytell je dokonce přesvědčen, že se v „šedé zóně“ musel mnohokrát ocitnout i sám Frankl<sup>212</sup> a v reflexi své zkušenosti to z nějakého důvodu vynechává. „Franklova verze přežití nás nenutí konfrontovat se s šedou zónou a zůstat s ní ve spojení, ale spíše se snaží předejít holokaustu tím, že ho rámuje jako zvládnutelnou zkušenost, kterou bylo možné přežít.“<sup>213</sup> Tyto námitky tedy kladou závažnou otázku, zda Franklův koncept smyslu není jednak zcela vymyšleným řešením, a také zda nezkrsluje realitu jako takovou.

Levi skutečně považuje Franklovo přesvědčení o existenci a možnosti smyslu ve všech situacích za zkratku a zlehčení zkušenosti lidí trpících holokaustem. On sám se nesnažil ani zpětně hledat ve své zkušenosti z Osvětami smysl, ale naopak viděl cestu v tom, že vyprávěl svůj hrozný a bezesmyslný příběh, aby hrůzy holokaustu nebyly zapomenuty, a to mu přinášelo vnitřní osvobození, jak tvrdil.<sup>214</sup> To je v mnohém podobné jako přístup zmíněných existencionalistů. Jak to, že tedy i přesto Leviho život skončil sebevraždou? Bylo

---

<sup>210</sup> Primo Levi, *The Drowned and the Saved*, 20.

<sup>211</sup> Jonathan Druker, Primo Levi's Survival in Auschwitz and The Drowned and the Saved: From Testimony to Historical Judgment. *Shofar: An Interdisciplinary Journal of Jewish Studies* 12, 4 (1994), 55.

<sup>212</sup> Zdokumentovány jsou jeho kompromisy, kterých se dopustil před válkou při své práci na Göringově institutu, a dokonce ještě i po internaci v Terezínském ghettu a které někteří kritici hodnotí jako hraničící s kolaborací, jak již bylo zmíněno výše při představení Franklova životopisu.

<sup>213</sup> Timothy E. Pytell, *Viktor Frankl's search for meaning: an emblematic 20th-century life*. Oxford/New York: Berghahn Books 2015, 183–184.

<sup>214</sup> Viz Druker, Primo Levi: From Testimony to Historical Judgment, 51.

by podle mého názoru nepřijatelnou zkratkou odmítnout celý jeho přístup jenom proto, že spáchal sebevraždu, nebo tvrdit, že je kvůli tomu celý jeho život znehodnocen nebo že ve své existenciální krizi neobstál.<sup>215</sup> Nicméně jeho přesvědčení, že existenciální krize vyvolaná holokaustem nemůže člověka změnit k lepšímu, stojí proti Franklovu opačnému názoru, že i tato hrozivá bouře může plamen člověka posílit. Frankl přežil koncentrační tábor díky této své víře, ale ještě mnohem více díky souhře šťastných okolností, které nemohl nijak ovlivnit. Víra ve smysl mu ale pomohla žít šťastnější život poté, co touto hrozivou zkušeností prošel a co skončilo bezprostřední fyzické ohrožení jeho života, a pravděpodobně mu umožnila také vyrovnat se s traumatem a „syndromem přeživšího“, tedy vlastně s následnou existenciální krizí, přestože toto vyrovnávání se s ní explicitně nereflktuje. Pokud bychom brali životní příběhy Frankla a Leviho jako ilustraci jejich přístupů, které jinak asi nelze objektivně rozsoudit, pak se jako o něco výhodnější jeví přístup Franklův.

### 1.5.3 Alternativní cesta chasidských příběhů

Kritika Franklova přístupu ovšem klade oprávněnou otázku, zda je hledání a vědomé uchopení smyslu vždycky možné a zda je skutečně jedinou a nejlepší cestou skrze krizi. Franklovi jeho pojetí a práce se smyslem umožnily přežít až do vysokého věku a přirozené smrti, a také pomohly mnoha dalším v rámci jeho terapeutického systému. Existují ale i další přístupy věnující se tomu, jak se vyrovnat s podobnou zkušeností, tedy holokaustem a existenciální krizí, které se vůči Franklovi nevymezují, ale na druhou stranu nepracují vždy se

---

<sup>215</sup> Umírněný pohled na tuto problematiku nabízí právě J. Druker: „Dříve než budu pokračovat, musím se krátce vyjádřit k rozšířenému názoru, že Leviho údajná sebevražda má hluboké důsledky pro význam jeho textů. Někteří kritici jdou dokonce tak daleko, že tvrdí, že jeho sebevražda představuje silnou negativní sebekritiku. Tento pohled nejenže podkopává Leviho díla tím, že poměruje jejich úspěšnost v úzce biografickém kontextu, ale také naznačuje, že mlčení nutně přehluší řeč tváří v tvář domnělé nevyslovitelnosti holocaustu. Vzhledem k tomu, že otázka, proč a zda vůbec si Levi vzal život, zůstává sporná, přistupuji k problému jeho předčasné smrti a její souvislosti s jeho spisy v následující analýze opatrněji.“ Druker, Primo Levi: From Testimony to Historical Judgment, 49.

smyslem tak jako on. Nabízejí alternativní cesty a stojí svým stylem na pomezí Franklova psychologického přístupu a duchovní zkušenosti, které se budu věnovat v dalších kapitolách. Touto alternativou je vyprávění příběhů a využití jejich vlastní síly. Tento přístup uvedu na dvou příkladech.

Prvním z nich je rabín Abraham Joshua Heschel<sup>216</sup> pocházející z chasidského prostředí, který sice sám koncentračnímu táboru unikl, ale holokaust se ho týkal, protože mu vzal nejbližší rodinu i domov. Jeho odpověď je odpovědí víry,<sup>217</sup> která sice není slepá a neuvažující, ale zároveň nemá ambici vše chápat a všemu rozumět. Tato víra v podobě oddanosti je pro něj podobnou silou, jakou byl pro Frankla smysl, dívá se dopředu a má vést k tomu, aby podobná zkušenost nepokračovala a neopakovala se:

Jaká by měla být naše odpověď na Osvětim? Měl by tento národ, povoláný být svědkem Boha milosrdenství a soucitu, vytrvat ve svém svědectví a držet se Jobových slov: „I kdyby mě zabil, budu v něj důvěřovat,“ (Job 13,15) nebo by se měl tento lid řídit radou Jobovy ženy: „Proklej Boha a zemři!“ (Job 2,9) a ponořit se do anonymity stovek národů po celém světě a jednou provždy zmizet? Víra našeho lidu v Boha v této historické chvíli neochabla. V tomto dějinném okamžiku byl Izák skutečně obětován, jeho krev byla prolita. Všichni jsme zemřeli v Osvětimi, ale naše víra přežila. Věděli jsme, že zavrhnout Boha by znamenalo pokračovat v holocaustu.<sup>218</sup>

Heschel nepopírá hrůzy holocaustu, ani nezůstává ochromen šokem z tohoto nepochopitelného zla, ale daří se mu zasadit jej do biblické tradice,

---

<sup>216</sup> Abraham Joshua Heschel (1907–1972) se narodil v Polsku ve Varšavě, ale vyrůstal na Ukrajině v Meziboží, kterou považoval za svůj domov. Studoval v Německu a na dalších místech v Evropě. Těsně před válkou odešel do Velké Británie a později do Ameriky, kde prožil zbytek svého života. Díky tomu unikl deportaci a uvěznění. Viz Pavel Hošek, *Chasidské příběhy: Mezi židovskou mystikou a krásnou literaturou*. Brno: CDK 2022, 127–143.

<sup>217</sup> Heschel nebyl ve svém přístupu jediný. Dle M. Feiersteina se „Heschelova reakce na holokaust do značné míry shodovala s reakcí zbytku východoevropských Židů, kteří holokaust přežili. Jaká byla reakce Židů ve vysídleneckých táborech? Znovu vybudovali své životy, a to jak fyzicky, tak duchovně.“ Morris M. Fajerstein, Abraham Joshua Heschel and the Holocaust. *Modern Judaism*, 19, 3 (1999), 254.

<sup>218</sup> Abraham Joshua Heschel, *Israel: An Echo of Eternity*. New York: Farrar, Straus and Giroux 1980, 112. Citováno dle Fajerstein, Abraham Joshua Heschel and the Holocaust, 254.

v tomto případě do příběhu Joba. Tento příběh je pro něj natolik nosný, že mu pomáhá situaci uchopit a vyrovnat se s ní. Mluví o víře, která je pro něj silnější než smrt. „Všichni jsme zemřeli, ale naše víra přežila.“<sup>219</sup> Tuto víru zároveň vidí jako cestu k ukončení takového zla, jakým byl holokaust.

Druhým příkladem by mohly být chasidské příběhy, které od pamětníků holokaustu sesbírala a jejichž historicitu ověřila americká historička Yaffa Eliach, zakladatelka Center for Holocaust Studies.<sup>220</sup> Tyto příběhy popisují reakce chasidů na nesmyslné a nepochopitelné utrpení a různé mezní situace. V jejich reakcích probleskuje hluboká a odvážná víra, ale zároveň obyčejná lidskost a křehkost; nevyslovitelná bolest a bezmoc i světlo naděje a obrovská síla ducha.<sup>221</sup> Příběhy podle autorky „odhalují a dokreslují to, co Viktor Frankl pojmenoval jako zvláštní lidskou schopnost uchovat si stopu duchovní svobody i navzdory netěžším fyzickým podmínkám a stresu.“<sup>222</sup> Navíc oproti Franklovu poněkud racionálnějšímu přístupu zůstává v těchto příbězích místo pro paradox, působení milosti, pro věci cennější než život nebo pro zázraky.<sup>223</sup> A také pro bolestné ticho, díky kterému se z příběhů nestane banální vyprávění.<sup>224</sup>

Vyprávění je podle autorky terapeutické. Yaffa Eliach je přesvědčena, že „samotná forma chasidského příběhu z něj vytvořila nejvhodnější literární formu pro vypořádání se s holocaustem a jeho dozvuky.“<sup>225</sup> Tyto příběhy totiž mají „obnovit pořádek a přerušené spojení mezi člověkem a člověkem a mezi

---

<sup>219</sup> Heschel, *Israel*, 112.

<sup>220</sup> Viz Yaffa Eliach, *Chasidské povídky z doby holocaustu*. Praha: Garamond 2022.

<sup>221</sup> „Chodící kostry, hrudní koše obnažených kostí ale stále lpěly na životě. Nacisté dokázali zničit jejich životy, ale ne jejich ducha.“ Eliach, *Chasidské povídky z doby holocaustu*, 23.

<sup>222</sup> Eliach, *Chasidské povídky z doby holocaustu*, 26–27.

<sup>223</sup> K úloze zázraků cituje Eliach George Bernarda Shawa: „Zázrak, příteli, je událost, jež vytváří víru. To je důvodem i podstatou zázraků. Mohou se zdát zvláštními pro ty, kdo je vidí, a velmi jednoduchými pro ty, kdo je předvádějí.“ Eliach, *Chasidské povídky z doby holocaustu*, 26.

<sup>224</sup> Viz Eliach, *Chasidské povídky z doby holocaustu*, 20.

<sup>225</sup> Eliach, *Chasidské povídky z doby holocaustu*, 13.

nebem a zemí.“<sup>226</sup> A mohou tedy být cestou skrze hrůzu holokaustu, případně existenciální krizi. Cestou, kterou není možné beze zbytku racionálně uchopit a reflektovat, kterou ale lze projít, jak to ilustruje první z příběhů s názvem „Přelet nad jámou“.<sup>227</sup>

Tento příběh zavede čtenáře do koncentračního tábora na okraji Lvova, kdy byli vězni uprostřed noci vzbuzeni a postaveni před obrovské jámy plné mrtvých těl, které měli pod pohrůzkou zastřelení přeskočit. Pro unavené vězně v zuboženém stavu to byl zcela nemožný úkol. Když stál rabín Israel Spira se svým přítelem na kraji jedné z těchto jam a zároveň na pokraji rezignace, rabín pravil: „Pokud bylo v nebesích rozhodnuto, že jámy budou vykopány a my dostaneme příkaz je přeskočit, pak byly vykopány a my je musíme přeskočit. A pokud, nedej Bože, neuspějeme a spadneme do nich, tak o vteřinu později budeme ve Světě pravdy.“<sup>228</sup> Zavřeli oči, a když je otevřeli, vypráví příběh sepsaný podle rabínova svědectví, stáli na druhé straně a byli zachráněni.

Na první pohled to může protirečit podmínce, kterou vznáší Frankl a existencialisté, že krizi je třeba čelit s otevřenými očima, a ne je před mezní situací zavírat. Toto zavření očí však nemusí znamenat útěk před realitou, jak je chápal Frankl, ale může odkazovat k tajemství, mystickému nevědění, k tomu, že člověk tento průchod krizí nemá pod kontrolou a často ani neví, jak se to vlastně stalo, že se dostal na druhou stranu. Zavřené oči mohou znamenat, že je to nevysvětlitelný proces, pro který není možné dát jednoduché vysvětlení, a tedy ani návody. Konečně v odvrácení pohledu se také skrývá úcta k tajemství přežití. Snad může být tento příběh vyprávěný samotným rabínem Israelem Spirou, podobenstvím o podobně obtížném až nemožném úkolu, jakým je projít skrz existenciální nebo duchovní krizi.

---

<sup>226</sup> Eliach, *Chasidské povídky z doby holocaustu*, 15.

<sup>227</sup> Viz Eliach, *Chasidské povídky z doby holocaustu*, 33–34.

<sup>228</sup> Eliach, *Chasidské povídky z doby holocaustu*, 34.

## 1.6 Shrnutí

V této kapitole jsem se ptal, za jakých podmínek může podle Frankla existenciální krize vést k pozitivní transformaci lidské osoby a jak se tato transformace projevuje. Nejprve jsem popsal existenciální krizi, kterou Frankl definuje jako absenci smyslu a která často souvisí s vnějšími nepříznivými okolnostmi, zejména tragickou triádou, ale která se stejně tak může objevit i v situacích blahobytu. Poté jsem ve Franklově reflektované zkušenosti hledal kroky, které vedly k tomu, že tato krize způsobila pozitivní osobní proměnu. Byly to především kroky směřující k nalezení smyslu – přijetí skutečnosti, kontakt s vlastním nitrem a hlasem svědomí, uvědomění si a uchopení své vnitřní svobody, která umožňuje realizaci hodnot, tvůrčích, prožitkových, a především postojových.

Na závěr analýzy Franklovy reflexe jsem hledal, jaké vlastnosti měla tato transformace, respektive proměněný člověk. Ve Franklově zkušenosti se mi podařilo nalézt čtyři oblasti, ve kterých se tato proměna projevila. Jsou jimi uspořádání žebříčku hodnot a priorit, uvědomění si své odpovědnosti a kompetence v utváření vlastního života, ochota a směřování k sebetranscendenci a hlubší vědomé přijetí nezměnitelné reality. Zkoumal jsem i kritické přístupy Franklova pojetí, z nichž za nejzávažnější považuji pohled Prima Leviho. Tuto kritiku je třeba brát vážně, jako jinou autentickou zkušenost, která může zmírnit příliš tvrdou či nekompromisní aplikaci Franklova přístupu. Je však třeba říci, některá vymezení se vůči Franklovi mohou vyplývat z určité jednostranné interpretace nebo neúplného pochopení. Za zajímavé proto považuji také alternativní přístupy zabývající se zkušeností holokaustu (a tedy i existenciální krize, byť ji tak nepojmenovávají), které nejsou vůči Franklovi tak vymezující se, ale rozšiřují pohled, který on nabízí. Ukazují, že cesta vědomého nalezení smyslu není jediná možná. Z této kategorie jsem zmínil rabína Heschela a chasidské příběhy, které sesbírala Yaffa Eliach. Tyto alternativní cesty ukazují neuchopitelnost přežití a lidské proměny, která by ve Franklově pojetí mohla působit až příliš uchopitelně a jako všeobecný a poněkud jednoduchý návod.



Analýza Franklova přístupu k existenciální krizi a proměny, ke které může vést, nemohla dát odpověď na řadu dalších otázek: Proč se tato existenciální krize v životě objeví a co určí její intenzitu a přesnou podobu? Proč někteří lidé najdou sílu a motivaci postavit se zmíněné bouři čelem a podaří se jim udělat uvedené kroky, takže je tato bouře posílí a nezničí, a jiní tuto sílu a motivaci nenajdou? A co vlastně vůbec znamená, že člověk v této krizi obstojí, či neobstojí a jeho plamen posílí, či zhasne? Je to jednoduše ztráta víry nebo předčasné ukončení života? Je to, kam dohlédneme v těchto případech, definitivní konec, nebo může být i tento zhaslý plamen znovu zažehnut? Přestože tyto otázky zůstávají otevřené, nezpochybují podle mě Franklův přístup.

Tato analýza neměla za cíl existenciální krizi beze zbytku vysvětlit a lidi, kteří jí procházejí, hodnotit a třídit, ale na pozitivním příkladu zkušenosti Viktora Frankla zkoumala možnou cestu, jak v této krizi obstát. Tyto závěry snad mohou být inspirací pro ostatní, jak si to ostatně on sám přál. Já je navíc využiji jako východisko pro zkoumání duchovní zkušenosti Terezie z Lisieux a Nicolae Steinhardta. Pro Frankla je duchovní zkušenost komplexnější než ta přirozená, přirozenou zkušenost zahrnuje a obrazně vyjádřeno jí dává navíc třetí rozměr. Analogicky se tedy budu dívat na vztah mezi existenciální a duchovní krizí – totiž, že duchovní krize existenciální krizi zahrnuje a má oproti ní rozměr navíc. Tím rozměrem je víra jako vztah k Bohu, případně vztah k transcenci, jak jej označuje Frankl. V následující kapitole se tedy pokusím využít této paralely, která mi pomůže lépe uchopit, co je duchovní krize a co může člověk dělat proto, aby jej a jeho víru proměňovala k dobrému.

## 2. Terezie z Lisieux a noc nicoty

Čím je člověk slabší, bez tužeb, bez ctností, tím je bližší tomu, co působí tato stravující a proměňující Láska.<sup>229</sup>

V této kapitole se budu zabývat duchovní zkušeností Terezie z Lisieux, jejíž nenápadná autobiografie se stala ve dvacátém století bestsellerem v oblasti duchovní literatury. Sto let po své smrti byla prohlášena učitelkou církve, teprve jako třetí žena v dějinách, a to navzdory skutečnosti, že formálně nedokončila ani základní vzdělání a dožila se pouhých 24 let. Toto prohlášení mělo podtrhnout nadčasovost jejího poselství a jeho mimořádný význam pro křesťanskou teologii a spiritualitu.<sup>230</sup>

Při zkoumání duchovní zkušenosti následujících dvou autorů, Terezie z Lisieux a v další kapitole Nicolae Steinhardta, budu sledovat podobné schéma. Nejdříve se budu ptát, jak se utvářela jejich víra – v jejich životopisech se zaměřím na relevantní okamžiky a procesy, které dle mého názoru jejich víru nejvíce ovlivnily, ať už to budou objektivně zachycené významné vnější události, nebo navenek bezvýznamné momenty, kterým oni sami přikládají důležitost. Poté mě bude zajímat, jak se v tomto kontextu konkrétně projevila jejich duchovní krize, jak souvisela s vnějšími extrémními podmínkami a v čem byla na nich nezávislá, a především to, jak ji oni sami prožívali a refletovali. Další otázkou, podobně jako v první kapitole, pro mě bude, co dělali pro to, aby je krize nezničila, ale byla pro ně přínosem a pozitivně proměnila jejich víru. A nakonec se budu ptát, jak jejich proměněná víra vypadala.

---

<sup>229</sup> DT 197, Terezie z Lisieux, *Příběh jedné duše*, 254.

<sup>230</sup> Mezi klasické životopisy, ze kterých budu vycházet, patří: Guy Gaucher, *Životopis Terezie z Lisieux*. Kostelní Vydří: KNA 2010<sup>2</sup>. | Guy Gaucher, *Sainte Thérèse de Lisieux (1873–1897): Biographie*. Paris: Cerf 2010. | Jean-François Six, *La Véritable Enfance de Thérèse de Lisieux: Névrose et sainteté*. Paris: Seuil 1972. | Jean-François Six, *Thérèse de Lisieux au Carmel*. Paris: Seuil 1973. | Jean Clapier, *Une voie de confiance et d'amour: L'itinéraire pascal de Thérèse de Lisieux*. Toulouse: Cerf/Carmel 2005. A další, které budu citovat dále.

## 2.1 Dotknout se břehu nebe

Nejprve se budu zabývat tím, jak se utvářela víra v životě Terezie z Lisieux. Začnu dobovým kontextem jejího života, a především spiritualitou a náboženským prostředím, ve kterém vyrůstala, a dostanu se také k dalším osobním a intelektuálním vlivům, které se v její víře projevíly.

Terezie (vlastním jménem Thérèse Martin) se narodila 2. ledna 1873 v Alençonu v Normandii jako poslední z devíti dětí Ludvíka a Zélie Martinových. Čtyři z jejích sourozenců zemřeli v raném věku, a tak Terezie vyrůstala se čtyřmi staršími sestrami. Po smrti Zélie v roce 1877 se Ludvík se svými dcerami přestěhoval do Lisieux, kde Terezie absolvuje školní docházku v klášteře benediktinek, kterou ze zdravotních důvodů nedokončí. V Lisieux prožije prakticky celý zbytek života, jen jednou se podívá mimo rodnou Normandii a Francii, když se zúčastní měsíční pouti do Říma, jejímž završením je audience u papeže. Ve svých patnácti letech – což bylo i na tehdejší poměry velmi nezvyklé – vstoupí do místního kláštera bosých karmelitek, kde už jsou v té době její dvě nejstarší sestry. Zde stráví devět let a Karmel už neopustí až do své smrti 30. září 1897, v pouhých 24 letech.

Jestli byl Tereziin život před vstupem do kláštera úplně obyčejný – viděno vnějším pohledem jedinou neobyčejnou událostí byl její brzký vstup na Karmel –, o jejím řeholním životě to platí tím spíše. Terezie oblékla řeholní hábit, zařadila se mezi ostatní sestry, podřídila se poměrně přesně stanovenému řádu, který určoval její činnost a chování po většinu dne, omezila kontakty s okolním světem a nijak výjimečně se navenek neprojevovala. Žila své každodenní vztahy se sestrami a své drobné klášterní úkoly a povinnosti a samozřejmě život kontemplativní modlitby. Za jediný výjimečný projev lze považovat její dráhu spisovatelky, což bylo pro řeholnici její doby skutečně nezvyklé. Tato spisovatelská dráha začala psaním divadelních her pro komunitu sester – a když sestry objevily její talent – pokračovala psaním básní na přání, realizovala

se také v její korespondenci s příbuznými a později se dvěma mladými misionáři, a jejím vrcholem bylo sepsání autobiografie. Z těchto textů se dozvídáme o její výjimečné a inspirativní duchovní zkušenosti.

### 2.1.1 Tereziina doba a dětství v rodině

Jaký kontext a jaké události měly vliv na formování Tereziiny víry? Je nemožné, aby tento výčet byl kompletní, nicméně se pokusím zmapovat ty nejdůležitější. Terezie se narodila v době, kdy křesťanství ve Francii nebylo zdaleka něčím samozřejmým. Naopak. Již od dob Velké francouzské revoluce panovala ve společnosti z části pochopitelná proticírkevní nálada, s četnými projevy antiklerikalismu, což vyvolávalo na druhou stranu protireakci katolických kruhů. K nim patřilo i bezprostřední Tereziino okolí a její rodina.<sup>231</sup> Terezie tedy vyrůstala ve věřícím prostředí a zároveň v jakési uzavřené náboženské diaspoře, která vnímala okolní svět jako špatný a ohrožující. Od svého otce měly sestry Martinovy například zakázáno číst noviny a také se doma často modlily za obrácení nevěřících a hříšníků, což by bylo v pořádku, kdyby to u dotyčných neposilovalo určitý pocit exkluzivity. Přitom vlastně s ateismem nebo s konkrétními nevěřícími lidmi nepřišla vůbec do styku.<sup>232</sup> Přístup jejího okolí, ve kterém vyrůstala, by se v těchto rysech mohl blížit skupinovému narcismu,<sup>233</sup> a Terezie jej bude revidovat až ke konci svého života, jak uvidíme dále.

---

<sup>231</sup> Viz Thomas R. Nevin, *Thérèse of Lisieux: God's Gentle Warrior*. Oxford: University Press 2006, 3–24.

<sup>232</sup> V Lisieux byla pouze jedna malá komunita metodistů. Bezprostřední Tereziino okolí bylo striktně katolické, její strýc místní lékárník Isidor Guerin přispíval do deníku *La Croix*, který byl silně antisemitský a antiprotestantský a touto mentalitou byla Tereziina rodina ovlivněna. Viz Claude Langlois, *Lectures vagabondes: Thérèse de Lisieux*. Paris: Cerf 2011, 123–124.

<sup>233</sup> Pojem narcismus byl zaveden na počátku 20. století několika autory, mezi nimi i S. Freudem. Vychází ze starořecké báje o Narcisovi a jeho hlavní charakteristikou je nezáměr o druhé a zvýšené zaměření na vlastní osobu. Skupinový narcismus definoval Erich Fromm analogicky k narcismu individuálnímu. Tvrdí, že i „skupina jako celek potřebuje skupinový narcismus, aby se udržela při životě.“ Erich Fromm, *Lidské srdce*. Praha: Nakladatelství Josefa Šimona 1996, 90.

Tereziina osobnost a její víra byla ve svých počátcích utvářena především jejími rodinnými vztahy a vírou, která se praktikovala u nich doma. Její rodinné prostředí bylo harmonické a posilující, zejména vztah s otcem, u kterého měla jako nejmladší dcera privilegované postavení, ale také intenzivní vztahy s rodinnými sestrami, z nichž dvě nejstarší jí postupně nahrazovaly chybějící matku, ta nejmladší byla zase její nejbližší vrstevnice. Na své dětství vzpomíná jako na radostné období svého života.<sup>234</sup> Na druhou stranu její rodinné prostředí bylo velmi uzavřené a okruh lidí, se kterými Terezie přicházela do kontaktu, byl poměrně úzký. Prožije také řadu traumatických událostí, které její duchovní zkušenost rovněž ovlivní. První dramatickou událostí prošla hned pár týdnů po narození, kdy jí hrozilo, že zemře, protože ji její matka nebyla schopná kojit, jednak kvůli rozvíjející se rakovině prsu, ale i pod vlivem pracovního stresu a dalšího existenciálního napětí, o kterém se dovídáme z její korespondence. Překvapivě, protože rodina Martinových byla ekonomicky i společensky velmi dobře zajištěna. Terezii zachránila kojná, u které strávila první rok života, po němž se vrátila zase domů, což zároveň znamenalo dvojí zkušenost odloučení v takto raném věku.

V jejích čtyřech letech matka zemřela a tato smrt je pro Terezii prvním traumatem, na které si vzpomíná.<sup>235</sup> Když v jejích deseti letech odejde do kláštera starší sestra Pavlína, kterou si vybrala jako náhradní matku, je to pro ni další ztráta. V této souvislosti u Terezie propukne zvláštní nemoc, která dnes bývá vysvětlována jako posttraumatická stresová porucha, což je diagnóza v tehdejší době zcela neznámá, a tak jí byly dávány různé duchovní interpretace, například že se jedná o útok zlého ducha.<sup>236</sup> Terezie strávila ve velmi vážném stavu, velké slabosti a psychických obtížích na lůžku několik měsíců, lékaři a příbuzní si už mysleli, že umře – překvapivě se jí udělalo dobře akorát

---

<sup>234</sup>Viz např. Terezie z Lisieux, *Příběh jedné duše*, 38–39. (RkA 11r–v)

<sup>235</sup> Viz Terezie z Lisieux, *Příběh jedné duše*, 41–42. (RkA 12v)

<sup>236</sup> Viz Terezie z Lisieux, *Příběh jedné duše*, 77. (RkA 28v)

v den přijetí hábitu její starší sestry, takže se mohla zúčastnit ceremonie na Karmelu, druhý den ale opět upadla do těžkého stavu. Uzdravila se díky vnitřnímu duchovnímu zážitku, který sama označí jako „úsměv svaté Panny“. Terezie jej líčí takto:

Když chudinka Terezka nenalezala žádnou pomoc na zemi, obrátila se také ke své nebeské Matce. Prosila ji z celého srdce, aby se nad ní ustrnula. Najednou mi svatá Panna připadala krásná, tak krásná, že jsem nikdy nic tak krásného neviděla. Její tvář vyzařovala dobrotu a nevýslovnou něhu. Ale co mi proniklo až do hloubi duše, byl úchvatný úsměv svaté Panny. V tu chvíli se vytratila všechna má trápení.<sup>237</sup>

Jak dále Terezie popisuje, její okolí se snažilo udělat z této události senzaci typu mariánského zjevení. Připadá mi důležitá Tereziina střízlivost a to, že se k tomuto proudu nepřidala a trvala na diskrétnosti své vnitřní zkušenosti: „Všechny tyto otázky mě rozrušily a způsobily mi bolest. Mohla jsem říct jen jedno: „Svatá Panna byla velmi krásná... a viděla jsem, že se na mne usmívá.“<sup>238</sup> Vzhledem ke zmíněným ztrátám mateřských figur a tím způsobenému traumatu se nabízí spojitost s uzdravením právě skrze duchovní vztah s postavou Marie.<sup>239</sup>

V období dospívání i rané dospělosti její spiritualitě dlouhou dobu dominuje duchovní nemoc skrupulí.<sup>240</sup> Ta byla důsledkem kombinace její citlivé po-

---

<sup>237</sup> Terezie z Lisieux, *Příběh jedné duše*, 82. (RkA 30r)

<sup>238</sup> Terezie z Lisieux, *Příběh jedné duše*, 83. (RkA 31r)

<sup>239</sup> Něco z této duchovní zkušenosti Terezie popisuje například zde: „Mnohdy jsem se cítila osamělá, skutečně osamělá. ... Myslím na to, že vidím nebeskou Matku, jak mi vychází vstříc s tatínkem... maminkou... se čtyřmi andílky. Myslím na to, že se už těším z opravdového věčného života v rodinném kruhu.“ Terezie z Lisieux, *Příběh jedné duše*, 109. (RkA 41v)

<sup>240</sup> Skrupule se svými úzkostnými projevy bývají definovány například jako „nemoc svědomí, které vytváří pochybnosti ohledně morální hodnoty vykonaného činu“. Jsou spojeny s falešnými pocity viny, s nekončícím zpochybňováním sebe a své morální hodnoty a neustálou potřebou vracet se k vykonaným činům a stále znovu nacházet potvrzení. Viz Claude Langlois, *Thérèse de Lisieux: La conversion de Noël: Du récit à l'histoire*. Grenoble: Jérôme Million 2011, 88. Terezie sama je popisuje například takto: „Všechny mé myšlenky i ty nejprostší

vahy a náboženské výchovy, která explicitně či implicitně vykreslovala negativní obraz Boha. Terezie poprvé zmiňuje skrupule v souvislosti se svou zvláštní nemocí a uzdravením v deseti letech, naplno se podle ní ale projevíly během přípravy na první svaté přijímání v jedenácti. Tématem této týdenní přípravné duchovní obnovy byl smrtelný hřích<sup>241</sup> a z Tereziiných tehdejších zápisků se dovídáme, že to bylo „velmi děsivé“.<sup>242</sup> Skrupule ji provázely mnoho let a zcela se jich zbaví až po několika letech života v klášteře.

### 2.1.2 Noc světla, ve které získala odvahu

Jedním z nejvýznamnějších momentů její duchovní zkušenosti byla takzvaná „vánoční milost“,<sup>243</sup> jak tuto událost nazývají někteří Tereziini životopisci, nikoliv ona sama. Odehrála se o vánoční noci roku 1886, když jí bylo čtrnáct let. Podstatu toho, co se tehdy pro ni stalo, popisuje takto: „Bylo to 25. prosince 1886, kdy se mi dostalo té milosti, že jsem přestala být dítětem, jedním slovem: milosti úplného obrácení.“<sup>244</sup> A v kompozici své autobiografie dává tomuto ob-

---

skutky se pro mě stávaly příčinou nepokoje.“ Terezie z Lisieux, *Příběh jedné duše*, 105. (RkA 39r)

<sup>241</sup> Terezie z Lisieux, *Příběh jedné duše*, 110. (RkA 41v)

<sup>242</sup> Pro ilustraci toho, jakou náboženskou výchovou Terezie prošla, uvedu několik úryvků z jejích zápisků z duchovní obnovy před prvním přijímáním: „Pan abbé nám vyprávěl o smrti... Říkal, že je zcela jisté, že zemřeme a že možná některá z nás nedokončí tuto duchovní obnovu. ... Dnes večer bylo tématem peklo, pan abbé nám představil různé druhy mučení, kterými člověk trpí v pekle, a řekl nám, že na našem Prvním Přijímání závisí, zda půjdeme do nebe nebo do pekla. ... Pan abbé nám říkal o svatokrádežném 1. přijímání, a popisoval věci, které ve mně vyvolávaly strach. ... To, co pan abbé říkal bylo velmi děsivé, mluvil o smrtelném hříchu, popisoval nám stav duše ve smrtelném hříchu... je podobná holubičce uvízlé v bahně, a tak nemůže létat.“ Thérèse de Lisieux, *Oeuvres complètes*, 1199–1202. Ani pozdější exercicie v klášteře zřejmě nebyly až na výjimky o moc lepší kvality. Terezie to komentuje slovy: „Zpravidla jsou pro mě duchovní cvičení s exercitátorem ještě bolestnější než ty, které konám sama...“ Terezie z Lisieux, *Příběh jedné duše*, 209. (RkA 8r)

<sup>243</sup> Viz např. Guy Gaucher, *Životopis Terezie z Lisieux*, 54–55.

<sup>244</sup> Terezie z Lisieux, *Příběh jedné duše*, 119. (RkA 45r)

rácení centrální místo. Terezie na tuto chvíli v době, kdy se ohlíží zpět, vzpomíná jako na jeden z nejdůležitějších a zlomových okamžiků svého života.<sup>245</sup> Líčí ji jako na první pohled drobný detail: Když se s otcem a sestrou vrátí z půlnoční mše domů a otec se jí svou poznámkou dotkne, ona neztropí hysterickou scénu, jak všichni vzhledem k její přecitlivělosti očekávali a jak bývalo do té doby jejím zvykem, ale dokáže tuto situaci ustát.<sup>246</sup> Zdánlivý detail, který je ale pouze vnější projev něčeho mnohem významnějšího, co se odehrálo v její vnitřní zkušenosti a co nejde tak lehce popsat.<sup>247</sup>

Terezie pojmenovává tuto noc jako „noc světla“ a upřesňuje, že tehdy našla svou vnitřní sílu a odvalu, že opustila dětské plenky a v jediném okamžiku vykročila do dospělosti – a to díky působení Boží milosti.<sup>248</sup> Pro Terezii nebyla náhoda, že se to stalo právě o Vánocích, jak vysvětluje: „Té noci, kdy se stal slabým a trpícím z lásky ke mně, mě učinil silnou a odvážnou.“<sup>249</sup> Vzpomínka

---

<sup>245</sup> C. Langlois upozorňuje, že v popisu této příhody se odráží to, jak Terezie zpětně čte a také jak chce prezentovat tuto událost, a v jejím podání můžeme předpokládat určitou stylizaci. To nic nemění na tom, že pro Terezii byla tato událost klíčová. Viz Langlois, *Thérèse de Lisieux: La conversion de Noël*, 85–96.

<sup>246</sup> „Celina znala mou citlivost, a když viděla, že se mi v očích lesknou slzy, chtěla také plakat, protože mě velice milovala a chápala můj zármutek. ... Ale už to nebyla táž Terezie, Ježíš změnil její srdce. Spokla jsem slzy a seběhla jsem rychle ze schodů. Potlačila jsem bušení svého srdce, vzala střevíce, položila je před tatínka a radostně jsem vytahovala všechny předměty. Tvářila jsem se šťastně jako královna. Tatínek se smál, znovu se rozveselil a Celina myslela, že sní!“ Terezie z Lisieux, *Příběh jedné duše*, 117–118. (RkA 45r)

<sup>247</sup> Tato konverze byla vnitřní, neznamenala radikální změnu přesvědčení nebo vnějšího chování jako v případě obrácení svatého Pavla, Augustina a dalších, které Terezie znala. Mnohem víc připomíná obrácení Terezie z Avily, která o podobné zkušenosti mluví v 9. kapitole své *Knihy života*. Její obrácení se odehrálo po dvaceti letech života v klášteře a pro naši autorku to mohla být inspirace, když interpretovala svou vlastní zkušenost. Viz Terezie z Avily, *Knihy života*, 92–96.

<sup>248</sup> C. Langlois se domnívá, že jedním z důvodů, proč Terezie takto stylizovaným líčením tuto událost zdůrazňuje, byla potřeba dokázat svému okolí, že její vstup do kláštera v patnácti letech byl oprávněný, že už byla dospělá. Viz Langlois, *Thérèse de Lisieux: La conversion de Noël*, 191–195. Thomas Nevin dokonce tvrdí, že hlavní motivací k sepsání Rukopisu A pro Terezii bylo představit svůj životní úspěch, totiž že si vybojovala dovolení vstoupit do kláštera již ve čtrnácti letech (i když nakonec tam vstoupí až v patnácti). Součástí Rukopisu A je právě zmíněné obrácení. Viz T. Nevin, *Thérèse of Lisieux: God's Gentle Warrior*, 166.

<sup>249</sup> Terezie z Lisieux, *Příběh jedné duše*, 117. (RkA 44v)



na tuto událost je pro ni důležitým opěrným bodem v dalších fázích života a v jejích duchovních bojích. Především ji však dává do souvislosti se svým vstupem na Karmel, pro nějž se rozhodla na hodinu přesně rok po této vánoční události, jak uvádí ve své autobiografii.<sup>250</sup>

### 2.1.3 Vstup na Karmel a vyplutí na vlny důvěry a lásky

Po vstupu na Karmel ve svých patnácti letech prožívala Terezie lidsky i duchovně těžké období, o čemž se dovídáme především z její korespondence i ze svědectví spolusester. Klášterní život byl pro ni zřejmě náročnější, než si do předu představovala. Četné potíže jí dělal každodenní život. Doma například měli služebnou, a Terezie tak nebyla zvyklá vykonávat běžné domácí práce, ale také ji tísnil uzavřený prostor s malou zahradou, který znamenal konec dlouhým procházkám přírodou, které měla velmi ráda. A navíc se objevily první známky duchovní vyprahlosti, tedy zkušenost toho, že Bůh v jejím prožívání mlčí. V dopise své sestře Celině z té doby píše: „Co tedy dělá tento milý přítel Ježíš, copak nevidí naši úzkost, tíhu, kterou neseme? Kde je? Proč nás nepřijde potěšit? Vždyť nemáme jiného přítele než jeho.“<sup>251</sup>

Zdrojem trápení v prvních letech života v klášteře pro ni byla také psychiatrická nemoc jejího otce, která propukne pár měsíců po jejím vstupu. Je to pro ni náročné i vzhledem k velmi blízkému a intenzivnímu vztahu, který spolu měli. Otec je hospitalizován v sanatoriu pro duševně nemocné, je zbaven svéprávnosti a po nějaké době umírá. A pro Terezii vyvstává otázka, zda to nezpůsobila tím, že ho opustila. Tyto zkušenosti by dle mého názoru bylo možné označit již jako počátky duchovní krize, protože už mají některé její známky,

---

<sup>250</sup> Viz Terezie z Lisieux, *Příběh jedné duše*, 132. (RkA 50r) Vedle autobiografie se o této události zmiňuje ještě v pozdějším dopise otci Roullandovi z října 1896. Viz Terezie z Lisieux, *Dopisy*. Kostelní Vydří: KNA 2002, 266–267. (DT 201) Tam mluví, s odkazem na Terezii z Avily, dokonce o mužné síle, kterou v tu chvíli získala.

<sup>251</sup> DT 57, Terezie z Lisieux, *Dopisy*, 64.

především chybějící prožitek Boží přítomnosti, i když v plné síle se tato krize rozvine až později.

Následující drobná zkušenost ukazuje, že Terezie na své cestě životem potkala i duchovní průvodce, kteří jí významným způsobem pomohli, nejen ty, kteří jí cestu víry zkomplikovali. Terezie ji udělala při setkání s františkánským knězem Alexisem Prouem, který vedl v klášteře exercicie pro komunitu, a to jako záskok za domluveného exercitátora. Alexis Prou neměl mezi sestrami dobrou pověst, a tak si příliš mnoho od exercicií neslibovaly. Terezie toto setkání popisuje takto:

Procházela jsem tehdy velkými vnitřními zkouškami ... Necítila jsem se na to, abych o svém vnitřním rozpoložení cokoli říkala, nevěděla jsem, jak je vyjádřit, ale sotva jsem vešla do zpovědnice, pocítila jsem, jak se má duše uvolňuje ... Má duše byla jako kniha, v které otec četl lépe než já sama. Spustil mě s plnými plachtami na vlny důvěry a lásky, které mě tak silně přitahovaly, ale po kterých jsem se neodvažovala plout.<sup>252</sup>

Bylo to milé překvapení. Toto a podobná setkání Terezii pomáhala najít důvěru ke své vlastní intuici a své cestě víry. Mimochodem, podle výpovědi novicmistrové prý představená Terezii zakázala, aby se za kazatelem po první zpovědi vrátila. Ona k němu ale přesto šla ještě podruhé, na konci duchovních cvičení – což znamenalo na jednu stranu neposlušnost k představené, na druhou stranu to ukazuje na Tereziino odhodlání jít za tím, co považovala za důležité. I přes toto ujišťující setkání bude o důvěru ještě dál bojovat, bude procházet skrze mnohé pochybnosti a potřebu být ujišťována.<sup>253</sup>

---

<sup>252</sup> Terezie z Lisieux, *Příběh jedné duše*, 210. (RkA 80v)

<sup>253</sup> C. De Meester cituje z dopisu, který Terezii poslal její duchovní doprovázející, se kterým byla po svém vstupu do kláštera už většinou jen v písemném kontaktu, jezuita Almire Pichon, a to rok a půl po zmíněné události. Tereziiny dopisy jemu se nedochovaly, ale z jeho odpovědi můžeme tušit něco z Tereziiných pochybností a nedůvěry: „Ne, ne, nespáchala jste žádné smrtelné hříchy. Přisahám. Ne, nelze smrtelně hřešit a nevědět o tom. Ne, po rozhřešení se nemá pochybovat o svém stavu milosti. Přestaňte se tedy znepokojoovat. Bůh to chce a já to nařizují. Věřte mi na slovo: Nikdy, nikdy, nikdy jste nespáchala jediný smrtelný hřích.“ Conrad De Meester, *Malá cesta Terezie z Lisieux*. [Orig. *Les mains vides: Ma pauvreté devint ma richesse: Le message de Thérèse de Lisieux*.] Kostelní Vydří: KNA 2012, 60.

### 2.1.4 Tereziina karmelitánská formace

Na Karmelu, kde prožila třetinu života, její víru ovlivnila řádová formace<sup>254</sup> a vztahy v rámci komunity, z nichž bych zmínil především dva: vztah s matkou Jenovéfou, staříčkou zakladatelkou kláštera v Lisieux, která byla svojí komunitou považována za výjimečnou osobnost a u jejíž pokojné smrti byla Terezie přítomná. A potom vztah s tehdejší představenou matkou Gonzágou, která byla na jednu stranu přísná, na druhou zkušená a velkorysá a pro Terezii důležitá figura; jí adresuje třetí autobiografický text. Za zmínku stojí ještě to, že v komunitě žily její další tři rodné sestry, což bylo pro samotnou Terezii vlastně ambivalentní – zpočátku se z toho radovala, o vstup čtvrté ze sester, jí nejbližší Celiny, dokonce intenzivně usilovala, později jí ale její rodné sestry přestávají rozumět a o to víc si na ni dělají nároky, právě kvůli rodinným vazbám.

Z textů, kterými byla Terezie ovlivněna, sama nejčastěji cituje tehdy velmi populární spis *Následování Krista*,<sup>255</sup> dále to byly tiskem vydané a poněkud problematické přednášky Charlese Arminjona *O konci nynějšího světa a tajemstvích života budoucího*,<sup>256</sup> samozřejmě díla Terezie z Avily,<sup>257</sup> jejichž četba byla součástí formace, a zejména dílo Jana od Kříže, jehož přístup rezonoval

---

<sup>254</sup> Emmanuel Renault, *Thérèse de Lisieux carmélite*. Paris: Cerf 1998.

<sup>255</sup> Viz současné vydání Tomáš Kempenský, *Čtyři knihy o následování Krista*. Brno: Cesta, 2011.

<sup>256</sup> Abbé Charles Arminjon, *Fin du monde présent et mystères de la vie future*, 1881. O tomto sborníku přednášek, který četla ještě před vstupem do kláštera, Terezie napsala, že byl „jednou z největších milostí jejího života“. Terezie z Lisieux, *Příběh jedné duše*, 126. (RkA 47v) Toto dílko bylo z dnešního pohledu ovšem značně problematické. Kromě toho, že Arminjon příliš zjednodušeně prezentoval nebe jako odměnu za snášené utrpení zde na zemi či spekuloval o tématech jako umístění očištěnce, byl tento text výrazně anti-semitský, varoval před moderním liberalismem a zednářstvím. Na jednu stranu představoval lákavý ideál nebe, ve kterém ale nebudou ani židé ani zednáři. Zdá se, že Terezie tyto myšlenky nepřevzala zcela nekriticky, ale na druhou stranu jimi byla ve svých představách a postojích ovlivněna. Viz Nevin, *Thérèse of Lisieux: God's Gentle Warrior*, 177–178.

<sup>257</sup> Především *Cesta dokonalosti*. Více viz Emmanuel Renault, *L'influence de sainte Thérèse d'Avila sur Thérèse de Lisieux: Essai*. Toulouse: Édition du Carmel 2009.

s její duchovní zkušeností.<sup>258</sup> Z Bible měla k dispozici kompletní evangelia, která často četla a hojně citovala, z ostatních biblických knih znala jenom některé pasáže.<sup>259</sup> Důležitým zdrojem Tereziiny spirituality byly takzvané oběžníky, tedy několikastránkové nekrology sester, které v některém z okolních klášterů zemřely a které si spřízněné komunity posílaly mezi sebou a předčítaly je při jídle v refektáři. To byl důležitý kontakt s žitou a současnou tradicí Karmelu. Terezie jich za svůj život mohla slyšet několik set – některé pro ni byly velmi inspirativní, některé naopak odstrašující.<sup>260</sup>

### 2.1.5 Setkání s milosrdenstvím

S tím souvisí poslední důležitý okamžik utvářející Tereziinu víru před jejím vstupem do duchovní krize, a to mimořádně intenzivní zkušenost Božího milosrdenství v červnu 1895, která ji vedla k napsání modlitby *Obětování se milosrdné lásce*. Bezprostředním impulsem k jejímu sepsání byla pro Terezii četba právě jednoho z oběžníků, při níž sestry poslouchaly příběh jedné karmelity, která když umírala, nabídla se jako oběť Boží spravedlnosti. Chtěla dobrovolně

---

<sup>258</sup> Terezii byl Jan od Kříže, přinejmenším podle četnosti odkazů v jejích textech, výrazně bližší než Terezie z Avily, což nebylo tehdy vůbec běžné. Přestože pravděpodobně nečetla všechny jeho spisy, ani nepřebírá jeho klíčovou terminologii jako noc smyslů a noc ducha, byl pro ni Jan důležitým duchovním průvodcem zejména v období její duchovní zkoušky. Viz Emmanuel Renault, *Ce que Thérèse de Lisieux doit à Jean de la Croix*. Paris: Cerf 2004, 203–215. Viz také Guy Gaucher, *Jan a Terezie: Plameny lásky*. Kostelní Vydří: KNA 1999.

<sup>259</sup> Podrobnou studii týkající se Tereziiny četby a práce s Biblií viz kapitolu „Seeking Light in the Bible“ in: Thomas R. Nevin, *The Last Years of Saint Thérèse: Doubt and Darkness, 1895–1897*. Oxford: University Press 2013, 37–77. Kniha *La Bible avec Thérèse de Lisieux*. Paris: Cerf 1990, přináší pouze výčet přímých či nepřímých biblických citací v Tereziiných textech.

<sup>260</sup> Jejich důkladnou analýzu nabízí T. Nevin, který poznamenává, že většina nosných a zdánlivě originálních témat Tereziiných spisů se ve skutečnosti nachází rovněž v těchto oběžnících. Terezie tedy obrazně řečeno stála na ramenou obrů, zároveň se jí ale podařilo udělat z těchto jednotlivých životních svědectví originální syntézu. Viz Nevin, *Thérèse of Lisieux: God's Gentle Warrior*, 147–159.

přijmout tresty, které by správně náležely jiným lidem, a trpět místo nich; za velkých bolestí umřela na Velký pátek téhož roku.<sup>261</sup>

Terezii se takové pojetí Boha i lidské odpovědi zjevně přičilo.<sup>262</sup> Zmíněná modlitba *Obětování se* nebyla pouhou reakcí a protestem, ale měla svůj vnitřní důvod – v Tereziině životě se stalo něco důležitého a pozitivního, co popíše v závěru své autobiografie velmi stručně: „Letos 9. června, o svátku Nejsvětější Trojice, se mi dostalo milosti, že jsem pochopila víc než kdy jindy, jak Ježíš touží být milován.“<sup>263</sup> Do větších detailů nezachází, přesto dle některých dalších indicií lze tušit, jak významná tato zkušenost byla a že změnila její pohled na její dosavadní život.<sup>264</sup> Obsah této zkušenosti se promítne bezprostředně do modlitby *Obětování se*, kterou vzápětí zkomponuje, a ze které lze vyčíst, jak se proměnil její obraz Boha.

Modlitba *Obětování se milosrdné lásce* jednak rozporuje tehdejší viktimální pojetí Boží spravedlnosti, která každý hřích potřebuje vyvážit odpovídajícím utrpením, bez ohledu na to, kdo ho na sebe vezme, a naopak zdůrazňuje Boží milosrdenství, kterému se Terezie chce odevzdat jako „celopal“.<sup>265</sup> Nejedná se tedy o usmiřování Boha a jeho spravedlnosti, ale o projev důvěry a vděčnosti. Ve svých formulacích je velmi odvážná – v tom se podobá *Modlitbě zamilované*

---

<sup>261</sup> Jednalo se o sestru Annu–Marii od Ježíše z kláštera karmelitek v Luçonu, která zemřela asi o týden dříve ve věku 69 let. Nekrolog ji cituje v posledních okamžicích její agonie takto: „Snáším tresty Boží spravedlnosti... Boží spravedlnosti! ... Boží spravedlnosti... Ježíši, přijď! Přijď rychle! Už nemůžu... Přijímám všechna vnitřní muka... nejistotu... nejistotu...‘ Pak zvedla své ledové a třesoucí se ruce, pohlédla na ně a řekla: ‚Nemám dostatek zásluh, je třeba je získat!‘“ Gaucher, *Sainte Thérèse de Lisieux (1873–1897): Biographie*, 425.

<sup>262</sup> Viz Terezie z Lisieux, *Příběh jedné duše*, 220. (RkA 84r)

<sup>263</sup> Terezie z Lisieux, *Příběh jedné duše*, 220. (RkA 84r)

<sup>264</sup> Terezie tuto zkušenost nikde přímo více nepopisuje. Je jasné, že ji prožila v průběhu psaní Rukopisu A. Z jeho struktury, kterou právě po této zkušenosti významným způsobem změnila, lze vyčíst, jaký význam pro ni tento zážitek měl. Podrobněji viz Langlois, *L'autobiographie*, 122–143. A také Claude Langlois, *Thérèse de Lisieux et la miséricorde*. Paris: Cerf 2016.

<sup>265</sup> Terezie z Lisieux, *Příběh jedné duše*, 221. (RkA 84r)

duše Jana od Kříže, kterým Terezie mohla být inspirována.<sup>266</sup> Především ale obsahuje formulaci, která byla rovněž jistým vzdorem proti většinové spiritualitě té doby: „Navečer tohoto života se před tebou objevím s prázdnýma rukama, neprosím totiž, Pane, abys počítal mé skutky.“<sup>267</sup> Tehdejší převládající spiritualita zdůrazňovala zásluhy a dobré skutky, kterými si člověk měl získat věčnou odměnu. Špatné skutky zase měly být odčiňovány utrpením, což byl, z dnešního pohledu viděno, poněkud nešťastný způsob, jak utrpení vysvětlit a dát mu alespoň nějaký smysl. Terezie navrhuje jiný přístup, a tím je důvěra v Boží dobrotu, která nevyžaduje, aby druhá strana počítala ať dobré, či špatné skutky.

