

PSYCHOANALÝZA

Moravská zemská knihovna Brno

2 1023.145

1023.145

ERIKSON
ERIKSON

MLADÝ MUŽ LUTHER



JIRÍ KOCOUREK - PRAHA

Případ a událost

Literatura o Lutherovi dosahuje úzasných rozměrů. Ale zároveň poskytuje velmi málo spolehlivých údajů o jeho dětství a dospívání. Jeho dějinná úloha a zvláště jeho osobnost zůstává značně nejasná. Luther byl pomlouván i oslavován, a to věhlasnými učenými, kteří strávili značnou část svého života a někdy i celý život tím, že ho oživovali na základě nejrůznějších nedoložených údajů - a to snad jen proto, že ho chtěli vtěsnat do příliš úzkých formulěk nadlidského robota, který však nikdy nemohl dýchat, mluvit a pohybovat se tak jako skutečný Luther. Když píše tuto knihu, měl jsem na mysli něco lepšího?

Soeran Kierkegaard - jediný člověk, který mohl posoudit Luthera vnímavou objektivitou hominusu religiozi - shrnul kdysi tento problém způsobem, o němž se domnívám, že je velmi blízko prostředkům, které mám k dispozici. Ve svém deníku napsal: „Luther ... je pro křesťanství pacientem neobyčejného významu“ („en for Christenheden yderst vigtig Patient“). Tím, že cituji tento výrok bez kontextu, nechci nikterak naznačit, že bychom mohli Luthera nazývat pacientem v klinickém slova smyslu, jako určitý „případ“; citovaný filosof Luthera spíše vidí v postoji religiozním (v trpělivosti - „patientia“), je to pro něho jakýsi výrazně archetypální příklad zbožnosti. Tím, že tento výrok uvádím jako motto této knihy, nehodlám okleštit perspektivu našeho pohledu do klinického horizontu, naopak rozlišuji naši klinickou perspektivu takovým způsobem, aby obsáhla životní styl zbožné trpělivosti ve smyslu uloženého utrpení, sžrávavé touhy po léčbě a (jak dodává Kierkegaard) „ve smyslu vášně vyjádřit a popsat lidské utrpení“.

Kierkegaard dochází k závěru, že Luther příliš zdůraznil tuto subjektivní, tuto „trpělivou“ stránku života, a že ve svém stáří nedosáhl „doktorského nadhledu na věci“ (Laegen's Overskuelse). Tento poslední bod zatím necháme otevřený.

„Pacient“ ... tedy „trpělivý“ ... domnívám se, že jako lékař mám přístup k širšímu významu této „trpělivosti“, a to díky své práci s nadanými, ale přesto velmi narušenými mladými lidmi. Nehodlám redukovat mladého Luthera na jeho diagnózu (která by v jistých mezích zněla docela přesvědčivě), naopak jsem se pokusil vymezit v životě (tak, jak to činím v životech našich mladých současníků) jednu z oněch životních krizí, skrze kterou se lidé, ať již vědomě či nevědomě, stávají pacienty, dokud nenaleznou léčbu, což začasťo znamená i nalezení příčiny.