### 2.1.6 Největší životní přelom

O Velikonocích 1896, tedy ve svých dvaceti třech letech, prožila Terezie zásadní životní přelom. V noci ze Zeleného čtvrtka na Velký pátek večer poprvé vykašlávala krev, což bylo v té době jasnou známkou nevléčitelné tuberkulózy. Epidemie tuberkulózy měla ve Francii v letech 1886–1906 asi 150 000 obětí ročně a Normandie, kde se nachází i Lisieux, byla jednou z nejvíce zasažených oblastí, stejně tak věková kategorie, ve které se nacházela Terezie.<sup>268</sup> Podle tohoto symptomu tedy nejspíš hned tušila, o jak závažný zdravotní stav se jedná. Lze na to usuzovat i z toho, že se ve svých textech začne zmiňovat o blížící se smrti. Tomu, jak toto období vnitřně prožívala, se budu věnovat dále.

Více než rok žila se svou diagnózou, aniž by o tom kdokoliv z jejího okolí věděl, kromě její představené a klášterní zdravotnice. Po roce však její nemoc

---

<sup>266</sup> Této podobnosti si všímá T. Nevin. „V modlitbě *Obětování se* jde Tereziina odvaha až na hranu. Janova *Modlitba zamilované duše*, která ji doplňuje, není tak vystupňována jako *Obětování se*, ale má jeho pulzující vitalitu, která zaznívá v sekvenci žalmických otázek – Kde jsi? Na co čekáš? Nechceš přijmout moje rozmary? – kterými dosvědčuje touhu této milující duše po bezprostřední a důvěrné odpovědi.“ Nevin, *The Last Years of Saint Thérèse*, 33.

<sup>267</sup> Terezie z Lisieux, *Příběh jedné duše*, 335. Modlitba *Obětování se*, a zejména tato věta přispěla ke změně katolické pozice v ekumenickém dialogu o ospravedlnění. Vyjadřuje totiž teologické přesvědčení, že spása je čistá milost, což je pozice, kterou prakticky zastával Luther. Viz Langlois, *Lectures vagabondes: Thérèse de Lisieux*, 132–137.

<sup>268</sup> Viz Langlois, *Lettres à ma Mère bien-aimée*, 244.

propukla v otevřené formě s dalšími symptomy a v důsledku špatné léčby a zjevně nekompetentního přístupu lékařů pečujících o komunitu, kteří nemoc zcela podcenili, se rychle zhoršovala. Diagnostikovali ji až ve fázi, kdy už léčba nebyla možná, a svými léčebnými postupy její průběh naopak ještě zhoršili.<sup>269</sup> Přestože tuberkulóza obvykle nebyla nijak zvlášť bolestivá, v posledních měsících Terezie trpěla velkými bolestmi. 30. září 1897 zemřela v klášteře v Lisieux ve věku dvaceti čtyř let.

Jak bychom tedy mohli na základě těchto životopisných poznámek popsat její víru v období, než vstoupila do duchovní krize? V dynamice její víry je možné zaznamenat už před krizí některé důležité pozitivní změny, jako například přechod od postoje nedůvěry a strachu, kterými trpěla v období skrupulí, k důvěře. Její odpověď víry je osobní, někdy i navzdory okolí a tradici, ve které byla formována, jako například v případě zmíněného obětování se Božimu milosrdenství. Milosrdenství je pro ni asi nejdůležitější Boží charakteristikou. Zároveň lze Tereziinu víru označit jako samozřejmou, neproblematickou, pociťovanou a prožívanou bez velkých pochybností, přinášející uspokojení a nabízející pocit exkluzivního postavení před Bohem.<sup>270</sup> Jak svou víru bezprostředně před

---

<sup>269</sup> Především je třeba říct, že tato diagnóza byla zpočátku ve své době stigmatizující, podobně jako později AIDS nebo do jisté míry i Covid-19. Byla považována za nemoc chudých a nižších sociálních vrstev. Klášterní lékař Terezii neudělal tehdy již dostupné testy a diagnostikoval plicní obtíže pouze poslechem, a ještě v červenci 1897 ujišťoval, že se rozhodně nejedná o tuberkulózu. A to přesto, že necelý rok před tím zemřela na tuto nemoc jiná mladá karmelitka, se kterou byla Terezie v intenzivním kontaktu. Poprvé se slovo tuberkulóza v souvislosti s Tereziinou nemocí objeví až v dopise ze 17. srpna, tedy šestnáct měsíců po prvních příznacích, který posílají karmelitky Tereziiným příbuzným, dva a půl měsíce před její smrtí. Viz Jean-François Six, *Lumière de la nuit: les 18 derniers mois de Thérèse de Lisieux*. Paris: Seuil 1995, 209–212. Viz také Nevin, *Thérèse of Lisieux: God's Gentle Warrior*, 258–268.

<sup>270</sup> To můžeme vyčíst třeba z její poznámky o výše zmíněných exerciciích, kdy popisuje exercitátora, od kterého si moc neslibovala, takto: „Zdálo se mi totiž, že mi kazatel nebude schopen rozumět, protože je zaměřen spíše na pomoc velkým hříšníkům, a ne řeholním duším.“ Terezie tím mimoděk prozrazuje své vnímání dvou kategorií lidí a říká, že se sama rozhodně neřadí do té druhé, tedy mezi hříšníky. Terezie z Lisieux, *Příběh jedné duše*, 210. (RkA 80r) Jean-François Six dokonce označuje tuto spiritualitu jako farizejskou. Viz Six, *Thérèse de Lisieux par elle-même: L'épreuve et la grâce*, 305. Podobným, byť ne takto hodnotícím způsobem popisuje její

Velikonocemi 1896 hodnotí ona sama? Připadalo jí, že „se dotýká břehu Nebe“,<sup>271</sup> a svědčí o tom, „jakou sladkou radost jí působí pomyšlení, že Pán Bůh je spravedlivý“. <sup>272</sup> A dále ještě píše: „Měla jsem v tu chvíli tak živou, tak jasnou víru, že myšlenka na Nebe byla veškerým mým štěstím, nemohla jsem uvěřit, že jsou bezbožníci, kteří nemají víru.“ <sup>273</sup> S tímto vnitřním rozpoložením vstoupí do své životní zkoušky – duchovní krize.

## 2.2 Všechno zmizelo...

V této části budu na základě Tereziiny reflexe zkoumat, jak se duchovní krize v její životní zkušenosti projevila, v čem spočívala její temnota a jaké duchovně-existenciální otázky v ní vyvolala. Pokusím se vybrat nejdůležitější výpovědi, kde popisuje svou zkušenost, a spolu s dalšími autory je okomentuji a zasadím do kontextu. Jednou z výhod pro zkoumání Tereziiny duchovní krize je, že má v jejím krátkém životě poměrně jasné časové ohraničení – trvala od Velikonoc v dubnu 1896 celých osmnáct měsíců až do její smrti na konci září 1897. A díky spolehlivé dataci jejích textů (z tohoto pohledu mají některé vlastnosti kroniky, přestože kronikou nejsou, totiž že zachycují její vzpomínky v konkrétním určitelném čase) je možné zkoumat, nejen co o této krizi výslovně říká, ale jak se tato krize objevila v jejích textech nepřímo, ve změně jejího stylu, tématech, postojích, nebo v tom, co říká či naopak neříká, jak uvidíme dále.<sup>274</sup> Explicitní popis této zkušenosti se nachází v Rukopise C, který

---

víru Josef Ratzinger: „Terezie z Lisieux ... už od malička vyrůstala v úplné náboženské jistotě. Od začátku do konce věřila tak pevně všem pravdám víry, že svět neviditelný se jí zdál součástí jejího všedního života. Duch víry v denním životě byl pro ni tak samozřejmý jako věci hmotné.“ Josef Ratzinger, *Úvod do křesťanství*. Brno: Petrov 1991, 11.

<sup>271</sup> Terezie z Lisieux, *Příběh jedné duše*, 217. (RkA 83r)

<sup>272</sup> Terezie z Lisieux, *Příběh jedné duše*, 220. (RkA 84r)

<sup>273</sup> Terezie z Lisieux, *Příběh jedné duše*, 271. (RkC 5r–5v)

<sup>274</sup> Rukopis A napsala před začátkem zmíněné krize, Rukopisy B a C pak v jejím průběhu. Z rozdílného přístupu, který se projevuje v těchto třech textech lze leccos vyčíst o její vnitřní proměně.



píše více než s ročním odstupem od zmíněných Velikonoc,<sup>275</sup> nepřímé zmínky a náznaky se pak nacházejí i v Rukopise B, některých dopisech a poezii.

Začátek této zkušenosti duchovní krize Terezie umisťuje do velikonočních dnů, tedy nedlouho poté, co na Velký pátek 1896 poprvé vykašlávala krev. Vypadá to, že samotný fakt nastupující nemoci ji nevyvedl z míry, alespoň tvrdí, že fyzicky netrpěla, a dokonce její bezprostřední reakcí byla radost z toho, že „zaslechla Ježíšovo první volání“ a z toho, že její „vstup do Věčného života není daleko“.<sup>276</sup> Podobně jako Franklova existenciální krize nebyla pouze následkem vnějších kritických podmínek (mohla se objevit i v situaci vnějšího blahobytu), ani Tereziina duchovní zkouška nebyla pouhým následkem smrtelné nemoci nebo zhoršeného zdravotního stavu. Její nemoc se více než rok po prvním signálu v podobě vykašlávání krve vůbec nijak neprojevovala. Ale byla tu a učila zcela konkrétním a blízkým téma smrti, jejíž horizont už byl na dohled, a tím otevřela některá existenciální témata a otázky se zcela novou naléhavostí – například otázku budoucnosti, věčného života, ale i jejího místa ve světě či smyslu kontemplativního života, který si vybrala. Těmto jejím otázkám se budu věnovat dále. Smrt ani strach ze smrti však Terezie přímo nezmiňuje jako téma své zkoušky. Nejprve se tedy zaměřím na to, jakým způsobem Terezie popisuje svoji krizi a v čem ji duchovní krize nejvíce zasáhla.

## 2.2.1 Temnota víry bez radosti

Především ji označuje prostým slovem zkouška, a to důsledně v jednotném čísle a většinou bez další specifikace, oproti dřívějším zkouškám, o kterých

---

<sup>275</sup> Pohled na pasáž originálního rukopisu, ve kterém píše o své duchovní zkoušce, tedy Terezie z Lisieux, *Příběh jedné duše*, 269–275 (RkC 4r–7v), a která vznikala během pěti dnů v červnu 1897, prozradí prožitek velké vnitřní hrůzy, kterou v ní tato reflexe vyvolala. Písmo je silně roztřesené, ke konci již obtížně čitelné a text je stylisticky zakončen. „Zdá se mi, že mi nic nebrání odejít, protože už nemám žádné velké touhy, jen touhu, abych milovala tak moc, že zemřu láskou.“ Terezie z Lisieux, *Příběh jedné duše*, 275. (RkC 7v) V dopise z téhož dne, 9. června, se výslovně loučí s tím, že zítra už bude mrtvá. Terezie z Lisieux, *Dopisy*, 313–314. (DT 244) Což se nestalo, její stav se lehce zlepšil a ona pokračovala ve psaní.

<sup>276</sup> Terezie z Lisieux, *Příběh jedné duše*, 270–271. (RkC 5r)

mluví v plurále a které často nesou další upřesnění.<sup>277</sup> C. Langlois to interpre-  
tuje tak, že v této změně vyjadřování se odráží zcela nová vnitřní zkušenost,  
tato zkouška není pouze jednou v řadě dalších zkoušek, ale zahrnuje její život  
jako takový, a navíc nemá v její dosavadní zkušenosti obdoby – „tato poslední  
zkouška obsadila celé pole její zkušenosti“.<sup>278</sup> Svůj vnitřní stav, ve kterém se už  
více než rok nachází, popisuje Terezie slovy, že Bůh dopustil, že

má duše byla zachváčena nejneproniknutelnějšími temnotami a že myšlenka na Nebe, pro  
mne tak sladká, je mi už jen příležitostí k boji a trýzni. Tato zkouška neměla trvat několik  
dnů, několik týdnů, měla pominout až v hodinu určenou Pánem Bohem a ... tato hodina  
ještě nepřišla.<sup>279</sup>

Dále píše o nepředstavitelně temném ponurném tunelu, smutné zemi tem-  
not, zemi obestřené neproniknutelnou mlhou, o chlebu bolesti, který jí u stolu  
plného hořkosti, o tom, že zmizely všechny vzpomínky na její pravou vlast, ve  
které žila, že je před ní zeď tyčící se až k nebi a zakrývající hvězdnou oblohu,<sup>280</sup>  
a pokračuje:

Mlhy, které mě obklopují, najednou houstnou, vnikají do mé duše a obklopují ji tak, že už  
v ní nemůžu znovu nalézt ten sladký obraz mé vlasti, všechno zmizelo! ... Temnoty si  
půjčují hlas hříšníků a vysmívají se mi: „Sníš o světle, o vlasti plné lahodných vůní, sníš o  
věčném vlastnění Stvořitele všech těchto divů, myslíš si, že se jednoho dne dostaneš  
z mlhy, která tě obklopuje! Pojď blíž, ještě blíž, těš se na smrt, která ti dá ne to, v co doufáš,  
ale ještě hlubší noc, noc nicoty.“<sup>281</sup>

---

<sup>277</sup> Jen jednou svoji duchovní krizi označí jako „pokušení proti víře“, viz Terezie z Lisieux, *Příběh jedné duše*, 282. (RkC 11r). Je zajímavé, že po Velikonocích 1896 ve svých textech nikdy nepoužije slovo pochybnost. Viz Six, *Lumière de la nuit*, 45.

<sup>278</sup> Langlois, *Lettres à ma Mère bien-aimée*, 243.

<sup>279</sup> Terezie z Lisieux, *Příběh jedné duše*, 271. (RkC 5r)

<sup>280</sup> Viz Terezie z Lisieux, *Příběh jedné duše*, 269–275. (RkC 4r–7v)

<sup>281</sup> Terezie z Lisieux, *Příběh jedné duše*, 273. (RkC 6v)

Terezie zde mluví o zastření svého vnitřního zraku mlhou a temnotou. Tímto obrazem se snaží vyjádřit zřejmě nevyjádřitelnou vnitřní hrůzu a nejistotu, a to slovníkem, který byl v jejím tehdejší kontextu přinejmenším neobvyklý. Kde se vzala její terminologie, jako zmíněná noc nicoty nebo zeď sahající k nebi, která připomíná vyjádření existencionalistů, Nietzscheho či Sartra? Tito autoři inspirovali Frankla, jak bylo ukázáno v první kapitole, nicméně Terezie jejich texty neznala, přestože se v lecčem jejich přístup podobal.<sup>282</sup> Do jejich vyjádření se nejspíš promítl vliv jejího oblíbeného, leč problematičtějšího autora, zmíněného Ch. Arminjona, který ve svých přednáškách a textech vystupoval proti racionalistům a „bezbožné vědě“, a mluvil o „chladném obraze věčné noci“ nebo o „temném snu fatality a nicoty“.<sup>283</sup> Právě jeho názvosloví se objevuje v Tereziině popisu. Temný tunel zase může odkazovat na její zážitek z cesty do Říma, zatímco vysmívající se hlas hříšníků může mít původ v jiné události, kterou popíšu dále.

Oblast víry, kterou tato zkouška významně zasáhne, je její víra v nebe.<sup>284</sup> Terezie sice nikde výslovně neuvádí ztrátu víry v Boha, ve smyslu zpochybnění Boží existence – což si asi ve svém náboženském kontextu vůbec nedokázala připustit – ale pouze věčného života, ten ovšem s Boží existencí přímo souvisí. Nejedná se ovšem pouze o obsah její víry, nakolik je o nebi rozumově i nadále přesvědčena. Tato zkouška zasáhne mnohem více její prožívání víry a týká se především radosti. Dobře to vystihuje toto Tereziino vyjádření: „Když zpívám o štěstí Nebe, o věčném vlastnění Boha, nepociťuji z toho žádnou radost.“<sup>285</sup> Ztráta radosti, ztráta prožívání, přestože její náboženské a rozumové přesvědčení zůstalo. Z věcí, které dříve prožívala zcela samozřejmě celou svou bytostí, zůstala pouze myšlenka. Tato ztráta radosti z víry v nebe je pro ni velmi citelná,

---

<sup>282</sup> Viz Bruno Avrain, *Frédéric Nietzsche et la petite Thérèse*. Paris: Alba Nova 1988.

<sup>283</sup> Podle studie C. De Meestera Arminjona cituje C. Langlois, viz Langlois, *Lettres à ma Mère bien-aimée*, 253.

<sup>284</sup> Tato zkouška se tedy netýká pouze víry, ale také naděje, s kterou je víra v nebe spojená.

<sup>285</sup> Terezie z Lisieux, *Příběh jedné duše*, 275. (RkC 7v)

přichází totiž o něco, k čemu upnula celý svůj život. V určitém smyslu to znamená ztrátu víry v budoucnosti. V Rukopise A na mnoha místech vyjadřuje, jak důležité pro ni nebe je, a ilustruje to například i tím, že ho uvádí jako první slovo, které v dětství vyslovila.<sup>286</sup>

Tuto zaměřenost na nebe může ilustrovat i to, že výraz nebe a jeho varianty se v autobiografických spisech vyskytují více než stokrát. Terezie slovo nebe píše často s velkým N. Na více místech zmiňuje, co pro ni nebe znamená: „Naděje, že půjdu do Nebe, mě naplňovala radostí“ a „myšlenka na Nebe byla veškerým mým štěstím“.<sup>287</sup> Popisuje obraz „krásného Nebe, kde sám Bůh chce být jejich věčnou odměnou“.<sup>288</sup> Již v rukopise A uvádí, že prožívala zkoušky, které popisuje opatrným vyjádřením „až jsem se někdy ptala, jestli je nějaké Nebe“.<sup>289</sup> Zkouška, kterou prožívá v závěru života, je tedy nová především svou intenzitou. V jaké nebe ale přestala věřit?<sup>290</sup> A bude pro ni mít víra v nebe smysl i nadále?<sup>291</sup>

## 2.2.2 Léo Taxil a Hyacint Loyson – dvě velká zklamání

V Tereziině duchovní krizi se odráží ještě jedna konkrétní událost, která může naznačit, o co v její zkoušce jde – a to aféra novináře Léo Taxila,<sup>292</sup> který chtěl veřejně demonstrovat, že náboženská víra je směšnou iluzí. A udělal to způsobem, který shodou okolností Terezii velmi zasáhl. Vymyslel si postavu Diany

---

<sup>286</sup> Viz Terezie z Lisieux, *Příběh jedné duše*, 44. (RkA 13v)

<sup>287</sup> Terezie z Lisieux, *Příběh jedné duše*, 271. (RkC 5r)

<sup>288</sup> Terezie z Lisieux, *Příběh jedné duše*, 271. (RkC 5v)

<sup>289</sup> Terezie z Lisieux, *Příběh jedné duše*, 210. (RkA 80v)

<sup>290</sup> T. Nevin to interpretuje tak, že „Terezie přestala věřit v nebe ze stejného důvodu, proč nemohla věřit v peklo a očistec, protože byly konstruktem lidské projekce.“ Nevin, *Thérèse of Lisieux: God's Gentle Warrior*, 295.

<sup>291</sup> E. Renault tvrdí, že se v Tereziině duchovní krizi jednalo právě o zkoušku věrnosti. Tedy zda si tuto víru i přes všechny popsání obtíže uchová. Viz Emmanuel Renault, *L'épreuve de la foi: le combat de Thérèse de Lisieux (avril 1896 – 30 septembre 1897)*. Paris: Cerf /DDB 1974. Ale znamená věrnost pouhé uchování něčeho ve stejné podobě, jakou to mělo v minulosti?

<sup>292</sup> Viz Six, *Lumière de la nuit*, 49–75. Také viz Nevin, *The Last Years of Saint Thérèse*, 135–146.

Vaughan, která údajně vyrůstala v prostředí satanistické zednářské sekty, ze které se jí podařilo uniknout, a později konvertovala ke katolické církvi. Taxil se vydával za jejího důvěrníka a mluvčího, její příběh postupně zveřejňoval, publikoval její duchovní texty a vybízel k modlitbám za ni, protože jí prý satanistické kruhy usilovaly o život, za to, že je opustila. Její příběh tehdy sledovala celá Francie s napětím a uvěřili mu téměř všichni, včetně papeže v Římě i karmelitek v Lisieux, které se zapojily do modliteb za ni. I Terezie se v jejím příběhu velmi osobně angažovala, protože vše působilo velmi důvěryhodně – intenzivně se za ni modlila, napsala o ní divadelní představení, které sestry sehrály v klášteře a ve kterém ji přirovnává k nové Johance z Arku,<sup>293</sup> a dokonce poslala „Dianě“ dopis se svou fotografií.

Nicméně v dubnu 1897 v Paříži před čtyřsetčlenným publikem vystoupil Leo Taxil s nečekaným odhalením, že je to všechno smyšlené, a jako ilustraci toho, jak mu celý naivní katolický svět naletěl, promítal v sále po celou dobu právě Tereziinu fotografii, na které je vyfocena během divadelního představení v klášteře v roli Johanky z Arku, a citoval z jejího dopisu. O této události se z Tereziiných textů nedozvídáme nic, ona všechny výslovné zmínky o „Dianě“ vymazala, tedy vyškrabala, což je možné vyčíst z originálu rukopisů. To je významné gesto, kterým sdělila, jak silná to pro ni byla zkušenost. Její vyjádření, kterým popisuje svou zkoušku, totiž že „temnoty si propůjčují hlas hříšníků a vysmívají se“,<sup>294</sup> že to, o čem sní, je jen zbožná iluze, která se jednou rozplyne, stejně jako se rozplynula postava Diany, lze považovat za odraz této zraňující zkušenosti. To, že stala spolu s dalšími obětí podvodu a k tomu předmětem veřejného výsměchu, Leo Taxilovi pravděpodobně odpustila, jak poznamenává E.

---

<sup>293</sup> Divadelních představení pro klášterní rekreace Terezie napsala celkem osm, toto bylo předposlední a jmenovalo se *Triumf pokory* a Terezie v něm ve své roli říká: „Diana Vaughan se stala novou Johankou z Arku... Moje největší přání by bylo, až její mise skončí, aby se spojila s Ježíšem na našem malém Karmelu.“ Thérèse de Lisieux, *Oeuvres complètes*, 916.

<sup>294</sup> Terezie z Lisieux, *Příběh jedné duše*, 273. (RkC 6v)

Renault.<sup>295</sup> Celá záležitost pro ni ale byla bolestná v jiném smyslu. Probudila nebo posílila v ní palčivou otázku: Není to vše, čemu věřím, stejná iluze? Není moje víra stejně naivní jako v případě tohoto podvodu? Tato otázka byla pravděpodobně klíčovou otázkou její duchovní krize.

Druhým příběhem, který ovlivnil Tereziinu krizi podobně jako Leo Taxil byl případ kněze Hyacintha Loysona,<sup>296</sup> někdejšího představeného karmelitánů v Paříži, který důrazně vystupoval proti vyhlášení dogmatu o papežské neomylnosti, za což byl exkomunikován. Musel tedy také opustit řád, oženil se a založil svou vlastní Galikánskou církev, která ovšem neměla dlouhého trvání. Prosazoval řadu reformních postojů, takže byl svými současníky přirovnávám k Lutherovi, nicméně zastával i některá problematická stanoviska, která zde nechci rozebírat ani hodnotit.<sup>297</sup> Bude mě zajímat, co to vše znamenalo pro Terezií. Terezie měla zprávy o něm pouze zprostředkovaně, od své sestry Celiny, a ta zase z katolického tisku, kde byl Loyson pochopitelně líčen v těch nejhorších barvách, tedy jako odpadlý od víry.

Vzhledem k jeho přímé vazbě na karmelitánský řád ležel jeho osud Terezií na srdci, a tak se modlila za jeho obrácení, a to tak intenzivně, že i své poslední přijímání před smrtí věnovala právě jemu. Jeho životní příběh, který zůstal za Tereziina života neuzavřený, pro ni ale znamenal rozbití jejích bezproblémových představ o víře a obrácení. Vnesl pochybnost o tom, zda její modlitba za

---

<sup>295</sup> Viz Emmanuel Renault, *Thérèse et l'affaire Léo Taxil*, *Vie thérésienne*, 116 (1989), 215. S tímto tvrzením lze beze všeho souhlasit. E. Renault se ale zároveň domnívá, že Terezií tato událost, na rozdíl třeba od jejích rodných sester, hlouběji nezasáhla, že byla pouze pokořující a zarmoutila ji, ale že její duchovní zkoušku neovlivnila. A s tím bych na základě výše uvedeného ne-souhlasil. Viz Renault, *L'épreuve de la foi*, 105–106.

<sup>296</sup> Viz Nevin, *The Last Years of Saint Thérèse*, 124–135.

<sup>297</sup> Svou církev založil na čtyřech principech: odmítnutí papežské neomylnosti, volba biskupů ze strany kněží a věřících, liturgie v národních jazycích a ženatí kněží. Také zdůrazňoval otevřený ekumenismus a dialog církve se sekulárním světem vědy a demokracie. A zastával také přesvědčení o *apokatastasis pantón* nebo příliš excentricky prosazoval zmíněná reformní stanoviska. Viz Nevin, *The Last Years of Saint Thérèse*, 126–129.

obrácení hříšníků je skutečně účinná, jak byla přesvědčena od dob své vyslyšené modlitby za zločince Pranziniho.<sup>298</sup> Modlitba za obrácení hříšníků, a zvláště za obrácení kněží, byla smyslem jejího povolání na Karmel, takže pro Terezii bylo ve hře hodně. V tomto případě už ale nedostala ani ono malé znamení, jako tehdy, když Pranzini před popravou políbil kříž.

### 2.2.3 Je se mnou Bůh spokojený?

Terezie navenek ze svého prožívání duchovní krize a vnitřního boje nedávala nic znát. Sestry ji dále považovaly za veselou a milou společnici, ona pokračovala ve svých běžných úkolech a v klášterním rytmu.<sup>299</sup> Tato zkouška – duchovní krize byla tedy ryze vnitřním prožitkem. Časem se začne propisovat do jejích textů, které touto zkušeností budou pochopitelně ovlivněny, i když o svém vnitřním prožívání píše pouze v náznacích, pokud nepočítáme citovanou pasáž Rukopisu C, kde svou duchovní krizi popisuje výslovně. Ani když se zhoršil její zdravotní stav a její okolí se dozvědělo o vážné diagnóze, o jejím vnitřním stavu nemělo tušení. V tom podle mě spočívá další z rozměrů této duchovní krize, totiž že ji nemohla prakticky s nikým sdílet, že nenacházela po-

---

<sup>298</sup> Tato událost pro ni byla osobním potvrzením jejího úkolu či povolání modlit se za obrácení hříšníků. Před Tereziiným vstupem do kláštera se se svou sestrou Celinou intenzivně modlily za obrácení několikanásobného vraha Pranziniho, který byl odsouzen k trestu smrti. Své modlitby považovala za vyslyšené díky drobnému znamení, o kterém se dočetly následujícího dne v denním tisku, totiž že odsouzený těsně před popravou políbil kříž, přestože nejevil žádné další známky lítosti nebo obrácení. „Toto znamení bylo věrným odrazem milosti, které mi Ježíš dával, aby mě získal pro modlitbu za hříšníky.“ 45v–46v, Terezie z Lisieux, *Příběh jedné duše*, 121–123.

<sup>299</sup> „Má milovaná Matko, možná se vám zdá, že svoji zkoušku zveličuji, a skutečně, pokud soudíte podle citů, jež vyjadřuji v básničkách, které jsem letos složila, musím vám připadat jako duše naplněná útěchou, před níž se závoj víry skoro roztrhl, a přesto...“ Terezie z Lisieux, *Příběh jedné duše*, 274. (RkC 7v)

chopení u druhých. Přestože její okolí považovalo v souladu s dobovou viktimální spiritualitou utrpení za určitou hodnotu, skrze kterou lze napravit provinění,<sup>300</sup> rozhodně už za hodnotu nepovažovali „pokušení proti víře“.<sup>301</sup>

Terezie najde vlastně jenom jediné porozumění, a to jí nezprostředkují ani její rodné sestry,<sup>302</sup> ani její zpovědníci, ale zmiňovaná převorka, matka Gonzága. Té se odváží svěřit svou duchovní krizi ve zmíněném Rukopise C. Neznáme její reakci, ale Terezii možná stačilo, že to mohla sdělit a představená se nevyděsila a nijak ji nehodnotila.<sup>303</sup> Jinak se dá říct, že zůstala se svou zkouškou sama. Jak bude na tuto výzvu, tedy osamělost v duchovní krizi, Terezie reagovat, uvidíme v další části.

Dosud uvedené a rozebírané texty reflektovaly její pozdější zkušenost, pocházejí z doby, kdy už duchovní krize probíhá více než rok. V jednom textu se ale můžeme dovědět o jejím raném prožívání této krize. Zmínka se nachází v rukopise B ze září 1896 a Terezie v něm vzpomíná na svůj sen z května téhož roku, tedy z doby těsně po Velikonocích, kdy už, jak píše, v její duši nějakou dobu „burácela silná bouře“.<sup>304</sup> V tomto snu potkala tři karmelitky, mezi nimi i Annu od Ježíše, zakladatelku Karmelu ve Francii, která se k ní přiblížila, vzala ji pod svůj plášť a objala ji. Terezie jí položí dvě otázky: „Přijde si pro mě Bůh brzy? a dále „Je se mnou spokojený?“<sup>305</sup> Na obě se jí dostane kladné odpovědi. Zastavme se u toho, o čem tyto otázky vypovídají. Určitě dávají nahlédnout do

---

<sup>300</sup> Édouard Glotin, Réparation. *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*. Paris: Beauchesne 1994, vol. 13, 388.

<sup>301</sup> Terezie z Lisieux, *Příběh jedné duše*, 282. (RkC 11r)

<sup>302</sup> Rodné sestry, se kterými měla zpočátku velmi úzký vztah, ať už se jednalo o nejstarší dvě, tedy spíš mateřské figury, nebo o mladší Celinu, jí přestanou postupem času v podstatě rozumět. Terezie, která je z nich nejmladší, je osobnostně a duchovně přeroste. Viz Six, *Lumière de la nuit*, 82.

<sup>303</sup> Např. v Rukopise C, před tím, než začne líčit svou duchovní krizi, matce Gonzáze píše: „Nechci mluvit, má drahá Matko, o lásce a o důvěře, kterou mi projevujete, nemyslete si, že ji vaše dítě nevnímá, jen dobře cítím, že se teď nemusím ničeho obávat...“ Terezie z Lisieux, *Příběh jedné duše*, 264. (RkC 2r)

<sup>304</sup> Terezie z Lisieux, *Příběh jedné duše*, 237. (RkB 2r)

<sup>305</sup> Terezie z Lisieux, *Příběh jedné duše* 238. (RkB 2r–2v)



Tereziina niterného prožívání, do jejích hlubokých tužeb, do toho, na čem jí záleží. Odkazují k její potřebě ujištění a zároveň ukazují její klíčovou nejistotu, totiž zda je s ní Bůh spokojený. Této otázce je třeba rozumět nikoliv především ve smyslu morálním, ale spíš jako potřebu potvrzení vztahu, přijetí, lásky.<sup>306</sup>

Pro Terezii je tento sen důležitou událostí, na kterou ještě dlouho vzpomíná, snad i proto, že se jí dostalo kladné odpovědi a laskavého přijetí ze strany zmíněné karmelitky. Chápe ho ale jako přímé Boží ujištění, tedy že k ní mluvil ve snu Bůh? Terezie se k této otázce přímo nevyjadřuje. Ale zasadí svůj sen opět do vztahu s Bohem, když jej označí jako milost, dokonce jako „předehru ještě větších milostí“,<sup>307</sup> protože nedoufala, že by se jí mohlo něco krásného zdát. Pokud by chápala jeho obsah jako přímou Boží odpověď na své dva dotazy, těžko by o nich v dalším období pochybovala. Poselství tohoto snu ona sama shrnuje tak, že díky němu pochopila, že je v nebi milována, a i když jí karmelitka Anna od Ježíše byla do té doby „úplně lhostejná“, teď pochopila, že je velmi milována i z její strany. A tento sen v jejím srdci probudil lásku a vděčnost.<sup>308</sup>

Bohužel i tato milost bude později zpochybněna. Je to totiž jedna z oněch pasáží, kde Terezie vymazala zmínku o „Dianě“. Nelze přesně zjistit, co zde o ní psala, je však jisté, že zkušenost tohoto snu s ní byla spojená. V Dianiných poselstvích sny často figurovaly a je pravděpodobné, že se jimi Terezie inspirovala. V opravené verzi Rukopisu B čteme:

---

<sup>306</sup> Téma Boží spokojenosti s ní se u Terezie objevuje opakovaně i dříve, například když líčí svou cestu do Říma. Zde pro uchopení zkušenosti své vlastní frustrace používá metaforu, že je hračkou malého Ježíše, který si s ní může dělat, co chce, tak jak to děti s hračkami dělají. „Zkrátka, chtěla jsem Ježíška bavit, dělat mu radost, chtěla jsem se vydat napospas jeho dětským rozmarům. Vyslyšel mou modlitbu. V Římě Ježíš propíchl svou hračku, chtěl vidět, co v ní je. Když to zjistil, byl s tím, co objevil, spokojený, upustil svůj míček a usnul.“ Terezie z Lisieux, *Příběh jedné duše*, 169. (RkA 64r)

<sup>307</sup> Terezie z Lisieux, *Příběh jedné duše*, 240. (RkB 2v)

<sup>308</sup> Viz Terezie z Lisieux, *Příběh jedné duše*, 239. (RkB 2v)

Myslela jsem na tajuplné sny, které jsou někdy udělovány jistým duším, říkala jsem si, že to musí být opravdu sladká útěcha, ale neprosila jsem o ni. ... Moje malá duše si opět říkala, že krásné sny nejsou pro ni...<sup>309</sup>

Je tedy pravděpodobné, že i na tuto její útěchu a milost padne stín pochybnosti, zda se nejednalo jenom o iluzi.

Začal jsem tento oddíl poukazem na to, že Terezie tuto jedinečnou duchovní krizi označuje jako zkoušku, a to důsledně v singuláru, oproti předchozím zkouškám, kterých byla celá řada. Zastavím se tedy u rozdílu, ve kterém se tato zkouška liší od předchozích zkoušek. Například od zmíněné krize v období skrupulí, která byly také velmi intenzivní, a především dlouho trvající, a která se projevovala úzkostmi a strachem ze zavržení Bohem.

V něčem jsou si tyto situace podobné, a dokonce ty předchozí mohly být jakousi přípravou na tuto zkušenost v závěru života. Jsou si podobné zpochybněním důležitých životních opor, které byly do té doby samozřejmé. Terezie prožívala v životě Boží mlčení, stejně jako mnoho dalších lidí před ní i po ní, procházela temnou nocí, o které svědčí i další duchovní autoři a která patří k duchovní zkušenosti člověka.<sup>310</sup> Ty dílčí zkoušky, dílčí temnoty a Boží mlčení se od toho závěrečného liší především svou intenzitou. Terezie své prožívání závěrečné zkoušky popisuje tak, že „všechno zmizelo“.<sup>311</sup> Když do této zkušenosti vstoupí, zpočátku má pocit, že její temnota je absolutní. S postupem času

---

<sup>309</sup> Terezie z Lisieux, *Příběh jedné duše*, 237. (RkB 2r)

<sup>310</sup> „Její příběh není příběhem triumfální víry a naděje, ale temnoty, která nechala víru a naději bez jakéhokoliv ujištění. Je to příběh o prázdnu, ve kterém se dnes nachází mnoho křesťanů i ostatních lidí. Protože zůstala v temnotě a prázdnu až do konce svého života, může Terezie mluvit i k nám, kdo se nacházíme v podobných podmínkách. I když se nikdy, překvapivě, nestala ateistkou.“ Nevin, *Thérèse of Lisieux: God's Gentle Warrior*, X.

<sup>311</sup> Ratzinger Tereziinu zkušenost duchovní krize komentuje tak, že se nejedná o zpochybnění jednotlivých témat a otázek víry, tedy že by pochybovala o něčem konkrétním nebo dílčím. „V takové situaci nás už nezajímají jednotlivé otázky ... – všechno to je zcela druhotné. Zde pak jde o všechno – ano – vše nebo nic.“ Ratzinger, *Úvod do křesťanství*, 11.

se ale začne ukazovat, že i v této temné noci je světlo.<sup>312</sup> V následující části mě tedy bude zajímat, kde tyto paprsky světla bude hledat a nacházet. A co bude ze své strany dělat pro to, aby tato krize nezničila, ale posílila její víru.

## 2.3 Přitáhni mě!

Duchovní krizi jsem vztáhnul ke krizi existenciální, tedy ztrátě smyslu, konkrétně jako její rozšíření o další rozměr, víru. V předchozí části jsem našel a popsal několik charakteristik této duchovní krize nebo zkoušky, jak ji ve své autobiografii označuje sama Terezie. V jejím životě se projevovala především jako ztráta prožívané víry v nebe, která do té doby byla pro ni zcela samozřejmá a byla zdrojem radosti. Na prvním místě je to tedy ztráta radosti z víry. Duchovní krize v ní dále vyvolala existenciální otázky, zda to všechno, čemu věří, není pouhá iluze. Zda její modlitby za druhé, které vnímala jako své životní poslání, mají smysl. A zda je s ní Bůh spokojen, tedy zda žije správně, zda je na svém místě. Tuto krizi umocňoval fakt, že ji neměla prakticky s kým sdílet, jak bylo ukázáno výše, se svými temnotami bojuje sama. A Terezii připadá, že zmizelo úplně všechno, co do té doby dávalo jejímu životu smysl. Budu si tedy všimnout, jak se Terezie k této situaci postaví, aby z ní vytěžila něco dobrého. Pokusím se v jejích textech vysledovat kroky, postoje a strategie, které volí tvář v tvář své zkoušce, a interpretovat je.

### 2.3.1 Nečekaná milost

Terezie hned na začátku popisu své zkoušky poměrně nečekaně zmiňuje, že ji pokládá „za velikou milost“.<sup>313</sup> To už je vlastně první postoj, který k dané zkoušce zaujímá. Terezie tedy označuje tuto zkoušku za projev Boží přízně,

---

<sup>312</sup> „Je pravda, že někdy osvíti mou temnotu tenoučný sluneční paprsek, to pak zkouška na okamžik ustane, ale poté, místo aby mi vzpomínka na tento paprsek udělala radost, činí mé temnoty ještě neprostupnější.“ Terezie z Lisieux, *Příběh jedné duše*, 275. (RkC 7v)

<sup>313</sup> Terezie z Lisieux, *Příběh jedné duše*, 269. (RkC 2r)

podobně jako když komentuje různé události svého života, za které je vděčná a o kterých mluví jako o milosti.<sup>314</sup> U nich označení jako milost dává smysl, protože jejich přínos v životě bezprostředně nebo s odstupem viděla. Byly to situace uzdravení, růstu, obohacení, zkrátka pozitivní zkušenosti. Co už ale samozřejmé není, je její reakce, když označí za milost i téměř úplný opak, tedy situaci, která svým způsobem rozbíjí její dosavadní svět. Situaci, kterou popisuje tak, že „všechno zmizelo“.

Tereziino označení vlastní duchovní krize jako milosti lze podle mě chápat podobně jako Franklovo přijetí reality.<sup>315</sup> Svou víru a těšení se do nebe Terezie považovala dříve za milost. Když se jí najednou této milosti nedostává, když je existence tohoto nebe zpochybněna, a tedy ani těšení se na něj nedává smysl, považuje za milost právě tuto svou zkoušku. Jinými slovy přijímá to, co právě je. A označením milost dává najevo, že to není přijetí rezignované nebo spojené s truchlením po něčem v minulosti – ale naopak že v této situaci vnímá Boží obdarování. Mohlo by to samozřejmě znít jako pouhá zbožná fráze, ale rovněž to může být přijetí skutečnosti skrze postoj víry, tedy způsobem, ve kterém svou roli hraje také Bůh. Terezie svým vyjádřením, že svou zkoušku pokládá „za velikou milost“,<sup>316</sup> říká zároveň něco podobného jako Frankl, který mluví o smysluplnosti jakékoliv situace, ale navíc je zde odkaz na Boha, kterého Terezie ze svých úvah nechce vynechat. Jako by měl být Bůh pro ni garantem smyslu

---

<sup>314</sup> Jako milost označí např. své obrácení o vánoční noci 1886 (RkA 45r), uzdravení v deseti letech (RkA 30v) i to, že se přestěhovali s rodinou do Lisieux (RkA 32v). Jako milost vnímá svou touhu po svatosti (tedy po slávě, která se neměří lidskými měřítky), objev Božího milosrdenství (RkA 84r), a vlastně všechny významné dny označuje jako milost (viz poslední stránka rukopisu A). Za milost označuje ale i četbu problematičtějšího Arminjona (RkA 47v). Terezie jako milost označí i to, co by mohlo na první pohled působit negativně, jako třeba přísný přístup matky Gonzágy (RkA 18v, 70v).

<sup>315</sup> Přijetí toho, co je i co bude vyjadřuje Terezie, poté co se za ni komunita modlila k Panně Marii Vítězné, takto: „Na začátku novény jsem vám, má Matko, říkala, že mě sv. Panna musí uzdravit, anebo odnést do Nebe, připadalo mi totiž pro vás i komunitu smutné, že byste měly pečovat o mladou nemocnou řeholnici: teď ale chci být nemocná klidně po celý život, pokud to Pánu Bohu působí radost, a souhlasím dokonce s tím, aby byl můj život velmi dlouhý.“ Terezie z Lisieux, *Příběh jedné duše*, 276. (RkC 8r)

<sup>316</sup> Terezie z Lisieux, *Příběh jedné duše*, 269. (RkC 2r)

i ve chvíli, kdy je nepřítomen a mlčí. Za tímto vyjádřením lze tušit důvěru v Boží vedení, přestože Terezie zatím neví, kam je vedena. A tímto přijetím, tím, že se nechá vést, podobně jako ve Franklově zkušenosti, se jí otevírá cesta k tomu, aby pro ni tato krize vedla k pozitivní proměně.

Asi o týden později, než psala citované pasáže Rukopisu C, ve kterých líčí svou zkoušku, napíše báseň *Moje Nebe*, ve které zazní tyto verše:

Dokud se bude chtít ukrývat, aby zkoušel moji víru,  
trpět a čekat, než na mě opět pohlédne,  
to bude mé Nebe! ...<sup>317</sup>

které obdobným způsobem odkazují na zmíněné přijetí skutečnosti. Může to vypadat jako pouhá slovní hříčka – nebe chápané jako vnímatelná Boží přítomnost pro ni přestalo existovat, tak prohlásí za své nebe tuto jeho nepřítomnost. Intelktu by možná takové vysvětlení mohlo stačit, je ale otázkou, zda stačí člověku s celým jeho prožíváním. Podívejme se, jakým směrem tyto verše, přestože jsou zatím jenom intuicí, ukazují. Naznačují něco, co bude rozvedeno dále.

Terezie během duchovní krize ztrácí určitou představu svého nebe, jež byla utvářena vlivy, které jsem uvedl v první podkapitole této části. A tuto představu nebe už zpátky nezíská. Byla to představa, do které se promítaly Arminjonovy<sup>318</sup> a další dobové koncepty, obchodování se zásluhami a milostí, příliš laciný systém trestu a odměn, odčiňování hříchů utrpením, ale i mnohé další ne příliš šťastné osobní a podvědomé představy. Terezie to komentuje tak, že Bůh „nyní odstraňuje všechno, co by mohlo být v mé touze po Nebi přirozeným uspokojením“.<sup>319</sup> Vnímá tedy tuto zkušenost jako očistnou, nikoliv v úzce mo-

---

<sup>317</sup> Thérèse de Lisieux, *Oeuvres complètes*, 715.

<sup>318</sup> Viz výše uvedený odkaz na Tereziinu oblíbenou knihu Abbé Charles Arminjon, *Fin du monde présent et mystères de la vie future*, 1881.

<sup>319</sup> Terezie z Lisieux, *Příběh jedné duše*, 275. (RkC 7v)

rálním smyslu, ale jako očišťování příliš pozemských představ. I tak je to překvapivé vyjádření, protože ona, alespoň podle svých vyjádření, netoužila po přirozených uspokojeních a žila poměrně asketickým způsobem klášterního života, bez světských radostí. Podobou její víry očištěné od přirozeného uspokojení se ještě budu zabývat.

### 2.3.2 Zpívám o tom, v co chci věřit

Když Terezie reflektuje, že v její víře je stále přítomno přirozené uspokojení, povede ji to k ještě většímu asketickému úsilí a zřeknutí se toho, co považovala za pozemské? Nezdá se, že by Tereziina reakce mířila tímto směrem. Terezie spíš přijímá ztrátu těchto prožitků s odevzdaností, aniž by ji to vedlo ke snaze si je nějakým způsobem přivolat zpátky. Nadále se ke své víře hlásí, ale jak dodává, „nepociťuji z toho žádnou radost, neboť zpívám jednoduše o tom, v co chci věřit.“<sup>320</sup> Zpívá o tom, v co chce věřit – to by mohl být popis dalšího jejího postoje v duchovní krizi. Její rozhodnutí pro víru je to, čeho se v tuto chvíli drží. Dalo by se říct, že převzala za svou víru odpovědnost. Věřící, protože chce věřit.<sup>321</sup> Nikoliv proto, že je to součást tradice, že je to jakýmkoliv způsobem samozřejmé, že to dělají ostatní. Víra se pro ni stává zcela osobní odpovědí. Nabízí se ale námitka, zda to není nebezpečný postoj, ve kterém si prostě vytvoří svoji víru, se kterou bude spokojená, ale která může být iluzí, tedy vlastně monologem místo dialogu. A zda nemůže takovýto přístup skončit herezí a vytvořením si „vlastního boha“, který ztratí transcendenci, a tím pádem se z něj stane modla.<sup>322</sup>

---

<sup>320</sup> Terezie z Lisieux, *Příběh jedné duše*, 275. (RkC 7v)

<sup>321</sup> Mohlo by to vypadat, že víra je pouze otázka vůle, že je to rozhodnutí. Ale Tereziino prožívání se díky tomuto rozhodnutí nezmění – ani poté její zkouška nepřestane, i nadále bude zažívat popsané zpochybnění a stavy vnitřní temnoty.

<sup>322</sup> Podnětným způsobem tyto otázky zkoumá na základě *Deníku* Etty Hillesum sociolog Ulrich Beck. V kontextu sekularizace roste individuální religiozita, což je pro náboženskou víru dvojnásobné. Na jednu stranu to vede k osvobození spirituality, na druhou se jednotlivec stává svou

Tato Tereziina víra, pro kterou se rozhoduje navzdory své duchovní krizi, protože chce věřit, i když při tom neprožívá žádnou radost, koresponduje s tím, co tvrdí Frankl o postojoyých hodnotách. Tedy že jejich uskutečňování zůstává možné i v situacích, které člověk nemůže změnit svým činem ani nic pozitivního neprožívá. A to je také situace Tereziiny zkoušky. Přestože se zdá, že všechno je určeno, ona nemůže změnit své prožívání a pocituje bezmoc vůči této vnitřní temnotě, v souladu s Franklovou hypotézou zůstává svobodná ve svém vnitřním rozhodnutí víry: věří, protože chce, a věří v to, v co chce věřit. Podívejme se, jakým způsobem se Terezie vyrovná se zmíněnou námitkou, zda toto všechno není jen výplod její fantazie, a tedy iluze. A také s námitkou, že to je poněkud silové řešení. Nebude to na rovině argumentační, jak uvidíme dále, protože pro rozhodnutí víry nelze najít jednoznačný racionální argument, který by rozptýlil všechny pochybnosti. Tyto pochybnosti nejsou racionálního, ale existenciálního charakteru. Terezie popisuje své přesvědčení, které zůstává, co se ale rozpadlo, je jeho existenciální základna.

Takto bychom mohli zrekapitulovat její situaci: V duchovní krizi se v Tereziině víře ztratil především rozměr radosti, při myšlence na nebe, tedy na plné společenství s Bohem, jak píše, nepocituje žádnou radost. Její odpověď víry ve smyslu postoje je pro ni stále důležitá, ale zároveň není schopna si ověřit, zda její postoj není jenom její fantazií, iluzí, něčím, co si sama vytvořila. Když v systému Franklových hodnot vyloučíme prožitek a postoj, zůstává poslední možnost, jak učinit danou situaci smysluplnou, a tou je realizace hodnot

---

hlavní autoritou. „Církev a sekty sice dokázaly překonat diferenciaci tříd a národů, ale rozštěpily svět na věřící a nevěřící, kteří se odmítají podříditi ‚pravému Bohu‘, a jimž je pak v důsledku upřena lidská důstojnost. Vlastní Bůh individualizované religiozity naproti tomu žádné nevěřící nezná, neboť nezná ani žádné absolutní pravdy, žádnou hierarchii, žádné kacíře, žádné pohany ani žádné ateisty. V subjektivním polyteismu vlastního Boha mají své místo mnozí bohové.“ Ulrich Beck, *Vlastní Bůh: Mírotvorný a násilný potenciál náboženství*. Praha: Karolinum 2018, 132. Beck dodává, že smysl vlastního Boha spočívá v lásce k nepřátelům. Ale zůstává otázka, jak to udělat, aby tento vlastní Bůh neztratil svou transcendenci a nestal se pouhým psychologickým konstruktem. „Jde tedy méně o to, jak káže stará náboženství, dosáhnout Boží pozornosti a podpory, ale spíše o to, podílet se na tvůrčí síle vnitřního Boha.“ *Tamtéž*, 134. K něčemu podobnému povede Terezii její duchovní krize, jak uvidíme dále.

tvůrčích. Je to jiné pořadí, než navrhuje Frankl, pro kterého zůstávají jako poslední možnost naopak postojové hodnoty. Ale zdá se, že Terezie se vydá právě touto cestou. Její odpověď víry nezůstane u toho, že by byla pouze vnitřním postojem, i když ani na něj zcela nerezignuje. Krok dál spočívá v tom, že tento postoj víry, přestože jí subjektivně viděno nic nepřináší, se pro ni stává měřítkem jednání: „I když nemám z víry potěšení, snažím se aspoň podle ní jednat.“<sup>323</sup> Jde o podobný přístup, který navrhol Frankl ve vztahu k nejvyššímu smyslu. I když ho nemůže dokázat, argumenty mluví pro i proti, bude podle něj žít.<sup>324</sup> Stejně tak pro Terezii je víra postojem, u kterého si nemůže s jistotou ověřit, zda je v souladu s pravdou a zda má sama o sobě smysl, ale tento postoj ji vede k realizaci hodnot tvůrčích, tedy k jednání, ve kterém už smysl vidí.

### 2.3.3 Touhy větší než svět

Terezie žije tak, jako by Bůh byl.<sup>325</sup> To bych označil za další z kroků, které jí pomohly obstát v duchovní krizi a nechat se jí proměnit. Jak to ale v jejím případě konkrétně vypadalo? Co Terezie dělala? V Rukopise B popisuje své velké touhy po velkých činech, které považuje za ideály života a které podle ní mají cenu i před Bohem. Jsou to touhy týkající se jejího povolání, chtěla by být nejen karmelitkou, snoubenkou a matkou, ale také říká, že v sobě cítí povolání být

---

<sup>323</sup> Terezie z Lisieux, *Příběh jedné duše*, 274. (RkC 7r)

<sup>324</sup> Podobně se staví ke smyslu v existenciální krizi V. Frankl. „Nevím, ale rozhoduji se pro to, ... jedním tak, budu žít, jako by poslední smysl existoval, budu žít tak, jako by Bůh existoval.“ Frankl, Lapide, *Bůh a člověk hledající smysl*, 69.

<sup>325</sup> Tuto myšlenku formuloval papež Benedikt XVI. ve svém proslovu v rámci projektu Nádvoří pohanů, totiž když navrhoval, aby nevěřící žili tak, „jako kdyby Bůh byl“. Viz *Poselství papeže Benedikta XVI. ke shromáždění Nádvoří pohanů v Portugalsku, ze dne 13. listopadu 2012* [online], [cit. 3. 4. 2022], dostupné z: [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/messages/pont-messages/2012/documents/hf\\_ben-xvi\\_mes\\_20121113\\_corte-gentili.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/messages/pont-messages/2012/documents/hf_ben-xvi_mes_20121113_corte-gentili.html). A tuto výzvu široce rozpracovává ve svém díle T. Halík. Viz Tomáš Halík, *Divadlo pro anděly: Život jako náboženský experiment*. Praha: NLN 2010.



válečníkem, knězem, apoštolem, učitelem, mučedníkem.<sup>326</sup> Mluví o tom, že má „touhy, které jsou větší než svět“.<sup>327</sup> A ve víru těchto tužeb si o to bolestněji uvědomuje, že není reálné, aby se uskutečnily. Setkává se se svojí bezmocí. Ať už kvůli omezením daným její osobností, vzděláním, kontextem, ve kterém žila a ve kterém bylo například hendikepem i to, že byla žena, a v neposlední řadě také omezeným časem jejího života a její nemocí. Svě touhy označuje za příčinu skutečného mučednictví.

To je trochu překvapivé, protože o rok dříve na sklonku roku 1895 v závěru svého Rukopisu A píše s velkým nadšením a vděčností o tom, že všechny její touhy byly splněny, až to působí dojmem, že je zcela spokojená a nic dalšího významného v životě nečeká.<sup>328</sup> A přitom hned v září 1896 v Rukopise B píše s velkým neklidem o svých nesplněných touhách, které jsou pro ni mučednictvím.<sup>329</sup> I tato změna může být nepřímým svědectvím duchovní krize, do které mezitím vstoupila. Kromě toho, že jí krize vezme tuto spokojenost, dá jí zároveň novou vnitřní svobodu – Terezie si dovolí vyjádřit své nejhlubší touhy, které mohly být považovány za skandální, jako třeba zmíněná touha stát se knězem.<sup>330</sup> Toto bolestné hledání vlastního povolání uprostřed duchovní krize,

---

<sup>326</sup> Viz Terezie z Lisieux, *Příběh jedné duše*, 240. (RkB 3r) To je překvapivé z několika důvodů. Předně tento výčet Terezie uvádí v mužském rodě. C. Langlois následně dokazuje, že největší z těchto tužeb je povolání kněze. Je to jediné povolání z tohoto výčtu, kterého se dobrovolně zřekne (jako svatý František, jak uvádí), proto, že po něm příliš touží, jak se domnívá C. Langlois. Touha po kněžském povolání Terezii provázela celý život, a dokonce svou nemoc podle svědectví své rodné sestry Celiny interpretovala tak, že zemře dříve, než by se mohla stát kněžem, což bylo tehdy možné právě ve věku 24 let. Viz Claude Langlois, *Le désir de sacerdoce chez Thérèse de Lisieux: suivi par Les trois vies de Thérèse au Carmel*. Paris: Salvator 2002, 20.

<sup>327</sup> Terezie z Lisieux, *Příběh jedné duše*, 242. (RkB 3r)

<sup>328</sup> Například: „Mám tolik důvodů, abych děkovala Ježíši, který umí plnit všechna má přání! Teď už nemám jinou touhu než milovat Ježíše až k zbláznění.“ (RkA 82v). A vlastně celý závěr její autobiografie je prostoupen vděčností a nadšením z toho, že Bůh splnil všechny její touhy. Viz Terezie z Lisieux, *Příběh jedné duše*, 212–222.

<sup>329</sup> Viz Terezie z Lisieux, *Příběh jedné duše*, 247. (RkB 4v)

<sup>330</sup> C. Langlois na závěr své studie klade lehce provokativní otázku: „Byla by Terezie svatořečena, kdyby ji už tehdy pochopili?“ Langlois, *Le Poème de Septembre*, 234. Podobně M. Bryden je toho názoru, že právě to ji činí blízkou modernímu člověku: „Temná stránka její zkušenosti,

tedy způsobu, jak žít ze své víry, i když ji nepocituje, ji dovede k jednomu z jejich velkých objevů. Tvůrčím způsobem doplní obraz církve jako mystického těla Kristova, jak jej vykresluje apoštol Pavel v listě Korintánům.<sup>331</sup> V Pavlově popisu tohoto těla, ve kterém by Terezie chtěla být pokud možno všemi částmi najednou, což podle Pavla nejde, chybí podle ní orgán ze všech nejdůležitější – a to srdce. Terezie najde své místo právě zde:

Pochopila jsem, že Láska v sobě obsahuje všechna Povolání, že Láska je všechno, že ob-  
jímá všechny doby a všechna místa,  
jedním slovem, že je Věčná!  
Tu jsem plná šílené radosti zvolala: Ježíši, má Lásko,  
konečně jsem našla své povolání; mým povoláním je Láska!  
Ano, našla jsem své místo v Církvi, a toto místo, můj Bože, jsi mi dal ty,  
v srdci své matky Církve budu Láskou,  
tak budu vším  
a tak se uskuteční můj sen!!!<sup>332</sup>

Srdce má dvě vlastnosti, které jsou pro Terezii důležité: není vidět a zároveň bez srdce by žádná z částí těla nemohla fungovat.<sup>333</sup> Podobně jako láska

---

včetně jejího boje o víru, a hluboký smutek z toho, že je vyloučena z možnosti kněžské služby... jsou faktory, které jí neubírají na atraktivnosti, ale naopak ji rozšiřují do současného kontextu.“ Mary Bryden, *Saints and Stereotypes: The Case of Thérèse of Lisieux. Literature & Theology*, 13, 1 (1999), 8.

<sup>331</sup> Viz 1Kor 12.

<sup>332</sup> Terezie z Lisieux, *Příběh jedné duše*, 243. (RkB 3v) Tento text je v originálním rukopise psán bez odsazování odstavců a je plný trojteček, což C. Langlois interpretuje jako Tereziin způsob zápisu volné poezie. A tři tečky ve svém kritickém vydání RkB přepisuje jako odsazení verše. Krátké verše v citované části, které působí jako zvolání na jeden dech, ukazují na velký emoční prožitek pisatelky, pro kterou je tato pasáž vrcholem Rukopisu B. Viz Langlois, *Le Poème de Septembre*, 41–54.

<sup>333</sup> Pro Terezii je objev svého místa „v srdci církve“ zároveň ospravedlněním kontemplativního života, pro který se rozhodla a který mohl být také předmětem jejích pochybností. Není její život v klášteře útekem ze skutečného bitevního pole? V narážce na biblický příběh, kde bojují Izraelité proti Amalečanům a Mojžíš se se zvednutými rukama zpovzdálí modlí (Ex 17,8–17), popisuje svou roli tak, že je jako malé dítě, které „zůstává blízko trůnu Krále a Královny a miluje za své bratry, kteří bojují“. Terezie z Lisieux, *Příběh jedné duše*, 246. (RkB 4r) Biblický příběh drobně upravuje, když neříká, že se za ně modlí, ale že za ně miluje.

není vidět, ale nemohlo by bez ní fungovat tělo církve. A tímto obrazem Terezie vystihuje svou situaci: chce být prospěšná druhým, ale zároveň jí připadá, že nemůže dělat velké a viditelné věci, po kterých touží. Bude tedy dělat malé věci, které nejsou vidět navenek, ale které jsou v jejích možnostech, a to s láskou. Používá pro to ještě další obraz rozhazování květů, který odkazuje na malý klášterní rituál, kdy novicky sbíraly opadané růže a házely je směrem ke kříži v rajském dvoře. Házením květů má na mysli drobné, třeba i bezvýznamné činy, které někomu – Bohu nebo lidem – mohou udělat radost.<sup>334</sup> Anthony Feneuil nazývá Tereziinu cestu cestou šarmu, půvabu, okouzlení. Terezie na své mystické cestě nemá žádné vize ani zážitky víry, ale ani nedokáže být aktivní v plném slova smyslu, takže to, o co nakonec usiluje, se dá nejlépe vyjádřit právě slovesem okouzlit, udělat radost – a tím je její zkušenost dle Feneuila čistou mystikou. Chce okouzlit Boha a skrze své texty také druhé lidi.<sup>335</sup>

Pro tento svůj přístup našla oporu u Jana od Kříže, který říká, že nejmenší hnutí čisté lásky je pro církev užitečnější než všechna ostatní díla dohromady.<sup>336</sup> Na což Terezie vzápětí reaguje novou pochybností: „Ale je skutečně v mém srdci čistá láska?“<sup>337</sup> Ani tato pochybnost jí nezabrání, aby se o toto rozhazování květů pokoušela. V Rukopise C popisuje celou řadu drobných

---

<sup>334</sup> „Rozhazovat květy znamená, že si nenechám ujít žádnou malou oběť, žádný pohled, žádné slovo, že budu využívat všech nejmenších věcí a dělat je z lásky.“ Terezie z Lisieux, *Příběh jedné duše*, 246. (RkB 4r–v) Stojí za povšimnutí, že Terezie na první místo dává oběť, což je pozůstatek viktimální spirituality její doby, ze které se jí nepodařilo beze zbytku vystoupit ani v době její zkoušky.

<sup>335</sup> Anthony Feneuil při zkoumání Tereziiny zkušenosti vychází z Bergsonova pojetí čisté mystiky. Bergson popisuje čistou mystiku jako vztah k Bohu očištěný od všech vizí, teologických formulací, a dokonce od víry samotné, zkrátka od všeho, co netvoří jeho podstatu, přičemž tento očištěný vztah k Bohu se projevuje aktivitou, tedy účastí na Božím stvořitelském díle. Terezie do tohoto Bergsonova konceptu ale úplně nezapadá, protože se nevěnuje žádnému velkému dílu, ale pouze hází zmíněné květy a snaží se okouzlovat, dělat radost. Což ale dle Feneuila neznamená něco menšího. A dokonce z toho odvozuje, že teprve Tereziina mystika je skutečně čistá. Viz Anthony Feneuil, *Le mysticisme à l'état pur (Bergson): Images des ténèbres chez Thérèse de Lisieux. Revue théologique de Louvain*, 41 (2010), 519–538.

<sup>336</sup> Viz Jan od Kříže, *Duchovní píseň*. Kostelní Vydří: KNA 2000, 191. A viz Terezie z Lisieux, *Příběh jedné duše*, 247. (RkB 4v)

<sup>337</sup> Terezie z Lisieux, *Příběh jedné duše*, 247. (RkB 4v)

skutků, které často zůstaly bez povšimnutí nebo ocenění, včetně zmínky o tom, kolik vnitřních sil takové drobné činy stojí. Tato pochybnost jí ovšem brání v tom, aby byla se sebou příliš spokojená, tak jako dříve. A v pozitivním smyslu by se dalo říct, že ji vede neustále k novému hledání.<sup>338</sup>

### 2.3.4 Vnitřní učitel

Svou víru, která se pro ni v duchovní krizi stala neuchopitelnou, tedy vyjadřuje pomocí činů, které z víry vyplývají. V Tereziině duchovní krizi je důležitý podle mého názoru ještě jeden postoj, který zmiňuje už před tímto obdobím, ale který získá svou důležitost právě v průběhu její zkoušky. Souvisí s tím, co bylo zmíněno výše – že v tom, co prožívá, nenachází porozumění u druhých, a tedy ani mnoho možností duchovního doprovázení. Tento postoj, který mám na mysli, vyjadřuje tak, že považuje Boha nebo Ježíše za svého vnitřního učitele.<sup>339</sup> Ve své autobiografii na místě, kde popisuje svůj řeholní život, říká, že

Ježíš nepotřebuje ani knihy, ani učitele, aby poučoval duše, On, Učitel učitelů, učí bez hluku slov. Nikdy jsem ho neslyšela mluvit, ale cítím, že je ve mně, v každém okamžiku, vede mě a vnuká mi, co mám říkat nebo dělat.<sup>340</sup>

I na dalších místech prohlašuje, že „Ježíš byl mým Vůdcem“<sup>341</sup> nebo že „Pán Bůh mi chtěl ukázat, že jen On je vůdcem mé duše“.<sup>342</sup> Jakkoliv zbožně mohou tyto fráze znít, pokud jsou myšleny skutečně vážně, odkazují na důležitý postoj

---

<sup>338</sup> Nejedná se podle mého názoru o návrat skrupulí, které jsou popisovány jako nemoc svědomí a jsou spojeny s falešnými pocity viny a nekončícím zpochybňováním se, jak jsem uvedl výše. Ne každé zpochybnění sebe je nutně patologické. Zdá se, že zde Terezii její pochybnosti v duchovní cestě nebrzdí.

<sup>339</sup> Označení vnitřní učitel odkazuje k tomu, co už bylo zmíněno, že totiž poznání Boha jde ruku v ruce se sebepoznáním. A naopak to, k čemu člověka vede skutečný duchovní učitel, je pomoci mu uvidět, kým skutečně je. Viz Laurence Freeman, *Ježíš vnitřní učitel*. Praha: Vyšehrad 2019, 68–86.

<sup>340</sup> Terezie z Lisieux, *Příběh jedné duše*, 219. (RkA 83v)

<sup>341</sup> Terezie z Lisieux, *Příběh jedné duše*, 186. (RkA 71r)

<sup>342</sup> Terezie z Lisieux, *Příběh jedné duše*, 210. (RkA 80v)

dospělé víry. Pro názornost uvedu srovnání se zmíněnou krizí a úzkostmi v období skrupulí. V této situaci bezradnosti a velkého vnitřního trápení se Terezie zcela spoléhala na svou starší sestru Marii, která jí pomáhala tyto úzkosti zvládat, včetně toho, že ji přesně instruovala, z čeho se má a nemá zpovídat, tedy v podstatě vedla její svědomí, které bylo zcela zmatené. O vnitřním učiteli v této době nemohla být řeč. Mariino vedení Terezii v danou chvíli velmi pomohlo, ale skrupulí ji nezbavilo – to se stane až po Mariině odchodu do kláštera.<sup>343</sup>

Naproti tomu v duchovní krizi už Terezie takového vnějšího průvodce nemá a zdá se, že ho ani nehledá. To neznamena, že by svůj stav s nikým nesdílela, ať už se zpovědníky, svou představenou nebo ve své korespondenci, ale zásadní pomoc už neočekává zvenku. Tento postoj by se dal označit jako zdravá duchovní autonomie nebo autonomní či dospělá víra – v závěrečné fázi svého života není tou malou vystrašenou holčičkou, která je své vnitřní nejistotě vydána napospas špatným kázáním a nezdravým akcentům dobové spirituality a tomu, co jí říkají ostatní, ale sebevědomě hledá svou vlastní cestu. Opírá se o skutečnou Boží přítomnost v srdci, s kterou je v kontaktu. Terezie znala báseň *Temná noc*, ve které Jan od Kříže píše o tomto vnitřním průvodci jako o světle: „Nespatřila jsem nic, bez strážce, ani světlo, jen to, co v srdci mi žhnulo. A ono střežilo mne a vedlo jistěji než světlo polední, tam, kde už čekal na mne, kdo dobře znám je mi.“<sup>344</sup> To byl jeden z textů, který ji k této důvěře vedl.

Důvěra v tohoto vnitřního učitele je velmi podobná Franklově důvěře v transcendentní hlas vlastního svědomí, který byl v jeho pojetí podmínkou cesty z existenciální krize. Protože na otázky smyslu nemůže člověk dostat odpovědi zvenčí, ale musí je najít za pomoci svého svědomí. Něco podobného bude platit i o duchovní krizi a jejích otázkách. Zmínil jsem například Tereziinu otázku po nebi. Jak je možné ho nalézt, pokud existuje? Nebo otázku pravdy a

---

<sup>343</sup> Viz Langlois, *L'autobiographie*, 365, pozn. 6.

<sup>344</sup> Jan od Kříže, *Temná noc*, 3. a 4. sloka. Terezie báseň cituje v *Terezie z Lisieux, Příběh jedné duše*, 130. (RkA 49r)

iluze, tedy to, zda její víra a životní přesvědčení nejsou jen pouhou iluzí? Případně zda je s ní Bůh spokojen a její život je tedy správný? Ačkoli Terezie tyto otázky určitým způsobem přetaví do skutků, kterými chce „jednat podle své víry“, hledání odpovědí na ně pro ni nepřestane být tématem. Na tyto otázky, které přináší duchovní krize, ale není možné dostat odpovědi zvenku, podobně jako to bylo v případě Franklova tázání se po smyslu.

Terezie tyto otázky pokládá často formou modlitby. Přestože se pro ni víra stala nesamozřejmou a nepocitovanou, přestože Bůh mlčí a nedává najevo svou přítomnost, Terezie se nepřestává k němu v modlitbě obracet, tedy pokračuje v dialogu. Modlitba byla zcela jistě další z podmínek pro to, aby její duchovní krize vedla k pozitivní proměně víry. Nemám na mysli její formální modlitbu v komunitě, které se dle denního řádu věnovala asi šest hodin denně,<sup>345</sup> ale půjde mi především o její osobní modlitbu. Do té dává jedinečným způsobem nahlédnout Rukopis B, tedy její modlitba sepsaná během posledních osobních exercicií, a to ve volné próze. Původně zřejmě nebyla určena pro veřejné publikum, pravděpodobně je to jediný větší text, který napsala ze své iniciativy, a ne na něčí žádost, což dokazuje i skutečnost, že v ní Ježíšovi tyká.<sup>346</sup> Dalšími explicitními modlitbami jsou některé její básně a další drobné texty, ale i ve své autobiografii často spontánně přejde z vyprávění do stylu modlitby a obrací se k Bohu. A důležité jsou také její přímé výpovědi o modlitbě.

---

<sup>345</sup> Pro Terezii to bylo náročné. Tento čas byl rozdělen na dvě hodiny tiché meditace a na společné liturgické modlitby, tedy mši a breviář, které byly v latině. Latinsky Terezie neuměla a příznává, že někdy při společné meditaci spí. Viz Terezie z Lisieux, *Příběh jedné duše*, 198. (RkA 75v)

<sup>346</sup> V té době se Bohu ve francouzštině vždy vykalo, což Terezie ve svých ostatních textech striktně dodržuje. V posledním českém vydání *Příběhu jedné duše* bylo vykání převedeno na tykání, protože v češtině na rozdíl od francouzštiny vykat Bohu nebylo ani v období, o kterém je řeč, zvykem. Tereziino tykání je jednou z indicí toho, že ji psala pro sebe a až poté se rozhodla věnovat ji své sestře. Viz Lanlois, *Le Poème de Septembre*, 225–234.

### 2.3.5 Modlitba jako prostý pohled

Terezie se v modlitbě inspirovala postoji biblických postav, jako zmíněným Mojžíšem modlícím se na hoře se zvednutýma rukama (Ex 17, 8–18)<sup>347</sup> nebo celníkem v chrámu (Lk 18,9–14),<sup>348</sup> případně mladším a někdy i starším synem z podobenství o milosrdném otci (Lk 15,11–32),<sup>349</sup> ale nechala se vést také svou vlastní intuicí. Zastavím se pouze u dvou charakteristik Tereziiny modlitby, které dle mého názoru nejvíce přispěly k pozitivní proměně její víry. Jsou jimi modlitba jako prostý pohled a modlitba jako způsob, jak se nechat přitáhnout Bohem.<sup>350</sup>

Jako prostý, jednoduchý pohled popisuje Terezie modlitbu v jedné ze svých definic:

Pro mne je modlitba vzlet srdce, je to prostý pohled k Nebi, je to zvolání vděčnosti a lásky ve zkoušce i v radosti. Zkrátka, je to něco velkého, nadpřirozeného, co mi rozšiřuje duši a spojuje mě s Ježíšem.<sup>351</sup>

Samozřejmě má na mysli pohled srdce, tedy vnitřní a nikoliv vnější zrak. Tento pohled Terezie neodvrátila, ani když se jí nebe obrazně řečeno zavřelo, když se před ní tyčila zeď, která tento výhled zakrývala.<sup>352</sup> Vyjádření prostý pohled zároveň říká, že se Tereziina modlitba zjednodušuje, což je zcela v sou-

---

<sup>347</sup> „Vy bojujete jako Jozue v otevřeném poli, já jsem váš malý Mojžíš a mé srdce je neustále pozvednuté k Nebi, aby vám vyprosilo vítězství. Ach Bratříčku, jak byste byl politováníhodný, kdyby Ježíš sám nepodpíral paže vašeho Mojžíše.“ Terezie z Lisieux, *Dopisy*, 268. Viz také Terezie z Lisieux, *Příběh jedné duše*, 246 (RkB 4r), nebo *Dopisy*, 160.

<sup>348</sup> Viz Terezie z Lisieux, *Příběh jedné duše*, 272 a 329. (RkC 6r a 36v)

<sup>349</sup> Viz Terezie z Lisieux, *Příběh jedné duše*, 326 a 329–330. (RkC 34v a 36v)

<sup>350</sup> Terezie používá pro modlitbu dva výrazy, *prière* a *oraison*, ale zaměňuje je prakticky jako synonyma. Některé přístupy mezi nimi rozlišují, a to jako slovní modlitbu a modlitbu vnitřní.

<sup>351</sup> Terezie z Lisieux, *Příběh jedné duše*, 308. (RkC 25r–v)

<sup>352</sup> Viz Terezie z Lisieux, *Příběh jedné duše*, 274. (RkC 7v)

ladu s tradicí kontemplativní modlitby. A právě v jednoduchosti tohoto pohledu spočívá síla této modlitby.<sup>353</sup> Terezie svůj jednoduchý způsob modlitby beze slov popisuje v jednom z dopisů své sestře: „Můj snoubenec mi neříká nic a ani já mu nic neříkám, leda to, že ho miluji víc než sebe.“<sup>354</sup>

V Rukopise B zase vypráví podobenství o malém ptáčeti. „Já se pokládám za slabé, sotva opeřené ptáče, nejsem orel... [ale] mé srdce v sobě cítí všechny tužby Orla.“<sup>355</sup> Prostřednictvím tohoto příběhu popisuje svou modlitbu. Líčí ji jako duchovní zápas, jako boj s malomyslností, rezignací, sebelítostí, chutí utéct nebo se někam schovat i s únavou, která ji přemáhá. Ale také tímto příběhem říká o přijetí svých limitů a své situace, ve které i přesto nachází radost a štěstí. A také o přijetí svých nedokonalostí a selhání, přijetí toho, že se někdy zabývá „pozemskými nicotnostmi“ a namočí si své sotva vyrostlé peří. Vyjadřuje přesvědčení malého ptáčka, že „jeho Slunce svítí za mraky“ a jeho rozhodnutí s odvážnou odevzdaností upírat oči na božské Slunce. Hlavním úkolem malého ptáčete je tento jednoduchý pohled. Modlitba jako jednoduchý pohled zahrnuje toto všechno. Tento jednoduchý pohled malého ptáčete upřený ke slunci je popisem podobného postoje jako Franklův pohled do budoucnosti, který považuje za důležitou podmínku v existenciální krizi a kterému modlitba přidává rozměr navíc. I pro Terezii je tento pohled malého ptáčete spojen s nadějí, že jednoho dne „poletí ke Slunci lásky na křídlech božského Orla“ a bude ponořena „do Výhně Lásky“.<sup>356</sup>

---

<sup>353</sup> Viz Marie-Eugène de l'Enfant-Jesus, *Ton amour a grandi avec moi: Un génie spirituel Thérèse de Lisieux*. Toulouse: Éditions du Carmel 2015, 155.

<sup>354</sup> Věta, která byla později sestrami hojně citována a parafrázována, se poprvé objevuje v Terezii z Lisieux, *Dopisy*, Kostelní Vydří: KNA 2002, 131. (DT 110) Tuto jednoduchost spojenou zároveň s důvěrou, že Bůh se stará a že není třeba ho zavalovat dlouhými seznamy proseb nebo díky, vyjadřuje ke konci své autobiografie takto: „Je tak bohatý, že dává bez míry všechno, o co ho prosím... Ale nemyslete si, má Matko, že se utápím v dlouhých výčtech.“ Terezie z Lisieux, *Příběh jedné duše*, 324. (RkC 33v)

<sup>355</sup> Terezie z Lisieux, *Příběh jedné duše*, 248. (RkB 4v) Stejný obraz používá Terezie z Avily ve své *Knize života*, když mluví o tom, že na duchovní cestě je třeba spojit odvahu a velké touhy s vědomím vlastní slabosti. Ž 13,2. Viz Terezie z Avily, *Knihy života*, 118.

<sup>356</sup> Terezie z Lisieux, *Příběh jedné duše*, 250–251. (RkB 5v)



Druhým Tereziiným oblíbeným slovem, které používá ve spojitosti s modlitbou, je sloveso přitáhnout.<sup>357</sup> Její modlitba spočívá v tom nechat se přitahovat Bohem. Terezie v ní vychází z Ježíšova výroku, že „nikdo nemůže přijít ke mně, jestliže ho nepřitáhne Otec“ (Jan 6,44). Tuto modlitbu, prosbu o to, aby ji Bůh k sobě přitáhl, vyslovuje s vědomím vlastní bezmoci, kterou v duchovní krizi zažívá. Tato krize jí přinesla poznání, že Boha nemůže dosáhnout vlastními silami, dobrými skutky a spořádaným životem, ani obětováním se či utrpením, jak v souladu s dobovou spiritualitou i Terezie dříve věřila. Díky své zkoušce zjišťuje, že ani toto všechno dohromady nestačí.

Dalo by se říct, že objevuje milost v její čisté podobě, tedy jako skutečný dar, zcela svobodně a zdarma Bohem darovaný, který není třeba ničím splácet nebo vykupovat. V parafrázi na její slova, která vztahuje k víře v nebe, je to milost očištěná od „přirozeného uspokojení“,<sup>358</sup> tedy od pocitu, že si ji člověk zasloužil nebo že by si na jejím základě mohl připadat lepší než ostatní. A objevuje podobným způsobem očištěnou modlitbu. Je to pokorná modlitba, která si je vědoma vlastní nedostatečnosti, ale zároveň nepřestala věřit v Boží lásku. Svou modlitbu na sklonku života popisuje takto:

Kdyby oheň a železo měly rozum a kdyby železo řeklo ohni: „Přitáhni mě“, dokazovalo by tím, že si přeje ztotožnit se s ohněm tak, aby je prostoupil a rozpálil svou žhavou podstatou a aby se zdálo, že s ním tvoří jedno. Milovaná Matko, pohleďte na mou modlitbu: Prosím Ježíše, aby mě přitáhl do plamenů své lásky, aby mne spojil se sebou tak těsně, že ve mně bude žít a jednat on sám. Cítím, že čím víc oheň lásky roznlítí mé srdce, tím víc budu říkat:

---

<sup>357</sup> Soudě alespoň podle jeho četnosti – jen v Rukopise C ho používá 22krát. A to většinou jako přímý či nepřímý citát Písne písni (Pís 1,4), který je pro ni v závěru života důležitým textem. „Dal mi porozumět těmto slovům z Písne písni: Přitáhni mě, poběžíme za vůní tvých mastí. Ach, Ježíši, nemusím říkat ani: Když mě přitáhneš, přitahuj i duše, které miluji! Tato prostá slova přitáhni mě stačí.“ Terezie z Lisieux, *Příběh jedné duše*, 324. (RkC 34r)

<sup>358</sup> Terezie z Lisieux, *Příběh jedné duše*, 275. (RkC 7v)

Přitáhni mě, a také duše, které se přiblíží ke mně (k ubohému kousíčku neužitečného železa, pokud se vzdám od božské výhně), poběží tím rychleji za vůní mastí svého Milého.<sup>359</sup>

A o kus dál ještě doplňuje, že je to právě modlitba, která člověka „zapaluje ohněm lásky“.<sup>360</sup> Z toho, kdy Terezie začne tento slovník používat a kdy se tato modlitba u ní objevuje, lze usuzovat, že opravdu souvisí s obdobím její duchovní krize. Její modlitbu v tomto období charakterizuje postoj nechat se přitáhnout k Bohu, o kterém mluví také jako o „odvážné odevzdanosti“.<sup>361</sup>

### 2.3.6 Duchovní přátelství

Posledním důležitým prvkem Tereziiny spirituality, který vědomě rozvíjí a kultivuje a který také hrál roli jako jedna z podmínek její proměny, byla duchovní přátelství. Označuji je jako duchovní, protože se ve většině případů odehrávala bez fyzického setkávání – ať už proto, že to Terezii neumožňovala její řádová disciplína, nebo proto, že jejími duchovními přáteli či přítelkyněmi byly osobnosti již zemřelé. Postav, se kterými sdílela svou zkušenost a inspirovala se zase tou jejich, je celá řada. Zmíním pouze ta nejdůležitější. Mezi její první duchovní přítelkyně patřila Johanka z Arku, francouzská národní hrdinka, kterou Terezie znala od dětství a obdivovala u ní především „odvážnou důvěru“.<sup>362</sup> Když začal v roce 1894 proces jejího blahořečení,<sup>363</sup> čímž se Johanka dostala do všeobecného povědomí a obliby ve Francii, Terezie o ní k této příležitosti napsala dvě divadelní představení a dvě básně. Johanka ji provázela jako vzor i v období duchovní krize a pro Terezii byla inspirací k odvaze v jejích vnitřních bojích především v období zkoušky. V dopise z dubna 1897 o této inspiraci píše:

---

<sup>359</sup> Terezie z Lisieux, *Příběh jedné duše*, 328. (RkC 36r)

<sup>360</sup> Terezie z Lisieux, *Příběh jedné duše*, 329. (RkC 36v)

<sup>361</sup> Terezie z Lisieux, *Příběh jedné duše*, 248. (RkB 5r)

<sup>362</sup> Viz Terezie z Lisieux, *Příběh jedné duše*, 86. (RkA 32r)

<sup>363</sup> Proces jejího blahořečení byl zahájen 27. ledna 1894. Svatořečeny budou Johanka a Terezie jen několik let po sobě.

Už od dětství jsem snila o tom, že budu bojovat na bitevním poli... Vyprávění o dobrodružství Johanky z Arku mě povzbuzovalo, cítila jsem ve svém srdci touhu a odvahu ji následovat. ... Mým posláním nebylo korunovat smrtelného krále, ale pracovat na tom, aby byl milován Král Nebe.<sup>364</sup>

Jednu ze svých poslední básní v květnu 1897 věnuje právě Johance<sup>365</sup> a připomíná v ní zradu, kterou zažila ona od svých lidí, podobně jako Ježíš od Jidáše. A velmi pravděpodobně se v ní zrcadlí i Tereziina vlastní zkušenost zrady Leo Taxilem.<sup>366</sup>

Nejintenzivnější duchovní přátelství ji pojilo s Marií Magdalenou. Tehdejší předkritická tradice v Marii Magdaléně spojovala tři biblické postavy: Marii, sestru Marty a Lazara, dále hříšnici, která Ježíšovi pomazala nohy, a Marii Magdalskou, která ho potkala jako první po vzkříšení. Marie Magdaléna se objevuje opakovaně v Tereziiných textech a C. Langlois jejich vztah označuje jako „láskyplnou rivalitu“.<sup>367</sup> Terezie s Magdalénou soupeří v tom, která z nich je více milována, a tedy může více milovat – na základě Ježíšova výroku, kterým komentuje v domě farizeje Šimona počínání ženy hříšnice: „Je jí odpuštěno hodně hříchů, proto hodně miluje. Komu se odpouští málo, miluje málo.“ (Lk 7,47) Terezie celý život, nejen v období svých skrupulí, usilovala o ujištění, že nikdy nespáchala těžký hřích, což jí její zpovědníci většinou potvrdili. To by ale zároveň zvýhodňovalo Marii Magdalenu, které bylo odpuštěno tím pádem více, a s tím se Terezie nemohla smířit. Najde tedy pro sebe řešení v tom, že jí bylo hodně odpuštěno předem. „Vím to: ten, komu se odpouští málo, málo miluje. Ale vím také, že Ježíš mi odpustil víc než svaté Magdaléně, protože mi odpustil předem, zabránil mi klesnout.“<sup>368</sup>

---

<sup>364</sup> Dopis Maurici Belliérovi z dubna 1897. DT 224, Terezie z Lisieux, *Dopisy*, 293–294.

<sup>365</sup> „Johance z Arku“ BT 50, Thérèse de Lisieux, *Oeuvres complètes*, 743.

<sup>366</sup> Viz Langlois, *Lectures vagabondes*, 35–50.

<sup>367</sup> Viz Langlois, *Le Poème de Septembre*, 202. A také viz Claude Langlois, *Thérèse de Lisieux et Marie-Madeleine: La rivalité amoureuse*. Grenoble: Jérôme Millon 2009.

<sup>368</sup> Terezie z Lisieux, *Příběh jedné duše*, 103. (RkA 38v)

Magdalena, která hledala ještě za tmy Ježíšovo tělo v prázdném hrobě, ji provázela v hledání jejího povolání, které bylo popsáno výše. „Jako se Magdalena pořád nakláněla do prázdného hrobu a nakonec našla to, co hledala, tak jsem se i já ... snížila až do hlubin své nicoty.“<sup>369</sup> V této hlubině vlastní nicoty Terezie objeví své místo v těle církve, totiž v jejím srdci. A Magdalena Terezii provází i v samotném závěru její autobiografie, a tedy její spisovatelské dráhy, tři měsíce před smrtí. Terezie znovu promýšlí její život a obdivuje její postoje, především to, že sedí Ježíšovi u nohou, a tím zároveň dává víc, než kdyby se s neklidem starala o mnoho věcí. V posledním kapitole své autobiografie, tedy poslední den svého psaní, se znovu vrací pravděpodobně ke scéně, ve které Magdalena pomazala Ježíšovy nohy. „Napodobuji počínání Magdaleny, její udivující, nebo spíš zamilovanou odvalu,“<sup>370</sup> píše Terezie. Připomene zde ale i další své přátele, kteří ji doprovázejí: snoubenku z Písňe písni, celníka modlícího se v chrámě a marnotratného syna z podobenství.<sup>371</sup>

Za stručnou zmínku stojí ještě její přátelství se dvěma mladými kněžími, se kterými si Terezie dopisovala. Začne je označovat za své bratry, i když ke každému z nich má jiný vztah – s Adolphem Roullandem je to skutečně bratrství, s mladším a o mnoho nejistějším Mauricem Bellièrem ji pojí spíš vztah mateřsko-synovský. Díky nim může realizovat svůj sen stát se misionářem, protože oba se připravují na misionářskou dráhu. Terezie to chápe tak, že je podporuje na dálku a tím má podíl na jejich poslání.

V této části jsem pojmenoval důležité kroky Tereziiny strategie, jimiž přispěla k proměně své víry v situaci duchovní krize, pro kterou používá prosté označení zkouška. Bylo to na prvním místě přijetí této situace, což jsem vyvodil

---

<sup>369</sup> Terezie z Lisieux, *Příběh jedné duše*, 242. (RkB 3v)

<sup>370</sup> Terezie z Lisieux, *Příběh jedné duše*, 329. (RkC 36v)

<sup>371</sup> Názory na to, zda Rukopis C Terezie dokončila, nebo zda zůstal neuzavřený, se různí. Tato koncentrace jejích nejdůležitějších postav, duchovních přátel, je dle mého názoru silným argumentem pro to, že Terezie svůj text vědomě uzavřela. Poslední větu její autobiografie, která naznačuje totéž, se budu ještě věnovat dále.

z jejího označení velká milost, kterým svou zkoušku popisuje. Přijímá ji jako Boží obdarování. V dalším kroku za svou víru, která ztratila svou dřívější ne-problematickosti a samozřejmost, přebírá odpovědnost – věří, protože chce věřit, a zpívá o nebi, v které chce věřit. Když jí její víra nepřináší dosavadní pozitivní prožitky, především radost, rozhoduje se, že podle ní bude alespoň jednat. Ztráta radosti je pro ni jedním z klíčových projevů její zkoušky. Duchovní krize vede Terezii k hledání jejího povolání, tedy jejího životního poslání a místa v církvi, které najde inspirována obrazem mystického těla z listu Korintánům v jejím srdci. Důležitým krokem je i to, že začne vnímat Boha a Ježíše jako svého vnitřního učitele, učí se naslouchat transcendentnímu hlasu svého svědomí, jak by řekl Frankl. Dalším významným prvkem, který přispívá k tomu, aby ji duchovní krize proměňovala dobrým směrem, je její osobní modlitba, kterou v tomto jejím období charakterizují dva postoje: prostý pohled a ochota nechat se přitáhnout Bohem. Na závěr jsem uvedl některá Tereziina duchovní přátelství, která pro ni byla velmi důležitá a pomohla jí v této situaci obstát.

## 2.4 Solidarita bez břehů

V předchozí části jsem popsal kroky, pomocí kterých Terezie čelila své duchovní krizi, jež by se daly považovat za podmínky potřebné k tomu, aby se její víra, tedy odpověď na milost, proměňovala v pozitivní slova smyslu. V závěru této podkapitoly se budu zabývat tím, jak její proměněná víra vypadala a co ji charakterizovalo. Terezie víru příliš často netematizuje, slovo víra se vyskytuje v jejích textech jenom dvanáctkrát, přesto hlavní přínos své zkoušky ona sama reflektuje právě ve vztahu k víře. V posledním velkém textu, Rukopise C, píše, že „od té doby, co [Bůh] dopustil, abych trpěla pokušením proti víře, rozhojnil v mém srdci ducha víry“.<sup>372</sup> Ve spojitosti s pokušením proti víře Terezie nemluví o posílení víry, ale o posílení ducha víry. Co tato drobná nuance znamená? Než se pokusím na tuto otázku odpovědět, představím několik

---

<sup>372</sup> Terezie z Lisieux, *Příběh jedné duše*, 282. (RkC 11r)

charakteristik její víry, které během duchovní krize doznaly nějakou změnu a které nás snad k odpovědi přivedou.

### 2.4.1 U jednoho stolu s nevěřícími

První a asi největší změnou, kterou se projevila její proměněná víra, je její vztah k nevěřícím, které v souladu s dobovým přesvědčením Terezie označuje jako hříšníky.<sup>373</sup> Viděli jsme, že vyrůstala v prostředí, kde s formálně nevěřícími lidmi nepřišla v podstatě do kontaktu, spoléhala se jen na jejich zprostředkovaný obraz a stavěla se k nim stejně jako její náboženské okolí. Slovo hříšník, ve smyslu nevěřící, bylo v tomto kontextu i ve vlastních Tereziiných předchozích textech spojeno se slovesy modlit se a obrátit.<sup>374</sup> Tedy modlit se za hříšníky a přispívat k jejich obrácení. Tak bylo tehdy vnímáno povolání karmelitek a také Terezie to považovala za svůj zvláštní úkol. V období její zkoušky se ale tato perspektiva zásadně promění a Terezie vystupuje z tohoto všeobecného vnímání. Už se nemodlí za obrácení hříšníků, ale s nimi a jejich jménem, protože sedí u společného stolu

... a nechce vstát od tohoto stolu plného hořkosti, u kterého jedí ubozí hříšníci, až do dne, který jsi určil. Nemůže však zároveň říct svým jménem a jménem svých bratří: Pane, měj s námi slitování, neboť jsme ubozí hříšníci! Ach Pane, propusť nás ospravedlněné.<sup>375</sup>

Terezie se cítí jako jedna z nich, mluví o hříšnících, tedy o nevěřících, jako o svých bratrech. To je obrovský posun v jejím vnímání. Nikdy se explicitně za

---

<sup>373</sup> Na 1. vatikánském koncilu byla v roce 1870 přijata dogmatická konstituce o katolické víře *Dei Filius*, která se věnuje víře a přirozenému poznání Boha a která tvrdí, že každý člověk může věřit na základě rozumu. Např. kánon 2.1 této konstituce prohlašuje: „Jestliže někdo říká, že jeden a pravý Bůh, náš Stvořitel a Pán, nemůže být s jistotou poznán přirozeným světlem lidského rozumu skrze to, co bylo učiněno: anathema sit.“ Nevíra tedy byla považována za lidsky zaviněnou a nevěřící byli pokládáni za hříšníky. Viz Karel Skalický a kolektiv, *Dokumenty 1. vatikánského koncilu*. Praha: Krystal 2006, e-book. Kapitola: Dekrety 1. vatikánského koncilu.

<sup>374</sup> Viz Langlois, *Lettres à ma Mère bien-aimée*, 258–261.

<sup>375</sup> Terezie z Lisieux, *Příběh jedné duše*, 272. (RkC 6r)

spravedlivou neprohlašovala, to by bylo vnímáno jako namyšlenost či duchovní pýcha, dokonce o sobě mluví jako o hříšnici, ale v souladu se svým okolím se za spravedlivou považovala, jak lze vyčíst v jejích textech mezi řádky.<sup>376</sup> Teď zažívá s hříšníky hlubokou solidaritu. Patří do jejich rodiny a sedí s nimi u jednoho stolu. Použitým obrazem odkazuje na text evangelia, který dobře znala a v kterém Ježíš zasedá ke stolu s celníky a hříšníky.<sup>377</sup> Terezie touto aluzí na biblický text naznačuje, že svou cestu chápe jako následování Krista. Následování jeho postojů k lidem, kterými ostatní pohrdali a považovali je za ztracené. Slova „propust' nás ospravedlněné“ zase odkazují na podobenství o farizeovi a celníkovi v chrámě,<sup>378</sup> které se pro ni stalo v období duchovní zkoušky jedním z klíčových úryvků, přičemž se upřímně a neokázale identifikuje právě s celníkem.

Také z vlastní zkušenosti chápe situaci nevěřících. „Ježíš mi dal pocítit, že jsou skutečně duše, které nemají víru.“<sup>379</sup> Něco, co si předtím naprosto nedokázala představit. Nyní chápe, že nevěřící nemusí mluvit proti svému přesvědčení, jak se domnívala doposud, ale že nevíra může být zcela upřímným životním postojem. Že lidé mohou žít bez Boha, aniž by to byla jejich vina nebo zlá vůle. Tereziino chápaní zkoušky jako milosti se konkretizuje právě v proměně tohoto vztahu k nevěřícím.<sup>380</sup> Tato milost spočívala v hlubokém porozumění

---

<sup>376</sup> Což mimoděk prozrazuje její zmíněný komentář k exercitátorovi, který byl podle ní dobrý k tomu, aby kázal velkým hříšníkům, ale ne řeholnicím. Viz Terezie z Lisieux, *Příběh jedné duše*, 210. (RkA 80r) Časově první náznak změny této perspektivy se nachází už v Rukopise B, kde Terezie píše o vyznání svých nevěrností a tom, že „ve své opovážlivé odevzdanosti se domnívá, že takto získá větší vliv, že si plněji přitáhne lásku Toho, který nepřišel volat spravedlivé, ale hříšníky“. Terezie z Lisieux, *Příběh jedné duše*, 249. (RkB 5r)

<sup>377</sup> Viz Mt 9,10n.

<sup>378</sup> Viz Lk 13,13n.

<sup>379</sup> Terezie z Lisieux, *Příběh jedné duše*, 271. (RkC 5v)

<sup>380</sup> Jean-François Six, *Lumière de la nuit*, 39.

nevěřícím, lidem žijícím bez Boha. A nejen v porozumění, ale i vědomé a pociťované účasti na jejich údělu.<sup>381</sup>

Tereziino svědectví ... ukazuje podstatné prvky situace, ve které člověk žije dnes a žil vždycky, od Joba a Abrahama až po dnešní ‚malé duše‘. Člověk, který se dotkl limitů i velikosti své existence, ať už je věřící, nebo nevěřící, může se v Terezii poznat a považovat se za jejího bratra.<sup>382</sup>

Vraťme se ještě jednou k Tereziinu prohlášení, že tato zkouška „nyní odstraňuje všechno, co by mohlo být v mé touze po Nebi přirozeným uspokojením“.<sup>383</sup> Co to znamená? Na první pohled by toto očistění od přirozených uspokojení mohlo vypadat jako víra zbavená radosti. Vždyť Terezie zároveň říká, že z myšlenky na nebe nepociťuje žádnou radost.<sup>384</sup> Je to ale skutečně Tereziin ideál? Víra bez radosti? Je to opravdu to, co po ní Bůh chce a k čemu ji měla přivést duchovní krize? Nezdá se, že by jejím ideálem byla smutná víra.

E. Renault proto navrhuje mluvit o procesu očistování motivace její víry, který ve chvíli Tereziina psaní stále ještě probíhá.<sup>385</sup> Její motivace k víře byla spojena s přílišnou jistotou Boha a toho, že zná jeho vůli a má zajištěnu jeho přízeň. Víra se jí vyplácela a přinášela potvrzení jejímu egu, potvrzení, že je na té správné straně, jak bylo ukázáno výše. Terezie, chvíli před tím, než začne období její zkoušky, poměrně sebejistě prohlašuje, že Bůh „nechtěl, abych měla

---

<sup>381</sup> Podobný smysl dává i F. J. J. Buytendijk bolesti obecně. Říká, že bolest člověku ukazuje bytostnou zraněnost, je příležitostí k vyzkoušení odvahy a charakteru člověka, ale neměla by vést k heroismu (bolest může živit pýchu), nýbrž k pokoře a trpělivosti. Člověk na rozdíl od zvířete je schopen přijmout bolest pro dosažení něčeho jiného a bolest dle Buytendijka umožňuje vědomou účast na dramatické realitě. Ukazuje to na příkladu porodu, kdy je to právě bolest, která umožňuje vědomou a citelnou účast na vzniku nového života. Jejím smyslem tedy není pouhé osobní zdokonalení se, ale účast na realitě a sebeodevzdání se této realitě. Viz F. J. J. Buytendijk, *Osobní odpověď na bolest*, in: Jiří Němec a kol., *Bolest a naděje*. Praha: Vyšehrad 1992, 217–237.

<sup>382</sup> Renault, *L'épreuve de la foi*, 103.

<sup>383</sup> Terezie z Lisieux, *Příběh jedné duše*, 275. (RkC 7v)

<sup>384</sup> Viz Terezie z Lisieux, *Příběh jedné duše*, 275. (RkC 7v)

<sup>385</sup> Terezie mluví v přítomném čase – „odstraňuje“, a ne „odstranila“, toto očistování tedy minimálně v červnu 1897 stále ještě probíhá. Viz Renault, *L'épreuve de la foi*, 62.



jedinou touhu, která by nebyla splněna“.<sup>386</sup> To, co Terezie nazývá přirozeným uspokojením z víry, bych si dovil přeložit do dnešního jazyka jako sebestředná motivace k víře. Tedy víra, která je cílem sama pro sebe. Duchovní krize může očišťovat její víru tím, že ji testuje, zda bude věřit, i když jí to nic nepřináší. Tato zkouška Terezii vede k překročení této sebestřednosti směrem k zmíněné solidaritě.

#### 2.4.2 Objev „malé cesty“

Za další z přínosů proměny její víry lze považovat objevení „malé cesty“,<sup>387</sup> jak Terezie nazývá svůj přístup, který lze popsat jako cestu plného sebezpřijetí spojeného s důvěrou v Boha. Je to prohloubení a rozvedení postoje formulovaného v modlitbě *Obětování se milosrdné lásce* v červnu 1895, totiž že chce na konci života před Bohem stanout s prázdnými rukama. Duchovní krize očistila a prohloubila její důvěru, respektive očišťuje a stále prohlubuje. Terezie malou cestu popisuje takto:

Nemůžu vyrůst, musím se snášet taková, jaká jsem, se všemi svými nedokonalostmi, ale chci hledat prostředek, abych šla do Nebe hodně přímou, krátkou malou cestou, zcela novou malou cestou.<sup>388</sup>

Vlastní objev této cesty je opět plodem meditace nad Písmem, podobně jako v případě nalezení vlastního místa v srdci mystického těla církve. Tentokrát se jedná o domyšlení dvou starozákonních textů, které Terezie zná a výslovně cituje právě v pasáži, kde o své malé cestě mluví.<sup>389</sup> Jedná se o úryvky z knihy Přísloví: „Kdo je maličký, ať přijde ke mně,“ (Př 9,4) a proroka Izaiáše: „Jako když matka utěšuje své dítě, tak vás budu těšit. Budete sít, ponесou vás

---

<sup>386</sup> Terezie z Lisieux, *Příběh jedné duše*, 212. (RkA 81r)

<sup>387</sup> Terezie z Lisieux, *Příběh jedné duše*, 265. (RkC 2v)

<sup>388</sup> Terezie z Lisieux, *Příběh jedné duše*, 265. (RkC 2v)

<sup>389</sup> Připomeňme, že Terezie neměla k dispozici celý Starý zákon, ale pouze výpisky z vybraných knih. Zmíněné pasáže cituje v Terezie z Lisieux, *Příběh jedné duše*, 266. (RkC 3r)

v náručí a na klíně vás budou laskat!“ (Iz 66,13.12) Terezie necítí sílu ani vůli stoupat do nebe po schodišti dokonalosti, které bylo církví tehdy prezentováno, tedy po schodišti zásluh, sčítání dobrých skutků a přinášení vytrpěných obětí. Naopak, její cestou je cesta důvěry. Dospívá k tomu, že nemá smysl podávat duchovní výkon, a tím si získávat Boží přízeň, ale to jediné, co je potřeba, je vrhnout se Bohu do náručí, nechat se obejmout, podobně jako se k tomu odvažují malé děti u svých rodičů. Popis své malé cesty uzavírá takto: „Proto se nepotřebuji zvětšovat, naopak, musím zůstat malá, čím dál tím víc se umenšovat.“<sup>390</sup>

Toto umenšování se by mohlo vyznívat negativně, jako pohrdání vlastním životem. Terezie nejenže přijímala svá omezení a to, že není velká, tak jak by ve svých snech toužila, ale dokonce si přála být malá, což vedlo v minulosti k infantilizaci jejího obrazu. Na dvou místech ve své autobiografii toto přání dotahuje až do krajnosti: nejen že si přeje být malá, ale píše, že chce být ničím. „Ano, aby byla Láska plně uspokojena, musí se snížit, musí se snížit až k nicotě a tuto nicotu přetvořit v oheň.“<sup>391</sup> A toto bytí ničím je pro ni zdrojem pravé radosti, „kterou zakouší ve svém srdci, když vidí, čím je v Božích očích: ubohé malé nic, nic víc.“<sup>392</sup> Na rozdíl od radosti, kterou může přinést obdiv a chvála. Jak tedy rozumět tomuto přání umenšovat se až k nicotě? Snad je to dotažení jejího přístupu, kdy chce být před Bohem zcela bez zásluh, jako kdyby zásluhy, touhy a ctnosti paradoxně člověka od Boha vzdalovaly. Alespoň tak o tom píše své sestře Marii: „Čím je člověk slabší, bez tužeb, bez ctností, tím je bližší tomu, co působí tato stravující a proměňující Láska.“<sup>393</sup> Tomuto umenšování se až k nicotě lze podle mého rozumět jako vytváření prostoru pro druhého, podobnému procesu kenoze, který byl popsán v úvodu.

---

<sup>390</sup> Terezie z Lisieux, *Příběh jedné duše*, 266. (RkA 3r)

<sup>391</sup> Terezie z Lisieux, *Příběh jedné duše*, 244. (RkB 3v)

<sup>392</sup> Terezie z Lisieux, *Příběh jedné duše*, 264. (RkC 2r)

<sup>393</sup> DT 197, Terezie z Lisieux, *Příběh jedné duše*, 254.

V souvislosti s tímto přáním stát se ničím naznačím ještě možnou paralelu, a tou je paralela Tereziiny malé cesty s nákresem *Hory dokonalosti* Jana od Kříže. Jan na svém nákrese znázorňuje tři cesty, z čehož dvě krajní – cesta pozemských i cesta duchovních dober – vedou zpátky do údolí. Prostřední cesta, která jako jediná vede na vrchol hory, kde „přebývá jen čest a sláva Boží“, je popsána jediným slovem, které se sedmkrát opakuje, a to je slovo *nada*, tedy nic.<sup>394</sup> Tento ideál vlastní identity jako nicoty, který představuje Terezie, není tedy falešnou pokorou, sebe ponižováním a pohrdáním vlastní hodnotou, ale je v souladu s kontemplativní tradicí jako cestou radikálního očištění od iluzí o sobě samé a tím také iluzí o Bohu.<sup>395</sup>

### 2.4.3 Štěstí i navzdory utrpení

Ještě jedním postojem, který prošel v Tereziině víře proměnou, je vztah k utrpení.<sup>396</sup> Terezie píše, že dříve jí utrpení přinášelo smutek, ale „teď už trpím jinak, radostně a pokojně, jsem opravdu šťastná, že trpím“.<sup>397</sup> V kontextu Franklova pojetí smyslu v utrpení nemusíme toto vyjádření chápat jako masochistickou a perverzní zálibu, ale jako zprávu o nalezení jeho smyslu. Nalezení smyslu utrpení je přitom jednou z největších výzev a zároveň je to způsob, jak utrpení překonat.<sup>398</sup> Terezie potvrzuje jednak Franklovu hypotézu, že jestliže

---

<sup>394</sup> Viz Jan od Kříže, *Výstup na horu Karmel*. Kostelní Vydří: KNA 1999, 12.

<sup>395</sup> Nevšední a inspirativní esej o hledání pravdy, které bylo Tereziiným velkým zájmem, roli iluzí, jež nejsou opakem pravdy, ale často jejím počátkem, a významných momentech Tereziina života je Maurice Bellet, *Thérèse et l'illusion*. Paris: Desclée de Brouwer 1998.

<sup>396</sup> Terezie byla ovlivněna dobovou spiritualitou, která viděla v utrpení hodnotu. Ve svém oblíbeném spise *Následování Krista* např. četla: „Je potřeba být připraven trpět pro věčný život všechno, i ty nejbolestnější věci.“ *Následování III*, 47.

<sup>397</sup> Terezie z Lisieux, *Příběh jedné duše*, 269. (RkC 4v)

<sup>398</sup> P. Ranft navrhuje celý Tereziin přístup označit jako „logoteologii“, protože hledání smyslu je údajně centrálním tématem jejího duchovního života. Podle Ranft je utrpení součástí Tereziiny malé cesty v tom smyslu, že „utrpení nás přivádí k setkání s konečností, naše konečnost nás vede k setkání s naší nicotou, a v naší nicotě potkáváme Boha, který je smyslem života“. Patricia Ranft, *The Logotheology of Therese of Lisieux: ‚A Way That Is Very Straight, Very Short, and Totally New‘*. *Heythrop journal*, 58, 3 (2017), 374–388.

může mít smysl utrpení jako ta nejabsurdnější situace, pak může mít smysl jakákoliv situace lidského života. A také dokazuje, že její štěstí je nezávislé na vnějších podmínkách. „Bože, ale i kdybys – což je nemožné – o mém utrpení nevěděl, byla bych přesto šťastná, že trpím, kdybych tím mohla zabránit nebo napravit třeba jen jediný hřích proti Víře.“<sup>399</sup> V této poznámce ještě prosvítá pozůstatek dobového pojetí viktimální spravedlnosti (totiž že utrpení napravuje hříchy), ve kterém Terezie vyrůstala a které se jí jinak z velké části podařilo opustit. Zároveň to ale ukazuje, jak velkou je pro ni víra hodnotou. Nejen že ji píše s velkým písmenem V, ale je ochotna pro ni trpět, aniž by o tom Bůh věděl, a mohl to tedy ocenit. Její očištěná víra už tedy není oním ziskným postojem, který čeká nebeskou odměnu.