Hlavní krizi adolescence a dospívání jsem nazval krizí identity, a ta se obje-

uje v oné fázi životního cyklu, ve které každý mladý člověk musí pro sebe narýsovat určitou ústřední perspektivu a směr svého usilování, určitou pracovní linii, a to z kladných plodů svého dětství a z nadějí a tužeb přicházejících dospělosti, kdy musí nalézt určitou významnou podobnost mezi tím, co vidí v sobě, a mezi zosřteným vědomím toho, jak ho posuzují druzí a co od něho očekávají. Zní to jako jasná banální pravda; každé zdraví je však banální a jasnou záležitost pouze pro ty, kteří zdraví jsou, ale pro ty, kteří znají zdraví jen v podobě kýžené naděje a vzdáleného cíle, to banální a jasné není. Pouze v nemoci si člověk plně uvědomuje zapeklitou složitost těla, a pouze v krizi, ať již individuální či dějinné, se stává zřejmou nesnadno postihnutelná kombinace vzájemně propojených faktorů lidské osobnosti - kombinace možností a schopností vytvořených v dávné minulosti a příležitostí poskytnutých či tušených v přítomnosti. Kombinace totálně nevědomých původních podmínek, rozvíjených individuálním růstem, a podmínek společenských, již vytvořených a znovu vytvářených nejistou výměnou generací. Pro určité mladé lidi, pro určité třídy, v určitých dějinných periodách bude tato krize minimální, pro jiné lidí, třídy a periody bude tato krize velmi zřetelně obdobím nanejvyšší kritickým, jakási doba „druhého zrození“, která se může velmi snadno zatemit bud všeobecným neuroticismem, anebo převládajícím ideologickým neklidem. Někteří mladí lidé podlehnou této krizi formou neurotického, psychotického či delinkventního projevu, jiní krizi vyřeší ideologickým účastenstvím v oblasti náboženství či politiky, přirododopytu nebo umění. Další však, v utrpení toho, co se dá nazvat prodlouženým dospíváním, mohou případně přispět svým původním zrnkem k vynořujícímu se stylu života: právě ono nebezpečí, které tak silně cítí, v nich mobilizuje schopnosti vidět a hovořit, snít a plánovat, navrhovat a budovat novým způsobem.

Zdá se, že Luther byl v době svého mládí rozpolceným mužem, stísněně řadou konfliktů, jejichž jednotlivé složky můžeme analyzovat. Dospěl k vyřešení spirituální cestou, a to díky dobře načasované pomoci terapeuticky schopných nadřízených augustinánského řádu. Jeho způsob vyřešení těchto problémů přemostuje politické a psychologické vakuum, které vytvořila historie nad značnou částí západního křesťanství. Taková koincidence, která nadto souvisí s rozvojem vysoce specifického osobního nadání, pak přispívá k oné „historické velikosti“. Budeme proto Luthera sledovat v krizi jeho mládí, poukážeme na jeho nadání až k prvním projevům jeho myšlenkové originality, totiž okamžiku zrodu nové teologie, která, jak se ukazuje, nebyla zpočátku chápána jako radikální inovace ani jím, ani jeho posluchači. Hovoříme o jeho prvé přednášce o *Zalmech* /1513/. Jeho osudy, následující po projasnění historické identity, by stačily zaplnit další knihu. Rozdíl mezi mladým a starým Lutherem je

tak zřejmý, jeho obecně vžitý obraz starého houževnatého řečníka je tak převládající, že o mladém Lutherovi budu hovořit jako o „Martinovi“. Znamená to, že o něm budu hovořit jako o dvacetiletém, třicetiletém. O „Lutherovi“ naopak budu hovořit v takových souvislostech, ze kterých je patrné, že mám na mysli jedinečného vůdce luteránů, a tento obraz starého Luthera je natolik historii zpracován, že není ničím jiným než mytologickou autobiografií.

Kierkegaardova poznámka má druhou část: „... velkého významu pro křesťanství“. Tato slova volají po objasnění, po objasnění toho, jak se individuální „případ“ stane důležitou, historickou „událostí“. Stejně tak musíme prozkoumat spirituální a politickou krizi identity severního křesťanství za časů Luthera. Je pravdou, že bych se mohl vyhnout této metodologickým nesnářím a nejistotám tím, že bych přenechal historické determinanty takovým badatelům, kteří si myslí opak o klinickém přístupu a považují jej pouze za ilustraci dějinné epochy. Avšak my, kliničtí psychologové a psychotherapeuti, jsme došli v současně době k poznání, že nelze „historii případu“ vytrhovat z „historických událostí od individuálních životních historií a opomíjející řadu velkých důležitých faktorů. Budeme tedy riskovat onen podíl metodologické nečistoty, který je vždy přítomen ve studiih psychohistorického typu. Tento podíl je živinou dnešního interdisciplinárního přístupu v různých oblastech poznání a můžeme jenom doufat, že oplodní nová pole, na kterých vyrostou budoucí plody nové metodologické čistoty.