#### 2.4.4 Posílený duch víry

Vraťme se ještě k závěru Tereziiny autobiografie, a tedy i její spisovatelské dráhy. Terezie poslední dva dny svého psaní dopisuje text obyčejnou tužkou, protože už je pro ni obtížné psát inkoustovým namáčecím perem. Věta, kterou své životní dílo uzavírá, působí nedořečeným dojmem a vyvolává otázku, ale zdá se, že v tom může být autorčin záměr.

To, že mě Pán Bůh svým milosrdenstvím předešel a uchránil tak mou duši od smrtelného hříchu, není tím důvodem, proč se k němu pozvedám s důvěrou a láskou.<sup>400</sup>

Co je tedy tím důvodem? Tedy důvodem, že se k Bohu pozvedá s důvěrou a láskou?<sup>401</sup> Ten hlavní důvod toho, že si i ve své duchovní krizi uchovala po-

---

<sup>399</sup> Terezie z Lisieux, *Příběh jedné duše*, 274. (RkA 7r)

<sup>400</sup> Terezie z Lisieux, *Příběh jedné duše*, 330. (RkC 36v–37r)

<sup>401</sup> C. Langlois v této závěrečné Tereziině poznámce čte její smíření se s Marií Magdalenou, se kterou se celoživotně poměřovala. Tady Terezie připouští, že nezáleží na tom, zda člověku bylo odpuštěno dopředu nebo až poté, co něco udělal. Terezie tedy dospívá k tomu, že jsou na tom s Magdalenou stejně. Nicméně otázku: Co je tím důvodem? ani tato hypotéza nezodpovídá. Viz Langlois, *Lettres à ma Mère bien-aimée*, 393.

stoj důvěry a lásky, zůstane tajemstvím. Jestli ho sama Terezie znala, nebo neznala, už se také nedovíme. Poznámku si ale zaslouží jeden detail, který lze vyčíst z originálního rukopisu. Terezie při svém psaní přetáhne právě poslední dvě slova – „důvěru a lásku“ napíše ve svém sešitě na nový list. Vypadá to, že přetáhla záměrně,<sup>402</sup> aby ta dvě slova zdůraznila. Jedna z možných interpretací je, že to má být jakýsi podpis nebo závěrečné poselství. Ale ať už je význam tohoto přetažení jakýkoliv, za důležité považuji, že v něm Terezie spojuje právě důvěru (jako vztahový rozměr víry) a lásku – obě jako odpověď na milost či Boží milosrdenství. Zatímco ale víra jako odpověď směřuje zpět k Bohu, láska je odpověď, která může směřovat k lidem, tedy ne k původci onoho oslovení, zmíněné milost.

A právě v této propojenosti víry a lásky se podle mé interpretace skrývá vysvětlení Tereziina výroku, že Bůh rozhojnil v jejím srdci ducha víry. Tato formulace může najít svou paralelu ve výroku apoštola Pavla o liteře a duchu Tóry, kde Pavel píše o nové smlouvě, „jež není založena na liteře, nýbrž na duchu. Litera zabíjí, ale duch dává život“. (2Kor 3,6) Duch je to, co je na smlouvě podstatné, k čemu smlouva vede, tedy její smysl, na rozdíl od litery, tedy toho, co smlouva doslovně říká. Podobně v případě víry není důležité, co sama doslovně říká, ale k čemu vede, tedy k lásce. Nevím, jestli Terezie měla výslovně na mysli tuto podobnost, ale Pavlův text velmi dobře vystihuje to, jak se její víra proměnila.

Na závěr této kapitoly tedy shrnu, jak se projevoval Tereziin posílený duch víry. Na prvním místě to bylo v jejím přístupu k nevěřícím, kteří už nejsou ti na druhé straně, ale společníci u jednoho stolu, její bratři a sestry. Terezie už se nemodlí za ně, ale s nimi, a cítí k nim hlubokou solidaritu a sounáležitost. Ví, co prožívají. A pokud je označuje za bratry a sestry, znamená to, že mají

---

<sup>402</sup> Terezie dokázala zvláště v posledních letech života velmi dobře ovládat své psaní. Ve všech předchozích případech, ať už se jednalo o dopisy nebo jiné texty, dokázala text nějakým způsobem namačkat na danou stránku. Šetření papírem pro ni mělo i symbolický význam, totiž chudoby. Je tedy velmi pravděpodobné, že zde naopak přetáhla záměrně.

společného otce či matku, což ukazuje na Tereziin měnící se obraz Boha, který je otcem všech lidí, i nevěřících. Dále je Tereziina víra očišťována od přirozeného uspokojení, jak to ona sama reflektuje, tedy od sebestřednosti a zistné motivace. Toto očišťování se projevuje také v tom, že Terezie zůstává své víře věrná, i když jí to zrovna nepřináší žádné prožitkové hodnoty, mezi nimi na prvním místě radost. Posílený duch víry se nejlépe ukazuje v Tereziině přístupu, který nazývá „malou cestou“,<sup>403</sup> tedy přístupu spočívajícím v přijetí své vlastní omezenosti a bezmoci spojeným zároveň s důvěrou v Boha. Je to zcela opačná cesta než počítání zásluh a zaměřenosti na duchovní výkony v Tereziině době tolik zdůrazňované – ať už dobré skutky nebo vytrpěné oběti. Je to tedy objevení milosti, která je zcela zdarma, a nikoliv na základě zásluh. Její malá cesta ji vede až k přání být ničím, nikoliv ve smyslu sebezničení a vlastního znehodnocení, ale jako postoj radiální otevřenosti a pasivity, tedy přijímání, který koresponduje se zkušenostmi dalších mystiků. Tato nicota není posledním cílem, nakořik má být přetvořena v oheň.<sup>404</sup> Duch víry ji dále vede k přijetí reality se vším všudy, tedy včetně utrpení, po kterém ani netouží, ani za něj nečeká nějakou odměnu v nebi. Její víra se stává nezištnou a neoddělitelně spojenou s postojem lásky a solidarity.<sup>405</sup>

---

<sup>403</sup> Terezie z Lisieux, *Příběh jedné duše*, 265. (RkC 2v)

<sup>404</sup> Viz Terezie z Lisieux, *Příběh jedné duše*, 244. (RkB 3v)

<sup>405</sup> Inspirativním způsobem význam Tereziina postoje solidarity podtrhuje Carlo M. Martini, když tvrdí, že současnou dobu nelze beze zbytku číst optikou duchovní noci Jana od Kříže, zato vidí možnost číst ji skrze optiku Tereziiny zkoušky vedoucí právě k solidaritě s jejími nevěřícími současníky. „Není možné mluvit o analogii mezi duchovní nocí Jana od Kříže a současnou krizí víry pouze na základě formální a vnější podobnosti. Protože to, co prožívá naše doba, není zkouška víry; ta přichází po dlouhém putování věřícího. Aktuální krize je spíše plodem absence víry nebo prázdnoty víry; je plodem absence naděje. Bylo by tedy dvojsečné mluvit a přistupovat k ní podle stejných kategorií jako svatý karmelitán [Jan od Kříže]. ... Můžeme ale popsat naši dobu pojmy Terezie z Lisieux? ... Myslím, že tady se analogie nalézt dá. Očišťování [jak jej popisuje Jan od Kříže] se mění, dostává jinou podobu: totiž podobu soucitu s naší dobou. Srovnání tedy nevychází z naší doby, kterou trochu násilně čteme jako cestu víry, ale naopak vychází z toho, co prožívá Terezie, když se připojuje k utrpení těch, kdo nevěří, pochybují, žijí v nejistotě.“ Carlo Maria Martini, *Thérèse et le drame de l'incrédulité*. Saint-Maurice (Suisse): Saint Augustin 1997, 53–54.

### 3. Nicolae Steinhardt a paradox víry

Na tomto téměř neskutečně zlověstném místě jsem zažil nejkrásnější dny svého života. V pokoji číslo 34 jsem byl opravdu šťastný. ... V cele 34 se radost ... a bolest ... mísí tak neoddělitelně, že se všechno, dokonce i bolest, proměňuje ve štěstí – extatické a vznesené.<sup>406</sup>

Druhým autorem, jehož duchovní zkušenost budu zkoumat, je Nicolae Steinhardt, právník a intelektuál evropského formátu, který prošel peklem rumunského komunistického vězení, a také spisovatel židovského původu, který se na sklonku života stal pravoslavným mnichem v malém rumunském klášteře Rohia. Bývá označován za patriarchu rumunské literatury a křesťanského existencialistu. Jeho život byl třikrát delší než život Tereziin a odehrál se v úplně jiném kontextu.

V této kapitole tedy opět nejprve popíši Steinhardtův život, kontext a vlivy, které formovaly jeho víru a které budou od těch Tereziiných zcela odlišné – časově, kulturně, společensky, nábožensky, intelektuálně, ale i tím, že byl muž. V tom bude jeho životní zkušenost mnohem podobnější Franklovi, který byl rovněž židovského původu a také zažil totalitu, i když odlišnou. V jeho zkušenosti budu opět hledat známky duchovní krize, její časové zasazení a to, jak ji Steinhardt sám reflektuje. V další části mě budou zajímat kroky, které dělá, a postoje, které zaujímá tváří v tvář situaci krize, přičemž důležitým tématem bude radost a štěstí, jak už naznačuje název jeho autobiografie. A na konec této kapitoly se pokusím charakterizovat, jakým způsobem byla skrze duchovní krizi proměněna jeho víra.<sup>407</sup>

---

<sup>406</sup> Steinhardt, *Deník štěstí*, 58 a 62.

<sup>407</sup> Pro sestavení životopisu, který má na zřeteli především to, jak se utvářela jeho víra, jsem použil následující zdroje: Olivier Clément, Preface, in: Nicolae Steinhardt, *Journal de la félicité*. Paris: Arcantères 1996, 7–14 a 543–555. | Pantelis Kalaitzidis, Theology and Literature: The Case of Nicolae Steinhardt, *The journal of Eastern Christian studies*, 69, 1 (2017), 79–123. | Gheorghe Carageani, Presentazione, in: N. Steinhardt, *Diario della felicità*, Milano: Rediviva 2017,

### 3.1 Křesťan nemá být hloupý a vystrašený

Steinhardtův životní příběh nejprve zasadím do společenského a politického kontextu, který významně ovlivnil jeho osobnost i víru, která mě bude zajímat a jejíž proměnu v následné duchovní krizi budu dále zkoumat. Osud Rumunska byl za jeho života velmi dramatický, země prošla několika velkými proměnami, takže Steinhardt poznal „územně nejmenší i největší Rumunsko, království i republiku, dvě diktatury a režimy dvou politických extrémů: extrémní pravice fašismu a extrémní levice komunismu“.<sup>408</sup> Zažil okupaci za první světové války i královskou a vojenskou diktaturu, včetně masového vyhlazování židů v rámci holokaustu za druhé světové války.

Po válce nastoupil komunistický režim řízený ze Sovětského svazu a nakonec diktatura Nicolae Ceaușescu, který byl u moci od roku 1965 do revoluce v roce 1989, kdy byl v prosinci téhož roku spolu se svou ženou popraven. Komunistická i Ceaușescova diktatura s sebou přinesly agresivní propagandu, síť spolupracovníků tajné policie, kontrolu a udávání, kolektivizaci a takzvané převýchovné experimenty,<sup>409</sup> které byly ve skutečnosti pokusem zlikvidovat

---

9–19. | Camelia C. Isaic, *Courage in Nicolae Steinhardt's Life and Theology*, bakalářská práce. Praha: Univerzita Karlova, Evangelická teologická fakulta 2016. | Michel Simion, *Le prédicateur de la félicité*, in: Nicolae Steinhardt, *Donne et tu recevras: Paroles de foi*. Limours: Apostolia 2017, 13–32 | Violeta Popescu, *Nicolae Steinhardt: La ricerca della Felicità* [online], [cit. 3. 11. 2019], dostupné z: <http://culturaromana.it/nicolae-steinhardt-la-ricerca-della-felicit> | Monica Andronescu, *Ultimele ore din viața lui Nicolae Steinhardt. 30 martie 1989* (Poslední hodiny života Nicolae Steinhardta: 30. března 1989) [online], [cit. 29. 3. 2020], dostupné z: <https://www.ziarulmetropolis.ro/ultimele-ore-din-viata-lui-nicolae-steinhardt-30-martie-1989/> | Armando Santarelli, *Per la strada incantata dell'amore: il Diario della felicità di Nicoale Steinhardt* [online], [cit. 29. 3. 2020], dostupné z: [http://www.orizzonticulturali.it/it\\_interventi\\_Armando-Santarelli.html](http://www.orizzonticulturali.it/it_interventi_Armando-Santarelli.html) | Z úspěšných akademických prací věnovaných Steinhardtovi, které vyšly také knižně, je možné zmínit: George Ardeleanu, *N. Steinhardt si paradoxurile libertatii* (N. Steinhardt a paradoxy svobody). Bucharest: Humanitas 2009. | Nicolae Morar, *Dimensiunea crestina a operei lui N. Steinhardt*. Cluj–Napoca: Editura Dacia XXI<sup>2</sup>2011. | A v českém prostředí je to práce Jana Rokoská, *Vězeňská literatura v Rumunsku (1944–1989)*, diplomová práce. Praha: UK FF 2006.

<sup>408</sup> Camelia C. Isaic, *Courage in Nicolae Steinhardt's Life and Theology*, 8.

<sup>409</sup> V Rumunsku se odehrály dvě vlny těchto převýchovných experimentů, v letech 1949–52 a 1960–64. Tvrdými věznicemi tehdy prošly stovky tisíc lidí. Viz Ivana Noble, *Doctrine of Creation within the Theological Project of Dumitru Stăniloae*. *Communio Viatorum*, 2 (2007), 188.



režimu nepohodlné občany (v rámci jednoho z nich bude v roce 1960 uvězněn i Steinhardt), až po zasahování do osobního života a kontrolu porodnosti – zkrátka podmínky, které neumožňovaly obyčejný svobodný život. Jedním z nejhrošších perzekučních nástrojů režimu byly politické věznice.<sup>410</sup> Steinhardt prožil tedy prakticky celý život v totalitě, která pouze měnila svou konkrétní podobu a intenzitu politického útlaku.

### 3.1.1 Z vesnického chlapce evropským estétem

Nicolae (Nicu) Aurelian Steinhardt se narodil 12. července 1912 do židovské rodiny, na předměstí Bukurešti ve vesnici Pantelimon. Jeho otec Oscar Steinhardt byl povoláním inženýr, vystudoval ve Švýcarsku, pracoval jako ředitel továrny na nábytek a v 1. světové válce bojoval v rumunské královské armádě – v bojích utrpěl zranění a získal válečné vyznamenání. Jeho matka Antoaneta se starala o domácnost a byla vzdáleně příbuzná se Sigmundem Freudem.<sup>411</sup> Nicolae vystudoval základní školu v rodné vesnici a prestižní gymnázium Spiru Haret v Bukurešti, kde absolvoval také výuku pravoslavného náboženství, přestože byl židovského původu.

Mezi jeho spolužáky a kamarády byly pozdější významné osobnosti a rumunské elity. Tyto vztahy jej intelektuálně i lidsky ovlivnily a s některými z nich ho budou pojít celoživotní přátelství. Mezi jeho přátele z dětství patří

---

<sup>410</sup> „Schopnost ateistického komunismu vytvořit ‚nového člověka‘ byla dokazována v Aiudu, kde někteří z nejvěrnějších zastánců křesťanství a rumunské národní identity podlehlí obrovskému tlaku. A přeci mnohým, kteří přežili politické vězení, jako Țuțea, bylo dopřáno mimořádné zjevení mystické pravdy skrze jejich živé mučednictví.“ Alexandru Popescu, *Petre Țuțea: between sacrifice and suicide*. Aldershot: Ashgate 2004, 74–75. „Aiud se zaměřoval především na to, aby zničil křesťanskou víru svých vězňů. V případě Țuțey dosáhli opačného efektu. ... Na samotce využíval potrubí ve své cele, aby na něj vyklepával ostatním vězňům modlitby, zprávy a biblické přednášky v Morseově abecedě.“ Popescu, *Petre Țuțea: between sacrifice and suicide*, 23.

<sup>411</sup> Viz Camelia C. Isaic, *Courage in Nicolae Steinhardt's Life and Theology*, 9.

například pozdější filozof Constantin Noica<sup>412</sup> a Alexandru Paleologu.<sup>413</sup> Dále to byli Mircea Eliade,<sup>414</sup> Emil Cioran<sup>415</sup> a Eugen Ionescu, kteří později emigrovali a se kterými Steinhardt udržoval častou korespondenci.<sup>416</sup> Mnoho z jeho spolužáků a kamarádů se za války bohužel přidalo ke krajně pravicovým hnutím – Legie archanděla Michaela, později Železné gardy – nebo podporovali německý nacismus; také Steinhardt s těmito krajně pravicovými hnutími zpočátku sympatizoval. Distancoval se od nich, až když se začali vysloveně hlásit k fašismu a antisemitismu.

A toto téma je poněkud tabu ve Steinhardtových životopisech.<sup>417</sup> Steinhardt sám ve své autobiografii dokonce oceňuje přístup vojenského diktátora generála Iona Antonescu, který vedl zemi během druhé světové války, za to, že nacistické řádění a vyhazování židů v Rumunsku nedosáhlo takových rozměrů jako v dalších evropských zemích.<sup>418</sup> Tak tomu bylo ale pouze na původním

---

<sup>412</sup> Constantin Noica (1909–1987), filozof, spisovatel, překladatel a básník. Byl jedním z nejbližších Steinhardtových přátel. V roce 1958 byl odsouzen k 25 letům vězení v Jilavě za svou publikační činnost, a nakonec byl propuštěn při amnestii v roce 1964. Právě v jeho politickém procesu odmítl Steinhardt svědčit, za což byl později sám odsouzen.

<sup>413</sup> Alexandru Paleologu (1919–2005), spisovatel, literární kritik a diplomat. Byl zatčen v roce 1959 a odsouzen ke 14 letům vězení. Propuštěn byl při amnestii v roce 1964.

<sup>414</sup> Mircea Eliade (1907–1986), religionista, historik, filozof náboženství a spisovatel. I přes to, že pracoval mnoho let jako diplomat pro fašistické Rumunsko, zůstává respektovanou autoritou ve svých oborech. V roce 1945 po pádu fašistického režimu odešel definitivně do exilu a žil především ve Spojených státech.

<sup>415</sup> Emil Cioran (1911–1995), filozof. V mládí obdivoval nacismus a podporoval fašistické „Železné gardy“, za což se později omlouval tím, že podlehl společenské vlně. V roce 1941 emigroval do Francie, kde zůstal do konce života.

<sup>416</sup> „Z jeho dopisů dýchá zřetelná nostalgie po třicátých letech, kdy Rumunsko žilo nepochybně nadšením z politické, kulturní a hospodářské svobody.“ Irina Ciobotaru, Nicu Steinhardt: Epistole catre diaspora Românească. *Studii de Știință și Cultură*, 18, 3 (2009), 104.

<sup>417</sup> Pantelis Kalaitzidis tyto sympatie s raným nacionalismem vysvětluje Steinhardtovým nadšením pro všechno rumunské – kulturu, zvyky a jedinečnost, kdy dokonce mluví o „rumunském fenoménu“. Viz Kalaitzidis, *Theology and Literature: The Case of Nicolae Steinhardt*, 95 a 110. Viz také Clément, Preface, 8.

<sup>418</sup> „Co se týká Antonesca, si však nemohu pomoci, ale musím ukázat, že tak jako tak byl jediným v Evropě, kdo se odvážil Hitlerovi postavit, postavit se mu ve věci, na kterou byl hrdý, ve

rumunském území, na nově připojených územích byly deportace židů naopak větší než jinde a Antonescu s nacistickým Německem intenzivně spolupracoval, což se Steinhardt do konce života nedozvěděl.<sup>419</sup>

Po maturitě v roce 1929 se přihlásil na studium práv a literatury, které úspěšně dokončil v roce 1934. V té době už se aktivně zajímal o literaturu a navštěvoval literárně kritický kroužek, psal novinové články, zažil svou první lásku, se kterou se ale po čase rozešel, vydal svou první satirickou knihu *Ve stylu... mladých*<sup>420</sup> a ve spolupráci s jedním ze svých nejbližších přátel Emanuelem Neumanem<sup>421</sup> publikoval dva francouzské texty věnující se vztahu judaismu a křesťanství.<sup>422</sup> V roce 1936 obhájil doktorskou práci z ústavního práva na téma „Klasické principy a nové tendence v ústavním právu“. Jednou z motivací pro jeho právnickou specializaci právě na ústavní právo byl fakt, že

---

věci, v níž se ani Pétain, ani kardinálové neodvážili říci ne. Zatímco smetánka německé aristokracie, maršálové a polní maršálové ověšení medailemi a vyznamenáními zůstávali na místě a třásli se, zatímco Hitler měl pěnu u úst a běhal z jednoho konce místnosti na druhý, Antonescu se mu postavil na odpor v jeho vlastním doupení v Berchtesgadenu; pevně a s patřičnou skromností zachránil před smrtí statisíce židovských duší.“ Steinhardt, *Diario della felicità*, 192.

<sup>419</sup> „Zatímco na území rumunského státu generál Antonescu volil ‚měkčí‘ antisemitskou politiku založenou na nucených pracích, diskriminaci a materiálních či finančních trestech, ve východní válečné zóně nařídil masové vyvražďování Židů. Ve skutečnosti byli Rumuni zodpovědní za deportace a realizaci konečného řešení přibližně 280 000 Židů v severní Bukovině, Besarábii a na dnešní Ukrajině, čímž se zařadili na druhé místo po Německu. S pomocí státem kontrolovaných médií si tento smutný výkon rumunský stát nepřipouštěl a oficiálně jej přiznal až v závěrečné zprávě Mezinárodní komise pro holocaust v Rumunsku z roku 2004.“ Camelia C. Isaic, *Courage in Nicolae Steinhardt's Life and Theology*, 11, pozn. 21. Tento konkrétní příklad mimo jiné ukazuje, že Steinhardt není ve všech historických datech zcela přesný, přestože má nevídaný kulturní, společenský i historický rozhled. Na jeho omluvu je ale třeba uvést, že informaci o vyhlazování židů za Antonesca z uvedených důvodů nereflektují ještě ani některé současné studie a citují pouze Steinhardtovu pochvalu Antonescovi. Viz např. Michel Simion, *Le prédicateur de la félicité*, 14.

<sup>420</sup> *În genul... tinerilor*, 1934.

<sup>421</sup> Emanuel Neuman (1911–1995), ekonom a právník, nábožensky se přiklonil k agnosticizmu. Steinhardt o něm v *Deníku* štěstí píše jako o Manolovi a říká, že „před křtem bylo nejdůležitější událostí v mém životě přátelství plné obdivu, které jsem choval k Manolovi“. Steinhardt, *Diario della felicità*, 174.

<sup>422</sup> *Essai sur une conception catholique du Judaïsme* (Esej o katolickém pojetí judaismu), Paříž 1935; *Illusions et réalités juives* (Židovské iluze a skutečnosti), Paříž 1936.

je považoval za ideál kultivovanosti naproti barbarským totalitám, ve kterých žil.

V letech 1937–1939 opakovaně cestoval do Švýcarska, Rakouska, Francie a Anglie, zajímají ho trendy evropského humanismu a filozofie, ale také západní křesťanství, takže navštěvoval dokonce i teologické konference. Začal pracovat jako redaktor pro prestižní časopis *Revue de Fondations Royales*, ze kterého byl ale vzápětí kvůli svému židovskému původu vyloučen, protože i v Rumunsku začaly platit antisemitské diskriminační zákony. Na svou rodnou vesnici s jejím kostelíkem a na svůj venkovský původ podle svých slov nikdy nezapomněl,<sup>423</sup> i když tento horizont se mu díky studiu, kontaktům a především cestování<sup>424</sup> záhy velmi rozšířil – stal se „evropským estétem“, jak jej nazval Olivier Clément.<sup>425</sup> Literatura, umění a kultura budou nedílnou součástí jeho života. Tento nadhled se projeví i v jeho duchovním přístupu a smyslu pro ekuumenismus.

### 3.1.2 Hledání židovských kořenů a vliv křesťanství

Steinhardtova rodina byla, jak už jsem uvedl, židovského původu, ovšem neprojektující, a tak Nicolae v židovské víře nevyrostal.<sup>426</sup> Zato se někdy s rodiči v rodné vesnici účastnili pravoslavných svátků a chodili do místního kostela, takže s křesťanstvím byl v určitém kontaktu od dětství. Na prahu dospělosti se

---

<sup>423</sup> Viz např. Steinhardt, *Diario della felicità*, 56.

<sup>424</sup> K důležitosti cestování poznamenává: „Jsem přesvědčen, že skutečné vzdělání předpokládá nejen studium, ale i cestování ... Roky cestování zázračně doplňují jakékoliv vzdělání ... rozšiřují horizont ducha.“ Nicolae Steinhardt, *Primejdia*, 41, citováno dle Gheorghe Carageani, *Presentazione*, in: Steinhardt, *Diario della felicità*, 10.

<sup>425</sup> Viz Clément, *Preface*, 8.

<sup>426</sup> Židovská identita měla ve Steinhardtově reflexi tři rozměry: náboženský, národnostní (politický a etnický) a kulturní. Přičemž náboženský rozměr nebyl tím nejdůležitějším, i žid ateista je stále židem. Pro Steinhardta a jeho rodinu byl prakticky jediným přetrvávajícím rozměrem rozměr národnostní. A ve svém raném díle *Esej o katolickém pojetí židovství a Židovské iluze a skutečnosti* poznamenává: „Židem se člověk narodí a přestane jím být pouze křtem.“ To vše je důležité jako kontext, ve kterém se odehraje jeho konverze ke křesťanství. Viz Tórz, *Evreu–Român–Ortodox: Metamorfozele identitare ale lui N. Steinhardt*, 117–119.

Steinhardt spolu se svým dobrým přítelem Manolem (Emanuelem Neumanem), který byl stejné náboženské příslušnosti, rozhodli, že se pokusí „být tím, čím jsou“,<sup>427</sup> a tedy se začlenit do židovské komunity. Vydali se hledat rabína, jenomže na adrese, kterou dostali, sídlil k jejich pobavení imám. Nakonec rabína našli, on je vyslechnul, ale jeho poněkud chladná a odtažitá reakce byla pro ně spíš zklamáním.<sup>428</sup>

Své úsilí ale nevzdávají, Steinhardt se začal dokonce učit hebrejsky, až byl nakonec schopen se slovníkem číst Tóru. Shromažďování v synagoze na ně ale působilo příliš formálním dojmem a ani rabínova kázání je neoslovila. Steinhardt při té příležitosti s nostalgií vzpomíná na pravoslavný kostelík a jeho zvony ve své rodné vesnici – oproti tomu synagoga v Bukurešti působila značně neosobním dojmem. Problémem pro ně bylo také to, že se někteří mladí židé angažovali v levicových a pro-sovětských politických aktivitách. Vlivem všech těchto okolností pokus žít svou židovskou víru nakonec vzdali. Steinhardt to uzavírá slovy: „Zkusil jsem to.“<sup>429</sup> Když ale později uvidí zástupy emigrujících židů, kteří čekají ve frontě na povolení vycestovat, soucítí s nimi a dodá: „Také já jsem žid.“<sup>430</sup> Na svůj židovský původ nezapomene a k judaismu bude chovat sympatie celý život.<sup>431</sup>

---

<sup>427</sup> Steinhardt, *Diario della felicità*, 175.

<sup>428</sup> Viz Steinhardt, *Diario della felicità*, 174–177.

<sup>429</sup> Steinhardt, *Diario della felicità*, 177.

<sup>430</sup> Steinhardt, *Diario della felicità*, 195.

<sup>431</sup> I když jeho vztah k židovství měl ve skutečnosti ještě složitější vývoj, a to i v období po křtu. Marta Tórz to uvádí na jednom příkladu z *Deníku štěstí*, respektive na drobné odlišnosti mezi jeho první a druhou verzí. V první verzi se jako komentář hromadných emigrací židů z Rumunska objevuje věta „Jsem však Žid a začínají se ve mně probouzet zvláštní pocity“, (Nicolae Steinhardt, *Jurnalul fericitii*, 249) která ukazuje, že Steinhardt je na pomyslné křižovatce mezi identifikací a oddělením se od židovství. V pozdější verzi vydané podle rukopisu nalezeného v klášteře Rohia toto dvojnásobné tvrzení na stejném místě chybí. M. Tórz to interpretuje jako Steinhardtův pozdější odklon od židovství, přestože jeho úcta k židovství nadále přetrvává. „Jako by z delší perspektivy zmizely stopy po identifikaci.“ Tórz, *Evreu–Român–Ortodox: Metamorfozele identitare ale lui N. Steinhardt*, 120.

Steinhardt ovšem duchovní inspiraci hledat nepřestal a po neúspěšném pokusu s židovstvím se zaměřuje na křesťanskou spiritualitu, ať už skrze vztahy se svými křesťanskými přáteli, nebo skrze literaturu. Mezi duchovní texty, které nejvíce ovlivnily jeho víru, patří *Filokalia*<sup>432</sup> a *Vyprávění ruského poutníka*,<sup>433</sup> tedy klasické pravoslavné texty, které mu zprostředkoval Paul Simionescu, a některé patristické spisy, mezi nimi texty Jana Klimaka, Jana Damascenského, Maxima Vyznavače, Řehoře Palamy a dalších, které získal od Virgila Cândea.<sup>434</sup> Významný vliv na Steinhardta měla i hesychastická tradice, duchovní proud v rámci pravoslaví.<sup>435</sup> V Rumunsku působila v letech 1945–1958 skupina „Hořící keř“, která se věnovala právě obnově hesychastické tradice, a zejména praxi modlitby srdce. Steinhardt do ní sice sám nepatřil, patřil k ní ale významný rumunský teolog Dumitru Stăniloae, režimem perzekuovaný a vězněný ve stejné době jako Steinhardt ve věznici Aiud. Právě Stăniloae přeložil do rumunštiny *Filokalia*, ze kterých bude čerpat také Steinhardt.<sup>436</sup>

---

<sup>432</sup> *Filokalia* znamená, přeloženo z řečtiny, láska ke kráse a dobru. Jedná se o sbírku vybraných textů východní patristiky z období 4.–15. století, kterou sestavili dva mniši z hory Athos Nikodým Svatohorec (1749–1809) a Makarios z Korintu (1731–1805). Texty mimo jiné představují také tradici Ježíšovy modlitby, modlitby srdce. *Filokalia* se z Řecka rozšířila hlavně do Ruska a Rumunska a zpopularizovala je kniha *Vyprávění ruského poutníka*. Kompletní čtyřdílné vydání viz Benedetta Artioli, Francesca Lovato (ed.), *La Filocalia (I–IV)*. Torino: Gribaudi 1982–1987. V češtině vyšel pouze užší výběr viz *Filokalia: Duchovní texty křesťanského východu*. Praha: Volvox Globator 2008.

<sup>433</sup> Praktická duchovní příručka, která formou příběhu nabízí úvod k modlitbě Ježíšově. Pod tímto názvem ho cituje Steinhardt. V češtině vyšlo pod názvem *Upřímná vyprávění poutníka svému duchovnímu otci*. Velehrad: Refugium 2018.

<sup>434</sup> Viz Steinhardt, *Diario della felicità*, 277–279.

<sup>435</sup> Hesychasmus vznikl v Sýrii, Palestině a Egyptě ve 4. století a rozvinul se ve 14. století především mezi pravoslavnými mnichy na hoře Athos. Viz Tim Noble a Ivana Noble, Hesychasmus, in: Ivana Noble a kolektiv, *Mnohohlas pravoslavné teologie ve 20. století na Západě*. Brno: CDK 2016, 61–118.

<sup>436</sup> Viz Noble, *Doctrine of Creation within the Theological Project of Dumitru Stăniloae*, 188.

### 3.1.3 Křest uprostřed pekla

Od nástupu komunistického režimu v Rumunsku v roce 1948, se kterým Steinhart odmítl spolupracovat, je opět perzekuován, podobně jako za války pro svůj židovský původ – nesmí publikovat ani veřejně vystupovat. Díky osobním vztahům se začleňuje do rumunských intelektuálních kruhů, kam patří jeho výše zmiňovaní přátelé. Intenzivně se vzdělává ve filozofii, ale zajímá ho také křesťanství a pravoslaví. V roce 1959 jsou jeho přátelé z těchto kruhů komunistickým režimem postupně zatýkáni a obviňováni z protistátní a protirevoluční činnosti a z publikování rozvracečských textů.

V lednu 1960 přichází pro Steinhardta zlomový okamžik, když odmítne křivě svědčit proti svému příteli filozofovi Constantinu Noicovi a dalším kolegům z intelektuálních kruhů, do kterých také sám patřil. Je zatčen a předveden k výslechu na tajnou policii *Securitate*. Důležitou postavou v této chvíli byl pro Steinhardta jeho otec, jeho celoživotní vzor a hrdina. Nicolae vzpomíná, jak s ním probíral svou situaci, když dostal předvolání svědčit v procesu s Noicou. Státní aparát po něm tehdy nechtěl křivé svědectví ani nové informace, ale jenom potvrzení toho, co už *Securitate* stejně věděla. Vypadalo to jako malý detail v celém procesu, nikoliv klíčové svědectví, Steinhardt ale věděl, že by to byla zrada přítele. A jeho otec ho povzbuzoval v tom, aby nezradil své přesvědčení, jinak že nebude mít klidné spaní.<sup>437</sup> Když nakonec Nicolae odcházel k výslechu a bylo pravděpodobné, že když odmítne svědčit, bude rovnou zatčen, otec ho vyprovodil slovy, která se mu vryla do paměti: „Hlavně mi neudělej ostudu.

---

<sup>437</sup> „Je pravda – říká otec – že budeš prožívat velmi obtížné dny. Ale noci budou klidné ... budeš spát dobře. Zatímco, pokud přistoupíš na to, že budeš svědčit při procesu, je pravda, že budeš prožívat celkem dobré dny, ale noci budou strašlivé. Nebudeš moci zamhouřit oko. ... No, tak už neváhej. Musíš jít do vězení. Rve mi to srdce, ale nemáš na výběr. A navíc, pokud bys teď byl svědkem proti obviněnému, nebuď naivní, za půl roku by tě stejně zavřeli. Určitě.“ Steinhart, *Diario della felicità*, 49.

Nebud' vystrašený žid a nepodělej se z toho."<sup>438</sup> A zároveň ho ujistil, že na něj doma počká, což se skutečně stalo.<sup>439</sup>

Steinhardt byl, tak jak předpokládal, uznán vinným a odsouzen ke třinácti letům nucených prací podle stejného paragrafu jako Constantin Noica, tedy za „zločin konspirace proti sociálnímu řádu“,<sup>440</sup> a byl uvězněn v Jilavské věznici, bývalé vojenské pevnosti na jih od Bukurešti. Svůj dojem z prostředí věznice popisuje jako peklo:

Cela 34 je jakýmsi dlouhým a temným tunelem s četnými a silnými prvky z nočních můr. Je to jeskyně, kanál, podzemní útroby, chladné a hluboce nepřátelské, je to prázdný důl, kráter nečinné sopky, je to poměrně dokonalý obraz odbarveného pekla.<sup>441</sup>

Krátce po příchodu do věznice v Jilavě požádá svého spoluvězně pravoslavného kněze Minu Dobzeu o křest a je pokřtěn 15. března 1960 ve vězeňské cele číslo 18 otcem Minou za přítomnosti dvou řeckokatolických kněží, před kterými následně recituje krédo.<sup>442</sup> Svůj křest až do konce života Steinhardt označuje a chápe jako ekumenický, tak jak ho k tomu vybídli kněží přítomní této události.

Všichni tři mě žádají, abych se považoval za pokřtěného ve jménu ekumenismu a slíbil, že budu vždy bojovat – pokud se dostanu z vězení – za věc ekumenismu. Slibuji to z hloubi svého srdce.<sup>443</sup>

---

<sup>438</sup> Steinhardt, *Diario della felicità*, 36. Podobně věcně, trochu drsně, ale vlastně laskavě a s moudrým vhledem komentuje i to, když se dozví, že se Nicolae nechal pokřtít: „Doufám, že jsi byl upřímný; dám ti radu: nezačni si myslet, že od teď se bude Bůh starat pouze o tebe. Nezapomeň, že jsou tu ještě další asi tři miliardy lidí.“ Steinhardt, *Diario della felicità*, 364.

<sup>439</sup> Otec zemřel v roce 1969 ve věku devadesáti let, tedy čtyři roky poté, co se Nicolae vrátil z vězení.

<sup>440</sup> Kalaitzidis, *Theology and Literature: The Case of Nicolae Steinhardt*, 98.

<sup>441</sup> Steinhardt, *Diario della felicità*, 58.

<sup>442</sup> Viz Steinhardt, *Diario della felicità*, 128–131. A také viz George Ardeleanu, *Nicolae Steinhardt: Monografie*. Braşov: Aula 2000, 89.

<sup>443</sup> Steinhardt, *Diario della felicità*, 126. Nebo jinde píše: „Obnovuji slib, že nezapomenu, že jsem byl pokřtěn ve znamení ekumenismu.“ Steinhardt, *Diario della felicità*, 129.



Křest pokládá za nejdůležitější okamžik života. Nebylo to náhlé rozhodnutí ve vězení, jak by se mohlo na první pohled zdát z chronologie událostí. Vedla k němu dlouhá a nesmělá cesta a byl plodem dlouho uzrávajícího rozhodnutí, ale také darem Boží milosti a Božího oslovení, jak nezapomíná Steinhardt nikdy zdůraznit. Steinhardt píše o zázraku svého obrácení jako o dlouhém procesu, ve kterém sehráli významnou roli tři jeho přátelé, kteří „přeložili dílo milosti do jemu srozumitelných pojmů“. <sup>444</sup> Pro jeho konverzi byly tedy rozhodující – vedle jeho osobního existenciálního hledání – právě vztahy s konkrétními věřícími lidmi. Ty rozhodly o tom, že se nevydal cestou židovství, ač se o to pokoušel, ale na cestu pravoslavného, respektive ekumenického křesťanství. To má zřejmě na mysli, když mluví o úžasné cestě lásky, po které došel ke konverzi. <sup>445</sup> To, že se v lednu 1960 ocitl v hrůzných podmínkách Jilavské věznice byla pouze poslední kapka v tomto dlouhém procesu, byl to impuls, který mu pomohl překonat ostych a pocit vlastní nedostatečnosti, lenost a strach, <sup>446</sup> a udělat zásadní krok na cestě své konverze, tedy přijmout křest. <sup>447</sup>

---

<sup>444</sup> Tito přátelé byli Paul Simionescu a Virgila Câdea, kteří ho zásobovali literaturou, a dále Viorica, se kterou navštěvoval pravoslavné kostely a bohoslužby. Viz Steinhardt, *Diario della felicità*, 277 a 281–282.

<sup>445</sup> „Ne, nedostal jsem se ke křesťanství ... skrze historii, exegezi, archeologii, komparatistiku, ani skrze intelektuální aktivitu, přemýšlení, studium nebo reflexi vybraným způsobem, ale pouze úžasnou cestou lásky.“ Nicolae Steinhardt, *Primejdia*, 177, citováno dle Gheorghe Carageani, *Presentazione*, in: Steinhardt, *Diario della felicità*, 14.

<sup>446</sup> „Proč tedy neudělám rozhodující krok? Proč? Ptám se. Nepochybně kvůli lenosti. A ze strachu: mám strach, toužím skutečně po křtu, nebo je to jen nějaké hnutí (citové, rozumové)? Nehledám nějakou kompenzaci, cípek jistoty, únik? ... A taky z hanby... co tomu řeknou příbuzní, přátelé?“ Steinhardt, *Diario della felicità*, 461.

<sup>447</sup> Tuto zásadní změnu je třeba zasadit do kontextu dalších rozměrů Steinhardtovy identity, jak připomíná M. Tórz, a těmi jsou židovská, rumunská a křesťanská identita. „Vztahy mezi nimi byly dynamické a napjaté a vyvrcholily krizí identity, jejímž důsledkem byla náboženská konverze spojená s rychlým procesem národní konverze. Na počátku cesty k proměně identity byly národní kategorie židovství a rumunství považovány za rovnocenné, koexistující. ... Postupem času se důraz ve spisovatelově sebedefinici posunul směrem k rumunství, přičemž židovský prvek přetrval v podobě biologické kategorie ‚krve‘.“ Tórz, *Evreu–Român–Ortodox: Metamorfozele identitare ale lui N. Steinhardt*, 124. Ve vězení tedy Steinhardt dokončí nejen svou konverzi náboženskou, ale i národnostní, tedy ke křesťanství a k rumunství, i když se nepřestane ani nadále hlásit ke své židovské krvi.

Ve skutečnosti jsem byl připraven na křest, jenom mi chyběla odvaha a rozhodnost udělat poslední krok. Pochyboval jsem, styděl se, ďábel mě pokoušel strachem, pokorou, slabostí ... Také jsem se obával, že jsem velmi nečistý.<sup>448</sup>

Radost ze křtu prožívá opravdu intenzivně, navzdory tvrdému prostředí věznice,<sup>449</sup> ale tohoto velkého obdarování, které je základem jeho identity, si nepřestane vážit ani ve chvílích, kdy radost a nadšení nepocituje.<sup>450</sup> Křest je pro něj pevným bodem, který odolává i pochybnostem, zda jeho konverze byla skutečná a zda je tedy i jeho víra skutečná. Tato hodnota křtu je pro něj umocněna délkou cesty, kterou k němu musel ujít. „Kdo byl pokřtěn jako malý, nemůže vědět ani si představit, co znamená křest. Převalují se přese mě stále častější vlny štěstí.“<sup>451</sup> To potvrzuje i příklad Terezie z Lisieux, která tuto nesamozřejmost křtu a křestní identity, ve které vyrůstala od mala a o které mluví Steinhardt, objevuje až v duchovní krizi.

---

<sup>448</sup> Nicolae Steinhardt, *Jurnalul Fericirii*. Rohia: Ed. Manastirii Rohia 2005, 421. Citováno dle Camelia Isaic, *Courage in Nicolae Steinhardt's Life and Theology*, 13.

<sup>449</sup> Tuto šílenou radost se Steinhardt pokouší popsat například takto: „Ale stane se také, že se probudíš uprostřed noci samým štěstím. Stávalo se mi to dlouho v období po mém křtu. Jenom z radosti – ‚out of sheer joy, aus lauter Freude‘ – jsem náhle otevřel oči, uchvácen euforií, která působila nikoliv spánek (jako drogy), ale bdělost, přemíru aktivity; myslel jsem na spánek? na odpočinek? na zapomnění? na ztrátu paměti nebo odloučení? Ne, byl jsem tak plný sil, že se mi chtělo slézt z postele nebo z pryčny a běžet, volat radostí, vzbudit ostatní, abych jim řekl, jak jsem šťastný, vyzvat je, aby si uvědomili, jaké bohatství všichni máme, jaký zázračný zdroj, jaký uklidňující prostředek, a to bez lékařského předpisu. Naštěstí mi přísný vězeňský řád nedovolil, abych ztropil tuto scénu.“ Steinhardt, *Diario della felicità*, 288.

<sup>450</sup> Nabízí se srovnání s Ricoeurovou „první naivitou“, nebo první bezprostředností v předkřtické fázi vývoje víry a jejím přerodem v „druhou naivitu“. Viz Paul Ricoeur, *Symbolism of Evil*. London: RPK 1952, 350–352 a viz také Noble, *Po Božích stopách*, 83–86. Pro tuto paralelu mluví to, že Steinhardtovo prvotní nekontrolované nadšení se vlivem duchovní krize usadí a bude proměňovat v klidnou radost. Naproti tomu ale v okamžiku svého křtu nebyl zcela v předkřtické fázi, protože víru promýšlel a prožíval i před tím.

<sup>451</sup> Steinhardt, *Diario della felicità*, 130.

### 3.1.4 Klášter Rohia – místo, o kterém vždycky snil

Steinhardt během své internace prošel několika tvrdými věznicemi včetně nechvalně proslulého žaláře v Gherle.<sup>452</sup> V srpnu 1964 byl na základě všeobecné amnestie osvobozen – rumunský režim tím chtěl na mezinárodní scéně demonstrovat, že dodržuje lidská práva. Po propuštění z vězení šel jako první věc potvrdit své křestní rozhodnutí do kláštera Darvari v Bukurešti, kde přijímá biřmování a eucharistii. Nadále odmítá spolupracovat s komunistickým režimem, má tedy zakázáno publikovat a je sledován rumunskou tajnou policií *Securitate*. Pracuje jako pomocný dělník a řidič, až do roku 1968, kdy měl dopravní nehodu, při které utrpěl vážné zranění, na jehož základě odešel do předčasného důchodu.

Povzbuzen svými přáteli začne opět psát. Nejdřív ilegálně a jeho první dílo bude právě autobiografie, *Deník štěstí*, který dokončí v roce 1972<sup>453</sup> a který mu vzápětí zabaví tajná policie. Steinhardt proto napíše novou, rozšířenou verzi. Původní verze je mu nakonec po různém naléhání a žádostech vrácena. V sedmdesátých letech začne publikovat také legálně, nejprve překlady z angličtiny a francouzštiny a později své vlastní texty. V roce 1978 je mu překvapivě na čas opět dovoleno cestovat, a tak navštívil v Paříži své přátele, kteří tam žili v emigraci, Neumana, Eliadeho, Ciorana, Ionesca. A téměř rok strávil v Belgii v Lovani a především v benediktinském opatství Chevetogne – zřejmě dostal i nabídku zde zůstat, ale dal přednost návratu do své vlasti.

V roce 1973 poprvé díky svým přátelům navštívil klášter Rohia v Transylvánii na severu Rumunska, kam se poté opakovaně vrací ke stále delším a delším pobytům a kde podle svých slov našel po dlouhém hledání místo, o kterém

---

<sup>452</sup> Třípatrová věznice postavená v roce 1785, která se nachází v okrese Cluj-Napoca na severu Rumunska a která byla vyžívána především komunistickým režimem pro politické vězně. Viz Rokoská, *Vězeňská literatura v Rumunsku (1944–1989)*, 14. V románovém zpracování popisuje podmínky ve vězení Paul Goma, *Gherla*. București: Humanitas 1990.

<sup>453</sup> *Deník štěstí* zahrnuje období čtyřiceti tří let, podle datace jednotlivých kapitol, kterou autor sám uvádí – od vzpomínek z roku 1928 ve Vídni do současnosti, tedy prosince 1971 v Bukurešti.

vždycky snil. Po několika letech v něm dozraje rozhodnutí stát se mnichem a 16. srpna 1980 do kláštera Rohia vstoupí. Zde dostane na starosti klášterní knihovnu, ve které má uspořádat 23 000 svazků, a je mu také umožněno, aby pokračoval v psaní. V tomto období publikuje šest knih, odborných literárně kritických nebo cestovatelských, ovšem značně zcenzurovaných režimem, a stovky drobných textů.<sup>454</sup> Po jeho smrti, a tedy zároveň po pádu totality, vycházejí další svazky jeho děl.<sup>455</sup>

Přestože se naplno věnuje mnišskému a kontemplativnímu životu, neztrácí zájem o literaturu a kulturní dění v Rumunsku i ve světě. Kromě toho také káže v kostelíku svého kláštera a nabízí duchovní doprovázení. Je vyhledávaným doprovázejícím, zejména mezi studenty teologie a mladými básníky. Z předchozích dvou verzí své autobiografie vytvoří třetí, konečnou verzi *Deníku štěstí*, kterou se mu tajně podaří odeslat do Paříže svým přátelům Monice Lovinescu a Virgilu Ieruncovi, kteří ho v letech 1988–1989 budou číst na pokračování ve vysílání Rádia Svobodná Evropa. (Tiskem vyjde až po autorově smrti v roce 1991 a setká se v Rumunsku s obrovským ohlasem.)

V osmdesátých letech začal komunistický režim svá opatření přitvrzovat a rovněž klášter Rohia byl pod stále větší kontrolou *Securitate*. Nicolae Steinhardt zemřel 30. března 1989 v nemocnici Baia Mare za nejasných okolností během své cesty do Bukurešti na lékařské vyšetření – devět měsíců před pádem komunistické totality. Během několika hodin po oznámení jeho smrti vtrhla do

---

<sup>454</sup> *Între viață și cărți* (Mezi životem a knihami) 1976. | *Incertitudini literare* (Literární nejistoty) 1980. | *Geo Bogza: Un Poet al Efectelor, Exaltării, Graniosului, Sloemnității, Exuberanței și Petetismului* (Geo Bogza: Básník Efektů, Povznesení, Grandiozity, Slavnostnosti, Nevázanosti a Patosu) 1982. | *Critică la persoana întâi* (Kritika v první osobě) 1983. | *Escale în timp și spațiu* (Zastavení v čase a prostoru) 1987. | *Prin alții spre sine* (Skrze druhé k sobě samému) 1988.

<sup>455</sup> Především je to *Jurnalul fericirii* (Deník štěstí) 1991; 2. vyd. 1992; 3. vyd. 1994; a další. | *Dăle Monologul polifonic* (Polyfonní monolog) 1991. | *Dăruind vei dobândi* (Dávej a bude ti dáno – sbírka jeho vybraných kázání) 1992; *Nicolae Steinhardt: Monahul de la Rohia răspunde la 365 de întrebări incomode adresate de Zaharia Sângeorzan* (Nicolae Steinhardt. Mnich z Rohie odpovídá na 65 nepohodlných otázek Zaharia Sângeorzana) 1992. | *Primejdia mărturisirii: Convorbiri cu Ioan Pinteau* (Nebezpečí zpovědi: Rozhovory s Ioanem Pinteou) 1993. | *Drumul către iubire* (Cesta k lásce) 1999. | *Taina împărtășirii* (Tajemství společenství). | *Călătoria unui fiu risipitor* (Cesta marnotratného syna). | *Drumul către isihie* (Cesta k hesychasmu).

kláštera tajná policie a zabavila jeho osobní věci, především rukopisy jeho textů. Steinhardt našťestí některé své rukopisy, na kterých mu záleželo, odeslal svým přátelům k případné publikaci, a to pouhé dva dny před svou smrtí, snad ze strachu z dalších perzekucí – mezi nimi i strojopisy svých kázání, jejichž výběr byl vydán o několik let později pod názvem *Slova víry*, a několik dalších textů. A tak se zachránily.

### 3.1.5 Charakteristika jeho víry: radost, odvaha a svoboda

Téměř padesát let životní zkušenosti, setkávání s lidmi ze světa víry a kultury, studia, vlastní duchovní praxe a existenciálního hledání utvářelo Steinhardtovu víru a křesťanský ideál, k němuž směřoval. V *Deníku štěstí* o něm na mnoha stránkách píše, a nejčastěji tento ideál charakterizuje slovy radost, odvaha a svoboda. To jsou podle mě zároveň nejdůležitější charakteristiky jeho osobní víry.

Radost považuje Steinhardt za nedílnou součást víry – Bůh podle něj nechce, abychom byli smutní, křesťanství v žádném případě neznamená smutek. „Víra nám přináší radost, protože nás okamžitě uvádí do souladu se skutečností.“<sup>456</sup> Dokonce na téma radosti velmi originálním a tvůrčím způsobem aplikuje Ježíšovy výroky o tom, že člověk může zhřešit v srdci, aniž by udělal navenek jakýkoliv čin: „Slyšeli jste, že bylo řečeno: nebudete hřešit. Ale já vám říkám, že každý, kdo zesmutní kvůli tomu, že nehřeší, zhřešil už ve svém srdci.“<sup>457</sup> Vlastně i samotný název *Deník štěstí* ukazuje, jak moc byla radost a s ní související štěstí pro Steinhardta důležitá.<sup>458</sup>

---

<sup>456</sup> Steinhardt, *Diario della felicità*, 43.

<sup>457</sup> Steinhardt, *Diario della felicità*, 465.

<sup>458</sup> Laura Cuțitaru srovnává pojetí radosti a štěstí u C. S. Lewise jako zástupce současné západní spirituality se Steinhardtovým pojetím, které zasazuje do pravoslavné tradice. Hlavní rozdíl spatřuje v tom, že pro Lewise je radost pouze přechodnou epizodou (stejně jako bodnutí, ke kterému ji někdy přirovnává), naproti tomu Steinhardt o štěstí mluví jako o trvalém stavu. „V pravoslavné tradici (a nejen v ní) je radost základním duchovním rozměrem, který popisuje

Důležitost odvahy zase objevil během svého boje za svobodu – svobodu si může podle Steinhardtova přesvědčení uchovat jenom člověk odvážný. Odvahu také považoval za nejdůležitější ctnost, protože bez ní nejsou ostatní ctnosti možné. Dokonce označuje křesťanství jako náboženství odvahy.<sup>459</sup> „Bez odvahy hrozí, že ostatní lidské ctnosti zůstanou jen pocity nebo myšlenkami, aniž by se proměnily v činy,“<sup>460</sup> shrnuje Steinhardtovo vidění odvahy Camelia Isaic, která považuje odvahu za nejdůležitější Steinhardtův životní postoj. Odvaha je pro něj opakem strachu a odvahu obdivuje především na Ježíšově životě. Dle Steinhardta je to ctnost nedoceněná.

Mluvíme o Ježíšově něžnosti – ukazujeme, že šel na smrt jako beránek na porážku, že mlčel jako ovce před stříhači – a vypočítáváme jeho pokoru, dobrotu, poslušnost. Ale nezmiňujeme další jeho vlastnost, kterou musel mít, když přijal hroznou smrt na kříži. Totiž odvahu.<sup>461</sup>

Odvaha je pro Steinhardta nevyhnutelnou podmínkou svobody, která je také jeho celoživotním tématem, byť poněkud paradoxním, vzhledem k tomu, že většinu života prožije v politické nesvobodě, a část dokonce ve vězení. Vnější svoboda je tedy něčím, o co bude v průběhu celého života bojovat, a téma svobody prostupuje také celým *Deníkem štěstí*. Vedle vnější svobody se zmiňuje ale i o svobodě vnitřní, která je nevyhnutelnou podmínkou víry: víra musí být vždy svobodnou odpovědí člověka, protože Bůh lidskou svobodu zcela respektuje a nechce ji obcházet.<sup>462</sup> Když Steinhardt píše o tom, jak může tuto svobodu člověk získat a uchovat si ji, s oblibou cituje Brice Paraina: „Pokud

---

pocit, jenž provází věřící, jakmile zjistí, že nejsou z tohoto světa, i když v něm žijí.“ Laura Carmen Cuțitaru, From C. S. Lewis' Joy to Nicolae Steinhardt's Happiness. *Linguaculture*, 2 (2014), 100.

<sup>459</sup> Viz Steinhardt, *Diario della felicità*, 157.

<sup>460</sup> Isaic, *Courage in Nicolae Steinhardt's Life and Theology*, 34.

<sup>461</sup> Steinhardt, *Diario della felicità*, 391.

<sup>462</sup> „Pán je stále přítomen, ale neznásilňuje ani na okamžik naši naprostou svobodu. Stojí u dveří a klepe. Nevstupuje, pokud není pozván.“ Steinhardt, *Diario della felicità*, 264.

chceme být svobodní, nesmíme se bát smrti, to je vše.“<sup>463</sup> Pokud si chce člověk uchovat svobodu, musí být odvážný: odvaha a svoboda jsou pro Steinhardta dvě spojené nádoby.

A ještě jeden důraz týkající se křesťanské víry Steinhardt opakovaně připomíná – že totiž víra neznamená hloupost a strach. Hloupost a strach jsou pro něj „hrozné hříchy“.<sup>464</sup> Na mnoha místech se proti nim vymezuje, zřejmě proto, že se ve svém okolí setkával s opačnou interpretací nebo praxí. A tak prohlašuje, že „láska znamená odpuštění a mírnost, ale ne slepotu a hloupost“.<sup>465</sup>

Do své duchovní krize tedy Steinhardt vstupuje s vírou, která má pevný základ v jeho zralé osobnosti a dosavadních životních zkušenostech. Víra je něco, o čem mluví opatrně a s velkým respektem, a to ne ze strachu z možné perzekuce režimem, ale s vědomím toho, jak moc jej duchovní skutečnosti přesahují. Je to víra ekumenická, tedy otevřená bratrství a společenství navzdory rozdílům, které často považuje za malicherné. Jeho smysl pro ekumenismus se začal rozvíjet především díky zahraničním cestám<sup>466</sup> a skrze osobní přátelství, a později byl posílen intenzivní zkušeností ve vězení, jak uvidíme dále, kde spolu s lidmi různého vyznání sdíleli to podstatné z víry a ze života. Steinhardtovu víru charakterizuje radost, odvaha a vnitřní svoboda.

Steinhardtova životní a duchovní cesta jde zdánlivě opačným směrem než ta Tereziina: Z velkého světa literatury a kultury, kontaktů a známostí napříč Evropou, ale také z určité světskosti vede skrze konverzi, křest a duchovní krizi do malého kláštera, na periferii Rumunska. Terezie naproti tomu z uzavřeného tradičního křesťanského prostředí a ještě menšího a uzavřenějšího kláštera kdesi v Normandii vyletí do velkého světa, skrze své touhy větší než svět, ale

---

<sup>463</sup> Steinhardt, *Diario della felicità*, 159.

<sup>464</sup> Steinhardt, *Diario della felicità*, 284.

<sup>465</sup> Steinhardt, *Diario della felicità*, 180. Další místa, na kterých zdůrazňuje, že víra neznamená hloupost, viz např. Steinhardt, *Diario della felicità*, 42, 67, 87, 284, 424, 456, 509.

<sup>466</sup> Viz jeho opakované cesty v letech 1937–1939 do Švýcarska, Rakouska, Francie a Anglie.

také skrze duchovní krizi, kdy objeví a solidarizuje s ateistickým světem a nevěřícími. Pro Terezii jako by bylo výzvou v jistém smyslu rozšířit svůj horizont a také obraz Boha, Steinhardt zase z velkého a širokého kontextu směřuje k jednoduchému a prostému způsobu bytí. Steinhardt s ekumenismem počítá od začátku, Terezie ho postupně objevuje. Bude v něčem jejich cesta skrze duchovní krizi podobná? O toto srovnání se pokusím v závěru. Nyní budu zkoumat, jakým způsobem Steinhardt prožívá a popisuje svou duchovní krizi.

## **3.2 Tíživá otázka, zda je Bůh přítomen**

Tuto podkapitulu začnu hledáním okamžiku, kdy Nicolae Steinhardt do duchovní krize vstoupil, nakolik se to dá z jeho textů vyčíst. V dalším kroku mě pak bude zajímat, jak se tato krize v jeho životě projevovala a jak ji on sám ve svých textech reflektuje. Uvidíme, že u Steinhardta bude řeč o duchovní krizi v souvislosti s jeho uvězněním v rumunském komunistickém lágru, čímž se co do vnějšího kontextu více podobá krizi Franklově, která rovněž souvisela se situací uvěznění v koncentračním táboře, i když není možné jednoduše ztotožnit duchovní krizi s vězením. A také zasazení krize do kontextu životní etapy se v případě Steinhardta bude více podobat Franklovi než tomu, v jaké životní fázi vstupuje do krize Terezie z Lisieux.

### **3.2.1 Zapadlo slunce a vyšel měsíc**

Ze Steinhardtova popisu se zdá, že začátek jeho vnitřní duchovní krize nekorresponduje úplně přesně s uvězněním, a že tedy nezačala v okamžiku jeho zatčení, odsouzení a uvěznění, ale později. První týdny ve vězení až do svého křtu prožívá v jakési euforii způsobené novým prostředím a novými výzvami, které ho naplno zaměstnávají. Vnitřní temnoty tedy ještě nemají prostor, aby se dostaly ke slovu. Svůj křest v jilavské věznici 15. března popisuje jako vnitřně velmi světlý okamžik. Po něm ale nastává změna. Dva dny po křtu je přeložen na jinou celu otec Mina, který ho křtil, a za měsíc, tedy v dubnu, se stěhuje i



Steinhardt se svým kmotrem na jinou celu. A tato vnější změna přináší také změnu vnitřní.

V nové cele už není, jako v té předchozí, atmosféra nadšení a živý zájem o sdílení idejí. Zapadlo slunce a vyšel měsíc. Po období ducha a ohně následuje období zvyku a všednosti. Náhlá změna duchovní a energetické úrovně mě skutečně vrhá do tvrdé zkoušky a dává mi pochopit, že není ani tak obtížné reagovat na těžkou nebo bolestnou situaci, jako zvyknout si a odolat každodenním banalitám přicházejícím po kapkách.<sup>467</sup>

Změnilo se prostředí, které bylo do té doby v rámci možností stále inspirativní, ale také se změnil vnitřní Steinhardtův stav, o kterém obrazně říká, že „náhle už není slyšet hudbu, jako kdybys zašel za roh“.<sup>468</sup> Stav euforie a vděčnosti po křtu, který mu pomáhal povznést se nad tíživou situací ve vězeňské cele, náhle zmizel. Vystřídalo ho „procitnutí do drsné reality“, což může být jedním z označení pro duchovní krizi – Steinhardt například popisuje, jak se v cele dohadovali, zda má být okno otevřené, nebo zavřené, jakou to způsobilo dusnou atmosféru mezi vězni a jak těžce tuto situaci snášel.<sup>469</sup> Steinhardt často interpretuje svou životní situaci tak, že hledá paralely mezi touto situací a světem evangelií či celé Bible, ale také podobnosti s příběhy ze světa literatury, historie nebo alegorie. A tak píše, že „v této druhé cele se odehrálo něco podobného, co se stalo během cesty do Emauz. Vykupitel už není mezi svými, ženich je pryč“.<sup>470</sup> Je to způsob, kterým se snaží sám pro sebe i pro své čtenáře dané životní situace lépe uchopit a popsat. Nevyhýbá se ale ani docela naturalistickým popisům, jako například: „Co zůstane? To, co je nejvíc tvoje, to, co jsi: síla, tuk, šedá hmota, hormony – TY!“<sup>471</sup>

---

<sup>467</sup> Steinhardt, *Diario della felicità*, 198.

<sup>468</sup> Steinhardt, *Diario della felicità*, 198.

<sup>469</sup> Viz Steinhardt, *Diario della felicità*, 349.

<sup>470</sup> Steinhardt, *Diario della felicità*, 200.

<sup>471</sup> Steinhardt, *Diario della felicità*, 198.

V tomto období na něj začnou doléhat drsné podmínky vězení, které zpočátku snášel s nadhledem. Hlad, žízeň, zima, nebo naopak nesnesitelné vedro, špatný vzduch i páchnoucí voda, nepříjemné osvětlení cel, neustálé kontroly dozorců a nepohodlí různého druhu, zkrátka nelidské podmínky. K tomu tresty za jakékoliv přestupky, za jakýkoliv pokus vzdoru, za jakékoliv vyčnívání z řady. Steinhardt brzy skončí na samotce kvůli protestu, který se pokusil vyjádřit právě hladovkou.

Přišel jsem na celu 34 z izolace, kde jsem byl zavřen po celý čas, co jsem držel hladovku. ... Do kostí mi prostoupila zima, která je hroznější než hlad a žízeň (ale nejhorší je chybějící spánek). ... Cela 34 je takový dlouhý tmavý tunel, s mnohými a silnými nástroji jak z noční můry. Je to doupě, kanál, podzemní útroby, studené a hluboce nepřátelské, opuštěný lom, vyhaslá sopka, je to docela povedená varianta odbarveného pekla.<sup>472</sup>

V uvedeném Steinhardtově textu se prolíná popis fyzického prostředí, které ho obklopuje, tedy v tomto případě cela 34, s popisem jeho vnitřního prožívání. Hrůzu této zkušenosti vyjadřuje na mnoha místech dalšími obrazy, které ukazují, o jak tíživou vnitřní zkušenost se jednalo. Mluví třeba o jámě plné plazů, myší, páchnoucí vody a červů – v popisu své situace si pomáhá těmito obrazy, které pocházejí z literatury, v tomto případě od Edgara A. Poea a jeho povídky *Jáma a kyvadlo*.<sup>473</sup> Jinde zase Steinhardt píše: „Viděl jsem do tváře teroru, poznal jsem Sartrovu zeď, temnotu, výsměch, hranu.“<sup>474</sup> Bojuje také s nejrůznějšími myšlenkami, které ho neustále zaměstnávají, zneklidňují a nenechávají spát.<sup>475</sup>

---

<sup>472</sup> Steinhardt, *Diario della felicità*, 58.

<sup>473</sup> Viz Edgar Allan Poe, *Jáma a kyvadlo a jiné povídky*. Praha: Odeon 1988, 5–17.

<sup>474</sup> Steinhardt, *Diario della felicità*, 70. Zde je zase odkaz na Sartrovu sbírku pěti novel, viz Jean-Paul Sartre, *Zeď*. Praha: Odeon 1992. Tato literární díla Steinhardtovi pomáhají nejen při zpětném popisu situace ve vězení, ale sami vězni si je vyprávěli, což jim pomáhalo tuto tíživou situaci snášet. „*Za zavřenými dveřmi*“ od Sartra [Jean-Paul Sartre, *S vyloučením veřejnosti*. Bratislava: Drevco a srd 2003] a Kafkův *Proces* [Franz Kafka, *Proces*. Praha: NLN 2005], obě díla plná prorocké síly, jakoby byla napsána proto, aby se vyprávěla na místech jako je to, kde se nacházíme.“ Steinhardt, *Diario della felicità*, 396.

<sup>475</sup> Viz např. Steinhardt, *Diario della felicità*, 288.

Fyzické podmínky ale pro Steinhardta nejsou zdaleka to nejhorší, co ve vězení zažívá. Situaci vězňů podle něj výstižně popisuje Sartrova povídka „Dobře uzavřená místnost“,<sup>476</sup> ve které nefigurují žádné mučicí nástroje.<sup>477</sup> Stejně jako výslechové místnosti nebo vězeňské cely by mohly být samy o sobě, jak píše se svým smyslem pro humor a ironii Steinhardt, „příjemným pokojíkem pro meditaci“.<sup>478</sup> A přesto v nich probíhá to nejhorší představitelné mučení. Těmi mučícími nástroji jsou dle Steinhardta člověk a čas.<sup>479</sup> Čas, který je za normálních okolností darem, ve vězeňské cele neplyne a stává se největším nepřitelem a břemenem. Neustálá kontrola dozorců, nemožnost posadit se nebo bez přerušování spát dávají času jeho nesnesitelnost.

---

<sup>476</sup> Druhá novela ze sbírky se jmenuje „Místnost“. Viz Sartre, *Zed*.

<sup>477</sup> Steinhardt zažil mučení, i když ne v těch nejbrutálnějších podobách. Ty ale znal ze svědectví svých spoluvězňů, jako třeba v tomto případě: „Zjišťuji autentické podrobnosti o Turcanovi a převýchově: ... Vypít najednou vařící meltu a hned potom velký džbán studené vody; pověsit se na zeď za nehty; prostrace nepřetržitě až do mdlob; jíst výkaly (ten, kdo je nucen, aby jedl své vlastní, byl považován za privilegovaného); po velkém jídle následovalo osmačtyřicet hodin strávených v přeplněné cele, bez sudu a samozřejmě se zamčenými dveřmi; kněží nucení k masturbaci; doba spánku zkrácená na čtyři hodiny, od dvanácti hodin do čtyř hodin ráno, a i ta přerušovaná každou čtvrt hodinu; povinnost vydržet vzhůru od čtyř hodin ráno do dvanácti hodin v noci po dobu dvou měsíců; tři budíky za noc. Po vyhlášení poplachu musí vězni zalehnout pod postel obličejem dolů. Dozorci vstupují do cely s hasicími přístroji a postříkají podlahu a stěny bílou tekutinou, která tuhne a mění se v tvrdou krustu. Vězni vylezou zpod postele a krustu musí odstranit za necelou hodinu, kdy přijde kontrola, aby zkontrolovala, zda se všechno ‚blyští‘.“ Steinhardt, *Diario della felicità*, 140.

<sup>478</sup> „O pokojíku na Securitate by se dalo říct, že je to úžasné místo na meditaci; malá cela: postel, pěkně složená deka, stůlk připevněný na zeď, lampička, vědro na vodu. Vše, co člověk potřebuje, jak by řekl Tolstoj. A žádný mučicí nástroj: to může konstatovat jakýkoliv zahraniční demokratický advokát, který by přišel na kontrolu. Ale v pokojíku s kamennou podlahou a vymalovaném dvěma barvami je mučení jako doma, stejně jako ve vězení inkvizice nebo gestapa nebo v tábořišti indiánů. Bez jediného nástroje? Bez jediného nástroje. Bez vroucí vody, kola, řetězů, rozžhaveného železa, nebozezu? Ano. Kdo se tomu diví, ať si vyzkouší být vzhůru šestnáct hodin denně, po celý rok – to je zkušební doba – bez možnosti se opřít, aspoň na chvíli, zády o zeď nebo opěradlo. ... Kdo se diví, ať si vyzkouší spát pouze na zádech s odkrytým obličejem pod lampou s tisíci žárovkami. Pokud se vězněný otočí ve spánku napravo nebo nalevo, je probuzen; pokud strčí ruce pod peřinu, je probuzen; pokud chrápe, je probuzen.“ Steinhardt, *Diario della felicità*, 357.

<sup>479</sup> Viz Steinhardt, *Diario della felicità*, 357–358.

Druhým nástrojem jsou lidé – to Steinhardt nazývá „mučením skrze bláznivost“. <sup>480</sup> Soužití se stovkou mužů namačkaných v jedné malé cele a vůbec vztahy mezi vězni byly zdrojem utrpení. Ne samozřejmě se všemi. I ve věznici zažil Steinhardt krásná přátelství, povzbuzující vztahy se spoluvězni, například se svým kmotrem nebo s pravoslavným knězem Minou, <sup>481</sup> dále s lidmi, s kterými mohl sdílet své nadšení pro literaturu a umění, vést teologické a filozofické debaty, učit se navzájem poezii nebo prostě lidsky spolu být. <sup>482</sup> Neustálé přesuny mezi celami a také mezi věznicemi však budování hlubokých a dlouhodobých vztahů znemožňovaly. Těmito slovy popisuje soupeřivost, nevraživost a napjatou atmosféru vztahů, které panovaly mezi vězni:

V pokoji 44 je syntetický svět, svět čpavku. Nedůvěra a podezřívavost zničily všechno, jako sálavé horko pouštního větru. Muži nejenže spolu nemluví tak, jak by se mělo, ale ani si nenadávají. Mraky nabitě vztekem se potkávají s oblaky elektrizovanými hněvem. ... Záchvat závisti je mnohem aktivnější než egoismus, nezhoubná nemoc. A virus srovnávání se nás vede k tomu, abychom si navzájem zuřivě ubližovali. Nenávist vůči druhým může být silnější než láska k sobě samému. Cioran: „Raději všichni do pekla a co nejhluběji, než aby se někdo radoval z něčeho, co má navíc.“ <sup>483</sup>

---

<sup>480</sup> Steinhardt, *Diario della felicità*, 358.

<sup>481</sup> „Je to mladý muž, který byl odsouzen za to, že měl vidění a že poslal na oddělení pro náboženský kult dopis, v němž protestoval proti uzavření kláštera, ve kterém žil.“ Steinhardt, *Diario della felicità*, 122.

<sup>482</sup> Steinhardt například popisuje: „Od prvního dne pozoruji v cele obrovskou touhu po poezii. Učit se nazpaměť básně je ve vězení nejpříjemnější a neukojitelná zábavná činnost.“ Steinhardt, *Diario della felicità*, 59. Anebo: „Zázrakem je také to, jak se k sobě chováme, jak si navzájem pomáháme, jak spolu jemně mluvíme a jak si navzájem zpřijemňujeme život.“ Steinhardt, *Diario della felicità*, 63. To potvrzují i další vězni, A. Popescu přináší anonymní svědectví jednoho z nich: „Tvzení, že poezie (a kultura obecně) je výsadou vyvolených, nemůže být přijatelné. Naopak, poezie je něco ontologického. Důkazem toho je rozšíření poezie v politických věznicích (kde byla poezie psána jehlou na mýdlo, na oblečení, předávána morseovkou nebo ústně). Těmito prostředky se stovky mých veršů dostaly k ostatním kamarádům. S každým veršem, který se moji spoluvězni učili nazpaměť, se můj strach rozpouštěl, jako se taví vosk v ohni. Takže jsem se znovu stával člověkem schopným se radovat a nabízet radost ostatním, i když to obnášelo velké riskování...“ Popescu, *Petre Țuțea: between sacrifice and suicide*, 59.

<sup>483</sup> Steinhardt, *Diario della felicità*, 146–148.

Nesmyslnost vězeňského prostředí a mučení pomocí času a lidí jsou jedním rozměrem existenciální krize, tedy krize smyslu, kterou Steinhardt rovněž zažíval, i když ji nenazývá přímo Franklovými pojmy. Steinhardt ji popisuje jako neporozumění tomu, proč se to nebo ono děje.<sup>484</sup> Neporozumění je dle něj nedílnou součástí této situace, protože kdyby člověk porozuměl, utrpení by do jisté míry zmizelo.<sup>485</sup> Frankl mluvil o utrpení z nesmyslnosti života<sup>486</sup> a Steinhardt svými otázkami odkazuje k podobné absenci smyslu, která zvětšuje stávající utrpení. Pro Steinhardta má existenciální krize stejně jako pro Terezii navíc ještě duchovní rozměr, svou roli v ní hraje víra, a existenciální krize se tak stává duchovní krizí. Steinhardtova víra a směřování ke křtu mu zpočátku pomáhaly drsnou situaci uvěznění zvládat. Když ale o tento vnitřní zdroj přišel, stala se pro něj situace o to těžší – vstoupil do duchovní krize, ve které je zpochybněna vedle dalších životních jistot i samotná víra. Objevuje se pochybnost, která se stane dalším břemenem navíc.

### 3.2.2 Utrpení z opuštěnosti

Klíčovou otázkou jeho duchovní krize, kterou si Steinhardt klade, by bylo možné formulovat ve smyslu, zda je Bůh přítomen.<sup>487</sup> Pro Steinhardta, podobně jako pro jeho další spoluvězně, se podle svědectví *Deníku štěstí* stávalo ve vězení častým tématem to, že nepocítovali Boží přítomnost. A prožitek Boží nepřítomnosti podle něj představuje to nejhorší myslitelné utrpení. Zažívat tuto nepřítomnost, tedy pocit opuštěnosti Bohem Steinhardt označuje jako „dábelké

---

<sup>484</sup> Klade si například takovéto otázky: „Proč trpíme? Proč existuje nespravedlnost? Proč věci nejsou takové, jaké by měly být? Proč jsem, Pane, tak nehodný a ostatní tak lhostejní? Proč onemocníme a musíme zemřít? Proč se zlým daří a dobří jsou trestáni? Proč je dovoleno, aby chom byli tak krutě zesměšňováni?“ Steinhardt, *Diario della felicità*, 319.

<sup>485</sup> Viz Steinhardt, *Diario della felicità*, 386.

<sup>486</sup> „Neuróza je utrpení duše, která nenašla svůj smysl.“ Frankl, *Utrpení z nesmyslnosti života*, 38.

<sup>487</sup> Otázku po Boží přítomnosti formuluje různými způsoby, viz Steinhardt, *Diario della felicità*, 95, 101, 132–135, 200, 264, 273, 353, 475.

utrpení“.<sup>488</sup> Steinhardt se ztotožňuje se slovy Léona Bloye, které popisují hrůzu utrpení z opuštěnosti Bohem:

Prosil jsem ho, aby mě učinil schopným trpět, na těle i na duchu... Avšak myslel jsem na spravedlivé a neposkvřené utrpení... Nemyslel jsem na ďábelské utrpení, které mi poslal a které spočívalo v tom, že se ode mě zdánlivě vzdálil a opustil mě, bezbranného, uprostřed mých nejzarytějších nepřátel.<sup>489</sup>

Otázka po Boží přítomnosti má ve Steinhardtově zkušenosti podobné místo jako Franklova otázka po smyslu nebo Tereziina otázka, zda je s ní Bůh spokojen. Podívejme se, jak s touto otázkou Steinhardt pracuje a kde na ní hledá odpověď. V *Deníku štěstí* opakovaně vzpomíná, jak se ve vězení často vracel ke scéně Ježíšova ukřižování z Markova či Matoušova evangelia, především k jeho větě: „Bože můj, proč jsi mě opustil?“ (Mk 15,34)<sup>490</sup> A nejen ve svých myšlenkách – tato věta bývala také předmětem rozhovorů a vášnivých debat mezi věřícími vězni. Steinhardt upozorňuje, že se z ní mohla stát léčka, která vězně ještě více utvrdila v jejich zoufalství. Totiž tím, že je stáhla ještě hlouběji do jejich krize a vzala jim zbytky naděje. Kristus na svou otázku nedostal na kříži odpověď a když si z toho vězni vyvodili, jak píše Steinhardt, že Ježíš byl pouze člověk, a ne Bůh, ztratila pro ně jejich víra smysl.<sup>491</sup>

Jak tedy tuto Ježíšovu existenciální otázku z pašijí „Bože můj, proč jsi mě opustil“ (Mk 15,34) chápal Steinhardt? Podle něj bylo toto zvolání důkazem, že Ježíšův příběh byl skutečný a že se neodehrával jen na oko, a to mu dodává jeho důvěryhodnost. „Pouze výkřik ‚Eloi, Eloi‘ nám dokazuje, že Ukřižovaný nežertoval.“<sup>492</sup> Zároveň se tato pašijová scéna pro Steinhardta stává způsobem, jak uchopit a pojmenovat rovněž svou vlastní zkušenost. Tedy zkušenost toho,

---

<sup>488</sup> Steinhardt, *Diario della felicità*, 364.

<sup>489</sup> Steinhardt, *Diario della felicità*, 364.

<sup>490</sup> Viz Steinhardt, *Diario della felicità*, 88–90 a 101–102.

<sup>491</sup> Viz Steinhardt, *Diario della felicità*, 88–90.

<sup>492</sup> Steinhardt, *Diario della felicità*, 90.

že ve vězení Boží přítomnost nepocituje, že nadšení ze křtu opadlo, že se ztratilo to, co pro něj bylo tak cenné, především prožívaná radost spojená s vírou. Když se s tímto Ježíšovým zvoláním ztotožňuje, vyplývá pro něj, že i jeho příběh je skutečný. „Bůh, který opustil Krista na kříži, není zcela nepřítomen také vůči nám?“<sup>493</sup> Pro Steinhardta je Ježíšův výkřik na kříži potvrzením, že je součástí stejného příběhu, jako byl Kristův příběh.

Dokonce jde až tak daleko, že ve svém prožitku opuštěnosti vidí aktivní záměr prozřetelnosti. Stojí za povšimnutí, že v tomto případě nenapíše Bůh, ale použije neosobní slovo prozřetelnost, snad z určité posvátné úcty nebo obavy z přílišné troufalosti takového výroku:

... scénář se odvíjí tak, als ob (jako bychom) byli úplně opuštěni, a dokonce jako kdyby prozřetelnost záměrně dělala všechno pro to, abychom nevěřili; dalo by se říci, že ráda hromadí překážky, rozmnožuje nebezpečí, kterým jsme vystavováni, shromažďuje důkazy, kterými by přeměnila naši pozitivní touhu po zbožnosti v něco nemožného.<sup>494</sup>

Překážky nachází Steinhardt jak na rovině existenciální, tak na té intelektuální. Prožitek Boží nepřítomnosti ho vede rovněž k otázkám, zda jeho víra není iluze. Tedy k podobným otázkám, jaké si ve své duchovní krizi kladla i Terezie z Lisieux. V situaci duchovní krize není zpochybněna pouze Boží existence jako něco vnějšího, jako předmět a pravda víry, kterou dotyčný člověk dokonce může dál rozumem vyznávat, ale v tomto případě je zpochybněn vlastně člověk sám, pravda jeho vlastní existence.

Nevěřím, hraju sám se sebou hru o víře. Nejsm křesťan, nemůžu jím být. Je to iluze, dobrý úmysl, boj (záslužný, to ano); ale je to nemožné, jsem příliš daleko. Dlouhé hodiny klidného zoufalství. Pak se uklidňuji: ať už budu dobrý, zlý, více či méně věřící, jsem pokřtěn. To je skutečnost.<sup>495</sup>

---

<sup>493</sup> Steinhardt, *Diario della felicità*, 101.

<sup>494</sup> Steinhardt, *Diario della felicità*, 102.

<sup>495</sup> Steinhardt, *Diario della felicità*, 310.

Jak Steinhardt píše ve svému *Deníku štěstí*, prožívá „dlouhé hodiny klidného zoufalství“. Vraccioj se mu pochybnosti o sobě, které v určité míře zažíval asi celoživotně a které byly také příčinou toho, že se dal pokřtít až v relativně pokročilém věku. Zároveň zmíněný úryvek ukazuje, kde bude jeden z důležitých záchytných bodů, ke kterým se Steinhardt v situaci duchovní krize neustále vrací – jeho křest jako nezpochybnitelná událost.

Steinhardt se tedy ve své duchovní krizi konfrontuje s prožitkem Boží nepřítomnosti a hledá odpověď na otázku, zda je Bůh přítomen. Racionální odpovědi nacházet snáze, ať už ze svědectví postav, které znal z literatury a které ho inspirovaly, nebo z biblických textů.<sup>496</sup> A tato zprostředkovaná svědectví a zkušenosti pro něj byly zřejmě pomocí i v hledání jeho vlastní odpovědi. Přiznává, že na začátku rozhodně nevěděl, zda se mu podaří odpověď najít a zda se mu v této nové situaci podaří obstát. Do své duchovní krize vstupuje s takovýmto rozpoložením, které popisuje sugestivním obrazem páchnoucí krčmy:

Cítím se unavený a především mám strach jako před zkouškou, na kterou nejsi naučený. ... Na prahu této páchnoucí krčmy, silně osvětlené a zahalené ve dvojím víru chrápání a ticha, jsem netušil, že právě zde naleznu cestu štěstí.<sup>497</sup>

### 3.3 Nevěřím, a přece se modlím

Nyní se budu zabývat tím, jak Steinhardt na duchovní krizi reaguje, jaké dělá kroky k tomu, aby se z této negativní situace, kterou jsem právě představil, zrodilo něco dobrého a v souvislosti s mým hlavním tématem konkrétně to, aby duchovní krize proměnila a posílila jeho víru. Podobně jako Frankl ve svém citátu s bouří a s ohněm, i Steinhardt upozorňuje, že tato proměna se nestane automaticky. Mezní situace nebo duchovní krize může mít na člověka dvojí

---

<sup>496</sup> Například v listu Římanům nebo knize Job. Další odpovědi nachází u existencalistů nebo u své oblíbené autorky Simon Weil, jak uvidíme ještě dále.

<sup>497</sup> Steinhardt, *Diario della felicità*, 121.



účinek. „Bolest může být školou egoismu, kontakt s utrpením nemusí vést k ušlechtilosti.“<sup>498</sup> Krize může dle Steinhardta vést k sebelítosti, uzavřenosti či pokřivení charakteru, ale může ho také proměňovat v dobrém smyslu. A člověk může do jisté míry tento účinek ovlivnit tím, jak se v dané situaci zachová, jaký v ní zaujme postoj a jaká udělá rozhodnutí.

Přesto nejsou jeho rozhodnutí a kroky jediným faktorem, který ovlivní výslednou proměnu. Steinhardt považuje za důležité zmínit také působení milosti, kterou ale člověk nemá v rukou: „Existuje (mystická) cesta víry. O té nebudu mluvit, protože ta je důsledkem milosti, která je ze své podstaty vyvolením.“<sup>499</sup> Steinhardt o mystické cestě podrobněji nemluví, snad z pocitu nepatřičnosti, ale počítá s ní, a na základě jeho přístupu lze předpokládat, že sám tuto zkušenost měl.<sup>500</sup>

### 3.2.1 Vězení jako lekce realismu

Steinhardt dává příklad, jak rozdílně se může člověk postavit k téže situaci, a to opět na pašijovém příběhu, konkrétně na příkladu dvou zločinců, kteří byli ukřižováni zároveň s Ježíšem (viz Lk 23,39–43).<sup>501</sup> Ačkoliv byli ve stejné mezní situaci, reagovali každý jinak a daná situace měla pro ně různý význam a různé vyústění. Jeden se Ježíšovi vysmíval, druhý prosil o odpuštění. Steinhardt z toho vyvozuje, že

---

<sup>498</sup> Steinhardt, *Diario della felicità*, 319.

<sup>499</sup> Steinhardt, *Diario della felicità*, 25.

<sup>500</sup> Steinhardt mystiku výslovným způsobem v autobiografii nereflektuje, pouze na několika místech *Deníku štěstí* se o ní zmiňuje. Jedním z nich je odkaz ke karmelitánským mystikům, kde mystickou zkušenost dává do souvislosti s radostí, která je opakem náboženské přísnosti a tvrdosti. „Ale ani k sobě nebuďte příliš tvrdí. Někdy je potřeba si udělat z ďábla legraci, nedovolit mu, aby byl tragicky velký. Velcí španělsí mystici – svatá Terezie z Avily, svatý Jan od Kříže – byli vesměs radostní.“ Steinhardt, *Diario della felicità*, 181.

<sup>501</sup> Viz Steinhardt, *Diario della felicità*, 325–326.

ne všechno utrpení má hodnotu. Zlý lotr netrpěl méně než ten druhý, ale nebylo mu to k ničemu. ... Pokud jsi přesvědčen, že stačí poznat utrpení, abys byl spasen, velmi se mýlíš.<sup>502</sup>

Těmito slovy odkazuje Steinhardt na obdobný princip, který nastínil Frankl v úvodním citátu: utrpení nebo duchovní krize nemají smysl samy o sobě, není možné je považovat za pozitivní hodnotu. Podle Steinhardta je utrpení pouze příležitostí, kterou je možné využít, anebo ne. V této podkapitole mě tedy opět budou zajímat kroky, které Steinhardt dělá pro to, aby jej duchovní krize proměnila k dobrému.

Ve shodě s tím, co o existenciální krizi uvádí ze své zkušenosti koncentračního tábora Frankl, Steinhardt rovněž objevuje, že situace jeho uvěznění se pro něj stává příležitostí k hlubšímu sebepoznání i poznání svého okolí. Nabízí mu přímý kontakt s realitou, která se v krizi najednou ukazuje bez příkras. Vězení je podle Steinhardta školou pravdy, protože umožňuje vidět věci tak, jak jsou.

Lekce vězení je lekcí realismu. Lidské instituce, nemoci, charakter, politické nebo sociální systémy mohou být lépe pochopeny ve chvílích krize. Hraniční situace reprezentovaná vězením nám pomáhá vidět základní věci, zakryté běžným rytmem plynoucího času. Vězení je přímý kontakt.<sup>503</sup>

Opět se dá předpokládat, že ne každý vězeň této „lekce“, jak ji nazývá Steinhardt, využil a že byli tací, které mezní situace naopak otupila či zaslepila nebo přiměla od reality utéct k iluzi či vlastní vytvořené realitě. První krok bychom tedy mohli i ve Steinhardtově zkušenosti popsat jako ochotu setkat se s realitou, nevyhnout se tomuto přímému kontaktu, nezvolit si útěk nebo nějakou obrannou strategii. Nebo, jak říkají existencialisté, „vstoupit do mezních situací s otevřenými očima“,<sup>504</sup> případně – Franklovou terminologií – nechat

---

<sup>502</sup> Steinhardt, *Diario della felicità*, 325–326.

<sup>503</sup> Steinhardt, *Diario della felicità*, 384.

<sup>504</sup> Jaspers, *Mezní situace*, 38.

se uvést do veliké hrůzy.<sup>505</sup> Na druhou stranu, jak jsme viděli v případě chasidských příběhů, ani zavření očí nemusí znamenat útek od reality, ale spíš důvěru a odevzdání se této realitě bez ponechání si vlastní kontroly nad danou situací.

Je zajímavé, že Steinhardt nezmiňuje svědomí, které bychom v této souvislosti očekávali a které Frankl do vztahu se sebepoznáním uvádí. Frankl svědomí definoval jako orgán, který člověku zprostředkovává kontakt s hloubkou reality, a tak mu pomáhá nalézat jedinečnou výzvu každé jedinečné chvíle. A přesto se v *Deníku štěstí* slovo svědomí prakticky nevyskytuje. Toho si všímá Armando Santarelli a interpretuje to tak, že Steinhardt nereflektuje svědomí, protože o některých volbách prostě vůbec nepřemýšlel. Bylo mu prý zcela jasné, co je třeba dělat. Steinhardt se nepotřebuje ptát svědomí, „protože člověku jeho morálních kvalit je předem jasné, že některé morální volby mají absolutní přednost, ... není třeba ptát se svědomí, zda má, či nemá zradit“.<sup>506</sup> To uvádí Santarelli jako důvod, proč Steinhardt svědomí nereflektuje a nezmiňuje se o něm.

To ovšem Steinhardta poněkud nerealisticky idealizuje jako morálního hrdinu, který se nepotřeboval ptát svědomí, protože měl jasno. Nemůže to ale být spíše tak, že Steinhardt v souladu s východní křesťanskou tradicí spíše než o fenoménu svědomí mluví o srdci?<sup>507</sup> To se v jeho spisech vyskytuje výrazně

---

<sup>505</sup> Viz Frankl, *A přesto říci životu ano*, 22.

<sup>506</sup> Santarelli, *Per la strada incantata dell'amore: il Diario della felicità di Nicolae Steinhardt*, 4.

<sup>507</sup> Ve východní křesťanské teologii a spiritualitě má srdce skutečně důležitější místo než na západě a do jisté míry, i když ne zcela, odpovídá tomu, co západní teologie popisuje jako svědomí. V souladu s biblickou tradicí je v pravoslavné tradici srdce považováno za vlastní střed člověka. „Srdce je středem lidské osoby, jeho hlubinou, kde se propojují kořeny těla i duše. Srdce je životodárný pramen bytí.“ Olivier Clément, Jacques Serr, *La prière du coeur*. Bégrolles en Magues: Abbaye de Bellefontaine 2011, 15. S touto svojí hlubinou není dle Clémenta člověk v kontaktu neustále. Jeho hluboké srdce „se mu otevírá se jen v záblescích, v situacích lásky, krásy a smrti“. Olivier Clément, *Tělo pro smrt a pro slávu: Malé uvedení do teopoetiky těla*. Velehrad: Refugium 2004, 44. Bylo by možné v tomto smyslu zařadit duchovní krizi mezi „situace smrti“? Znamenalo by to, že i jedním z přínosů této krize by byl pro člověka kontakt s vlastním nitrem či hlubokým srdcem? To by bylo v souladu s Franklovým tvrzením, že člověk se v situaci existenciální krize dostává do kontaktu se svou niterností a svým svědomím. A také se Steinhardtovým pozorováním, že tato krize vede k poznání pravdy.

častěji. Já se přikláním k této druhé interpretaci, totiž že Steinhardt svou niterost popisuje právě v těchto termínech, protože působí mnohem realističtěji. Tím, jakou roli hraje v duchovní krizi pro Steinhardta srdce a zda se v něčem podobá roli svědomí u Frankla a jeho existenciální krize, se ještě budu zabývat dále.

### 3.2.2 Tři cesty ke svobodě

Nejdříve ale představím Steinhardtův koncept, kterým otevírá *Deník štěstí*, a to jeho tři cesty „jak opustit koncentračnický svět“.<sup>508</sup> A nemusí se jednat pouze o koncentrační tábor nebo vězení, jak upřesňuje Steinhardt, protože celý svět může být takovým žalářem. Jsou to tedy tři cesty ke svobodě, tři životní strategie. Steinhardt je přiřazuje k autorům, kteří pro něj vždy danou cestu ztělesňují – jsou to Solženicyn, Zinovjev a Churchill s Bukovským.<sup>509</sup> Solženicynova cesta spočívá v bezvýhradném přijetí smrti: když je člověk zatčen, musí si s rozhodností říct, že je mrtvý, a tím pádem nemá co ztratit a nemohou mu nic vzít.<sup>510</sup> Tento přístup ale vyžaduje ochotu se vším se rozloučit a všeho se vzdát

---

<sup>508</sup> Viz Steinhardt, *Diario della felicità*, 25–29.

<sup>509</sup> Steinhardt zřejmě odkazuje na Solženicynovo dílo *Souostroví Gulag* (viz Alexandr Solženicyn, *Souostroví Gulag*. Praha: Academia 2011), Zinovjevovu satiru *Propastné výšky* (viz Alexander Zinoviev, *Yawning Heights*. New York: Random 1979), na protisovětské postoje ruského aktivisty Vladimira Bukovského či životní filozofii Winstona Churchilla. Podle této zmínky ale není možné dohledat přesné Steinhardtovy odkazy a on sám je neuvádí.

<sup>510</sup> Viz Steinhardt, *Diario della felicità*, 25. Solženicynův přístup zmiňuje v jednom aktuálním rozhovoru jedna z nejvýznamnějších ruských spisovatelek současnosti Ljudmila Ulickaja (\*1943), přestože ohledně možného pozitivního vlivu uvěznění je vlastně skeptická. „Dotaz Petry Procházkové: Když byl ruský ropný magnát Michail Chodorkovskij pátým rokem v trestanecké kolonii, začala jste si s ním dopisovat. Mimo jiné jste mu napsala: ‚Solženicyn si myslel, že zkušenost s vězením člověka zocelí a je vlastně velmi cenná. Jiný vězeň, o něco méně šťastný Varlam Šalamov, si myslel, že zkušenost z vězení se pro normální život vůbec nehodí.‘ Vy jste dlouho pozorovala vězně Chodorkovského. Jak člověka mění ruský lágr? Ljudmila Ulickaja odpovídá: Je to důležité, protože obrovská část Rusů sedí nebo vězením prošla. Jen málokdo byl jako Solženicyn a dokázal zkušenost z vězení vnímat kladně a jako přínos. Solženicynův slavný oponent, vynikající spisovatel Šalamov, si naopak myslel, že kromě zničení nebo pokřivení osobnosti vězení člověku nic nedá. Pobyt za mřížemi jen málokdy učiní člověka silnějším a lepším. Spíš ho zlomí.“ Petra Procházková, *Válku prohrájeme všichni a nejmíc utrpí Ukrajina*,

– pak je člověk svobodný, třeba i ve vězení. Druhá cesta, Zinovjevova, spočívá v naprostém nepřizpůsobení se systému. Znamená postavit se do role asociála, člověka na okraji společnosti, chovat se pasivně, apaticky a ignorovat totalitní režim.<sup>511</sup> Tím si člověk vytvoří jakýsi vlastní svět a svůj prostor svobody, kam nemůže dosáhnout žádná represe. Třetí řešení, Churchillovo a Bukovského, je naopak silně aktivní. Znamená naučit se čerpat z utrpení bláznivou vůlí žít a bojovat. Čím se takovému člověku daří hůř, tím větší získává sílu a motivaci.<sup>512</sup> Toto řešení podle Steinhardta vyžaduje největší odvalu ze všech tří.

Je zajímavé, že Steinhardt nemluví o možnosti útěku. Ať už útěku z vězení, nebo emigrace z totalitního režimu. Můžeme se ptát, proč. Vzhledem k jeho sečtěllosti je nepravděpodobné, že by ho tato varianta nenapadla. Možná ji pokládal za nerealizovatelnou a pokus o útěk jako dopředu neúspěšný, což by ale zase nedopovídalo odvážnému postoji, který navrhuje ve třetí cestě. Nejpravděpodobněji se mi jeví vysvětlení, které poukazuje na to, že Steinhardt v tomto svém popise už nemluví pouze o vězení, které je pouze jednou z forem nesvobody, byť velmi výraznou. Ale o nesvobodě v širším smyslu.<sup>513</sup> V případě, že nemá na mysli pouze vnější okovy, ale hlubší nesvobodu, pak se útěk skutečně jeví jako zbytečný, protože vnitřní nesvobodu by si člověk dál nesl s sebou.

---

říká nejvýznamnější ruská spisovatelka Ljudmila Ulickaja [online], [cit. 1. 2. 2023], dostupné z: [https://denikn.cz/949925/valku-prohrajeme-vsichni-a-nejvic-utrpi-ukrajina-rika-nejvyznamnejši-ruska-spisovatelka-ljudmila-ulickaja/?ref=tit#p\\_lock](https://denikn.cz/949925/valku-prohrajeme-vsichni-a-nejvic-utrpi-ukrajina-rika-nejvyznamnejši-ruska-spisovatelka-ljudmila-ulickaja/?ref=tit#p_lock)

<sup>511</sup> Viz Steinhardt, *Diario della felicità*, 26. Alexander Zinovjev (1922–2006), ruský logik a politický disident. Jeho román *Propastné výšky*, groteskní rozbor totality, byl publikován v roce 1976, což vedlo k Zinovjevově emigraci do Západního Německa. Viz Popescu, *Petre Țuțea: between sacrifice and suicide*, 75.

<sup>512</sup> Viz Steinhardt, *Diario della felicità*, 27–28. Vladimír Bukovský (1943–2019), ruský politický vězeň v 60. a 70. letech. Jeho vyhoštění ze Sovětského svazu do Švýcarska v roce 1976 byla ve skutečnosti výměna za chilského komunistického vůdce Louise Corvalana. Viz Popescu, *Petre Țuțea: between sacrifice and suicide*, 76.

<sup>513</sup> Irina Ciobotaru tento pohled ještě rozšiřuje a tvrdí, že se jedná nejen o svobodu, ale i o další projevy lidskosti. Říká, že důvodem sepsání *Deníku štěstí* je „nabídnout obtížné a provokativní řešení pro znovuobjevení vysokých projevů lidskosti: svobody, náboženské víry, pravdy, práva, krásy a lásky“. Irina Ciobotaru, *Jurnalul fericii de Nicolae Steinhardt: între etică, memorie și literatură*. *Studii de Știință și Cultură*, 19, 4 (2009), 172.

K těmto třem cestám k osvobození – a Steinhardt si nedělá nárok, že by to byly cesty jediné – tedy k cestě přijetí smrti, indiference a bouřlivé odvahy, přidává Steinhardt ještě čtvrtou, a tou je cesta mystická. Není v lidských silách si tuto cestu zvolit a rozhodnout se pro ni, ta může být pouze darována jako milost, tedy ze svobodného Božího rozhodnutí. Můžeme předpokládat, že Steinhardt s ní měl osobní zkušenost, jak je patrné z náznaků v jeho *Deníku štěstí*, i když o ní záměrně podrobněji nemluví. Zbývající tři cesty jsou do jisté míry závislé na rozhodnutí člověka, může se po nich vydat a o svůj život bojovat.

Steinhardt o těchto třech cestách mluví v souvislosti se svou zkušeností uvěznění, tedy radikální vnější nesvobody a vnějších extrémních podmínek. Hned v úvodu ale říká, že mohou být použitelné i v jiném vnějším kontextu, v jakémkoliv projevu totality nebo „koncentračnického světa“.<sup>514</sup> Steinhardt sám naznačuje další možnosti jejich využití: jakákoliv limitní situace, kafkaevský proces, labyrint, výslechová místnost, strach, panika, každá myší past, každá hrozná noční můra<sup>515</sup> – zkrátka situace, které různým způsobem člověka činí nesvobodným a vedou ke smrti, pokud se jimi nechá ovládnout. Zatímco uvedené strategie, píše Steinhardt, jsou nabídkou pro lidi, kteří milují život a svobodu. S ohledem na mé hlavní téma mě v souvislosti s těmito třemi cestami bude zajímat, zda jsou použitelné i v duchovní krizi, respektive zda je Steinhardt sám ve své krizi víry používal. Odpověď budu hledat tak, že budu dále zkoumat jeho postoje a kroky, kterými reaguje na svou duchovní krizi, a zároveň se je vždy pokusím přiřadit k některé z uvedených cest.

### 3.2.3 Interpretace prožívané Boží nepřítomnosti

V popisu Steinhardtovy duchovní krize jsem výše identifikoval jako klíčovou otázku to, zda je Bůh přítomen, což nepřímo sděluje, že Steinhardt zakoušel Boží nepřítomnost. On sám to vyjadřuje například takto: „Především chápu, že

---

<sup>514</sup> Steinhardt, *Diario della felicità*, 25.

<sup>515</sup> Viz Steinhardt, *Diario della felicità*, 28.

v tomto světě jsme naprosto opuštěni Bohem.<sup>516</sup> O této opuštěnosti mluví sice v souvislosti se svým uvězněním – *Deník štěstí* je především reflexe této zkušenosti, byť ve velmi širokém kontextu. Z uvedeného citátu ovšem prosvítá, že opuštěnost Bohem chápe jako univerzálnější zkušenost, ne nutně spjatou s vězením. Mluví o tom, že se to děje „v tomto světě“, bez bližší specifikace.

Já se nyní budu zajímat o to, jak tuto nepřítomnost Steinhardt sám interpretuje, protože to, jaký význam jí dá, bude určující pro to, jaký k ní zaujme postoj. Podobně jako existují zkreslené představy o Bohu, které nevedou ke zdravé víře a zdravému životu,<sup>517</sup> tak existují i nevhodné interpretace zmíněné Boží nepřítomnosti, které nevedou k dobrým postojům a zdravé spiritualitě. Obraz Boha je totiž jako vzduch, který dýcháme – může být toxický, a tím pádem se nám špatně dýchá, případně se jím dokonce pomalu otravujeme, nebo může být naopak zdravý a svěží a člověk, který dýchá takovýto vzduch, prospívá a dobře se mu žije.<sup>518</sup>

Podobně Boží nepřítomnost interpretovaná jako trest Boha soudce, případně tvrdost a zlomyslnost nevyzpytatelného Boha libujícího si ve smrti nebo vystavení účtu ze strany Boží za nedostatečný výkon člověka<sup>519</sup> povede ke snaze tento trest odvrátit a nějak se mu vyhnout. Tedy napravit svůj život po

---

<sup>516</sup> Steinhardt, *Diario della felicità*, 132. Jedná se o nepřímý odkaz na Simone Weil, jak uvidíme dále. Bylo by asi přesnější, kdyby Steinhardt mluvil ne o tom, že jsme opuštěni, ale že prožíváme pocit opuštěnosti.

<sup>517</sup> Touto souvislostí se podrobněji zabývá K. Frielingsdorf ve své knize: Karl Frielingsdorf, *Falešné představy o Bohu*. Kostelní Vydří: KNA 2010. Frielingsdorf ve shodě s psychologickými vývojovými teoriemi tvrdí, že naše představa o Bohu se vytváří od raného dětství na základě vztahů s rodiči a dalšími autoritami. Tato představa může být často nevědomá, ale přesto ovlivňuje i všechny ostatní oblasti života – činy, postoje, způsob myšlení nebo prožívání. Tyto projevy lze často vysvětlit obrazem Boha, který daný člověk má. Některé představy o Bohu pak působí toxicky a negativně ovlivňují život a spiritualitu daného člověka. Mezi typickými negativními obrazy Boha Frielingsdorf uvádí trestajícího Boha soudce, démonického Boha smrti, Boha jako účetního, Boha zákona a Boha výkonu. Viz Karl Frielingsdorf, *Falešné představy o Bohu*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2010, 111–167.

<sup>518</sup> Viz Pavel Pola, Nejistota jako příležitost k proměně? Příspěvek k hledání přínosu současné pandemie na základě podcastů ‚U ambonu‘. *Studie a texty Evangelické teologické fakulty*, 33, 1 (2020), 107–108.

<sup>519</sup> Viz Frielingsdorf, *Falešné představy o Bohu*, 111–167.

jeho morální stránce, zvýšit duchovní výkon nebo si Boha naklonit. Může ovšem také vést k rezignaci nebo zoufalství ze strany člověka, který si tuto nepřítomnost vykládá podobně negativním způsobem. Steinhardt k této interpretaci neměl daleko, alespoň podle zmínek, ve kterých se vyjadřuje ke své minulosti a pokládá se za velmi špatného.<sup>520</sup> Právě tento pocit vlastní nehodnosti spolu s leností uváděl jako důvod odkládání křtu.<sup>521</sup>

Steinhardt ale nachází interpretaci, která Boží přítomnost či nepřítomnost nepodmiňuje jeho morálními a lidskými kvalitami, případně nedostatečnou snahou, a zároveň nevytváří negativní obraz Boha, a tím se mu otevírá cesta, jak dát i této Boží nepřítomnosti pozitivní smysl. K této interpretaci mu pomohla zkušenost Simone Weil, která patří k jeho oblíbeným autorkám a se kterou zvláště v této situaci Steinhardt souzní. Steinhardt píše:

Především chápu, že v tomto světě jsme Bohem naprosto opuštěni, jak říká Simone Weil, a tato opuštěnost je zároveň největším znamením ‚existence‘ a lásky Boží. Ona říká, že Bůh se ‚stahuje‘ absolutním způsobem, aby nám dovolil existovat (jeho přítomnost by jinak znamenala naše zničení), aby nám nechal absolutní svobodu a zajistil plné zásluhy (nebo lépe řečeno smysl) našeho odvážného činu víry.<sup>522</sup>

---

<sup>520</sup> Viz např. Steinhardt, *Diario della felicità*, 298 a 319.

<sup>521</sup> I když jsme viděli výše, že důvody odkládání křtu byly komplexnější. Jednalo se totiž o zásadní změnu identity, která se týkala jeho židovství, i národní identity, tedy rumunství.