Přirozenou povahu člověka nejlépe poznáme v konfliktní situaci, a lidské konflikty se staly předmětem pozorného zkoumání několika vědním disciplinám. Jednou z nich je klinická psychologie, v jejíž perspektivě nemá trpící člověk na vybranou a stává se „historii svého případu“, druhou speciální disciplinou je historiografie, „dějepisectví“, ve které se kromobýčejní lidé díky nehasnoucímu charismatickému hladu lidstva stávají (auto) biografií. Kliničtí psychotherapeuti stejně jako významní historikové pracují v podstatě se stejným materiálem: se záznamem historie. Lutherovo postavení je proto velmi vhodné a vyžaduje jak ze strany klinického psychologa, tak ze strany historika zvláštní pozornost. Svoji neobýčejnou schopností vzhledu Luther vstupuje do horizontu možnosti stát se „případem“. Klinickým případem. Bude-li ho chtít klinický psycholog „rozzebrat“, brzy zjistí, že si s ním tento „pacient“ zahrává: to co víme o Lutherovi, je vlastně histriónská autobiografie, která entusiasticky využije neurotických bludných kruhů, která tendenčně vybrané vzpomínky přestaví do mytologických představ, jež veřejnosti právě vyhovují při stavbě oficiální identity člověka.

Název této knihy není ironický. Tato „psychoanalytická a historická studie“ si klade za cíl znovu zhodnotit určitý výsek historie. V našem případě se jedná o historii mladí velkého reformátora. Proto používáme psychoanalýzu jako nástroje historie, ale zároveň si musíme uvědomit, že se nám snad podaří osvětlit psychoanalýzu jako onen historický nástroj. Proto se musím v úvodu zmínit několika slovy o metodologii psychoanalýzy jakožto historického nástroje.

Jako každý jiný vědní systém, má i psychoanalýza svou vlastní historii vývoje. Jako metoda pozorování je historií, jako systém určitých myšlenek je předmětem historie.

V úvodu jsem se zmínil o tom, že kdykoliv nějaký psychoanalytik zaměří svou pozornost na novou třídu pacientů, je donucen měnit svou terapeutickou techniku, ale zároveň musí vysvětlit důvody, které ho k této změně vedly. Ze změny této techniky jak naslouchat člověku, nutně vyplývá postupné zjemňování našich teoretických poznatků o člověku. V tom spočívá historická myšlenka, kterou je živa psychoanalýza.

Při léčbě mladých pacientů se často setkáváme s jednou význačnou charakteristikou. Mladí pacienti (podobně jako neobyčejní mladí lidé, nekonformní rebelové) se vyznačují především tím, že kladou na sebe a pochopitelně i na své okolí toální požadavky. Lpí na tom, aby byli každodenně uznáváni, aby byli uznáváni z perspektivy tušené budoucnosti anebo nesmyslné minulosti, aby byli uznáni ve svých absolutních ctnostech, anebo ve své radikální neřesti, aby jejich okolí přikývlo k tomu, že jsou buď naprosto jedineční, anebo zcela zatracení v propasti sebeztráty. Mladí lidé, kteří jsou vážně duševně narušeni, se nehodí pro psychoanalytickou pohovku, nechťjí ve vás spatřit napodobení nu rodičů, chtějí vám patřit do tváře a velmi bysře prohlédnou masku profesionálního „pomocníka“. Když se psychoanalytik setká s tak vážně narušeným mladým člověkem, velmi brzy může zjistit, že mladým lidem se nejedná ani o to být tváří v tvář problému, ale o to být prostě tváří v tvář člověku. A odvažím se poznamenat, že právě tuto skutečnost měl na mysli dr. Staupitz, Martinův duchovní otec.

Při léčbě mladých lidí je více než zřejmé, že nemůžeme ignorovat jejich každodenní zaměštnání, jejich začlenění do pracovního procesu. Nejvíce zanedbávaným problémem psychoanalýzy je problém pracovní činnosti, a to jak v teorii, tak v praxi: jako kdyby historická dialektika myšlenek narýsovala takový systém psychologického myšlení, který bude tak rezolutně ignorovat pracovní činnost člověka, jako marxismus ignoruje introspektivní psycholo-

isologie - nikdy ignorují psychiku státních darů
 i křesťanů (že slavo nejmí)
 usměvaví pouze duševní

gii a prohlašuje ekonomické postavení člověka za jediné jádro lidských myšlenek a činů. Celá historie psychoanalýzy opomíjí dějinnost pracovního zařazení člověka a chápe zaměštnání pacienta jako irelevantní trs údajů, které v lidském postavení nehrají roli. Ale terapeutické zkušenosti s mladými pacienty v pracovních komunitách nás přitom poučují o tom, že tyto pacienti právě v momentě plánování práce a vzájemné pracovní výpomoci nacházejí adaptivní zdroje sebeuskutečnění. To jsme opomíjeli, protože jsme na to nebyli teoreticky a pojmově vyzbrojeni.