<sup>522</sup> Steinhardt, *Diario della felicità*, 132. Motiv opuštěnosti se objevuje napříč spisy Simone Weil jako jedno z jejích klíčových témat. Na příkladu Kristovy opuštěnosti na kříži ukazuje, že i v opuštěnosti Bohem lze vidět projev lásky. „Opuštění ve vrcholném bodě ukřižování – jaká propast lásky na obou stranách! ‚Bože můj, Bože můj, proč jsi mě opustil?‘ Zde je pravý důkaz, že křesťanství je něco božského.“ Simone Weil, *Tíže a milost*. Praha: Kalich 2009, 94. Citovanou parafrázi ale Steinhardt odkazuje spíše k Weilové pojmu „odbohastředivé síly“, tedy Božímu tvůrčímu stažení se, aby mohlo existovat něco jiného než Bůh. „Z lásky se z nás Bůh stahuje, abychom ho mohli milovat. Neboť kdybychom byli vystaveni přímému záření jeho lásky, bez ochrany prostoru, času a hmoty, vypařili bychom se jako voda na slunci. ... Jinak by vše bylo Bůh.“ Weil, *Tíže a milost*, 40. S. Weil se na rozdíl od Steinhardta nenechala pokřtít, a to ani na smrtelné posteli, přestože byla v kontaktu s knězem, který ji v nemocnici několikrát navštívil. Ale nikoliv proto, že by se považovala za nevěřící. Zdůvodňuje to tak, že „náboženství jako zdroj útěchy je pravé víře překážkou: v tomto smyslu je ateismus očista.“ Weil, *Tíže a milost*, 122. Zemřela na tuberkulózu v mladém věku pouhých 34 let, podobně jako Terezie z Lisieux.



Boží nepřítomnost jako znamení jeho lásky zní na první poslech jako protimluv. Představa, že Bůh, který má člověka rád, mu nedává pocítit svou přítomnost, vypadá jako nesmysl. Ale Simone Weil nabízí vysvětlení této nepřítomnosti tak, že Bůh svou absencí vytváří prostor pro člověka, pro jeho svobodu a krok víry a lásky, který by jinak nemohl udělat. Že je to vlastně jeho stvořitelský akt.

Steinhardtovi je tato interpretace blízká. Vede ho k přijetí jeho situace pocíťované Boží nepřítomnosti a přitom nevytváří obraz nepřátelského nebo lhostejného Boha. Přijmout tuto interpretaci vyžaduje jisté vnitřní úsilí, ale zároveň to neznamená, že díky této interpretaci přestane být Boží nepřítomnost okamžitě tíživou. Toto vysvětlení nezpůsobí, že duchovní krize zmizí. Ale stává se dalším z kroků, díky kterým Steinhardt v této krizi obstál, a tedy nenechal zhasnout plamen své víry. Z uvedených tří cest by se tato interpretace převzátá od Simone Weil podle mě nejvíce blížila cestě první, čili přijetí smrti. Jak přijetí smrti, tak přijetí Boží nepřítomnosti může být podobně obtížným krokem. Ale neznamená rezignaci, nýbrž osvobození – daný člověk pak nemá co ztratit.

Steinhardtovi v jeho boji s pochybnostmi o tom, zda jeho víra není jenom iluze a zda se jednou nerozplyne, pomohl také přístup jezuity Augusta Valensina.<sup>523</sup> Ten tvrdil, že

i kdyby mu na smrtelné posteli dokázali zcela zřejmým způsobem, že se spletl, že neexistuje věčný život, nebo dokonce Bůh, nelitoval by toho, že věřil; ba dokonce by se cítil poctěn, že věřil něčemu takovému, protože pokud je vesmír něčím absurdním a hodným

---

<sup>523</sup> August Valensin (1879–1953), jezuita a filozof židovského původu, byl ovlivněn tomismem, a zejména Pascalovým přístupem. Z jeho textů je zřejmé, že měl podobně jako Steinhardt také zkušenost duchovní krize, i když za zcela odlišných vnějších podmínek. Jeho strategii, kterou v krizi používá, tedy pevnou vůli navzdory velké bezútěšnosti vystihuje následující popis: „Pokud se cítí vlašný nebo chladný, řekne, že nezáleží na chladu, ale na touze nebýt chladný: ‚Znám tu suchost, tu prázdnotu pocitů, a dokonce i odpor.‘ Na jiném místě píše o jednom svém dni: ‚Suchost a prázdnota. Otevřel jsem evangelium, zkusil jsem svou knihu modliteb, pokusil jsem se o meditaci. Nic.‘“ M. M. Blount, Auguste Valensin. *Life of the Spirit*, 141, 12 (1958), 411.

pohrdání, tím hůř pro vesmír; nespletl se ten, kdo si myslel, že Bůh existuje, ale spletl se sám Bůh, pokud neexistuje.<sup>524</sup>

Valensinův přístup by mohl být pouze šikovnou slovní argumentací, podobnou Anselmovu ontologickému důkazu Boží existence.<sup>525</sup> Valensin ovšem nejen teoreticky argumentuje, ale podle svých slov vše sází na přesvědčení o tom, že život je dobrý a že to, co dělá, je dobré. Jinými slovy, Valensinovi přišlo správné žít tak, jako by Bůh byl – postoj, který jsme viděli už u Frankla i Terezie – žít podle své víry, i když nebylo jasné, zda se ve své víře nemýlí. A on tvrdí, že takový životní styl mu dával smysl už v pozemských souřadnicích, bez ohledu na to, co bude po smrti. Steinhardt se inspiroval tímto postojem, který je jistým způsobem osvobozující, protože nestaví víru na očekávání nějaké budoucí odměny, ale na tom, že věřit dává smysl už v přítomném okamžiku. Protože pochybnosti o tom, zda je Bůh přítomen nebo zda jeho víra není jen iluzí, nelze vyvrátit sebelepší rozumovou argumentací.<sup>526</sup>

Tímto přístupem, ve kterém se Steinhardt inspiroval Valensinem, se mu daří odebrat pochybnostem jejich sílu. Tato strategie se podle mě podobá druhé Steinhardtově cestě – v ní navrhoval indiferenci vůči zotročujícímu systému a Valensin navrhuje podobným způsobem indiferenci vůči pochybnostem o Boží existenci. Jako by tím říkal: Nepotřebuji to vědět k tomu, abych mohl žít dobře a spokojeně. Budu žít podle své nejlepší představy o Bohu a měřítkem mi bude

---

<sup>524</sup> Steinhardt, *Diario della felicità*, 133.

<sup>525</sup> Anselm ve své argumentaci oslovuje Boha jako „to, nad co nic většího nelze myslet“. A jeho úvaha jde tím směrem, že pokud by to největší myslitelné jsoucnem, tedy Bůh, neměl existenci, bylo by možné myslet něco většího, co by existenci mělo. Anselm, *Proslogion*, kap. II. in: Jan Sokol, *Mistr Eckhart a středověká mystika*. Praha: Vyšehrad 1993, 81. Problém tohoto „důkazu“ spočívá v tom, že o Bohu uvažuje stejně jako o ostatních jsoucnech, což je chybné.

<sup>526</sup> I když je pravda, že i Steinhardt se o to všemožně pokouší, rozumová argumentace je pro něj přeci jen důležitá. Jako příklad si bere fenomén bolesti a uvádí poznatek ze světa vědy – totiž že jeden biolog objevil látku s označením AG256, která v organismu nedělá nic jiného, než že přenáší bolest. Steinhardt říká, že je těžko představitelné, že by vznikla náhodou takto specializovaná látka. A tak ani bolest není nějakou náhodou nebo vedlejším účinkem, ale byla zamýšlena a předpokládána, a tedy nepřímo hovoří o přítomnosti Stvořitele. Viz Steinhardt, *Diario della felicità*, 353.

praktický život. Valensinův přístup ovšem působí mnohem silověji a je postaven na lidském rozhodnutí a pevné vůli. V tom se liší od přístupu Steinhardta, jak uvidíme dále, pro kterého je jeho duchovní krize mnohem více záležitostí vztahu, a tedy dialogická.

Steinhardt se k tomuto postoji vrací ještě v závěru *Deníku štěstí*, kde se tentokrát ztotožňuje s vyjádřením španělského spisovatele Miguela de Unamuno: „Věřit v Boha znamená toužit po tom, aby existoval, a navíc jednat tak, jako by skutečně existoval.“<sup>527</sup> Ještě jednou upřesním, co to znamená: ať už Valensin, Unamuno, nebo Steinhardt tím neříkají, že Bůh není nebo že v něj nevěří, ale vyjadřují tím, že se vzdávají potřeby jeho existenci rozumově ověřovat a dokazovat.

Steinhardt se podobně jako Frankl inspiroval také existencialistickým postojem Jean-Paula Sartra, který Steinhardt označuje za plně křesťanský a který parafrázuje takto: „Není důležité říct: Podívejte se, co ze mě udělali. Ale: Podívejte se, co jsem udělal z toho, co mi udělali ostatní.“<sup>528</sup> Tato Sartrova strategie v sobě podle mého názoru zahrnuje několik kroků, které se pokusím pojmenovat – zaprvé přijetí dané skutečnosti, toho, „co mi udělali druzí“. Je to přijetí toho, co se stalo, místo přemýšlení nad tím, co by bývalo mohlo být jinak. V dalším kroku toto přijetí zároveň znamená vzdání se toho, že by se domáhal jakési životní spravedlnosti, tedy aby byly zcela narovnány vnější podmínky. Dále tato strategie vylučuje také sebelítost a naříkání nad vlastní situací a nad životní nespravedlností. Je to zřeknutí se výčitek, ať už vůči lidem, nebo vůči Bohu.

A především znamená Sartrova strategie přijetí odpovědnosti za svůj život, spojené s vírou, že nic není zcela ztraceno, že člověk může dosáhnout svého

---

<sup>527</sup> Steinhardt, *Diario della felicità*, 544.

<sup>528</sup> Steinhardt, *Diario della felicità*, 317. To zcela odpovídá postoji existencialistů, kteří zdůrazňují osobní odpovědnost člověka za svou vlastní existenci. Viz např. Sartrův popis existencialistického přístupu: „Proto spočívá první krok existencialismu v tom, že dává člověku plnou vládu nad tím, kým je, a že na něj vkládá plnou odpovědnost za vlastní existenci.“ Sartre, *Existencialismus je humanismus*, 17.

životního cíle s tím, co má. Že jeho život, řečeno Franklovými slovy, může mít smysl i v situaci, kdy mi druzí lidé vytvořili zcela negativní podmínky. Nejvíce by tato strategie založená na Sartrově výpovědi podle mého názoru odpovídala třetí Steinhardtově cestě, která spočívá v tom nevzdávat se za žádných okolností a bojovat, a na které porážky zvětšují motivaci k dalšímu boji. I tuto cestu lze nalézt ve Steinhardtově zkušenosti a její reflexi – ve všech situacích, kdy se Steinhardt nevzdává, i když by k tomu měl pochopitelný důvod.

Tyto tři cesty jsou pro Steinhardta způsoby, kterými se vyrovnával s nastalou situací, v níž zažívá duchovní krizi. A díky tomu, řečeno s Franklem, také nacházel smysl absurdních situací, které kolem něj vytvořili lidé a které pro něj byly umocněné Božím mlčením. Ovšem tyto strategie nejsou jediné, Steinhardt opakovaně mluví o tom, že je pro něj v duchovní rovině klíčový vztah. Křesťanskou víru oceňuje právě pro její osobní rozměr. A projevem tohoto osobního rozměru je pro něj modlitba. Ta je podle mě dalším krokem, který pomohl Steinhardtovi v duchovní krizi obstát. Budu se tedy na závěr této podkapitoly zabývat jeho modlitbou ve vězení.

### 3.2.4 Modlitba jako otevřenost paradoxu

Steinhardt znal a měl ve velké oblibě některé tradiční pravoslavné modlitby,<sup>529</sup> ale především měl k dispozici hesychastickou tradici<sup>530</sup> a znal modlitbu

---

<sup>529</sup> Viz např. jeho poznámku k pravoslavné večerní modlitbě, kterou měl velmi rád: „Klidné světlo božské slávy – je v rumunštině další takový verš?“ Steinhardt, *Diario della felicità*, 193.

<sup>530</sup> Hesychasmus má v Rumunsku dlouhou tradici. Svatý Nikodýmos z Tismánie (1320–1406) oživil starou mnišskou tradici modlitby, která už v Rumunsku zřejmě existovala a po staletí pak byla pak udržována v horských jeskyních a okolo klášterů. V letech 1945–1958 v Rumunsku působilo hnutí „Hořící keř“, které mělo za cíl právě obnovu hesychastické tradice. V roce 1958 bylo hnutí zakázáno a členové uvězněni, zakladatel Daniil Theodorescu zemřel v roce 1963 ve vězení Aiud. V politických věznicích ovšem hnutí dosáhlo svého nového rozkvětu. Viz Popescu, *Petre Țuțea: between sacrifice and suicide*, 279–285.

srdce.<sup>531</sup> Přesto jeho modlitba ve vězení byla spíše intuitivní. Jak přiznává, nebyl zběhlý v praxi a formálních zvyklostech pravoslavných modliteb ani v gestech, kterými se obvykle doprovázejí, jako například často opakované znamení kříže.<sup>532</sup> Ve vězení už navíc nebylo dovoleno veřejně se modlit či jakkoliv projevovat víru navenek – i Steinhardtova katecheze a vlastní křest musel proběhnout v naprostém utajení a největší diskrétnosti, takže dokonce ani někteří vězni přítomní v tom okamžiku ve stejné cele o této události nevěděli. Situace vězení tedy nasměrovala jeho pozornost k modlitbě jako vnitřnímu postoji, když nebylo možné modlitbu projevovat navenek, což můžeme považovat za pozitivní důsledek.

Podívejme se nyní, jaký je tento Steinhardtův postoj modlitby, jak se v něm odráží jeho duchovní krize a jak tento vnitřní postoj duchovní krizi zpětně ovlivňuje. On sám uvádí, že jeho nejčastějším zvoláním k Bohu bylo biblické: „Věřím, pomoz mé malé víře.“ (Mk 9,24) Tato modlitba je podle jeho slov nejkrásnější větou z Bible, použije ji dokonce jako motto *Deníku štěstí*, protože podle něj vyjadřuje nejsilnějším způsobem paradox víry.<sup>533</sup> Steinhardt se ve své modlitbě ztotožňuje s tímto zvoláním otce posedlého chlapce z evangelia a zároveň se ptá, co vlastně tato věta znamená a jaký vnitřní postoj v důsledku vyjadřuje. Steinhardt jej parafrázuje tímto paradoxním vyjádřením: „Nevěřím,

---

<sup>531</sup> Steinhardt měl k dispozici sbírku *Filokalia* a praktickou příručku *Upřímná vyprávění poutníka svému duchovnímu otci*, jak bylo uvedeno výše. Modlitba srdce nebo také modlitba Ježíšova je způsob kontemplativní modlitby rozvinutý ve východní církvi, která spočívá v pravidelném opakování věty inspirované modlitbou slepce v evangeliu: „Ježíši Kriste, Synu Boží, smiluj se nade mnou hříšným.“ (srov. Mk 10,47) Slovní formulace této modlitby existuje v různých verzích, nejjednodušší pak je tvořena pouze opakováním jména Ježíši Kriste. Viz Kallistos Ware, *The Power of the Name: The Jesus Prayer in Orthodox Spirituality*. Oxford: SLG Press 1989, 4–8.

<sup>532</sup> „Každý večer se můj kamarád krátce modlí. (Na *Securitate* je dovoleno se pokřížovat. A zjistil jsem, že ve vězení se to nesmí.) Když se postaví, postavím se také a zůstanu nehnutě stát vedle něj, mrzí mě, že se nemohu připojit jinak než neurčitým a nevýrazným gestem zdvořilosti. Nekřížují se.“ Steinhardt, *Diario della felicità*, 65.

<sup>533</sup> „Paradox a absurdita jsou základem Steinhardtova pojetí křesťanství. Umožňují mu smířit rozpory nejen na metafyzické úrovni (např. utrpení a štěstí, víru a nevíru), ale také na úrovni identity ... národní i náboženské.“ Tórz, *Evreu–Român–Ortodox: Metamorfozele identitare ale lui N. Steinhardt*, 123.

a přece se modlím.<sup>534</sup> Paradoxním, protože modlitba je běžně chápána jako projev víry, a nikoliv nevíry. Pokud by někdo skutečně nevěřil, nedávalo by smysl, aby se modlil, tedy vztahoval k Bohu. Jeho výraz „nevěřím“ proto nemůžeme chápat jako zcela ateistický postoj, tedy přesvědčení, že Bůh není, ale spíš je třeba jej číst jako provokativní vyjádření, kterým se Steinhardt pokouší popsat své vnitřní napětí a paradox, které zažívá. Totiž nepocitovanou víru a velkou vnitřní nejistotu a zároveň chuť se své víry nevzdat. Steinhardt tvrdí, že skutečná víra je překonání „kritického bodu“<sup>535</sup> právě takového vnitřního paradoxu, což vyžaduje odvahu.

Toto překonání (vytrvalost v modlitbě, i když se nacházím v nejistotě) předpokládá krok odvahy. ... Pokud jdu dál, pokud se modlím, pokud nemám strach věřit, znamená to, že riskuji, uzavírám sázku, vrhám se, skáču do prázdna, volím – odvažuji se. Přesně jak ukládá Pánovo pravidlo: odvažte se!<sup>536</sup>

Překonávání paradoxu duchovní krize je pro Steinhardta vyjádřeno právě vytrvalostí v modlitbě, i když mu modlitba nepřináší odpovědi. V tomto tématu Steinhardt polemizuje s tvrzením Antoina de Saint-Exupéryho, který říká, že „velikost modlitby spočívá v tom, že na ni nepřichází odpověď ... a že cvičit se v modlitbě znamená cvičit se v tichu“.<sup>537</sup> To Steinhardtovi připadá „přehnané, až heretické“ a Exupéry v tom prý příliš napodobuje Nietzscheho.<sup>538</sup> V jeho vyjádření je podle Steinhardta totiž cítit rezignaci na to, že by odpověď vůbec mohla přijít. Zároveň ale oceňuje Exupéryho myšlenku, že v modlitbě se člověk musí namáhat, aby pochopil, co je mu sdělováno. Exupéry tím vyjadřuje nedůvěru k příliš rychlým Božím odpovědím, což je Steinhardtovi blízké.<sup>539</sup>

---

<sup>534</sup> Steinhardt, *Diario della felicità*, 69.

<sup>535</sup> Steinhardt, *Diario della felicità*, 291.

<sup>536</sup> Steinhardt, *Diario della felicità*, 291–292.

<sup>537</sup> Antoine de Saint-Exupéry, *Citadela*. Praha: Vyšehrad 1975, 147–148. Viz Steinhardt, *Diario della felicità*, 410.

<sup>538</sup> Viz Steinhardt, *Diario della felicità*, 410.

<sup>539</sup> Viz Steinhardt, *Diario della felicità*, 410.

Přístup Exupéryho podobně jako přístup existencionalistů k víře a k modlitbě je pro Steinhardta inspirativní i jinak, totiž tím, že nabízí pohled zdola. Pro Steinhardta je tento přístup zdola použitelný právě v situacích, kdy je samozřejmý kontext víry zpochybněn. Zároveň ale na existencionalismus pohlíží kriticky, jako na cestu, která nemůže nabídnout, na rozdíl od víry, použitelné řešení v mezních situacích.

To, co popisují existencionalisté, není ve skutečnosti přehnané, chybné je pouze jejich řešení. Nebo lépe řečeno, neznají řešení: překonat zeď až k Ježíši utěšiteli. ... Překvapuje mě, že někteří existencionalisté byli ve vězení: jak to, že neobjevili způsob, jak překonat jeho zdi?<sup>540</sup>

Jakým způsobem mu modlitba v duchovní krizi pomáhá obstát, vysvětluje Steinhardt s odkazem na Søren Kierkegaard, když říká, že „cílem modlitby není, aby Bůh zaslechl to, co my chceme, ale abychom my zaslechli, co chce Bůh.“<sup>541</sup> Steinhardt tak ukazuje dva zcela opačné postoje v modlitbě. Ten první – tedy modlit se, aby Bůh zaslechl, co chceme – podle něj posiluje vlastní ego a uzavírání se do sebe, ten druhý podporuje otevřenost a naslouchání. Egoismus v modlitbě je pro Steinhardta nepřijatelný. Zřejmě na základě své osobní zkušenosti s liturgickou pravoslavnou praxí kritizuje i egoismus při společných modlitbách, který je podle něj vyjádřen příliš častým opakováním proseb a zvolání „Pane, smiluj se“ a „Pane, dej“.<sup>542</sup> Tvrdí, že by měly převažovat chvály a díky nad prosbami. Tato kritika je překvapivá, protože i modlitba Ježíšova je ve své formulaci prosbou, a dokonce stejnou, jakou na jiném místě kritizuje –

---

<sup>540</sup> Steinhardt, *Diario della felicità*, 211.

<sup>541</sup> Steinhardt, *Diario della felicità*, 383. Kierkegaard ve svých textech například píše, že „modlitba nemění Boha, ale mění toho, kdo se modlí“. Søren Kierkegaard, *Purity of Heart is to will one thing*. Radford: Wilder Publications 2008, e-book. Kapitola 2: Remorse, Repentance, Confession Eternity's Emissaries to Man.

<sup>542</sup> Viz Steinhardt, *Diario della felicità*, 361.

„smiluj se“. Z toho je vidět, že Steinhardt modlitbu srdce nevnímal primárně jako prosbu.<sup>543</sup>

O tom, jak vypadala modlitba vězňů po praktické stránce, zanechal Steinhardt několik drobných náznaků rozptýlených mezi popisy drsných výsledků *Securitate* či hrozných podmínek ve vězení samotném. A zmiňuje také jednu konkrétní formulaci, kterou se vězni v obtížných chvílích modlili:

„Obklop mě, Pane, svou nesmírnou mocí a životodárným křížem a ochraňuj mě před každým zlem, amen,“ říká krátká modlitba vyslychaného: cestou z cely do kanceláře nebo ve chvílích ticha během výslechu či jako neodbytné neustálé pozadí v mysli: modlete se bez přestání.<sup>544</sup>

Důležitým krokem, který lze vlastně také považovat za modlitbu, nebo v každém případě za krok víry, a kterým se utkává se svou duchovní krizí, je jeho opakované vrácení se ke křtu jako k nezpochybnitelné události. Přestože nadšení – a Steinhardt opakovaně popisuje, jak bylo zpočátku bouřlivé a silně emoční<sup>545</sup> – z této jedinečné události časem opadlo nebo se objevovalo jenom příležitostně, křest pro něj zůstává pevným bodem jeho života. Je pro něj potvrzením jeho vlastní identity.<sup>546</sup> Když ho přepadají vnitřní zmatek a pochybnosti o sobě samém a o tom, zda to, co prožívá, je pravda, nebo iluze, připomíná si právě tuto událost.

---

<sup>543</sup> V teologii Ježíšovy modlitby skutečně není důraz na prosbu, ale spíše na to, že modlíci se člověk „stojí před Bohem s myslí v srdci“ a modlitba je něco, „co dělá Bůh v něm“. Ware, *The Power of the Name: The Jesus Prayer in Orthodox Spirituality*, 1–2.

<sup>544</sup> Steinhardt, *Diario della felicità*, 52.

<sup>545</sup> Viz např. Steinhardt, *Diario della felicità*, 288, 349.

<sup>546</sup> „Jenom proto, že jsem křesťan, mě naplňuje – navzdory každé racionalitě – štěstí, tato zvláštní výhra.“ Steinhardt, *Diario della felicità*, 544.



Nevěřím, hraju sám se sebou hru o víře. Nejsem křesťan, nemůžu jím být. Je to iluze, dobrý úmysl, boj (záslužný, to ano); ale je to nemožné, jsem příliš daleko. Dlouhé hodiny klidného zoufalství. Pak se uklidňuji: ať už budu dobrý, zlý, více či méně věřící, jsem pokřtěn. To je skutečnost.<sup>547</sup>

Křest byl pro něj potvrzením důležitých skutečností odpuštění a očištění, a především přijetí Kristem – a jeho strategií je si událost křtu stále připomínat, navzdory pochybnostem a temnotám.<sup>548</sup> Křest a způsob, jakým se k němu vztahoval, mu pomohl projít skrze duchovní krizi. Tato potřeba si jej i nadále po propuštění na svobodu připomínat byla jednou z hlavních motivací k sepsání jeho autobiografie.<sup>549</sup>

### 3.4 Odvaha a laskavost

V předchozí části jsem zkoumal Steinhardtovy kroky v rámci jeho duchovní krize, které měly vést k tomu, aby tato krize pozitivním způsobem proměňovala jeho víru. Na prvním místě to byl jeho smysl pro realitu a přijetí skutečnosti, která ho obklopovala, což je podobný postoj, který jsem identifikoval i u Frankla a Terezie z Lisieux. Pak jsem představil jeho tři cesty ke svobodě, tedy možné strategie, jak se zachovat v situacích radikálního omezení: byla to cesta přijetí smrti, indiference vůči utlačovateli a bouřlivě odvážný aktivní odpor.

A zabýval jsem se tím, zda se tyto strategie objevují i ve Steinhardtově reflexi jeho vlastní duchovní krize – podle mého zjištění tyto strategie sám využíval a pomáhaly mu i tehdy, když se vyrovnával s Boží nepřítomností, přestože

---

<sup>547</sup> Steinhardt, *Diario della felicità*, 310.

<sup>548</sup> To je v souladu s tradicí pravoslavné hesychastické modlitby: „Modlitba je projevem křtu.“ Ware, *The Power of the Name: The Jesus Prayer in Orthodox Spirituality*, 2.

<sup>549</sup> Viz Steinhardt, *Diario della felicità*, 543–544. Svě motivace Steinhardt neuvádí výslovně, ale z jeho textu vysvítá potřeba ujistit se o vlastní křesťanské identitě a připomenout si rozhodující okamžiky své víry. „Steinhardtův *Deník* představuje obyčejný křesťanský život a autentickou křesťanskou identitu jako řešení nedostatku existenciálního smyslu v moderním světě, v totalitním režimu, v pekle koncentračního tábora a smrti.“ Kalaitzidis, *Theology and Literature: The Case of Nicolae Steinhardt*, 103.

byly původně určeny pro situaci, kterou označuje jako koncentračnický systém. Ať už tím, že přijal Boží nepřítomnost a stažení se jako projev jeho lásky ve prospěch člověka, nebo tím, že se ke svým pochybnostem stavěl indifferenčně, a konečně tím, že aktivně přebíral odpovědnost za to, co mohl udělat v situaci, za kterou nemohl. Vědomé vyrovnání se s pociťovanou Boží nepřítomností a nalezení smyslu i v této situaci bylo dalším krokem, který pozitivně přispěl k proměně jeho víry.

A nakonec jsem zkoumal Steinhardtovu modlitbu, kterou chápe jako paradoxní projev víry a nevíry zároveň a jako naslouchání a otevřenost vůči Bohu. Těmito kroky ze své strany přispěl k tomu, aby plamen jeho víry v bouři duchovní krize nezhasl, ale posílil. Byť považuji za důležité dodat, že tyto kroky nejsou tím jediným faktorem, který ovlivní, zda plamen zhasne, nebo se rozhoří. A nyní mě bude zajímat, jak vypadala tato jeho posílená víra.<sup>550</sup>

### 3.4.1 Steinhardtova reflexe vlastní proměny

Zkoumání Steinhardtovy proměny a proměny jeho víry má tu výhodu, že on sám ji ve své autobiografii výslovně reflektuje, když se ohlíží za obdobím, které nuceně strávil ve vězení. Popisuje, jaký byl předtím a jak ho ty čtyři roky změnil. Na druhou stranu, jedná se o jeho vlastní, a tedy subjektivní pohled a také o zpětné hodnocení, nikoliv o záznam jeho prožívání v reálném čase. Autobiografický materiál před jeho uvězněním, na jehož základě by bylo možné srovnání jeho víry před krizí a po krizi – jako v případě Terezie z Lisieux, která

---

<sup>550</sup> Steinhardt není jediným politickým vězněm, pro kterého uvěznění znamenalo pozitivní proměnu. „Tyto perzekuce měly ovšem na mnoho křesťanů, převychovávaných v pracovních táborech, opačný efekt. Byli totiž proměněni nikoliv skrze fyzické mučení, ale díky objevu nezníčitelné lásky, která je podržela uprostřed těch největších protivenství.“ Popescu, *Petre Țuțea: between sacrifice and suicide*, 63. Jedním z dalších svědků, kteří o této proměně mluví, je Radu Mărculescu (1915–2011): „Toto zoufalé úsilí uchovat si svou ontologickou identitu, obraz a podobu, ke které nás Bůh stvořil, dávalo tvar a sílu naší odolnosti proti těmto pekelným silám, usilujícím zabrat naši vnitřní svobodu. ... Právě tady nám byla ukázána lidská důstojnost, ba lidská svatost, v celé své proměňující síle. ... Toto ‚vyznáváme‘, tuto zoufalou a tragickou bitvu o to, abychom zůstali lidskými bytostmi až do konce.“ Radu Mărculescu, *Pățimiri si Iluminări din Captivitatea Sovietică*. Bucharest: Albatros 2000, 18–19.

první část autobiografie sepsala před vstupem do své duchovní krize a další části až v jejím průběhu – bohužel ve Steinhardtově případě k dispozici nemáme.<sup>551</sup> Přesto se pokusím několik charakteristik jeho proměněné víry identifikovat.

Začnu jeho vlastní reflexí toho, co se s ním a jeho vírou ve vězení vlastně stalo, a dále přihlédnou k sekundárním pramenům, které vycházejí z dobového prostředí a podobné zkušenosti, jakou udělal Steinhardt. On sám o své proměně ve vězení píše toto:

Blíží se okamžik osvobození a může přijít každou minutu. V malé cele v Zarca, sám, poklekám a bilancuji. Vstoupil jsem do vězení slepý a odcházím vidoucí; vstoupil jsem jako rozmazlený, zhýčkaný, odcházím uzdravený z náladovosti, z kladení nároků, z domýšlivosti; vstoupil jsem jako nespokojený a odcházím jako ten, kdo poznal štěstí; vstoupil jsem nervózní, nedůtklivý, přecitlivělý, odcházím odpoutaný od toho všeho; slunce a život mi říkaly jen málo, teď si dokážu vychutnat i ten nejmenší krajíček chleba; odcházím a obdivuji především odvahu, důstojnost, čest, hrdinství; odcházím smířený: s těmi, vůči kterým jsem se dopustil chyb, se svými přáteli i nepřáteli i se sebou samým. Proto jsem na kolenou a děkuji Ježíši Kristu.<sup>552</sup>

To jsou charakteristiky, kterými se Steinhardt pokouší zachytit podstatu své proměny. Ať už jako uzdravení ze slepoty, rozmazlenosti, nespokojenosti a přecitlivělosti, nebo jako získání schopnosti docenit zdánlivé drobnosti, a

---

<sup>551</sup> I když částečné srovnání možné je, a to s jeho ranými texty, které ovšem nejsou autobiografické. O toto srovnání se pokouší ve své studii M. Tórz, kterou zajímá utváření Steinhardtovy identity jako Žida, Rumuna a pravoslavného křesťana. Srovnává tři rané texty: román *Cesta marnotratného syna* a dvě eseje napsané společně s E. Neumannem, *Esej o katolickém pojetí židovství a Židovské iluze a skutečnosti*, a dále jeho autobiografické dílo, totiž dvě verze *Deníku štěstí*. „Srovnání Steinhardtových textů věnovaných židovské problematice, které napsal na počátku své intelektuální dráhy, s jeho zralými paměťmi, v nichž se pokouší přepsat a vysvětlit proces svého sebezvoje, nám umožňuje vysledovat itinerář jeho identity.“ Marta Tórz, *Evreu–Român–Ortodox: Metamorfozele identitare ale lui N. Steinhardt. Annales Universitatis Apulensis: Series Philologica*, 15, 3 (2014), 116.

<sup>552</sup> Steinhardt, *Diario della felicità*, 420.

tedy skutečné bohatství života.<sup>553</sup> Důležitým tématem je také štěstí, které zde klade do protikladu ke své předchozí nespokojenosti. Významnou změnou je posílení odvahy. Nicméně tento popis působí poněkud zidealizovaným dojmem, připomínající v něčem Ricoeurovu druhou naivitu. Steinhardt ve snaze dát vyniknout své konverzi poněkud vyhoceným způsobem popisuje svůj stav před ní a svůj předchozí život znevažuje, jako i na jiných místech, třeba zde: „Nevěděl jsem. Žil jsem jako idiot, jako zvíře, jako slepec. Po západu slunce, ve vězení, jsem se naučil dobrotě, respektu, hrdinství, důstojnosti.“<sup>554</sup>

Přestože Steinhardt líčí svou proměnu jako jednorázovou a definitivní, jednalo se spíše o neukončený proces postupného uzdravování a posilování uvedených charakteristik. Je také možné, že se v některých ohledech nejednalo o proměnu trvalou, ale dočasnou. Prostředí vězení totiž vytvářelo podmínky, které byly v něčem jedinečné a neopakovatelné – někdy paradoxně v pozitivním smyslu.<sup>555</sup> Steinhardtův bývalý profesor francouzštiny Iosif Frollo, který rovněž prošel tvrdým vězením, mu během jednoho setkání, poté, co byli oba propuštěni na svobodu a Steinhardt mu vyprávěl o svém obrácení a křtu, dal přátelské varování, že ve vězení „to bylo jednoduché, to obtížné je tady. Teď se modli, aby sis uchoval víru“.<sup>556</sup>

Důležité téma Steinhardtovy proměny je smíření, kterému se ještě budu věnovat dále. A v neposlední řadě Steinhardt zmiňuje také prohloubený postoj

---

<sup>553</sup> Jeden vězeň podá Steinhardtovi několik drobků chleba ve chvíli, kdy ho sužuje obrovská žízeň, protože i z drobků chleba lze získat trochu vody. Steinhardt je tímto gestem hluboce zasažen a zůstane mu v paměti. Viz Steinhardt, *Diario della felicità*, 369. Podobný zážitek popisuje i Frankl: „Vzpomínám si například, jak mi jeden parťák (nebyl to vězeň) pokradmu podal kousek chleba, který si musel při snídani odtrhnout od úst. ... Dojalo mě to doslova k slzám.“ Frankl, *A přesto říci životu ano*, 107.

<sup>554</sup> Steinhardt, *Deník štěstí*, 125.

<sup>555</sup> Tak o tom ze své zkušenosti svědčí například i Dumitru Stăniloae, který říká, že pouze ve vězení dostal dar neustálé modlitby, tedy že se mu dařilo praktikovat téměř nepřetržitě vzývání Ježíšova jména. Po propuštění na svobodu už ne. Viz Noble, *Doctrine of Creation within the Theological Project of Dumitru Stăniloae*, 189.

<sup>556</sup> Steinhardt, *Diario della felicità*, 273.

vděčnosti. Přesto bych rád přidal ještě několik aspektů proměny, které Steinhartd v tomto svém hodnocení výslovně neuvádí, ale které v jeho postoji víry nacházím jako přínosy duchovní krize.

### 3.4.2 Přijetí nedokonalosti a paradox štěstí

Prvním projevem Steinhartdovy proměny způsobené duchovní krizí je přijetí vlastní nedokonalosti. Steinhartd popisuje na základě své zkušenosti, že ani křest, jakkoli pro něj byl zásadním životním zlomem, a od kterého si sliboval velkou změnu, z něj neudělal dokonalého člověka. Dále se potýká se svými nedokonalostmi, chybami a pochybnostmi. „I teď po křtu jsem špinavý. Trám je ještě v oku, ostny v těle...“<sup>557</sup> Takto Steinhartd vidí svůj osobní stav v roce 1969, tedy pět let po propuštění z vězení, kdy začíná psát *Deník štěstí*. Jeho představy, že od teď už se mu podaří uniknout každému pokušení, jak si myslel v euforii po křtu, se ukázaly jako iluze.

Přesto se pro něj ale stala proměna i v této oblasti, tedy co se týká přijetí vlastní nedokonalosti. Dříve v něm vědomí vlastní nedokonalosti a minulých vin, na které nedokázal zapomenout, vyvolávalo smutek, paralyzovalo ho, sráželo jeho sebevědomí. A přišlo mu, že v jejich důsledku není hoden předstoupit před Boha. Nyní nejen že své nedokonalosti přijímá pokojně, ale dokonce v nedokonalosti vidí jakýsi ideál – nejen ve své vlastní nedokonalosti, ale i ve světě kolem. Dospívá k tomu, že dokonalost ve smyslu nevinnosti na zemi (z vlastní

---

<sup>557</sup> Steinhartd, *Diario della felicità*, 86. Zmínkou o ostnech v těle zcela jistě odkazuje na zkušenost apoštola Pavla, který mluví o tom, že mu „byl dán do těla osten“ (2 Kor 12,7), kterého se nemůže zbavit, a ani Bůh ho z Pavlova života přes jeho prosby neodstranil. Zmínkou o trámu v oku zase odkazuje na Ježíšovu výzvu „nejprve vyjmi ze svého oka trám, a pak teprve prohlédneš, abys mohl vyjmout třísku z oka svého bratra“ (Mt 7,5), a Steinhartd přiznává, že se mu nedaří ji realizovat.

podstaty slova dokonat) nemůže existovat<sup>558</sup> a touha po dokonalosti plodí akorát útlak, netoleranci, vězení, mučení a proudy krve. „Nakolik je to možné,<sup>559</sup> bude věta, která pro Steinhardta ztělesňuje ideál nedokonalosti. Přijetí tohoto ideálu se následně stává zdrojem milosrdného a laskavého přístupu ke svému vlastnímu životu i ostatním lidem.<sup>560</sup>

S přijetím nedokonalosti pro Steinhardta úzce souvisí také přijetí paradoxnosti života. Paradox, do kterého vstoupil ve své duchovní krizi, paradox, který zažíval v nesčetných situacích ve vězení, ale také vnitřní paradox, kdy zároveň pociťoval víru i pochybnost, neskončil jeho propuštěním z vězení. Některé věci budou v jeho životě zůstávat v protikladu i nadále a budou působit napětí. Steinhardt dospívá k tomu, že v životě nelze harmonizovat všechno. A zkušenost duchovní krize ho naučila tento paradox přijímat, stejně jako nedokonalost. „Křesťanství je perfektní škola protikladu a paradoxu. První povinnost křes-

---

<sup>558</sup> Steinhardt to například popisuje takto: „Žádná pilulka tě nemůže učinit nevinným... Ano, pilulky ti mohou dát spánek... ale ne nevinnost. Pouze Kristus ti ji může (znovu)dát a uchovat ti ji svým paradoxním způsobem jako vždy: tím, že nám dá pocit viny.“ Steinhardt, *Diario della felicità*, 74.

<sup>559</sup> Steinhardt, *Diario della felicità*, 255.

<sup>560</sup> Jako ukázkou laskavého přijetí nedokonalosti Steinhardt parafrázuje velikonoční kázání sv. Jana Zlatoústého (které Steinhardt mylně označuje jako modlitbu), jež se čte v pravoslavné liturgii o Velikonocích: „Ať přijdou všichni, kdo se postili od prvního dne, ať přijdou i ti, kdo se postili od třetího dne; ne, i ti, kdo se postili od šestého dne, i ti, kdo se postili od osmého dne, od devátého a od desátého; ať přijdou blíž i ti, kdo se postili pouze od jedenáctého dne, i ti, kdo se nepostili vůbec. Ať přijdou všichni: stůl je bohatě prostřený.“ Steinhardt, *Diario della felicità*, 405. Jedná se o parafrázi velikonočního kázání Jana Zlatoústého inspirovaného podobstvím o dělnících na vinici: „Je někdo unavený půstem? Ať nyní dostane svou mzdu! Pokud se někdo lopotal od první hodiny, ať obdrží svou odměnu! Pokud někdo přišel po třetí hodině, ať se s vděčností připojí k hostině! A kdo přišel po šesté hodině, ať nepochybuje, neboť ani on neutrpí žádnou ztrátu. A jestliže se někdo opozdil až do deváté hodiny, ať neváhá, ale ať přijde i on. A kdo přišel až v jedenáctou hodinu, ať se nebojí kvůli svému zpoždění. Neboť Pán je milostivý a přijímá poslední jako první.“ Jan Zlatoústý, *Velikonoční homilie* [online], [cit. 5. 2. 2023], dostupné z: [https://orthodoxwiki.org/Paschal\\_Homily](https://orthodoxwiki.org/Paschal_Homily)

řana: být šťastný. První povinnost křesřana: hluboce pociřovat neřřstí lidského úřdalu.<sup>561</sup> Steinhardt tento paradox zařil právě ve vězení. Udělal zkušenost, že na těch nejhorřích místech a v nejméně utěřených situacích života pociřoval největří řřstí.<sup>562</sup> Steinhardt z ní vyvozuje, že

v každé chvíli naší vůli a naší schopností být řřastni ... můžeme v jediném okamřiku přeměnit hospodu v zámek, celu, nemocnici, silnici, vesničku, kancelář v salón, ... nebo dokonce v kousek ráje, v jídelnu domu v Betánii. Písmo nám ukazuje, že i kříž – nástroj utrpení, výsměchu a prokletí – se může bezprostředně stát – pro toho, kdo ho dokáže uchopit – příslibem vykoupení a prahem ráje.<sup>563</sup>

Je zajímavé srovnat uvedenou triádu, kterou Steinhardt popisuje skutečnost kříže, tedy utrpení–výsměch–prokletí, s Franklovou tragickou triádou utrpení–vina–smrt. Steinhardtova trojice kopíruje tři rozměry vztahů, ve kterých lze prořívat bolest: utrpení se odehrává ve vztahu k sobě, výsměch se děje od druhých lidí a prokletí od Boha. Franklova trojice se drří existencialistického pojetí a takto jednoznačné schéma v ní vyzorovat možné není.<sup>564</sup>

Podobně jako Frankl trval na naprosté nezcizitelnosti lidské svobody, o kterou nemůže být za řřdných okolností člověk připraven zvenku a díky které může v každou chvíli zaujmout vnitřní postoj, zde Steinhardt absolutizuje lidskou schopnost být řřastný. Stačí se dle jeho slov pro řřstí rozhodnout. Podle výře řečeného by to vypadalo, že řřstí lze vybojovat za jakýchkoliv okolností

---

<sup>561</sup> Steinhardt, *Diario della felicità*, 421.

<sup>562</sup> Odtud název jeho autobiografie jako *Deník řřstí*. A Steinhardt o svém prořitku řřstí ve vězení mluví na mnoha místech své autobiografie... „Jsem řřastný, řřastný, řřastný nad všechny meze. Jsem a vnímám, že jsem, a řříkám si to.“ Steinhardt, *Diario della felicità*, 144. Podobně mluví o zkušenosti řřstí i po autonehodě v roce 1968, když leří v nemocnici v Pantelimon, celý v sádře a připoután na lůžko: „Připadá mi, jako bych byl ve vězení, stejně bezmocný, redukováný na předmět, na zboží těch, kdo mě mají v moci – a právě proto jsem neuvěřitelně svobodný, nadřený, řřastný.“ Steinhardt, *Diario della felicità*, 473.

<sup>563</sup> Steinhardt, *Diario della felicità*, 518.

<sup>564</sup> Frankl ani následné logoterapeutické teorie nijak nezdůvodňují volbu právě této triády. Lze předpokládat, že ji Frankl definoval na základě své terapeutické a životní zkušenosti, ale také pod vlivem existencialismu. Například K. Jaspers jako jeden z představitelů existencialismu uvádí dokonce čtveřici: smrt, utrpení, boj a vinu. Viz Jaspers, *Mezní situace*. 41–93.

ve smyslu třetí Steinhardtovy cesty, tedy cesty odvážné aktivity. Steinhardt dokonce tvrdí, že se to může stát v jediném okamžiku jakoby pouhým rozhodnutím vlastní vůle. A následně dodává, že o štěstí ho nemůže nikdo zvenku připravit, pokud se on sám rozhodne být šťastný.

Což je ovšem diskutabilní, podobně jako v případě Franklova tvrzení o nez-cizitelnosti lidské svobody. Jiní autoři budou v podobném případě více zdůrazňovat svobodu a štěstí jako dar, tedy roli milosti, což je pohled, který přinejmenším v této Steinhardtově reflexi ohledně štěstí chybí. Například Petre Țuțea, který byl stejně jako Steinhardt vězněm, píše: „Bez milosti věci mlčí; promluví pouze na příkaz Stvořitele. ... Bez milosti nemohou odpovědět tomu, kdo se táže.“<sup>565</sup>

Přitom Steinhardt s milostí na jiných místech ve svém přístupu počítá. Hned na začátku svého *Deníku štěstí* mluví o „mystické cestě“, která je podle něj darem.<sup>566</sup> Zdůrazněním lidské aktivity v hledání a rozhodování se pro štěstí Steinhardt ukazuje, obdobně jako Frankl u vnitřní svobody, důležitou vlastnost štěstí – totiž že není závislé jenom na vnějších podmínkách. Extrémem, kterému se tak snaží vyhnout, by bylo tvrzení, že štěstí může člověk zažívat až tehdy, když nastanou ideální podmínky a všechno bude příhodně nastaveno, což člověk nemůže ze své strany ovlivnit. To je přístup, který v důsledku vede k pasivitě, případně k rezignaci, pokud jsou vnější podmínky dostatečně dlouho a krajně nepříznivé. Jak Frankl, tak Steinhardt skrze svou zkušenost ukazují, že štěstí a svobodu bylo paradoxně možné uchovat i v nepříznivých podmínkách, ale že se to neobešlo bez jejich aktivity, jíž k ostatním podmínkám včetně milosti přidali svůj díl.

---

<sup>565</sup> Petre Țuțea, *Omul, Tratat de Antropologie Creștină, (ultima parte), Dogmele sau Primera Cer-titudinii*. Timpul: Iassy 2000, 336; citováno dle: Ivana Noble, Žebřík mezi zemí a nebem: Jákobův sen v duchovním výkladu Jana Klimaka a Petre Țuțea. *Teologická reflexe*, 17, 2 (2011), 159.

<sup>566</sup> Viz Steinhardt, *Diario della felicità*, 25.



### 3.4.3 Ekumenismus a smíření

Dalším přínosem pro jeho víru, který Steinhardtovi přinesla zkušenost vězení a duchovní krize, je posílení jeho ekumenického postoje. Ekumenismus chápe především prakticky jako vztahy s lidmi z jiných církví a sdílení víry napříč konfesemi. Steinhardt mu už před svým uvězněním věnoval pozornost, zejména při svých návštěvách v západní Evropě, jak bylo uvedeno výše.<sup>567</sup> Ve vězení se tento jeho postoj ještě upevnil, a to prostřednictvím osobních vztahů s vězni jiných vyznání a díky ekumenickému slavení liturgie, které se v extrémních podmínkách vězení účastnil s ostatními křesťany napříč vyznáními.<sup>568</sup> Především to ale byl jeho křest, který považoval za ekumenický, jak mu navrhli kněží, kteří byli této události přítomni: „Všichni tři mě žádají, abych se považoval za pokřtěného ve jménu ekumenismu a slíbil, že budu vždy bojovat – pokud se dostanu z vězení – za ekumenismus. Slibuji to z hloubi svého srdce.“<sup>569</sup> Steinhardt podle svých slov „ekumenismu odpřisáhl věrnost“.<sup>570</sup>

Předpokladem ekumenismu je postoj tolerance, který se u Steinhardta projevoval i ke skupinám, se kterými by za normálních okolností ekumenické vztahy neudržoval. To byli například svědkové Jehovovi, které Steinhardt dříve nepovažoval za příliš hodnotné společenství. V tuto chvíli je ale spojuje společné utrpení, a tak s nimi nejen soucítí a toleruje je, ale chová se k nim velmi

---

<sup>567</sup> Steinhardt zmiňuje, že jej k ekumenismu inspiroval především Athenagoras, „patriarcha se-  
tkání v Jeruzalémě a polibku v Istanbulu“. Steinhardt, *Diario della felicità*, 422.

<sup>568</sup> „V cele 88 v Gherle, velké a přeplněné, je mnoho kněží všech vyznání. Ekumenismus se děje  
v praxi. Není možné vypovědět krásu této mše bez oltáře, bez rouch, bez ikon, kadidla, varhan  
a sakrálních předmětů. Hubené postavy ve vězeňských mundúrech, oholené hlavy, bledé tváře,  
slova a písně šeptané (aby je neslyšely strážce) vytvářejí atmosféru, která může soutěžit v in-  
tenzitě a kreativní energii nadšení s nejslavnostnějšími ceremoniemi velkolepých světových  
katedrál.“ Steinhardt, *Diario della felicità*, 437.

<sup>569</sup> Steinhardt, *Diario della felicità*, 126. Steinhardta inspiroval také papež Jan XXIII., během  
jehož pontifikátu byl pokřtěn, což uvádí jako jeden z důvodů slavit svůj křest ekumenicky. Viz  
*tamtéž*.

<sup>570</sup> Steinhardt, *Diario della felicità*, 422.

vstřícně.<sup>571</sup> Steinhardtova otevřenost nicméně narážela na svou mez, pokud se jednalo o východní náboženství, se kterými neměl zřejmě přímou zkušenost (a s jejichž představiteli neseseděl ve stejné vězeňské cele). Steinhardtovi lze vytknout, že se o nich vyjadřuje poněkud s despektem, nedokáže ocenit jejich přínos a nepovažuje za důležité vést s nimi dialog. Na jednu stranu je pochopitelné, že chce ukázat jedinečnost křesťanské víry, ze které je nadšen, ale děje se tak na úkor jiných přesvědčení, která vykreslí jako méněcenná.<sup>572</sup>

Tento ekumenický přístup bychom mohli zasadit do širšího kontextu smíření jako takového, které je rovněž plodem Steinhardtovy krize, jak to on sám reflektuje. Smíření chápe jako známku proměněné víry, jak uvidíme dále. Cesty ke smíření se Steinhardtovi začaly otevírat již ve vězení. Uvádí to na konkrétních příkladech, kdy ho drsné podmínky naučily velkorysosti a díky tomu našel sílu odpustit staré křivdy a spory, které se najednou v porovnání s tím, co prožíval v drsných komunistických lágrech, jevíly velmi malicherné.

Jako příklad takového smíření Steinhardt uvádí komplikovaný vztah se svým přítelem Gigim Tomaziu.<sup>573</sup> Během svého pobytu ve vězení v Gherle se

---

<sup>571</sup> „Svědkové Jehovovi jsou, jací jsou, ale v tuto chvíli jsme společníci v utrpení. Není tedy pravda to, co o nich říká pastor Wurmbrandt? Jistěže ano, ale není možné říkat pravdu stále a všude. Na vězeňském dvoře a na velitelství není pravdou to, že svědkové Jehovovi jsou ubozí pitomci, ale že jsou obětmi a mučedníky.“ Steinhardt, *Diario della felicità*, 531.

<sup>572</sup> Zde má Steinhardtova interpretace křesťanství své limity. Považuje je totiž za výrazně nadřazené ostatním, a zejména východní náboženství poněkud pohrdavým způsobem devaluje. Tato radost z křesťanství, a dokonce velmi ekumenického má bohužel skvrny despektu k jiným náboženstvím. Snad to lze omluvit tím, že s nimi Steinhardt neměl pozitivní osobní zkušenost, tak jako s ostatními církvemi. Viz např. Steinhardt, *Diario della felicità*, 215–216. Buddhismus například podle Steinhardta nabízí člověku pouze „aforismy a alegorie“ nikoliv „tělo a krev“. A v judaismu, buddhismu a bráhmánismu neexistuje odpuštění, tvrdí Steinhardt, všechny činy jsou zapsány navěky, pouze křesťanství přináší tuto „antigravitaci“, kterou je odpuštění vin. Viz Steinhardt, *Diario della felicità*, 90 a 123.

<sup>573</sup> George Tomaziu (1915–1990), malíř, grafik a básník, studoval v Bukurešti a Paříži a pracoval pro britskou rozvědku. V roce 1950 byl obviněn ze špionáže a uvězněn na 14 let. V roce 1969, několik let po svém propuštění, emigroval a žil v Londýně a Paříži. Jeho spor se Steinhardtem, o kterém píše v *Deníku štěstí*, není blíže specifikován. Nicméně jejich celoživotní vztah byl přátelský, setkali se po osvobození Steinhardta v Bukurešti a po emigraci Tomaziu i v Paříži a také si dopisovali. Viz George Ardeleanu, Doi mateini în arhivele Securității: Corespondența interceptată: N. Steinhardt către George Tomaziu. *România literară*, 13 (2019) [online], [cit. 27. 2.

Steinhardt náhodou doslechl, že G. Tomaziu je v sousední cele, kde si odpykává už čtrnáctý rok svého patnáctiletého trestu. Steinhardt o jejich vztahu vypráví, že „V okamžiku jeho zatčení v roce 1950 jsme byli ve sporu. Ach! Ať se říká cokoli, jedna věc je jistá: jsem navždy uzdraven z hněvivosti a hádek.“<sup>574</sup> Přestože se ve vězení nesetkali, protože G. Tomaziu byl nečekaně druhého dne propuštěn na svobodu, Steinhardt našel sílu k odpuštění, které se mu nedařilo uskutečnit dlouhá léta. Tuto sílu k odpuštění a smíření mu přinesla jeho vlastní zkušenost vězení a duchovní krize. Smíření tedy považuje za rozhodující známku úspěšné proměny, když říká:

Pokud vyjdeš z vězení a v důsledku utrpení, kterého se ti dostalo, toužíš po pomstě a po-  
cítuješ zlobu, bylo pro tebe vězení a utrpení zbytečné. Pokud ale naopak výsledkem je  
pokoj, porozumění a odpor ke každému násilí a podlosti, v tom případě byly pro tebe utr-  
pení a vězení užitečné a byly součástí tajuplných cest, po kterých rád prochází Pán.<sup>575</sup>

Smíření, pokoj, porozumění a odpor k násilí uvádí Steinhardt jako možné plody utrpení, duchovní krize, a tedy známky proměněné víry. Znamky toho, že je na správné cestě, že to, co žije, je smysluplné, i když extrémní a drsné. Že jeho nejdůležitější životní plamen nezhasl.

### 3.4.4 Objevení skryté Boží přítomnosti

Velkým tématem týkajícím se víry v době Steinhardtovy krize, jak jsme již vi-  
děli, bylo zakoušení Boží nepřítomnosti a otázka, zda je v tom všem Bůh přito-  
men. Popsal jsem jeho postoje, kterými se s touto zkušeností snaží vyrovnat a  
skrze které hledá její smysl, i to, jakým způsobem je mu v tom inspirací přístup  
Simone Weil. I tento rozměr duchovní krize ovlivní Steinhardtovu víru, tedy  
jeho vztah k Bohu, a to konkrétně tím, že jej přivede k objevení a zakoušení

---

2022], dostupné z: <https://romanaliterara.com/2019/04/doi-mateini-in-arhivele-securitatii-corespondenta-interceptata/>

<sup>574</sup> Steinhardt, *Diario della felicità*, 167.

<sup>575</sup> Steinhardt, *Diario della felicità*, 361.

hlubší Boží přítomnosti. On sám popisuje, že tuto přítomnost objevil na tom nejméně pravděpodobném místě:

A na konci tohoto rébusu nacházíme skrytého Boha – kde? Na tom nejméně pravděpodobném místě, ač na tom nejvíce zjevném – kde bychom si nikdy nemysleli, že je, jako v Poeově *Dopise* – uvnitř našeho srdce! ... Ale ty, člověče, musíš ukázat věrnost a nový druh štěstí, méně slyšitelného, a vnímat skutečnost přítomnosti Utěšitele na místě nejméně očekávaném, nejvíce vyprahlém: v tobě.<sup>576</sup>

Steinhardt si opět pro vyjádření své osobní zkušenosti bere na pomoc odkazy k literatuře, jak je jeho oblíbeným postupem, v tomto případě je to Poeův *Odcizený dopis*.<sup>577</sup> Steinhardt v této souvislosti parafrázuje také Sorena Kierkegaarda a svatého Bonaventuru, totiž že „Bůh je zcela nepřítomen ve světě, ale je přesto zcela přítomen v nás“.<sup>578</sup> Boží přítomnost v srdci se objevuje jako téma nejen v pravoslavné teologii,<sup>579</sup> ale křesťanské teologii a mystice vůbec.<sup>580</sup> Přesvědčení, že Bůh přebývá v lidském srdci, v jeho nitru, má samozřejmě důsledky nejen pro teologii a antropologii, ale především pro praxi víry

---

<sup>576</sup> Steinhardt, *Diario della felicità*, 355 a 200.

<sup>577</sup> Na tomto příkladu je možné ukázat, jak kreativně pracuje Steinhardt s literárními motivy a jak nachází paralely mezi literaturou a spiritualitou. *Odcizený dopis* je detektivní povídka, ve které byl ukraden důležitý dopis, který se kriminalistům nedaří nalézt, přestože důkladně prohledali byt domnělého pachatele. Přivolaný detektiv C. Auguste Dupin jej okamžitě objeví – dopis totiž ležel celou dobu pomačkaný na krbové římse. Všichni jej měli přímo na očích, ale nikdo z vyšetřovatelů si jej nevšiml. Viz Edgar Allan Poe, *Odcizený dopis*. Praha: Aulos 2009. Steinhardt tento příběh aplikuje na své objevení Boží přítomnosti, která tu celou dobu byla, podobně jako dopis na krbové římse, a on chodil kolem a nevšiml si jí.

<sup>578</sup> Steinhardt, *Diario della felicità*, 135.

<sup>579</sup> Např.: „Na dně srdce je to místo, kde potkáváme Boha.“ Olivier Clément, *On Human Being: A Spiritual Anthropology*. London / NY: New City 2000, 64.

<sup>580</sup> Např. Jan od Kříže, jako i další mystikové, prohlašuje, že Bůh je středem lidské duše. Viz Jan od Kříže, *Živý plamen lásky*. Kostelní Vydří: KNA 2001, 29. Lze také zmínit Augustinův známý text o dlouhém a dramatickém hledání Boha, jehož přítomnost nakonec objeví ve svém nitru: „Pozdě jsem si tě zamiloval, krásno tak starobylá i tak nová. Pozdě jsem si tě zamiloval. A pohled: tys byl uvnitř a já venku a hledal jsem tě tam a napadal jsem, já hrozný člověk, to krásné, co jsi stvořil. Tys byl se mnou, a já jsem s tebou nebyl.“ Augustin, *Vyznání*. Kostelní Vydří: KNA 2015, 275.

(například dříve zmíněná souvislost mezi poznáváním Boha a vlastním sebepoznáním) a pro modlitbu. Křesťanská modlitba tak není vnějším dialogem s někým, kdo je jiný a vzdálený, ale vnitřním dialogem, jak již naznačoval Frankl. V tom není Steinhardtovo vyjádření nové. On ale mluví o zkušenosti, tedy nezprostředkovaném poznání. A mluví o tom s přesvědčivou jistotou, ze které prosvítá, že tato nová zkušenost je pro jeho víru zásadní oporou a také určuje její zcela osobní tón.

Tuto osobní víru, ke které Steinhardt dospívá právě skrze duchovní krizi, ještě blíže specifikuje jako vztah s Kristem. Ve svých textech opakovaně zmiňuje, jak vnímá osobu Ježíše Krista. „Nevěřím, že by existovalo něco krásnějšího, hlubšího, přitažlivějšího, rozumnějšího, mužnějšího a dokonalejšího, než je Kristus.“<sup>581</sup> Když o něm mluví, výslovně se vymezuje vůči klasickým katechismovým kategoriím a odmítá o něm mluvit jako o pokorném, poslušném, dobrém...<sup>582</sup> Tyto kategorie považuje Steinhardt za příliš zbožné v negativním slova smyslu a navrhuje své vlastní neotřelé a někdy provokativní tituly pro Krista. Tak například považuje Ježíše především za rytíře a gentlemana,<sup>583</sup> velkorysého a odvážného. Důležitým rozměrem tohoto vztahu je pro Steinhardta svoboda – jeho víra a vztah ke Kristu je svobodný.<sup>584</sup>

### 3.4.5 Závěrečná bilance

Tuto část věnující se Steinhardtově proměněné víře bych chtěl uzavřít pohledem na závěr jeho autobiografie *Deníku štěstí*, kde čtenářům podhaluje jednak

---

<sup>581</sup> Steinhardt, *Diario della felicità*, 132.

<sup>582</sup> Viz Steinhardt, *Diario della felicità*, 391.

<sup>583</sup> „Vlastnosti gentlemana a rytíře jsou: důvěra v lidi, odvaha, odstup, laskavost vůči utiskovaným, od kterých nemůžeš nic získat (nemocní, cizinci, vězni), silný smysl pro velkorysost, předpoklady pro odpuštění, pohrdání ustrašenými a kariéristy.“ *Diario della felicità*, 153.

<sup>584</sup> Pro tento svůj svobodný přístup hledá Steinhardt opět oporu, tentokrát v přístupu patriarchy Athenagora: „Obdivuhodný Athenagoras, patriarcha setkání v Jeruzalémě a polibku v Istanbulu – ekumenismu, kterému jsem odpřisáhl věrnost – říká Olivieru Clémentovi, že jde za Kristem, protože ho miluje a ‚není ničím nucen‘, protože Kristus – který odmítl sestoupit z kříže a proměnit kameny v chleby – je svoboda.“ *Diario della felicità*, 422–423.

svou motivaci k jeho sepsání, ale především se snaží ukázat to, co z celé bilance svého dosavadního života považuje za nejdůležitější. Využívá k tomu opět odkaz na krásnou literaturu, tentokrát na báseň Adama Gordona. Steinhardt ji uvádí takto:

A co nakonec zůstane? Zůstanou verše...

Ze života pěny, z bublin  
dvě věci si vem':  
laskavost v neštěstí druhých,  
odvahu v tom svém.<sup>585</sup>

Steinhardt uzavírá svůj autobiografický *Deník štěstí*, ale jeho život ještě nekončí, na rozdíl od Terezie, která se s koncem svého rukopisu skutečně přiblížila i ke konci svého života. Nicméně Steinhardt v závěru svého psaní bilancuje a uzavírá intenzivní období, zahrnující jeho uvěznění a roky po něm, ve kterých tato zkušenost ještě silně rezonovala. Pro toto životní ohlédnutí Steinhardt využívá výše citované verše, v nichž jsou dány do vztahu dva postoje: laskavost a odvaha. Laskavost jako přístup k druhým v jejich neštěstí a odvaha jako postoj ve svém vlastním neštěstí.

Odvahu Steinhardt zdůrazňoval již dříve, byla pro něj jedním ze základních postojů víry, bez které ani další postoje a ctnosti nedávají smysl a ztrácejí svou sílu. Zde ji ovšem spojuje s laskavostí, tedy pozorností k druhým a k jejich neštěstí. To je nové. A protože toto propojení se objevuje až v samém závěru jeho reflexe, tak jej lze považovat za výsledek jeho proměny skrze duchovní krizi. K něčemu podobnému dospěla v závěru své autobiografie i Terezie – její

---

<sup>585</sup> Překlad je můj vlastní. Steinhardt cituje v anglickém originále: „Life is mostly froth and bubble. Two things stand like stone: Kindness in another's trouble, Courage in our own.“ Steinhardt, *Diario della felicità*, 536. Jedná se o verše australského básníka Adama Lindsaye Gordona (1833–1870), kterého Steinhardt ovšem výslovně nezmiňuje. Viz Renato Giovanolli, „*Diario della felicità*” di Nicu Steinhardt [online], [cit. 27. 2. 2022], dostupné z: <http://culturaromena.it/diario-della-felicita-di-nicu-steinhardt%EF%BB%BF/>.

poslední slova, která navíc graficky zdůraznila odsazením na další stránku, byla důvěra a láska.

Dle mé interpretace se jedná o tentýž postoj, pouze viděný z mužské a ženské perspektivy. Důvěra by odpovídala spíše ženskému přístupu, je více vzta-hová a odevzdávající se, odvaha by naproti tomu patřila přístupu spíše muž-skému, je aktivnější a spojená se silou.<sup>586</sup> To ovšem neznamená, že důvěra by byla vyhrazena pouze ženám a odvaha mužům. Spíše jde o akcent a úhel po-hledu, nikoliv o jednoznačné oddělení. Důvěra s odvahou se navíc z části pro-línají, oba postoje jsou opakem strachu a zároveň oba jsou pro mé dva autory hlavní charakteristikou víry a zdrojem svobody.<sup>587</sup> Láska a laskavost jsou si jako postoje ještě blíže – charakterizují vztah vzhledem k druhému člověku, vztah, který je také zdrojem svobody, nakolik vytváří prostor svobody pro dru-hého.

Zdá se tedy, že oba autoři dospívají k podobné pointě své autobiografie: péče o vlastní víru je neoddělitelně spojena se vztahem lásky či laskavosti k druhým. Doplním k tomu jeden zajímavý detail: Steinhardt na jediném místě, kde výslovně cituje Terezii, odkazuje právě na její pasáž popisující velkorysost lásky:

---

<sup>586</sup> Tato moje interpretace vychází z jungovského pojetí ženského a mužského principu (anima a animus), přičemž se nejedná o prosté rozdělení na muže a ženy, ale spíše o dvě polarit y člo-věka. Obě pohlaví podle tohoto přístupu v sobě mají mužskost i ženskost. Viz Jan Poněšický, *Fenomén ženství a mužství: Psychologie ženy a muže, rozdíly a vztahy*. Praha: Triton 2012, 75–77, 85–101.

<sup>587</sup> Steinhardt považuje odvahu za podmínku svobody, viz Steinhardt, *Diario della felicità*, 159. Pro Terezii plní tuto roli důvěra, kterou někdy sama charakterizuje jako odvážnou, viz Terezie z Lisieux, *Příběh jedné duše*, 86. (RkA 32r) Steinhardt naopak na jiných místech mluví o důvěře a Terezie zase mluví o odvaze.

Charakteristickým rysem lásky je obětovat všechno, dávat nespravedlivě, plýtvat, zničit samotnou naději, že to přinese ovoce, jednat pošetile, být nadmíru marnotratný, nikdy nekalkulovat.<sup>588</sup>

Jedná se o jedinou citaci z díla Terezie z Lisieux ve Steinhardtově *Deníku štěstí*. Přestože to není autentický Tereziin text – ty Steinhardt patrně neměl k dispozici – ale pouze parafráze, poněvadž se jedná o úryvek z knihy *Rady a vzpomínky*, považuji to za silné myšlenkové pouto, které moje dva autory explicitním způsobem propojuje. Steinhardt souzněl s Tereziinou svěží, až bláznivě nadšenou, prakticky se projevující vírou, která sálá z jejího vyjádření a v které lze zahlédnout zmíněnou druhou naivitu.

Zmíním ještě jednu podobnost. Poslední věta *Deníku štěstí* je podobně jako poslední věta *Příběhu jedné duše* tak trochu hádankou, nedořečenou větou. Terezie zakončí svou autobiografii větou: „To, že mě Pán Bůh svým milosrdenstvím přešel a uchránil tak mou duši od smrtelného hříchu, není tím důvodem, proč se k němu pozvedám s důvěrou a láskou.“<sup>589</sup> Podobně i Steinhardt formuluje svou poslední větu poněkud krkolomně a v negativní gramatické podobě. Působí to dojmem jakéhosi koktání a slovní neobratnosti, přestože oba byli zkušení spisovatelé a Steinhardt měl navíc na její formulaci dostatek času, na rozdíl od Terezie, která autobiografii dopisovala s vypětím sil v terminálním stádiu své nemoci. Nemůže to být v obou případech projevem toho, že i pro ně samotné to největší tajemství jejich vlastního života zůstává neuchopitelné? Že kolem něj krouží, ale jeho vlastní nejhlubší podstatu vyjádřit nedokážou? Steinhardt zakončuje svoje životní dílo takto:

Jenom proto, že jsem křesťan, mě naplňuje – navzdory každé racionalitě – štěstí, tato zvláštní výhra. Pouze díky křesťanství ... jsem se nestal jednou z těch mrtvol, které jsou

---

<sup>588</sup> Steinhardt, *Diario della felicità*, 432. Citovaný úryvek pochází z knihy Thérèse de Lisieux, *Conseils et souvenirs: recueillis par Soeur Geneviève de la Sainte Face soeur et novice de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus*. Paris: Cerf 1973, 62.

<sup>589</sup> Terezie z Lisieux, *Příběh jedné duše*, 330. Viz můj komentář této věty na konci 2. kapitoly. (RkC 36v–37r)



zaživa odváděny pryč od pramene živé vody, a nejsem i já mezi těmi, kdo ještě nepochopili – Sk 20,35 – že blaženější je dávat než dostávat.<sup>590</sup>

Steinhardt sice říká, že je křesťan a že je naplněný a šťastný. Zároveň ale dodává poslední větu v negativní formulaci, která vzbuzuje otázku, kým se tedy Steinhardt stal, když ne jednou z těch mrtvol, které ještě nepochopily, že blaženější je dávat než dostávat. A podobně jako Terezie pointu svého sdělení nevysloví. Snad z pokory, ale snad i proto, že pro něj samotného zůstává to nejhlubší tajemství jeho vlastní identity něčím neuchopitelným a nevyslovitelným.

Na závěr této kapitoly shrnu, jakými charakteristikami se projevovala Steinhardtova víra, která prošla duchovní krizí, a díky krokům, které dělal, se proměnila v pozitivním smyslu. K tomu je ovšem třeba uvést dvě poznámky. Jednak že tato proměna nebyla důsledkem pouze jeho úsilí a uvedených kroků – kromě nich na jeho víru měly vliv další podmínky, jež ovlivnit nemohl, a z nich na prvním místě Boží působení, tedy milost. A za druhé tato proměna víry neskonzčila jeho propuštěním z vězení, ale pokračovala dál. Vystopovat začátek Steinhardtovy duchovní krize bylo v jeho textech do určité míry možné. Není z nich ale jasné, zda krize skončila propuštěním z vězení nebo v nějaké jiné podobě pokračovala dál.

Jak tedy tato krizí proměněná víra vypadala? On sám tuto proměnu ve chvíli, kdy píše *Deník štěstí*, reflektuje tak, že byla uzdravena ze zhýčkanosti, přecitlivělosti, nedůtklivosti a nespokojenosti – dalo by se říct, že jeho víra je tedy velkorysejší a svobodnější od sebe sama. Je to víra, která přijímá nedokonalost jako něco, co k životu patří, stejně jako různé další životní paradoxy. To ji činí laskavou a shovívavou. Tato proměna ovlivnila také Steinhardtovo prožívání radosti a štěstí – od euforické radosti jeho první naivity, kterou prožíval

---

<sup>590</sup> Steinhardt, *Diario della felicità*, 544.

ve vězení bezprostředně po křtu,<sup>591</sup> se posune ke klidné a paradoxní radosti, tedy radosti prožívané navzdory krizi a na místech, která na první pohled radost v žádném případě neslibují.<sup>592</sup> Proměna prohloubila i Steinhardtův přístup k ekumenismu – jeho víra je ještě více ekumenická než dříve, to znamená nejen tolerantní, ale vnímající ostatní lidi na stejné lodi, projevující se upřímnou sounáležitostí. Můžeme mu vytknout snad to, že mu takovýto postoj chybí i vůči ostatním náboženstvím. A rozšířením tohoto ekumenického postoje můžeme chápat jeho ochotu ke smíření jako takovému. Proměna jeho víry ho vedla k objevení Boží přítomnosti ve vlastním srdci, tedy k osobnímu prožívání, které by bylo možné označit za mystické.

---

<sup>591</sup> „Ale stane se také, že se probudíš uprostřed noci samým štěstím. ... uchvácen euforií, která působila nikoliv spánek (jako drogy), ale bdělost, ... že se mi chtělo slézt z postele nebo z pryčny a běžet, volat radostí, vzbudit ostatní, abych jim řekl, jak jsem šťastný.“ Steinhardt, *Diario della felicità*, 288.

<sup>592</sup> „V cele 34 se radost ... a bolest ... mísí tak neoddělitelně, že se všechno, dokonce i bolest, proměňuje ve štěstí – extatické a vznešené.“ Steinhardt, *Deník štěstí*, 62.

## Závěr: Duchovní krize jako výzva k překročení vlastní víry

V této práci jsem se zabýval otázkou, jakými kroky je možné ovlivnit duchovní krizi, aby vedla k pozitivní proměně víry a jakými charakteristikami se vyznačuje víra ovlivněná duchovní krizí. Zkoumal jsem ji na konkrétních životních zkušenostech tří vybraných autorů, především v analýze jejich autobiografických textů, ve kterých svou zkušenost sami reflektují a komunikují. Výsledky, ke kterým jsem dospěl, nemají ambici být univerzálně platným návodem v jakékoliv duchovní krizi. To, že se mým třem autorům podařilo ovlivnit průběh jejich krize v pozitivním smyslu, ještě nutně neznamená, že je to možné vždy a za všech okolností. Neznamená to ani, že každá duchovní krize promění víru stejným způsobem.

Své bádání jsem začal u Viktora Frankla, kterého jsem zvolil proto, že na jednu stranu ve své reflexi používá nenáboženský slovník a metodologicky se pohybuje na poli psychologie. Na druhou stranu jeho přístup nejenže duchovní rozměr lidské osoby, a tedy duchovní zkušenost nepopírá, ale v určitých chvílích k němu odkazuje, například když Frankl mluví o nejvyšším smyslu lidského života.<sup>593</sup> I Franklovu zkušenost lze označit jako duchovní v širším smyslu. Kdybych zvolil autora, kterému duchovní rozměr není tak blízký jako Franklovi, mohl bych docílit většího kontrastu, zároveň by ale srovnání bylo o to více konfrontační, což by nemuselo být k dobru věci.

Franklův přístup psychologa a psychoterapeuta mi pomohl zmapovat terén, ve kterém se odehrává krize, protože se krizí explicitně a systematicky zabývá, a uchopit ji jakoby zdola, bez náboženské terminologie a bez perspek-

---

<sup>593</sup> Když Frankl mluví o nejvyšším nebo posledním smyslu celku lidského života, připouští, že „tento vyšší smysl nemůžeme znát, v něj musíme právě věřit.“ Frankl, *Co v mých knihách není*, 39.

tivy víry. Kroky, které jsem u něj našel a které podle něj mohou přispět k pozitivní proměně, nebo v jeho terminologii k uzdravení duše,<sup>594</sup> mi byly vodítkem při hledání podobných kroků v duchovních zkušenostech dalších dvou autorů. Nalezl jsem mezi nimi četné shody a paralely, které ještě ukáží dále, ale také se v tomto srovnání zřetelněji ukázal přesah, který nabízí duchovní zkušenost oproti zkušenosti reflektované pouze psychologicky. A protože jsem z Franklova přístupu vycházel i v dalších kapitolách, věnoval jsem větší pozornost rovněž jeho kritice.

Frankl svou krizi označuje jako existenciální. Klíčovou roli v ní hraje pojem smyslu – souhrnně řečeno absence smyslu tuto krizi vyvolává a jeho hledání a nacházení jsou cestou skrze tuto krizi. Srovnání psychologicky reflektované zkušenosti a duchovní zkušenosti ukázalo mimo jiné podobnost mezi Franklovým pojetím smyslu a vírou. Duchovní krize je krizí víry, podobně jako existenciální krize je krizí smyslu. Víru i smysl lze rovněž chápat jako druh vztahu a odpovědi. Smysl Frankl popisuje jako vztah ke skutečnosti, když říká, že nalézt smysl znamená nalézt jedinečnou výzvu dané chvíle a odpovědět na ni.<sup>595</sup> Smysl tedy znamená určité pochopení skutečnosti, nikoliv ale v podobě rozumového vysvětlení, nýbrž skrze nalezení existenciální odpovědi. Podobně jako je víra odpovědí na Boží milost.

Jedna z uvedených alternativních cest k Franklovu přístupu, která je zasažena v podobném kontextu holokaustu, cesta chasidských příběhů, ukázala, že nalezení smyslu není výlučnou možností pro cestu skrze krizi. Podobně terapeutický a proměňující účinek může mít vyprávění příběhů,<sup>596</sup> které na první pohled smysl postrádají nebo jej nechávají nevyslovený, ani neskončí happy-

---

<sup>594</sup> „Cílem psychoterapie je uzdravení duše, zatímco cílem náboženství je spása duše.“ Frankl, *Utrpení z nesmyslnosti života*, 80.

<sup>595</sup> Viz Frankl, *Utrpení z nesmyslnosti života*, 27.

<sup>596</sup> „Funkcí chasidského příběhu bylo obnovit pořádek a přerušené spojení mezi člověkem a člověkem a mezi nebem a zemí, v místě a čase, kdy víra a modlitba selhaly.“ Eliach, *Chasidské povídky z doby holocaustu*, 15. A podobnou funkci mohou mít příběhy také v místě a čase, kdy selhalo hledání smyslu.

endem.<sup>597</sup> Ve zmíněných chasidských příbězích ovšem vstupuje do hry víra, která je v pozadí přítomna minimálně tím, že příběhy prožívají věřící židé. I Yaffa Eliach na to upozorňuje, když říká, že chasidský příběh „může přenést věřící přes jámy naplněné těly.“<sup>598</sup>

V návaznosti na Frankla jsem zkoumal zkušenost Terezie z Lisieux a Nicolae Steinhardta, kteří reflektují svou duchovní zkušenost, a to naopak v úzkém smyslu, protože se pohybují v rámci svých náboženských tradic – katolické a pravoslavné s židovskými kořeny – i když duchovní krize pole jejich duchovní zkušenosti překvapivým způsobem rozšířila. Každý z uvedených tří autorů prožíval krizi odlišným způsobem, zažíval jiný typ temnoty. To bylo dáno odlišným kontextem, rozdílností mezní situace, v níž se ocitli, osobní charakteristikou každého z nich a dalšími vlivy, které jsem podrobněji popsal v příslušných kapitolách.

Duchovní krizi, stejně jako existenciální, jsem charakterizoval jako vnitřní stav, který může souviset s vnějšími podmínkami, ale ne vždy a nutně, a podle mých autorů může působit větší utrpení než fyzická bolest nebo vnější ohrožení. Frankl mluvil o nedělní neuróze neboli o existenciální krizi v situaci blahobytu,<sup>599</sup> která může vést až k sebevraždě jako vrcholnému projevu zoufalství a snaze ukončit nesnesitelné utrpení. Otázka po smyslu se objevuje i v duchovní krizi, u mých dalších dvou autorů ale přibývají další otázky související s vírou vnímanou jako vztah: „Je se mnou Bůh spokojen?“<sup>600</sup> „Je vůbec nějaké

---

<sup>597</sup> Zde zmíním svou osobní zkušenost s četbou těchto příběhů. Nejen že byla velmi silná a dojemná, ale činy a postoje hlavních postav, často jenom naznačené a nevyřčené, pro mě byly zdrojem inspirace, vnitřní síly a naděje.

<sup>598</sup> Eliach, *Chasidské povídky z doby holocaustu*, 27.

<sup>599</sup> Viz Frankl, *Utrpení z nesmyslnosti života*, 66–67.

<sup>600</sup> Terezie z Lisieux, *Příběh jedné duše* 238. (RkB 2r–2v)

nebe?“<sup>601</sup> „Bože můj, proč jsi mě opustil?“<sup>602</sup> A jejich krizi charakterizují i pochybnosti, pokušení proti víře,<sup>603</sup> ztráta radosti,<sup>604</sup> stavy zoufalství,<sup>605</sup> pocit neohodnosti a odmítnutí Bohem.<sup>606</sup>

Pro každého z nich krize vedla k jiné proměně, i když tato práce ukazuje v jejich zkušenostech také podobnosti a paralely. V závěru tedy detailněji srovnám duchovní zkušenosti Terezie z Lisieux a Nicolae Steinhardta s přístupem Viktora Frankla – porovnáám kroky, které dělali ve svých krizích pro to, aby je krize nezničila, a následně na příkladech z jejich zkušeností popíši, jak se jejich víra proměnila.

## Kroky uprostřed krize

Začnu od Viktora Frankla, v jehož přístupu jsem identifikoval čtyři kroky, které podle něj mohou přispět k pozitivnímu dopadu existenciální krize na život člověka, jenž jí prochází. Je to přijetí reality, důvěra v hlas vlastního svědomí, využití vnitřní svobody a následně hledání a nacházení smyslu skrze realizaci trojího typu hodnot. Přijetí reality pro Frankla v mezní situaci a podobně i v situaci existenciální krize znamenalo nechat na sebe dolehnout hrůzu přítomného okamžiku a čelit mu s otevřenýma očima, jak požadují rovněž existencialisté.<sup>607</sup> V chasidských příbězích jsme viděli, že otevřené oči – které kromě vědomého postoje mohou znamenat také to, že člověk má věci pod kontrolou – nejsou nutnou podmínkou pro přijetí reality. Podle těchto příběhů i

---

<sup>601</sup> Terezie z Lisieux, *Příběh jedné duše*, 210. (RkA 80v)

<sup>602</sup> Viz Steinhardt, *Diario della felicità*, 88–90 a 101–102.

<sup>603</sup> Viz Terezie z Lisieux, *Příběh jedné duše*, 282. (RkC 11r)

<sup>604</sup> Viz Terezie z Lisieux, *Příběh jedné duše*, 275. (RkC 7v)

<sup>605</sup> Viz Steinhardt, *Diario della felicità*, 310.

<sup>606</sup> Viz Steinhardt, *Diario della felicità*, 319.

<sup>607</sup> Viz Frankl, *A přesto říci životu ano*, 22.

přijata realita může zůstat neuchopitelným tajemstvím, a v některých případech by bylo přesnější mluvit o odevzdání se realitě než o jejím přijetí.<sup>608</sup> V obou případech, ať už člověk realitu přijímá nebo je realitou přijat, se ale jedná o vztah ke skutečnosti, který vyžaduje aktivitu a odvahu a který se jeví jako první podmínka toho, aby krize mohla vést k pozitivní proměně. Druhému kroku, tedy naslouchání hlasu svědomí přikládá Frankl velkou důležitost, svědomí nazývá „orgánem smyslu“.<sup>609</sup> Ve svědomí rozlišuje složku přirozenou, která kromě vědomé části zasahuje i do nevědomí a zahrnuje intuici, a pak složku transcendentální. Tou popisuje to, že vnitřní hlas svědomí nepochází pouze z psychiky člověka samotného, ale také odněkud mimo něj. Zdroj tohoto hlasu Frankl z psychologického pohledu blíže nespecifikuje, připouští ale, že náboženský člověk může tento hlas nazývat hlasem Božím.

Vnitřní svobodu a její uskutečnění uvádí Frankl jako další krok k pozitivní proměně. Tato svoboda hraje klíčovou roli v realizaci postojových hodnot a je pro Frankla naprosto nezcizitelná. Tvrdí, že v tom, jaký člověk zaujme postoj, je vždy svobodný, má možnost volby, ve které není nikdy zcela determinován zvenku.<sup>610</sup> Tento bod je ve světle Franklovy kritiky nejdiskutabilnější. Ze zkušeností jiných lidí v existenciální krizi víme, že jim v některých situacích připadalo, že tuto svobodu výběru nemají, jako například Prima Leviho, jehož život skončil sebevraždou. Nebo lidé, které popisuje sám Frankl, kteří rezignovali a upadli do úplné pasivity. Je ovšem pravda, že nemůžeme s jistotou říci, z jakých variant v těchto chvílích života volili a už vůbec nemůžeme hodnotit, zda byl či nebyl jejich život smysluplný. Tato Franklova obhajoba vnitřní svobody může být přijatelná za podmínky, že ji čteme pareneticky jako povzbuzení, a nikoliv jako hodnotící výrok.

---

<sup>608</sup> Viz např. Eliach, *Chasidské povídky z doby holocaustu*, 58–61.

<sup>609</sup> Frankl, *Teorie a terapie neuróz*, 22.

<sup>610</sup> „Člověku v koncentračním táboře lze vzít všechno kromě jednoho: kromě nejvyšší lidské svobody, která mu dovoluje zaujmout k daným poměrům adekvátní postoj.“ Frankl, *A přesto říci životu ano*, 83.

Posledním krokem v existenciální krizi je pro Frankla hledání smyslu, tedy v jeho pojetí uskutečňování hodnot. Frankl své tři kategorie hodnot – tvůrčí, prožitkové a postojevé – hierarchizuje. Za nejvyšší považuje ty postojevé, mají podle něj primát, i když na druhou stranu tvrdí, že tvůrčí hodnoty mají prioritu, pokud je možné je uskutečnit. Frankl se pojetím postojeových hodnot, které do svého systému zahrnul až po zkušenosti koncentračního tábora, pokoušel nabídnout cestu v situaci bezmoci lidem, jimž připadalo, že nemohou v životě nic pozitivního konat ani prožívat, jako právě v Osvětimi. Na základě analýzy duchovní zkušenosti dalších dvou autorů se domnívám, že bychom na tyto tři kategorie hodnot měli nahlížet spíše jako na spojené nádoby, nebo na tři pilíře smyslu. Nemohou totiž existovat jedna bez druhé. Člověk přeci v každé chvíli zaujímá nějaký postoj, ať už vědomě nebo nevědomě, a pokud se rozhodne postoj nezaujmout, i to je postoj. A zároveň vždy něco dělá a prožívá, je aktivní i přijímající, a tato jeho aktivita či pasivita vychází z jeho vnitřního postoje.<sup>611</sup> Uváděl jsem příklad víry, která zasahuje do všech tří kategorií hodnot: jenom pokud je zároveň aktivitou, přijímáním i vnitřním postojem, lze skutečně mluvit o víře jako vztahu.

S těmito Franklovými kroky nyní srovnám zkušenost dalších dvou autorů a pokusím se ukázat, co nabízí duchovní přístup v situaci krize navíc. Přestože nalezení smyslu neznamena pro Frankla logické vysvětlení, ale životní odpověď na výzvu dané chvíle, je jeho přístup z velké části racionální. Přístup Terezie z Lisieux a Nicolae Steinhardta sice není iracionální, jejich zkušenosti má ale přesah duchovního rozměru. Jejich přístup zahrnuje intuici a symboly, a především v něm hraje zásadní roli perspektiva víry a milosti. Je to přístup

---

<sup>611</sup> Na Franklovu hierarchizaci hodnot by bylo možné vztáhnout jeho vlastní kritiku Maslowova přístupu a jeho pyramidu potřeb. Frankl Maslowovi oponoval, že pyramidu není nutné stavět odspodu, od fyziologických potřeb, ale je možné ji stavět i od vrchu, tedy od nejvyšších potřeb. „Otázku po smyslu nevyvolává jen frustrace nižších potřeb, ale také jejich uspokojení.“ Frankl, *Utrpení z nesmyslnosti života*, 15. Něco podobného platí i o kategoriích hodnot – postojevé hodnoty nepřicházejí ke slovu až tehdy, kdy jsou prožitkové a tvůrčí hodnoty nemožné, ale kdykoliv. A stejně tak zaujetí postoje nenahrazuje a neznamená čin a prožitek.



kontemplativní myslí, nebo také přístup zapojující „pravou stranu mozku“, oproti využití pouze té levé, která nabízí „lineární, analytická a konvenční řešení“.<sup>612</sup>

### Přijetí skutečnosti

Jakým způsobem se objevuje v duchovní zkušenosti Terezie a Steinhardta první z Franklových kroků, který podle něj může ovlivnit průběh krize, tedy přijetí reality? Terezie píše o své zkoušce jako o „velké milosti“,<sup>613</sup> což je pozitivní hodnocení. Nejedná se tedy o pouhé neutrální přijetí, jako v případě Frankla, nýbrž o přijetí zdůvodněné a vedené důvěrou. Do procesu přijetí vstupuje její víra, jako odpověď na tuto velkou milost. Terezie přijímá svoji duchovní krizi jako dar, který má pozitivní hodnotu garantovanou samotným Bohem, přestože to zní paradoxně, když tuto krizi popisuje o kus dále slovy, že „všechno zmizelo“.<sup>614</sup> Lze předpokládat, že k tomuto postoji dospěla až po čase, protože zmíněné hodnocení zkoušky jako velké milosti formuluje více než rok po jejím začátku. Do té doby svou krizi nikde takto nekomentuje. Steinhardt situaci Boží nepřítomnosti interpretuje rovněž v kontextu vztahu víry, a to jako projev jeho lásky, kterým mu Bůh poskytuje prostor svobody a nabízí příležitost k odvaze.<sup>615</sup>

Oba přístupy můžeme chápat jako snahu jejich autorů zachovat si pozitivní obraz o Bohu, kterého nechtějí považovat za lhostejného nebo nepřátelského, a zároveň tím nepopřít zkušenost, kterou prožívají. Jde tedy o jakési udržení

---

<sup>612</sup> Toto rozlišení uvádí C. Fitzgerald. „Ve skutečné patové situaci se jednotlivcův navykly způsob jednání a žití zastaví. Levá strana mozku se svým obvyklým využíváním lineárního, analytického, konvenčního myšlení se zpomalí až do nečinnosti. Patová situace nás donutí začít úplně znovu, přiměje nás ke kontemplaci. Na druhé straně pat poskytuje pro kontemplaci výzvu a konkrétní bod ... Nutí pravou stranu mozku, aby se rozběhla a hledala intuitivní, symbolické, nekonvenční odpovědi, aby se tak činnost nakonec mohla znovu obnovit s větším odhodláním.“ Fitzgerald, *Impasse and Dark Night*, 95–96.

<sup>613</sup> Viz Terezie z Lisieux, *Příběh jedné duše*, 269. (RkC 2r)

<sup>614</sup> Terezie z Lisieux, *Příběh jedné duše*, 273. (RkC 6v)

<sup>615</sup> Viz Steinhardt, *Diario della felicità*, 132.

dvou stran paradoxu: Bůh je k nim dobrý, přestože jim nedává pocítit svou přítomnost nebo nepotvrzuje, že je s jejich životem spokojen. Tento paradox by bylo možné vyjádřit i tak, že Terezie i Steinhardt se snaží formulovat svou odpověď víry, přestože Božímu oslovení, na které mají odpovídat, nerozumí. Neobrátlí ale danou situaci ani proti Bohu, ani proti sobě, přestože by se to nabízelo jako možné řešení vzniklého existenciálního napětí.

### Vnitřní dialog

Dalším krokem bylo pro Frankla naslouchání vnitřnímu hlasu vlastního svědomí. Důvěřovat tomuto hlasu má dva důsledky: autonomii, protože se jedná o vnitřní hlas, a nikoliv hlas zvenku, a zároveň dialog, vzhledem k charakteru tohoto hlasu, kterému Frankl přiznává neurčitý rozměr transcendence. Moji dva další autoři pak ještě více rozvinou právě tento druhý důsledek, aniž by přestal platit ten první. Terezie mluví o vnitřním učiteli nebo dokonce o vůdci: „Nikdy jsem ho neslyšela mluvit, ale cítím, že je ve mně, v každém okamžiku, vede mě a vnuká mi, co mám říkat nebo dělat.“<sup>616</sup> Tento hlas je v období krize ještě méně zřetelný, dokonce jej přehlušují jiné hlasy, hlasy pochybností.<sup>617</sup> Terezie ale nepřestává hlasu svého svědomí důvěřovat, právě proto, že v něm z vlastní zkušenosti tuší Boží hlas.

Pro Steinhardta je fenomén svědomí v souladu s pravoslavnou tradicí ztotožněn se srdcem. Zde ve své zkušenosti objevuje nečekanou Boží přítomnost, poté co ztratil vnější jistoty a důkazy Boží přítomnosti.<sup>618</sup> Tato autonomie nebo vnitřní jistota je velmi důležitá pro zvládnutí duchovní krize. Protože stejně

---

<sup>616</sup> Terezie z Lisieux, *Příběh jedné duše*, 219. (RkA 83v)

<sup>617</sup> „...temnoty si půjčují hlas hříšníků a vysmívají se mi: ‚Sníš o světle...‘“ Terezie z Lisieux, *Příběh jedné duše*, 273. (RkA 83v)

<sup>618</sup> Viz Steinhardt, *Diario della felicità*, 355 a 200.

jako je daná krize jedinečná a není možné ji zcela sdílet,<sup>619</sup> jedinečná musí být i odpověď v této krizi. Pokud by přišla zvenku, nebyla by úplně adekvátní. Zároveň z toho ale vyplývá, že tento postoj je něčím víc než pouze sebedůvěrou. Důvěra v hlas vlastního svědomí se totiž prolíná s důvěrou v Boha.

Explicitním vyjádřením této dialogičnosti s vnitřním hlasem je modlitba. Co je pro její vliv na duchovní krizi rozhodující, není její forma, ale vnitřní postoj, z kterého vychází. Ne každá modlitba vede k pozitivní proměně. Modlitba totiž odráží a zároveň utváří obraz, jaký má modlící se člověk o Bohu.<sup>620</sup> Dá se to vyjádřit i tak, že člověk se stává podobným Bohu, kterého v modlitbě uctívá.<sup>621</sup> Modlitba chápána jako povinnost nebo formální záležitost nebude mít na duchovní krizi pozitivní vliv. A postoj určený strachem z Boha, pocitem poníženosti, sebelítosti či nespravedlnosti může naopak vést k negativní proměně víry. Proto jsem zkoumal u svých autorů vnitřní postoj, který jejich modlitbu provázel.

U Terezie jsem tento postoj identifikoval jako prostý pohled a touhu být přitažena. Prostý pohled je projevem důvěry – Terezie si dovolí před Bohem prostě jen být a spočívat na něm pohledem. V pohledu se setkává aktivita i pasivita. Prostý pohled neznamena podávat výkon nebo něco vnějšího ovlivňovat, a to ani v modlitbě, ale zároveň je aktivní svou pozorností. Tuto aktivitu

---

<sup>619</sup> Viz např. „Má milovaná Matko, to, co vám píšu, nedává smysl... obraz temnot, který jsem vám podala, je stejně tak nedokonalý jako náčrt v porovnání s modelem, nechci však o tom psát víc, bála bych se rouhání... možná se vám zdá, že svoji zkoušku zveličuji.“ Terezie z Liesieux, *Příběh jedné duše*, 272–274. (RkC 5r–6r)

<sup>620</sup> Tuto souvislost výstižně formuluje princip *Lex orandi, lex credendi* (zákon modlitby je zákonem víry), jehož autorem je Prosper Aquitánský z 5. století, a který poukazuje právě na tento obousměrný pohyb. Modlitba na jednu stranu vyjadřuje, čemu daný člověk nebo společenství věří, ale na druhou stranu také modlitba tuto víru ovlivňuje a utváří. Viz Paul De Clerc, *Moudrost liturgie a jak jí porozumět*. Kostelní Vydří: KNA 2002, 54–55. Viz také Ivana Noble, Words and Music Born out of Silence: Liturgical and Hesychast Influences on lex orandi and lex credendi in Vladimir Lossky and Fr Dumitru Stăniloae. *Questions Liturgiques/Studies in Liturgy* 96, no.1–2 (2015), 82–101.

<sup>621</sup> Člověk „se pak do značné míry stává podobný tomu, koho uctívá, nebo lépe, podobný představě Boha, kterou uctívá.“ Ladislav Heryán, *Inspirativní projevy spirituality v době krize institucí*. Nепublikovaný příspěvek na stejnojmenné konferenci, Praha: Jabok 30. 4. 2020.

v Tereziině modlitbě vyjadřuje také její touha po vztahu a blízkosti, tedy prosba, aby byla přitažena. Steinhardt do své modlitby zahrnuje i pochybnosti a paradoxy, které zažívá, modlitba je pro něj místem, kde se mohou tyto protiklady potkat. Ztotožňuje se s biblickou modlitbou: „Věřím, pomoz mé malé víře.“ (Mk 9,24) A sám o sobě pak prohlašuje, že „nevěří, a přece se modlí“.<sup>622</sup> Vyjadřuje před Bohem nesmyslnost a nepochopitelnost stavu, který ve své víře zakouší, a tím se pro něj stává snesitelnějším.

K tomuto vnitřnímu dialogu lze počítat také duchovní přátelství, která Terezie i Steinhardt žili a která byla pro jejich duchovní zkušenost důležitým stavebním kamenem, a tedy měla vliv i na průběh duchovní krize. Duchovními přátelstvími označují jejich vztahy s lidmi, s nimiž se nemohli za svého života setkat, ale které jim zprostředkovala tradice nebo korespondence. Bylo to něco víc, než jenom přebírání myšlenek nebo konceptů těchto postav. Tyto duchovní vztahy mají totiž charakteristiky skutečných vztahů – jednak o nich moji autoři přemýšlejí jako o vztazích, vedou s těmito postavami dialog, ztotožňují se s nimi, porovnávají i soupeří, nacházejí u nich porozumění. Tyto vztahy jsou pramenem pro jejich spiritualitu. Pro Terezii to byla zejména francouzská hrdinka Johanka z Arku nebo biblická Marie Magdaléna, s níž „láskyplně soupeřila.“<sup>623</sup> (Ukazoval jsem i druhou stranu a rizika těchto vztahů na smyšlené postavě Diany Vaughan, se kterou Terezie také prožívala duchovní přátelství až do šokujícího odhalení tohoto podvodu, které pro ni bylo o to více zraňující.) Steinhardt zase souzní s celou řadou literárních autorů i jejich postav, od kterých čerpá inspiraci a povzbuzení a se kterými vede dialog.

## **Uskutečnění svobody**

Dalším krokem, který považuje Frankl pro cestu skrze krizi za potřebný, je uchopení a realizace vnitřní svobody. Steinhardt by souhlasil s Franklovým

---

<sup>622</sup> Steinhardt, *Diario della felicità*, 69.

<sup>623</sup> Viz Langlois, *Le Poème de Septembre*, 202. A také viz Claude Langlois, *Thérèse de Lisieux et Marie-Madeleine: La rivalité amoureuse*. Grenoble: Jérôme Millon 2009.

tvrzením o nezczitelnosti lidské svobody, dokonce odkazuje na Sartrův aforismus o tom, že „jsme odsouzeni ke svobodě“.<sup>624</sup> A k tomu navíc dodává, že lidskou svobodu zcela respektuje i Bůh.<sup>625</sup> Pro Terezii naopak svoboda není prakticky vůbec tématem, což je pochopitelné vzhledem ke kontextu tehdejšího reholního života, který v otázce vůle zdůrazňoval spíše poslušnost. Přesto i v Tereziině přístupu je vidět svobodné chtění a touhy. Terezie píše o tom, v co „chce věřit“,<sup>626</sup> přestože z toho nepociťuje žádnou radost a její vnitřní stav temnoty mluví dokonce proti tomu. Její vyjádření, že chce věřit, znamená, že nenechává rozhodování o své víře v rukách druhých lidí, ale ani v rukou svého prožívání, své temnoty, které nemůže ovlivnit. A v tom lze vnímat projev vnitřní svobody, podobně jako jím jsou i Franklovy postojové hodnoty. Ve Steinhardtově případě se vnitřní svoboda v nezměnitelných situacích projevuje tak, že přebírá odpovědnost za tu část svého života, kterou změnit může. Nechce naříkat nad těžkými a nezměnitelnými podmínkami, ale v parafrázi k Sartrovi a existencialistům říká: „Podívejte se, co jsem udělal z toho, co mi udělali ostatní.“<sup>627</sup> I v situaci vnější nesvobody způsobené okolnostmi či druhými lidmi nachází prostor, v němž může svou svobodu uplatnit.

Ukázal jsem, že pro Steinhardta je zásadním postojem souvisejícím se svobodou v duchovní krizi odvaha. Ta je podle něj předpokladem všeho ostatního, protože bez odvahy postavit se různým protichůdným silám a vlivům člověk

---

<sup>624</sup> Steinhardt, *Diario della felicità*, 142.

<sup>625</sup> „Pán je stále přítomen, ale neznásilňuje ani na okamžik naši naprostou svobodu.“ Steinhardt, *Diario della felicità*, 264. Podobně jako Frankl tvrdil, že ztráta vnitřní svobody by vedla ke ztrátě lidské důstojnosti (viz Frankl, *A přesto říci životu ano*, 83–86), vyjadřuje se i Steinhardt o důležitosti svobody. „Myslím, že tato dvě slova jsou téměř identická: Duch a svoboda. Jsem přesvědčen, že když vezmeme člověku svobodu, zbavujeme ho pečeti Ducha.“ Steinhardt, *Diario della felicità*, 340. Jak Franklovo, tak Steinhardtovo tvrzení by podle mě mělo vést k respektování lidské svobody, nikoliv k posuzování někoho, kdo jedná zdánlivě nesvobodně.

<sup>626</sup> Terezie z Lisieux, *Příběh jedné duše*, 275. (RkC 7v)

<sup>627</sup> Steinhardt, *Diario della felicità*, 317.

ztrácí svobodu a tím i možnost uskutečňovat jakékoliv další životní hodnoty.<sup>628</sup> Pro Terezii je takovýmto základním postojem, který jí otevírá prostor svobody, spíš důvěra, kterou někdy charakterizuje jako odvážnou důvěru. Odvahu a důvěru považují za podobné postoje tváří v tvář duchovní krizi, pouze viděné z mužské a ženské perspektivy, jak jsem ukázal výše.

## Hledání smyslu víry

Předchozí kroky měly podle Frankla vést ke kroku nejdůležitějšímu, kterým je hledání a nalézání smyslu.<sup>629</sup> Existenciální krizi Frankl charakterizoval absencí nebo zpochybněním smyslu, ať už konkrétních situací nebo smyslu celého života, tedy existence jako takové. Na duchovní krizi je možné pohlížet podobně, jako na zpochybnění vztahu víry nebo přesněji řečeno na zpochybnění smyslu tohoto vztahu. Ani Terezie ani Steinhardt nikdy nezpochybnili svou formální víru jakožto náboženskou příslušnost, neprohlásili se za ateisty, nezřekli se víry, a i v období své duchovní krize vyznávali křesťanské krédo.<sup>630</sup> To, co bylo v jejich duchovních krizích zpochybněno, byl osobní vztah a subjektivní prožívání jejich víry, především rozměr radosti. Jejich pochybnosti se týkaly toho, zda není víra jenom iluze, nesmysl, naivita, zavádějící představa nebo sen, ze kterého po čase procitnou.<sup>631</sup> Je ale zajímavé, že jejich úsilí nesměřovalo

---

<sup>628</sup> Viz např. „Co tedy můžeme dělat pro to, abychom zajistili svobodu? Co je tím garantem? Je to jen jediné: osobní odvaha.“ Steinhardt, *Diario della felicità*, 159.

<sup>629</sup> Na aktuálnost hledání smyslu odkazuje i Steinhardt v parafrázi patriarchy Athenagory, když píše: „Po čem hladoví dnešní člověk? Po lásce a smyslu.“ Steinhardt, *Diario della felicità*, 142.

<sup>630</sup> Terezie si ho v době své zkoušky napsala vlastní krví a nosila ho v kapse svého hábitu na srdci. Viz Gaucher, *Sainte Thérèse de Lisieux (1873–1897): Biographie*, 650.

<sup>631</sup> Steinhardt to vyjadřuje např. takto: „Nevěřím, hraju sám se sebou hru o víře. ... Je to iluze, dobrý úmysl, boj (záslužný, to ano); ale je to nemožné, jsem příliš daleko.“ Steinhardt, *Diario della felicità*, 310. Terezie popisuje posměšný hlas temnoty ve svém nitru, který říká: „Sniš o světle, o vlasti plné lahodných vůní, sníš o věčném vlastnění Stvořitele všech těchto divů, myslíš si, že se jednoho dne dostaneš z mlhy, která tě obklopuje! Pojď blíž, ještě blíž, těš se na smrt, která ti dá ne to, v co doufáš, ale ještě hlubší noc, noc nicoty.“ Terezie z Lisieux, *Příběh jedné duše*, 273. (RkC 6v)

k tomu, aby obnovili svou vnitřní jistotu, ani aby hledali nové důkazy, které by potvrdily správnost jejich postoje, nebo že by se pokoušeli oživit své prožívání a znovu vykřesat radost z víry.

Na jednu stranu reagovali na existenciální otázky, které jim krize přinášela. Jako příklad jsem uvedl Tereziino hledání jejího vlastního místa v církvi, které pro ni nebylo vnitřně samozřejmé, přestože žila v klášteře, měla své jasné úkoly, denní řád, svou mnišskou celu či místo v chóru – díky meditaci biblického textu objeví své povolání být srdcem, v kontextu Pavlova mystického těla, které tímto kreativním způsobem doplňuje,<sup>632</sup> a tím objevuje smysl svého života skrytého v klauzuře kontemplativního kláštera, bez vnějších viditelných činů a podávaného výkonu. Smysl životu podle ní dává velikost lásky, s níž dělá drobné skutky, které navenek nemusí působit nijak okázale, podobně jako není vidět navenek činnost srdce, i když je pro život těla nepostradatelná. Pro Steinhardta bylo klíčovým krokem hledání smyslu Boží nepřítomnosti, kterou pociťoval. Oporu pro nalezení tohoto smyslu nacházel ve scéně z Ježíšova ukřižování, a především v jeho zvolání „Bože můj, proč jsi mě opustil?“ (Mk 15,34), ve kterém se pokoušel číst projev jeho lásky.<sup>633</sup>

Na druhou stranu ale jejich hlavní úsilí v duchovní krizi ale směřuje k tomu, o čem Terezie mluví jako o žití podle ducha víry. Toto její vyjádření jsem vztáhnul k Pavlovu rozlišení ducha a litery zákona (viz 2Kor 3,6), přestože ona sama na něj explicitně neodkazuje. Zatímco litera je určitá konkrétní podoba a formulace zákona, duchem je myšleno to, kam zákon odkazuje a k čemu má vést. Ve Franklově terminologii řečeno lze ducha zákona interpretovat jako jeho výzvu pro jedinečný okamžik, tedy jeho smysl. Podobně je možné rozlišit literu a ducha víry. Za literu víry lze považovat formální víru, její obsah (ve smyslu *fides quae*) ale i prožívání (tedy *fides qua*), zatímco duch víry je to,

---

<sup>632</sup> Viz Terezie z Lisieux, *Příběh jedné duše*, 243. (RkB 3v)

<sup>633</sup> Viz Steinhardt, *Diario della felicità*, 132.

k čemu má víra člověka vést. Když Terezie víru neprožívá jako vnitřně přesvědčivou a pochybuje, zda je skutečně postojem odpovídajícím realitě, chce podle ní alespoň jednat. Chce žít tak, jako by Bůh byl. A rozhodujícím kritériem pro tento život z víry pro Terezii není kvantita vykonaných činů, ale to, zda jsou dělané s láskou nebo snahou udělat radost.<sup>634</sup> Podobným způsobem se staví ke svým pochybnostem o víře Steinhardt: v souladu s jednou ze strategií odolnosti vůči útlaku totalitního režimu, které ve svém *Deníku štěstí* uvádí,<sup>635</sup> se Steinhardt chová ke svým pochybnostem indiferentně a soustředí se na to, jak žít. Prohlašuje, že i kdyby se měl jednou dovědět, že Bůh neexistuje, přišlo by mu stejně smysluplné žít podle víry. Vypadá to, že praxe vyplývající z víry je pro mé dva autory v situaci duchovní krize důležitější než víra samotná.<sup>636</sup>

## Duch víry

Jak tedy vypadala víra Terezie z Lisieux a Nicolae Steinhardta, poté co byla ovlivněna duchovní krizí? Proměnu jejich víry opět vztáhnou k Franklově osobní proměně člověka, který vstoupil do existenciální krize. Znovu ještě připomenu, že tato proměna není jednorázový ukončený děj, ale spíše trvající proces. V uvedených autobiografických reflexích se mi podařilo vystopovat začátek této proměny, ale už ne zcela jednoznačně její konec. Ve Franklově přístupu jsem tuto proměnu vysledoval ve čtyřech oblastech: v uspořádání žebříčku hodnot a priorit, v uvědomění si své odpovědnosti a kompetence při utváření vlastního života, v sebetranscendenci a v hlubším přijetí reality.