Tato skutečnost je nyní předmětem různých psychiatrických a sociologických pojednání, je to pochopitelně široký problém toho, jak psychiatrie přetavila „pacienta“ na „vězeňskou roli“, ve které jsou jeho budoucí možnosti „jasně předpovězeny“, aniž by se mu poskytla možnost být člověkem, mluvat a pracovat.

Tyto objevy celkem jasně ukazují na to, že klinické metody jsou předmětem technického zjemňování a teoretického projasňování jen do určité míry, souvislosti klinické práce za touto mírou jsou předmětem ideologických vlivů. Skutečnost, že v různých státech a dokonce i v různých městech se objevují zcela různé styly klinického myšlení, jenom podporuje myšlenku, že stále se vyvíjející klinická věda o psychickém životě člověka je často zabarvována, a někdy zatemňována, různými ideologickými trendy, dokonce i tak, že nepříjemně ovlivňuje jak intelektuální, tak literární klima různých dob a různých míst. Je také dost možné, že klinická teorie lidského duševního života bude brzy potřebovat speciální historická sebeurčení pro klinické pracovníky a bádatele. Velký historik Collingwood to vyjádřil následujícími slovy: „Historie je životem myslí, která se nepoznala do té doby, dokud sebe neuznala v historickém procesu jako takovou, která tak a tak žila.“

Ze všech myšlenkových návyků, které dějinně sebeuvědomělý psychoanalytik může rozpoznávat při své práci, je jeden pro náš záměr nejdůležitější. Jedná se totiž o myšlenkový návyk vyvěrající z tendence obejít se při vysvětlování bez teleologických předpokladů. Díky této skutečnosti dospěla psychoanalýza k druhému extrému a rozpracovala jakýsi druh originologie - což je dostatečně nehezký termín, který je mi zárukou, že se nerozšíří. Touto originologií, naukou o původu, mám na mysli takový návyk způsob myšlení, který redukuje každou lidskou situaci na pouhou analogii s dřívější situací, což se nejvíce projevuje v hledání těch nejdřívějších, nejjednodušších a nejmňantilnějších předzvěstí různých situací, o nichž se předpokládá, že jsou tím nejprávejším původcem všeho dalšího.

Psychoanalýza směřovala k podřízení pozdějších životních stadií oněm původně dětským. Nepopíratelný fakt, že totiž dospělost obsahuje určité rysy

stejně poutání jako chybě tvorem

chybí
 Hl.
 pracovní

přetrvávající dětinskosti, vynesla téměř do kosmologických souvislostí: průhledy do budoucnosti vždy odrážejí fatamorgány ztracené minulosti, a zjevná progresivní kupředu vždy poskytuje přístřeší částecím regresivním do minulosti, a pevně zakotvením v životě skrývá naplnění dětských přání. Tím, že psychoanalýza výhradně studovala fenomény „opakování“ a „regrese“, tím také prokázala, že dospělý život obsahuje mnoho infantilních rysů, a poučila nás o mnohém, co předtím nebylo známo. Tímto studiem jsme tak připravili půdu pro etickou reorientaci v lidském životě, která se soustřeďuje na uchování oněch raných energií, které člověk, vždy ve světle svých vyšších hodnot, může bud potlačit, využít anebo prostě promarnit. Při každé individuální léčbě jsme vedli touto reorientací, kterou si plně uvědomujeme. Abychom plně a jasně formulovali naše vědomé intence na historické škále, je nutné si nicméně opět uvědomit, že psychopatolog, který je vyzván k tomu, aby teoreticky a prakticky prozkoumal vášně, úzkosti a vzteky člověka, musí se vždy uchýlovat k nějakému druhu víceméně přesvědčivé filosofie, kloudného světónázoru, zatímco neurotiční pacienti a úzkostní lidé vůbec jsou natolik horečně sužováni hladem víry, že velmi rychle rozšíří mezi „bezděrci“ takové názory, které ale mohou zatím být zcela nejistými a nepevnými přesvědčeními.