---

<sup>634</sup> A. Feneuil poukazuje na Tereziinu spiritualitu, která se vyznačuje snahou okouzlit, udělat radost – Bohu či druhým lidem, což je podle něj čistá mystika. Viz Feneuil, *Le mysticisme à l'état pur* (Bergson): *Images des ténèbres chez Thérèse de Lisieux*, 519–538.

<sup>635</sup> Viz Steinhardt, *Diario della felicità*, 25–29.

<sup>636</sup> Podobnou myšlenku rozvíjí ve své knize Tomáš Halík: „Existenciální prvek víry, akt víry vtělený do životní praxe, má v několika ohledech přednost před její ‚obsahovou‘ a kognitivní stránkou.“ A nebo také, když milost víry popisuje jako okamžik, kdy „dochází v životě člověka k transcenci (sebepřekročení, překročení sobectví a sebezaujetí), tedy k tomu, co křesťanství míní slovem láska. Přesvědčení víry (*belief*), názory o Bohu, jsou součástí aktu víry natolik, nakolik je jejich kontextem praxe lásky.“ Halík, *Odpoledne křesťanství*, 23 a 171–172.



Změna v žebříčku priorit podle Frankla se stala především doceněním maličkostí, objevením skutečné hodnoty věcí nezávisle na tom, jak na první pohled vypadají, a také se projevila zvýšenou citlivostí pro krásu a přírodu. Tuto proměnu u sebe reflektuje také Steinhardt, když říká, že do vězení „vstoupil jako rozmazlený, zhýčkaný a odchází uzdravený z náladovosti, z kladení nároků, z domýšlivosti; ... slunce a život mu říkaly jen málo, teď si dokáže vychutnat i ten nejmenší krajíček chleba.“<sup>637</sup> Změna priorit se u něj tedy projevila jako docenění a vděčnost za obyčejné, všední věci. U Terezie se tyto uspořádané priority projevily nejen v docenění maličkostí, tedy v tom, co vidí kolem sebe, ale také v tom, co dělá. Takže pro ni nabývají důležitosti nejen velké činy, ale i drobné skutky. Rozhodla se, že „si nenechá ujít žádnou malou oběť, žádný pohled, žádné slovo, že bude využívat všech nejmenších věcí a dělat je z lásky.“<sup>638</sup> Tento svůj přístup nazve „malou cestou“.<sup>639</sup>

Hlubší přijetí nezměnitelné reality, jak o něm mluvil Frankl, Terezie rozšiřuje i na přijetí vlastních limitů a omezení. Změnu perspektivy, se kterou se dívá na svět kolem, vztahuje i na vnímání sebe sama: „Proto se nepotřebuji zvětšovat, naopak, musím zůstat malá, čím dál tím víc se umenšovat.“<sup>640</sup> Toto přijetí vlastní omezenosti, které ale není rezignací, malomyslností, ani nemá příchuť sebelítosti, Terezie názorně popisuje v příběhu o malém ptáčeti, se kterým se identifikuje.<sup>641</sup> Toto přijetí je pro ni zdrojem hluboké radosti. A v tomto smyslu ani netouží po změně, netouží po velikosti a neomezenosti, ale naopak prohlašuje: „Aby byla Láska plně uspokojena, musí se snížit, musí se snížit až k nicotě a tuto nicotu přetvořit v oheň.“<sup>642</sup> Její touha být ničím koresponduje

---

<sup>637</sup> Steinhardt, *Diario della felicità*, 420.

<sup>638</sup> Terezie z Lisieux, *Příběh jedné duše*, 245. (RkB 4r)

<sup>639</sup> Terezie z Lisieux, *Příběh jedné duše*, 265. (RkC 2v)

<sup>640</sup> Terezie z Lisieux, *Příběh jedné duše*, 266. (RkC 3r)

<sup>641</sup> Viz Terezie z Lisieux, *Příběh jedné duše*, 248. (RkB 4v)

<sup>642</sup> Terezie z Lisieux, *Příběh jedné duše*, 244. (RkB 3v)

s mystickými zkušenostmi různých tradic, kde odpovídá radikálnímu osvobození od vlastnictví i od svých tužeb.

Přijetí reality s sebou přináší také přijetí samotné krize. Proměna nenastane, až když krize přejde, ale děje se už v jejím průběhu. U Terezie bouře její duchovní zkoušky neskončila do konce života, u Steinhardta sice duchovní krize změnila po propuštění z vězení svou podobu, změnil se její vnější kontext, který nebyl již tak drsný, byť ani poté nežil v úplné společenské a politické svobodě, ale přetrvává u něj podle všeho nadále. Steinhardt tvrdí, že by mohlo být svůdnou myšlenkou „přesvědčení, že díky víře se vyhneme bouře pokušení; ne, v určitém smyslu je to naopak“.<sup>643</sup> Proměněná víra není pojistkou před touto bouří krize, ale naopak může znamenat o to větší vystavení se této krizi.

Odpovědnost a kompetence v utváření vlastního života se v Tereziině případě projevuje ke konci života jako solidarita s nevěřícími, jako existenciálně zakoušené společenství s lidmi, na které dříve shlížela jakoby shora, jejichž postoje byly pro ni nepředstavitelné a vnímala je s odstupem, i když se za ně modlila. Nyní jim rozumí a cítí se být jako jedna z nich, a to navzdory svému okolí. Je svobodnější ve svém následování Krista, který také sedával u jednoho stolu s nevěřícími a hříšníky (viz Mt 9,10–11). Tento posun svědčí o tom, že Terezie Boha vnímá velkoryseji, nejen co se týče jeho milosrdenství,<sup>644</sup> ale také jako Boha všech, bez ohledu na náboženskou příslušnost nebo morální kvality daného člověka. Steinhardt se vědomě vrací ke svému křtu, vnímá odpovědnost za svou identitu křesťana, o kterou pečuje a kterou nechce ztratit. Chce být křesťan navzdory pochybnostem a svým vlastním slabostem.

Důležitá proměna víry se děje v prožívání radosti s vírou spojené. Radost, ve smyslu bezstarostnosti nebo první naivity, která se v případě Terezie i Steinhardta v krizi vytratila – Terezie říká, že nepocituje z víry žádnou radost a že

---

<sup>643</sup> Viz Steinhardt, *Diario della felicità*, 248.

<sup>644</sup> Na konci svého Rukopisu C píše: „Ano, cítím, že i kdybych měla na svědomí všechny hříchy, které lze spáchat, se zkroušeným srdcem bych šla a vrhla se Ježíšovi do náručí.“ Terezie z Liesieux, *Příběh jedné duše*, 329. (RkC 36v)

zpívá o tom, v co chce věřit,<sup>645</sup> pro Steinhardta zase opadne radost a nadšení z víry pár týdnů po jeho křtu, když se ponoří do rutiny vězeňského života.<sup>646</sup> Po čase ale oba objeví hlubší radost, paradoxní radost, která může být spojena i s bolestí nebo utrpením. „V cele 34 se radost a bolest,“ jak dosvědčuje Steinhardt, „mísí tak neoddělitelně, že se všechno, dokonce i bolest, proměňuje ve štěstí – extatické a vznešené.“<sup>647</sup> Podobnou zkušenost popisuje i Terezie, když říká: „teď už trpím jinak, radostně a pokojně, jsem opravdu šťastná, že trpím.“<sup>648</sup> Byť v tomto vyjádření probleskuje dobově podmíněná záliba v utrpení, na kterou se dnes díváme jinak, Terezie opět mluví o paradoxní radosti, která je plodem její duchovní krize.

Za hlavní charakteristiku víry proměněné duchovní krizí považují to, že se Terezie i Steinhardt soustředí nikoliv na víru samotnou, nechtějí znovu vykřesat plamen ošlehaný bouří a získat ho v jeho původní podobě, jak už bylo uvedeno, ale spíš se soustředí na to, co má tento plamen osvětlovat, tedy k čemu má víra vést. Soustředí se na ducha víry, respektive na praxi vyplývající z víry. Terezie své temnotě rozumí jako procesu, kdy její víra a naděje jsou očišťovány od „přirozeného uspokojení“,<sup>649</sup> tedy jakési záliby v sobě samé, je zbavována sebestřednosti a snad i pocitu nadřazenosti a exkluzivity, ke kterému jako věřící své doby mohla mít sklony. Nepotřebuje pro potvrzení své víry, tedy vztahu s Bohem podávat výkony, a dokonce touží být ničím, v čemž můžeme spatřovat bezmeznou důvěru a svobodu od sebe sama.

V určitém smyslu by se pro ni víra dokonce mohla stávat překážkou na cestě k Bohu – tak alespoň působí Tereziina odpověď její rodné sestře Marii,

---

<sup>645</sup> Viz Terezie z Lisieux, *Příběh jedné duše*, 275. (RkC 7v)

<sup>646</sup> Viz Steinhardt, *Diario della felicità*, 198.

<sup>647</sup> Steinhardt, *Deník štěstí*, 58 a 62.

<sup>648</sup> Terezie z Lisieux, *Příběh jedné duše*, 269. (RkC 4v)

<sup>649</sup> Terezie z Lisieux, *Příběh jedné duše*, 275. (RkC 7v)

kteřá jí záviděla její víru projevující se skrze její touhy, a propadala malomyslnosti, že nikdy takových duchovních výšin nedosáhne.<sup>650</sup> Terezie v reakci na to píše: „Čím je člověk slabší, bez tužeb, bez ctností, tím je bližší tomu, co působí tato stravující a proměňující Láska.“<sup>651</sup> To vše jsou charakteristiky, které by podle mého názoru mohly být souhrnně označeny jako překročení vlastní víry. Jaký je ovšem rozdíl mezi překročením vlastní víry a ztrátou víry, tedy tím, že by se člověk stal ateistou nebo agnostikem? V tomto druhém případě bychom mohli v duchu Franklova úvodního citátu mluvit o tom, že plamen víry zcela zhasnul. Naopak překročení víry bych v tomto obraze přirovnal k tomu, že plamen víry nestojí ve středu zájmu – nevěnuje se pozornost plameni, ale tomu, co osvětluje.

Terezie o tomto překročení vlastní víry píše už ve svém rukopise A, tedy asi rok před tím, než vstoupí do duchovní krize. Je možné chápat to jako intuici – vytrysklou z euforie a nadšení v její první naivitě – kterou o něco později během své duchovní krize sama uskuteční existenciálním způsobem. Terezie ve svém textu mluví o tom, že láska je hlubším společenstvím s Bohem než víra: „Pochybnost nebyla možná, víra a naděje už nebyly nutné, láska nám na zemi dala nalézt toho, koho jsme hledaly.“<sup>652</sup> To je v souladu s tím, co tvrdí apoštol Pavel v 1. listě Korintánům, totiž že z trojice víry, naděje a lásky zůstane nakonec pouze láska (viz 1Kor 13,13). Víra a naděje totiž jednou nebudou třeba.

Podobně i Steinhardtova proměněná víra je svobodnější a velkorysejší, méně sebestředná. To se projevovalo nejen v jeho velkém důrazu na ekumenismus, jako vykročení z exkluzivně konfesně chápané víry a hledání toho společného a podstatného, ale také v tom, že považoval za prioritu svého duchovního života smíření a laskavost, vycházení k druhým, tedy překračování sebe

---

<sup>650</sup> Sestra Marie to vyjadřuje ve svém dopise, který Terezii posílá poté, co si přečetla její Rukopis B, tedy Tereziinu velkou modlitbu sepsanou během osobních exercicií. Viz Langlois, *Le poème de septembre*, 93–94.

<sup>651</sup> Terezie z Lisieux, *Příběh jedné duše*, 254. (DT 197)

<sup>652</sup> Terezie z Lisieux, *Příběh jedné duše*, 128. (RkA 48r)

sama. Touto proměněnou vírou byl veden k pochopení, že blaženější je dávat než dostávat, jak uzavírá svou autobiografii.<sup>653</sup> V případech obou mých autorů duchovní krizí proměněná víra paradoxně není silnější, sebejistější, větší nebo pevnější. Spíš by ji mohly charakterizovat opačné přívlastky: víra ustupující do pozadí, pokornější, víra dávající přednost lásce.<sup>654</sup> Sebetranscendence, kterou Frankl považuje za cíl hledání smyslu a lidské proměny, se týká také duchovního rozměru člověka, jeho víry.

## **Přínos této práce**

Uvedená analýza duchovní krize a proměny víry nemůže být univerzálním návodem na zvládnutí krize. Do tohoto procesu vstupuje totiž řada dalších faktorů, které se v jednotlivých případech různých duchovních krizí liší. Srovnání několika zkušeností ale ukázalo charakteristiky, které jsou jim společné, a tedy potvrdilo to, že různé zkušenosti mohou mít styčné body. Tato práce nechce hodnotit zkušenosti lidí, kterým se v jejich duchovních krizích obstát nepodařilo, nebo alespoň zdánlivě nepodařilo; hodnocení jejich zkušeností nechává otevřené. Uvedené mezní situace, jako vězení, koncentrační tábor nebo smrtelnou nemoc nechce označit jako dobré, naopak, podporuje postoj, že je nutné dělat maximum pro to, aby se takové situace neopakovaly a aby se do nich lidé nedostávali – tedy bojovat proti utrpení. Je ale polemikou s názorem, že takové situace jsou nesmyslné vždy a že není možné je žádným způsobem pozitivně ovlivnit a získat z nich cokoli dobrého. Představená analýza tento názor konkrétními příklady rozporuje.

Tato práce je příspěvkem k teologii krize, kterou obohacuje o analýzu konkrétních duchovních zkušeností a zkoumání pozitivního potenciálu duchovní krize, který zůstává i nadále nesamozřejmý. Přínosem této práce je také to, že

---

<sup>653</sup> Viz Steinhardt, *Diario della felicità*, 544.

<sup>654</sup> „Terezie, stejně jako Jan od Kříže, dává přednost lásce před vírou.“ Nevin, *The Last Years of Saint Thérèse*, 36.

nasvětčuje aktuální téma duchovní krize z psychologického úhlu pohledu, který nabízí Franklova zkušenost a jeho logoterapeutický přístup, a tím jej zasazuje do širšího kontextu. Nabízí tak přesnější a hlubší pochopení zkušenosti duchovní krize. Tento přínos je ovšem obousměrný: práce využívá přínosu psychologie pro teologii, na základě zmiňovaného vztahu mezi zkušeností popisovanou psychologickým přístupem a duchovní zkušeností, ale výsledky této práce mohou být i naopak použitelné kromě spirituality a teologie také v psychoterapii, a pomoci jí tak k plnějšmu pochopení lidské zkušenosti.

Tato práce konečně přispívá k ekumenické teologii tím, že se zabývá zkušeností sdílenou napříč odlišnými tradicemi, totiž zkušeností krize.<sup>655</sup> Potvrdila, že duchovní krize je fenomén, který je nadkonfesijní, netýká se pouze jedné tradice, ale jde o univerzálnější zkušenost, kterou lze nalézt napříč denominacemi. Moje analýza navíc ukázala, že duchovní krize může proměňovat víru v ekumenickém smyslu. Oba moje autory vedla k velkorysejšímu obrazu Boha, ke znovuobjevení milosti a spásy jako nezaslouženého daru, což lze považovat za příspěvek k ekumenickému dialogu s reformovanými církvemi.<sup>656</sup> Duchovní krize vedla oba autory k překročení hranic jejich konfesí, které byly zejména u Terezie vlivem místního a dobového kontextu velmi striktně dané a střežené. Ovšem ani ve Steinhardtově kontextu nebyl ekumenický přístup samozřejmý. U Steinhardta bylo téma ekumenismu výslovně reflektováno v jeho textech i žito v praxi v konkrétních vztazích, u Terezie se jednalo vzhledem k jejímu způsobu života v přísné klauzuře o duchovní společenství vyjádřené

---

<sup>655</sup> „Ekumenická teologie je společná všem – i když jsou v ní přítomny různé tradice a je vždy viděna a dělána z nějaké částečné tradice.“ Noble, *Essays in Ecumenical Theology I*, 15.

<sup>656</sup> Hans Urs von Balthasar si jako jeden z prvních všímá podobnosti Tereziiny spirituality a Lutherova přístupu, především jeho pojetí ospravedlnění. „Člověk by musel být slepý, aby si nevšiml, že Tereziina nauka ‚malé cesty‘ se nápadně podobá základním tezím reformace a že obsahuje odvážnou a jistou odpověď církve na protestantskou spiritualitu. Odmítnutí starozákonní mentality ospravedlnění na základě skutků; zboření veškeré vlastní dokonalosti, aby bylo vytvořeno místo pro Boží dokonalost v člověku; ... to vše jsou linie, které spojují Terezii a reformátory.“ Hans Urs von Balthasar, *Therese von Lisieux: Geschichte einer Sendung*. Köln: Hegner 1950, 256.

postojem solidarity a sounáležitosti, možná o to více překvapivé, protože nebylo založeno na konkrétní zkušenosti osobních vztahů. A do Tereziina široce pojatého společenství byli zahrnuti i nevěřící, které označuje za své bratry, s nimiž sedí u jednoho stolu.<sup>657</sup> Tato práce tedy v neposlední řadě ukazuje, že dobře využitá duchovní krize může vést k ekumenické otevřenosti.

---

<sup>657</sup> Viz Terezie z Lisieux, *Příběh jedné duše*, 272. (RkC 6r)

# Seznam použité literatury

## Primární literatura

- FRANKL, Viktor E. *A přesto říci životu ano: Psycholog prožívá koncentrační tábor*. Kostelní Vydří: KNA 2006. [Orig.: *...trotzdem Ja zum Leben sagen*. Wien: Deuticke 1946.]
- FRANKL, Viktor E. *Co v mých knihách není: autobiografie*. Brno: Cesta 2013. [Orig.: *Was nicht in meinen Büchern steht: Lebenserinnerungen*. Weinheim: Beltz 2002.]
- FRANKL, Viktor E. *Der Mensch auf der Suche nach Sinn*. Stuttgart: Klett 1972.
- FRANKL, Viktor E. *Lékařská péče o duši*. Brno: Cesta 2006. [Orig.: *Ärztliche Seelsorge: Grundlagen der Logotherapie und Existenzanalyse*. Wien: Deuticke 1946.]
- FRANKL, Viktor E. *Logotherapie und Existenzanalyse*. München/Zürich: Piper 1987.
- FRANKL, Viktor E. *Man's Search for Meaning*. Boston: Beacon Press 2006, e-book.
- FRANKL, Viktor E. *Prožitek hor a zkušenost smyslu*. Brno: Cesta 2014. [Orig.: *Bergerlebnis und Sinnerfahrung*. Innsbruck: Tyrolia 1992.]
- FRANKL, Viktor E. *Psychoterapie a náboženství: Hledání nejvyššího smyslu*. Brno: Cesta 2006. [Orig.: *Der unbewußte Gott: Psychotherapie und Religion*. München: Kösel 1948.]
- FRANKL, Viktor E. Reply to Rollo May. *Journal of Humanistic Psychology* 19, 4 (1979), 85–86.
- FRANKL, Viktor E. *Teorie a terapie neuróz: Úvod do logoterapie a existenciální analýzy*. Praha: Portál 2019. [Orig.: *Theorie und Therapie der Neurosen. Einführung in Logotherapie und Existenzanalyse*. München/Basel: Reinhardt 1956.]



- FRANKL, Viktor E. *Utrpení z nesmyslnosti života*. Praha: Portál 2016. [Orig.: *Das Leiden am sinnlosen Leben: Psychotherapie für heute*. Freiburg im Breisgau: Herder 1978.]
- FRANKL, Viktor E. *Vůle ke smyslu: Vybrané přednášky u logoterapii*. Brno: Cesta 2006. [Orig.: *Der Wille zum Sinn: Ausgewählte Vorträge über Logotherapie*. Bern: Huber 1972.]
- FRANKL, Viktor E. Zur geistigen Problematik der Psychotherapie. *Zentralblatt für Psychotherapie* 10, 33 (1938).
- FRANKL, Viktor E., LAPIDE, Pinchas. *Bůh a člověk hledající smysl*. Brno: Cesta 2011. [Orig.: *Gottsuche und Sinnfrage: Ein Gespräch*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2005.]
- STEINHARDT, Nicolae. *Diario della felicità*. Milano: Rediviva 2017.
- STEINHARDT, Nicolae. *Donne et tu recevras: Paroles de foi*. Limours: Apostolia 2017.
- STEINHARDT, Nicolae. *Jurnalul fericirii*. Rohia: Ed. Manastirii Rohia 2005.
- STEINHARDT, Nicolae. *Jurnalul fericirii*. Dacia: Cluj-Napoca 1991.
- STEINHARDT, Nicolae. *Primejdia mărturisirii: Convorbiri cu Ioan Pinte*. Cluj-Napoca: Dacia 1993.
- TEREZIE Z LISIEUX. *Dopisy*. Kostelní Vydří: KNA 2002.
- TEREZIE Z LISIEUX. *Příběh jedné duše: Autobiografické spisy*. Kostelní Vydří: KNA 2016.
- THÉRÈSE DE LISIEUX. *Conseils et souvenirs: recueillis par Soeur Geneviève de la Sainte Face soeur et novice de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus*. Paris: Cerf 1973.
- THÉRÈSE DE LISIEUX. *Histoire d'une âme écrite par elle-même*. 1898.
- THÉRÈSE DE LISIEUX. *La Bible avec Thérèse de Lisieux*. Paris: Cerf 1990.
- THÉRÈSE DE LISIEUX. *Nouvelle édition du centenaire*. Paris: Cerf 1992.
- THÉRÈSE DE LISIEUX. *Oeuvres complètes*. Paris: Cerf 1997.

## Sekundární literatura

- ANSELM. *Proslogion*, kap. II. in: Jan Sokol, *Mistr Eckhart a středověká mystika*. Praha: Vyšehrad 1993.
- ARDELEANU, George. *N. Steinhardt si paradoxurile libertatii*. Bucharest: Humanitas 2009.
- ARDELEANU, George. *Nicolae Steinhardt: Monografie*. Braşov: Aula 2000.
- ARMINJON, Charles. *Fin du monde présent et mystères de la vie future*. Paris: Saint Paul 1881.
- ARTIOLI, Benedetta, LOVATO, Francesca (ed.). *La Filocalia (I–IV)*. Torino: Gribaudo 1982–1987.
- AUGUSTIN. *Vyznání*. Kostelní Vydří: KNA 2015.
- AUTOR NEUVEDEN. *Filokalia: Duchovní texty křesťanského východu*. Praha: Volvox Globator 2008.
- AUTOR NEUVEDEN. *Upřímná vyprávění poutníka svému duchovnímu otci*. Velehrad: Refugium 2018.
- AVRAIN, Bruno. *Frédéric Nietzsche et la petite Thérèse*. Paris: Alba Nova 1988.
- BACON, Jehuda, LÜTZ, Manfred. *Dokud žijeme, musíme se rozhodovat: Život po Osvětí*. Praha: Mladá Fronta 2017.
- BALTHASAR, Hans Urs von. *Therese von Lisieux: Geschichte einer Sendung*. Köln: Hegner 1950.
- BECK, Ulrich. *Vlastní Bůh: Mírotvorný a násilný potenciál náboženství*. Praha: Karolinum 2018.
- BELLET, Maurice. *Thérèse et l'illusion*. Paris: Desclée de Brouwer 1998.
- BIXLER, Julius S. What, then, is the Theology of Crisis? *Christian Education* 14, 7 (1931), 735–740.
- BLOUNT, M. M. Auguste Valensin. *Life of the Spirit* 141, 12 (1958), 407–413.
- BONHOEFFER, Dietrich. *Na cestě ke svobodě: Listy z vězení*. Praha: Vyšehrad 1991.
- BOVIS, André. Foi. *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*. Paris: Beauchesne 1994, vol. 5, 529–603.

- BRYDEN, Mary. Saints and Stereotypes: The Case of Thérèse of Lisieux. *Literature & Theology* 13, 1 (1999).
- BUYTENDIJK, F. J. J. Osobní odpověď na bolest, in: Jiří NĚMEC a kol., *Bolest a naděje*. Praha: Vyšehrad 1992, 217–237.
- CARAGEANI, Gheorghe. Presentazione, in: Nicolae STEINHARDT, *Diario della felicità*. Milano: Rediviva 2017, 9–19.
- CIOBOTARU, Irina. Jurnalul fericirii de Nicolae Steinhardt: între etică, memorie și literatură. *Studii de Știință și Cultură* 19, 4 (2009), 172–179.
- CIOBOTARU, Irina. Nicu Steinhardt: Epistole către diaspora Românească. *Studii de Știință și Cultură* 18, 3 (2009), 104–111.
- CLAPIER, Jean. *Une voie de confiance et d'amour: L'itinéraire pascal de Thérèse de Lisieux*. Toulouse: Cerf/Carmel 2005.
- CLÉMENT, Olivier. *On Human Being: A Spiritual Anthropology*. London, NY: New City 2000.
- CLÉMENT, Olivier. Preface, in: Nicolae STEINHARDT, *Journal de la félicité*. Paris: Arcantères 1996, 7–14.
- CLÉMENT, Olivier, SERR, Jacques. *La prière du coeur*. Bégrolles en Magues: Abbaye de Bellefontaine 2011.
- CLÉMENT, Olivier. *Tělo pro smrt a pro slávu: Malé uvedení do teopoetiky těla*. Velehrad: Refugium 2004.
- COHEN, Leonard. *Anthem*, album The Future 1992.
- CUȚITARU, Laura Carmen. From C. S. Lewis' Joy to Nicolae Steinhardt's Happiness. *Linguaculture* 2 (2014), 99–103.
- CZERNIAKÓW Adam. *Deník varšavského ghetta*. Praha: Sefer 2018.
- DE CLERC, Paul. *Moudrost liturgie a jak jí porozumět*. Kostelní Vydří: KNA 2002.
- DE FIORES, Stefano a GOFFI, Tullo. *Slovník spirituality*. Kostelní Vydří: KNA 1999.
- DE L'ENFANT-JESUS, Marie-Eugène. *Ton amour a grandi avec moi: Un génie spirituel Thérèse de Lisieux*. Toulouse: Éditions du Carmel 2015.

- DE MEESTER, Conrad. *Histoire d'une âme de Sainte Thérèse de Lisieux: selon la disposition originale des Autographes nouvellement établie par Conrad De Meester*. Moerzeke: Carmel-Edit 1999.
- DE MEESTER, Conrad. *Malá cesta Terezie z Lisieux*. [Orig. *Les mains vides: Ma pauvreté devint ma richesse. Le message de Thérèse de Lisieux*.] Kostelní Vydří: KNA 2012.
- DE SAINT-EXUPÉRY, Antoine. *Citadela*. Praha: Vyšehrad 1975.
- DRUKER, Jonathan. Primo Levi's Survival in Auschwitz and The Drowned and the Saved: From Testimony to Historical Judgment. *Shofar: An Interdisciplinary Journal of Jewish Studies* 12, 4 (1994), 47–58.
- ŘURÁŠKOVÁ, Gabriela. *Prožívání nedobrovolně bezdětných žen a mužů a jeho souvislosti s výsledky léčby neplodnosti*, disertační práce. Olomouc: Univerzita Palackého, Filosofická fakulta 2019.
- ELIACH, Yaffa. *Chasidské povídky z doby holocaustu*. Praha: Garamond 2022.
- ERIKSON, Erik H. *Životní cyklus rozšířený a dokončený*. Praha: Portál 2015.
- EVANS, Robert C. a kol. *Critical Insights: Crisis of Faith*. Ipswich: Salem Press 2013.
- FAIERSTEIN, Morris M. Abraham Joshua Heschel and the Holocaust. *Modern Judais* 19, 3 (1999), 255–275.
- FENEUIL, Anthony. Le mysticisme à l'état pur (Bergson): Images des ténèbres chez Thérèse de Lisieux. *Revue théologique de Louvain*, 41 (2010), 519–538.
- FISCHLER, Michael L. Reflecting on a Personal Visit with Dr. Viktor Frankl and His Wife Elly. *Education* 120, 2 (2000).
- FITZGERALD, Constance. Impasse and Dark Night, In: Tilden EDWARDS a kolektiv, *Living with Apocalypse: Spiritual Resources for Social Compassion*. New York: Harper Collins 1984, 93–116.
- FORSYTH, James. *Faith and Human Transformation: A Dialogue Between Psychology and Theology*. Lanham: University Press of America 1997.
- FRANKOVÁ, Anne. *Deník*. Praha: Triáda 2006.
- FREEMAN, Laurence. *Ježíš vnitřní učitel*. Praha: Vyšehrad 2019.

- FRIELÄNDER, Saul. *Nacistické Německo a Židé 1933–1945*. Ostrava: Pant 2017.
- FRIELINGS DORF, Karl. *Falešné představy o Bohu*. Kostelní Vydří: KNA 2010.
- FROMM, Erich. *Lidské srdce*. Praha: Nakladatelství Josefa Šimona 1996.
- GAUCHER, Guy. *Jan a Terezie: Plameny lásky*. Kostelní Vydří: KNA 1999.
- GAUCHER, Guy. *Sainte Thérèse de Lisieux (1873–1897): Biographie*. Paris: Cerf 2010.
- GAUCHER, Guy. *Životopis Terezie z Lisieux*. Kostelní Vydří: KNA 2010<sup>2</sup>.
- GLAZAR, Richard. *Treblinka, slovo jak z dětské říkanky*. Praha: Torst 1994.
- GLOTIN, Édouard. Réparation. *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*. Paris: Beauchesne 1994, vol. 13, 369–413.
- GOMA, Paul. *Gherla*. București: Humanitas 1990.
- GUIGNON, Charles. *The Existentialists: Critical Essays on Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger, and Sartre*. Oxford: Rowman & Littlefield Publisher 2004.
- HALÍK, Tomáš. *Divadlo pro anděly: Život jako náboženský experiment*. Praha: NLN 2010.
- HALÍK, Tomáš. *Odpoledne křesťanství: Odvaha k proměně*. Praha: NLN 2021.
- HALPERIN, Irving. *Messengers from the Dead: Literature of the Holocaust*. Philadelphia: Westminster 1972.
- HERYÁN, Ladislav. *Inspirativní projevy spirituality v době krize institucí*. Ne publikovaný příspěvek na stejnojmenné konferenci, Praha: Jabok 30. 4. 2020.
- HILLESUM, ETTY. *Myslíci srdce: Dopisy z let 1941–1943*. Kostelní Vydří: KNA 2007.
- HOŠEK, Pavel. *Chasidské příběhy: Mezi židovskou mystikou a krásnou literaturou*. Brno: CDK 2022.
- HRDLIČKA, Michal, KURDIC, Julián, BLATNÝ, Marek. *Krize středního věku: úskalí a šance*. Praha: Portál 2006.
- ISAIC, Camelia C. *Courage in Nicolae Steinhardt's Life and Theology*, bakalářská práce. Praha: Univerzita Karlova, Evangelická teologická fakulta 2016.
- JAN OD KŘÍŽE. *Duchovní píseň*. Kostelní Vydří: KNA 2000.

- JAN OD KŘÍŽE. *Temná noc*. Kostelní Vydří: KNA 1995.
- JAN OD KŘÍŽE. *Výstup na horu Karmel*. Kostelní Vydří: KNA 1999.
- JAN OD KŘÍŽE. *Živý plamen lásky*. Kostelní Vydří: KNA 2001.
- JANDOVÁ roz. TRTÍKOVÁ, Marie. *Náboženské a existenciální otázky u Viktora E. Frankla. Jejich recepce v teologickém myšlení se zvláštním zřetelem k CČS(H)*, disertační práce. Praha: Univerzita Karlova, Husitská teologická fakulta 2015.
- JANEČKOVÁ, Barbora. *Diagnostika a terapie psychospirituální krize – mapující studie*, disertační práce. Praha: Univerzita Karlova, Filosofická fakulta 2008.
- JASPERS, Karl. *Mezní situace*. Praha: Oikoymenth 2016.
- JELÍNEK, Jan. *A kde byl Bůh...?* Brno: Barrister & Principal 2014.
- KABAT-ZINN, Jon. *Uvědomujte si přítomnost: Meditace všímavosti v každodenním životě*. Praha: Anag 2015.
- KAFKA, Franz. *Proces*. Praha: NLN 2005.
- KALAITZIDIS, Pantelis. Theology and Literature: The Case of Nicolae Steinhardt. *The Journal of Eastern Christian Studies* 69, 1 (2017), 79–123.
- KASTOVÁ, Verena. *Krize a tvořivý přístup k ní: Typy životních krizí, jejich dynamika a možnosti krizové intervence*. Praha: Portál 2010.
- KEMPENSKÝ, Tomáš. *Čtyři knihy o následování Krista*. Brno: Cesta, 2011. (Uváděno též pouze jako *Následování Krista*.)
- KIERKEGAARD, Søren. *Purity of Heart is to will one thing*. Radford: Wilder Publications 2008, e-book.
- KIERKEGAARD, Søren. *The Concept of Anxiety*. Princeton: University Press 1981.
- KIERKEGAARD, Søren. *Z deníků a papírů*. Praha: CDK 2010.
- KOHNOVÁ, Věra. *Deník*. Středokluky: Susa 2006.
- KOSELLECK, Reinhart. Crisis. *Journal of the History of Ideas* 67, 2 (2006), 357–400.

- KOSOVÁ, Martina a kol. *Logoterapie: Existenciální analýza jako hledání cest*. Praha: Grada 2014.
- KÜBLER-ROSSOVÁ, Elisabeth. *O smrti a umírání*. Turnov: Arica 1993.
- KUSHNER, Harold S. *Když se zlé věci stávají dobrým lidem*. Praha: Portál 2005.
- LANGER, Lawrence. *Versions of Survival: The Holocaust and the Human Spirit*. Albany: State University of New York Press 1982.
- LÄNGLE, Alfried. Viktor Frankl – obhájce lidskosti (26. 3. 1905 – 1. 9. 1997). *Propsy* 3, 7 (1997), 10–11.
- LANGLOIS, Claude. *Thérèse de Lisieux et Marie-Madeleine: La rivalité amoureuse*. Grenoble: Jérôme Millon 2009.
- LANGLOIS, Claude. *L'autobiographie de Thérèse de Lisieux: édition critique du Manuscrit A – 1895*. Paris: Cerf 2009.
- LANGLOIS, Claude. *Le désir de sacerdoce chez Thérèse de Lisieux: suivi par Les trois vies de Thérèse au Carmel*. Paris: Salvator 2002.
- LANGLOIS, Claude. *Le Poème de Septembre: lecture du manuscrit B de Thérèse de Lisieux*. Paris: Cerf 2002.
- LANGLOIS, Claude. *Lectures vagabondes: Thérèse de Lisieux*. Paris: Cerf 2011.
- LANGLOIS, Claude. *Lettres à ma Mère bien-aimée: Juin 1897: Lecture du manuscrit C de Thérèse de Lisieux*. Paris: Cerf 2007.
- LANGLOIS, Claude. *Thérèse à plusieurs mains: L'entreprise éditoriale de l'Histoire d'une âme (1898–1955)*. Paris: Honoré Champion 2018.
- LANGLOIS, Claude. *Thérèse de Lisieux et la miséricorde*. Paris: Cerf 2016.
- LANGLOIS, Claude. *Thérèse de Lisieux: La conversion de Noël: Du récit à l'histoire*. Grenoble: Jérôme Million 2011.
- LANZMAN, Claude. *Šoa*. Praha: Prostor 2011.
- LÉON-DUFOUR, Xavier a kol. *Slovník biblické teologie*. Řím–Velehrad: Křesťanská akademie 1991.
- LÉONARD, Augustin. Expérience spirituelle. *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*. Paris: Beauchesne 1994, vol. 4, 2004–2025.
- LEVI, Primo. *Je-li toto člověk*. Praha: Sefer 1995.

- LEVI, Primo. *The Drowned and the Saved*. New York: Vintage Books 1988.
- LOSSKY, Vladimir. *Orthodox Theology: An Introduction*. Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press 1978.
- LOSSKY, Vladimir. *Théologie dogmatique*. Paris: Cerf 2012.
- LOUTH, Andrew. *The Wilderness of God*. Nashville: Abingdon Press 1997.
- LUKAS, Elisabeth. *Logotherapy: Principles and Methods*. Bamberg: Elisabeth-Lukas-Archiv 2020, e-book.
- MACHEN, John Gresham. Karl Barth and 'The Theology of Crisis'. *Westminster Theological Journal* 53 (1991), 197–207.
- MĂRCULESCU, Radu. *Pătimiri și Iluminări din Captivitatea Sovietică*. Bucharest: Albatros 2000.
- MARTINI, Carlo Maria. *Thérèse et le drame de l'incrédulité*. Saint-Maurice (Suisse): Saint Augustin 1997.
- MASLOW, Abraham H. *O psychologii bytí*. Praha: Portál 2014.
- MAŠÁT, Milan. *Implementace tematiky šoa do výuky literární výchovy na druhém stupni základních škol*, disertační práce. Olomouc: Univerzita Palackého, Pedagogická fakulta 2021.
- MAY, Rollo a kol. *Existential psychology*. New York: Random House 1961.
- MORAR, Nicolae. *Dimensiunea creștină a operei lui N. Steinhardt*. Cluj-Napoca: Editura Dacia XXI 2011.
- MOULIS, Miloslav, CÍLEK, Roman. *Zapomeňte, že jste byli lidmi: Nacistické koncentrační tábory – symbol barbarství*. Praha: Epoque 2018.
- NĚMEC, Jan, VIZINA, Petr. *Znamení neznámého: Rozhovory o spiritualitě*. Brno: Host 2021.
- NEVIN, Thomas R. *The Last Years of Saint Thérèse: Doubt and Darkness, 1895–1897*. Oxford: University Press 2013.
- NEVIN, Thomas R. *Thérèse of Lisieux: God's Gentle Warrior*. Oxford: University Press 2006.



- NIEDERLAND, William G. The survivor syndrome: Further observations and dimensions. *Journal of the American Psychoanalytic Association* 29, 2 (1981), 413–425.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophirt*. Leipzig: C. G. Naumann 1889.
- NOBLE, Ivana. Doctrine of Creation within the Theological Project of Dumitru Stăniloae. *Communio Viatorum* 2 (2007), 185–209.
- NOBLE, Ivana. *Essays in Ecumenical Theology I*. Leiden: Brill 2019.
- NOBLE, Ivana. *Po Božích stopách: Teologie jako interpretace náboženské zkušenosti*. Brno: CDK 2004.
- NOBLE, Ivana. Words and Music Born out of Silence: Liturgical and Hesychast Influences on *lex orandi* and *lex credendi* in Vladimir Lossky and Fr Dumitru Stăniloae. *Questions Liturgiques/Studies in Liturgy* 96, 1–2 (2015), 82–101.
- NOBLE, Ivana. Žebřík mezi zemí a nebem: Jákobův sen v duchovním výkladu Jana Klimaka a Petre Țuțea. *Teologická reflexe* 17, 2 (2011), 144–163.
- NOBLE, Tim a NOBLE, Ivana. Hesychasmus, in: NOBLE, Ivana a kolektiv, *Mnohohlas pravoslavné teologie ve 20. století na Západě*. Brno: CDK 2016.
- PETR, Michal, ČERVENKOVÁ, Denisa. *Mezi duší a duchem: Enneagram a křesťanská spiritualita*. Praha: Triton 2017.
- PLHÁKOVÁ, Alena. *Úvod do psychoanalytických teorií*. Olomouc: Univerzita Palackého 2011.
- POE, Edgar Allan. *Jáma a kyvadlo a jiné povídky*. Praha: Odeon 1988.
- POE, Edgar Allan. *Odcizený dopis*. Praha: Aulos 2009.
- POLA, Pavel. Nejistota jako příležitost k proměně? Příspěvek k hledání přínosu současné pandemie na základě podcastů ‚U ambonu‘. *Studie a texty Evangelické teologické fakulty* 33, 1 (2020), 97–115.
- POLAK, Paul. Frankl's ‚existential analysis‘. *American Journal of Psychotherapy* 3, 3 (1949), 517–522.

- PONĚŠICKÝ, Jan. *Fenomén ženství a mužství: Psychologie ženy a muže, rozdíly a vztahy*. Praha: Triton 2012.
- POPESCU, Alexandru. *Petre Țuțea: Between Sacrifice and Suicide*. Aldershot: Ashgate 2004.
- PRESSBURGER, Chava. *Deník mého bratra: zápisky Petra Ginze z let 1941–1942*. Praha: Trigon 2004.
- PYTELL, Timothy E. *Viktor Frankl's search for meaning: an emblematic 20th-century life*. Oxford/New York: Berghahn Books 2015.
- PYTELL, Timothy. Redeeming the Unredeemable: Auschwitz and Man's Search for Meaning. *Holocaust and Genocide Studies* 17, 1 (2003), 89–113.
- RAHNER, Karl. *The Content of Faith*. New York: The Crossroad Publishing Company 2000.
- RANFT, Patricia. The Logothology of Therese of Lisieux: ‚A Way That Is Very Straight, Very Short, and Totally New‘. *Heythrop journal* 58, 3 (2017), 374–388.
- RATZINGER, Josef. *Úvod do křesťanství*. Brno: Petrov 1991.
- RENAULT, Emmanuel. *Ce que Thérèse de Lisieux doit à Jean de la Croix*. Paris: Cerf 2004.
- RENAULT, Emmanuel. *L'épreuve de la foi: le combat de Thérèse de Lisieux (avril 1896 – 30 septembre 1897)*. Paris: Cerf /DDB 1974.
- RENAULT, Emmanuel. *L'influence de sainte Thérèse d'Avila sur Thérèse de Lisieux: Essai*. Toulouse: Édition du Carmel 2009.
- RENAULT, Emmanuel. *Thérèse de Lisieux carmélite*. Paris: Cerf 1998.
- RICOEUR, Paul. *Symbolism of Evil*. London: RPK 1952.
- ROHR, Richard. *Pád vzhůru: Spiritualita pro obě poloviny života*. Praha: Vyšehrad 2015.
- ROKOSKÁ, Jana. *Vězeňská literatura v Rumunsku (1944–1989)*, diplomová práce. Praha: UK FF 2006.
- ROUBÍČKOVÁ, Eva. *Tereziánský deník (1941–1945): Svědectví o životě a smrti v Tereziánském ghettu*. Praha: P3K 2017.

- RUBENSTEIN, Richard L. *After Auschwitz: Radical Theology and Contemporary Judaism*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press <sup>2</sup>1992.
- RYCROFT, Charles. *A critical dictionary of Psychoanalysis*. London: Penguin Books <sup>3</sup>1995.
- SARTRE, Jean-Paul. *Existencialismus je humanismus*. Praha: Vyšehrad 2004.
- SARTRE, Jean-Paul. *Zed'*. Praha: Odeon 1992.
- SARTRE, Jean-Paul. *S vylúčením verejnosti*. Bratislava: Drewo a srd 2003.
- SIMION, Michel. Le prédicateur de la félicité, in: Nicolae STEINHARDT, *Donne et tu recevras: Paroles de foi*. Limours: Apostolia 2017, 13–32.
- SIX, Jean-François. *La Véritable Enfance de Thérèse de Lisieux: Névrose et sainteté*. Paris: Seuil 1972.
- SIX, Jean-François. *Lumière de la nuit: les 18 derniers mois de Thérèse de Lisieux*. Paris: Seuil 1995.
- SIX, Jean-François. *Thérèse de Lisieux au Carmel*. Paris: Seuil 1973.
- SIX, Jean-François. *Thérèse de Lisieux par elle-même (3 díly)*. Paris: DDB / Grasset 1997. (1) *Scrupules et humiliations. Tous ses écrits de son entrée au carmel (9 avril 1888) à Noël 1894*. (2) *La confiance et l'amour. Tous ses écrits de janvier 1895 à Pâques 1896*. (3) *L'épreuve et la grâce. Tous ses écrits de Pâques 1896 (5 avril) à sa mort (30 septembre 1897)*.
- SKALICKÝ Karel a kolektiv. *Dokumenty 1. vatikánského koncilu*. Praha: Krystal 2006, e-book.
- SOLŽENICYN, Alexandr. *Souostroví Gulag*. Praha: Academia 2011.
- ŠIRKA, Zdenko Š. Hermeneutika skúsenosti a možnosti jej výkladu, in: Zdenko Š ŠIRKA a kolektiv, *Hermeneutika zkušnosti v křesťanské tradici*. Praha: ETF UK 2014.
- ŠPATENKOVÁ, Naděžda a kol. *Krize: Psychologický a sociologický fenomén*. Praha: Grada 2004.
- ŠPIDLÍK, Tomáš. *Prameny světla*. Velehrad: Refugium 1995.

- TAVEL, Peter. *Smysl života podle Viktora Emanuela Frankla: Potřeba smyslu života: Přínos Viktora E. Frankla k otázce smyslu života*. Praha/Kroměříž: Triton 2007
- TEREZIE Z AVILY. *Kniha života*. Praha: KNA 2021.
- TÓRZ, Marta. Evreu–Român–Ortodox: Metamorfozele identitare ale lui N. Steinhardt. *Annales Universitatis Apulensis: Series Philologica* 15, 3 (2014), 115–124.
- VRBA, Rudolf. *Utekl jsem z Osvětimi*. Praha: Sefer 1998.
- WARE, Kallistos. *The Power of the Name: The Jesus Prayer in Orthodox Spirituality*. Oxford: SLG Press 1989.
- WEIL, Simone. *Tíže a milost*. Praha: Kalich 2009.
- WEISLITZOVÁ, Věra. *Dcera Olgy a Lea*. Praha: Unitisk 1994.
- WIESEL, Elie. *Noc*. Brno: Kartuziánské nakladatelství 2014.
- WIESENTHAL, Simon. *Slunečnice: Vyprávění o vině a odpuštění*. Praha: H&H 2005.
- WOLF, Otto. *Deník Otty Wolfa 1942–1945*. Praha: Sefer 1997.
- YANG, William, STAPS, Ton, HIJMANS, Ellen. Existential crisis and the awareness of dying: The role of meaning and spirituality. *Omega* 61, 1 (2010), 53–69.
- YANG, William, STAPS, Ton, HIJMANS, Ellen. Going Through a Dark Night: Existential Crisis in Cancer Patients – Effective Coping as a Psycho-spiritual Process embedded in the Vulnerability of the Body. *Studies in Spirituality* 22 (2012), 311–339.
- ZINOVIEV, Alexander. *Yawning Heights*. New York: Random 1979.

## Elektronické zdroje

- The life of Viktor Frankl* [online], [cit. 2. 12. 2021] dostupné z: <https://viktorfranklamerica.com/viktor-frankl-bio/>
- The basic principles of Logotherapy* [online], [cit. 10. 12. 2022], dostupné z: <https://www.viktorfranklinstitute.org/about-logotherapy/>

- Viktor Frankl and the Search for Meaning: A Conversation with Alexander Vesely and Mary Cimiluca [online], [cit. 2. 12. 2021] dostupné z: <https://parabola.org/2017/01/31/viktor-frankl-and-the-search-for-meaning-a-conversation-with-alexander-vesely-and-mary-cimiluca/>
- Viktor Emil Frankl [online], [cit. 2. 12. 2021] dostupné z: <https://viktorfrankl.org/biography.html>
- ANDRONESCU, Monica. *Ultimele ore din viața lui Nicolae Steinhardt: 30 martie 1989* (Poslední hodiny života Nicolae Steinhardta: 30. března 1989) [online], [cit. 29. 3. 2020], dostupné z: <https://www.ziarulmetropolis.ro/ultimele-ore-din-viata-lui-nicolae-steinhardt-30-martie-1989/>
- ARDELEANU, George. Doi mateini în arhivele Securității: Corespondență interceptată: N. Steinhardt către George Tomaziu. *România literară* 13 (2019) [online], [cit. 27. 2. 2022], dostupné z: <https://romanaliterara.com/2019/04/doi-mateini-in-arhivele-securitatii-corespondenta-interceptata/>
- BENEDIKT XVI. *Poselství papeže Benedikta XVI. ke shromáždění Nádvoří pohanů v Portugalsku, ze dne 13. listopadu 2012* [online], [cit. 3. 4. 2022], dostupné z: [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/messages/pont-messages/2012/documents/hf\\_ben-xvi\\_mes\\_20121113\\_corte-gentili.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/messages/pont-messages/2012/documents/hf_ben-xvi_mes_20121113_corte-gentili.html)
- BOEREE, C. George. *Viktor Frankl* [online], [cit. 23. 11. 2022], dostupné z: <http://webpace.ship.edu/cgboer/frankl.html>
- CHARLESWORTH, Matthew. *Logotherapy and the Theology of Hope* [online], [cit. 26. 11. 2022], dostupné z: [https://www.academia.edu/1574023/Logotherapy\\_and\\_the\\_Theology\\_of\\_Hope](https://www.academia.edu/1574023/Logotherapy_and_the_Theology_of_Hope).
- GIOVANOLLI, Renato. “*Diario della felicità*” di Nicu Steinhardt [online], [cit. 27. 2. 2022], dostupné z: <http://culturaromena.it/diario-della-felicita-di-nicu-steinhardt%EF%BB%BF/>
- MARRONE, Robert L. *Spiritual Crisis* [online], [cit. 2. 12. 2021] dostupné z: <https://www.encyclopedia.com/social-sciences/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/spiritual-crisis>

- MOŠPANOVÁ, Eva. *Co nám poslední slova lidí před smrtí mohou říct o nás samotných* [online], [cit. 5. 11. 2021], dostupné z: <https://denikn.cz/737608/co-nam-posledni-slova-lidi-pred-smrti-mohou-riect-o-nas-samotnych/>
- POPESCU, Violeta. *Nicolae Steinhardt: La ricerca della Felicità* [online], [cit. 3. 11. 2019], dostupné z: <http://culturaromena.it/nicolae-steinhardt-la-ricerca-della-felicita>
- PROCHÁZKOVÁ, Petra. *Válku prohrájeme všichni a nejvíc utrpí Ukrajina, říká nejvýznamnější ruská spisovatelka Ljudmila Ulickaja* [online], [cit. 1. 2. 2023], dostupné z: [https://denikn.cz/949925/valku-prohrajeme-vsichni-a-nejvic-utrpi-ukrajina-rika-nejvyznamnejsi-ruska-spisovatelka-ljudmila-ulickaja/?ref=tit#p\\_lock](https://denikn.cz/949925/valku-prohrajeme-vsichni-a-nejvic-utrpi-ukrajina-rika-nejvyznamnejsi-ruska-spisovatelka-ljudmila-ulickaja/?ref=tit#p_lock)
- SANTARELLI, Armando. *Per la strada incantata dell'amore: il Diario della felicità di Nicoale Steinhardt* [online], [cit. 29. 3. 2020], dostupné z: [http://www.orizzonticulturali.it/it\\_interventi\\_Armando-Santarelli.html](http://www.orizzonticulturali.it/it_interventi_Armando-Santarelli.html)
- WRIGHT, Nicolas T. *Pandemie? Křesťanství nemá vysvětlení. Má něco jiného* [online], [cit. 16. 11. 2021], dostupné z: <https://www.biblion.cz/cim-zijeme/pandemie-krestanstvi-nema-vysvetleni-ma-neco-jineho-20/>
- ZLATOÚSTÝ, Jan. *Velikonoční homilie* [online], [cit. 5. 2. 2023], dostupné z: [https://orthodoxwiki.org/Paschal\\_Homily](https://orthodoxwiki.org/Paschal_Homily)