Protože jsme si tuto skutečnost zcela neuvědomili, pochopitelně nás překvapilo, když jsme byli nazváni pansexualisty, a to jen proto, že se náš zájem soustředil na podrobné studium různých vztahů sexuální symboliky. Také nás zklamalo, když jsme byli zkarikováni do pacientů, kteří jiným vnucují kompulzivní postoj vzájemného duševního obnažování, a to pod záminkou studia obranných triků ega. A poděsilo nás, když jsme zjistili, že náš původně osvěcný účel byl převrácen do dalekosáhlého fatalismu, podle kterého je člověk pouhým násobkem chyb svých rodičů a prostým nahromaděním všech svých dřívějších já. A nakonec musíme zdůrazněně přiznat, že i když jsme se pokusili vedení vědeckým záměrem - nalézt určitý způsob terapie pro mnoho lidí, vzbudili jsme nakonec etickou chorobu v mnohých.

Existence, mnohost a vzájemné překrývání obranných regresivních mechanismů během adolescence byly systematicky vyloženy v knize Anny Freudové „The Ego and the Mechanisms of Defence“ („Ego a obranné mechanismy“). V této knize je vnitřní obrana vymezena v tom nejšířším smyslu, ale přitom nijak nevyklučuje psychoanalýzu adolescentního vývoje. Když autorka říká: „Abstraktní intelektuální diskuse a spekulace, ve kterých si mladí lidé tak libují, pochopitelně nejsou pravými pokusy vyřešit úkoly, stojící před nimi ve skutečnosti. Jejich duševní činnost je spíše ukazatelem ostražitě pohotovosti, kterou se pudové pochody přesouvají do abstraktních myšlenek o tom, co vnímají

a pocítují ...“, má pravděpodobně na mysli obrannou složku známého přemýšlení a dumání v čase dospívání. Jehož druhá složka je vysoce adaptivní, přízpušobivá. Obě komponenty pak hrají roli v historii střídání a změny myšlenek. Tato kniha přidává k této formulaci historický doprovod, který nás může poučit o tom, jak se v periodě mezi pubertou a dospělostí zdroje tradice mísí s novými vnitřními prameny tvorby něčeho potenciálně nového: nové osobnosti, a s touto novou osobností i nové generace, a s novou generací vznik nové éry. O tom, jak ovlivňují osobnosti, generaci i jednotlivou éru vládnoucí ideologie, které jsou postadolescentního původu, budeme diskutovat v závěru naší práce, i když je tato otázka mimo dosah našeho pracovního rozvrhu. Tuto knihu věnujeme spíše takovým souvislostem, o kterých jsme jako patologové přesvědčeni, že by měly tvořit nezbytnou součást jakési ekologie lidského ducha, bez které nemůžeme s plnou zodpovědností přistoupit ke studiu ideologických implikací lidské existence.

Stejně tak nemůžeme plně pochopit a poznat cyklus lidského života bez možnosti vysvětlit, jak lidská bytost postupně vstoupí do společenského světa, a jak tento svět vždy lépe nebo hůře připravuje každému člověku určitou vnější realitu, sestavenou a utkanou z lidských tradic a institucí, které využívají a poté nasycují jeho vývojové možnosti, přitahují a modulují jeho pudovou výbavu, ohraničují a živí jeho strachy a fantazie a nakonec mu připisují takové životní postavení, jež odpovídá jeho psychosociálním silám. Stejně tak neuchopíme lidskou bytost, aniž bychom vyznačili v každém vývojovém stadiu nejzákladnější stavební rámec společenských vlivů a tradičních institucí, které determinují jeho životní perspektivy jak infantilní minulostí, tak i dospělých budoucností. Proto nesmíme zapomenout, že to, co si uvědomujeme při poznávání pacientů (a to, co si sám pacient uvědomuje), vyplývá z formální smlouvy mezi nemocným a lékařem, proto jakákoli transpozice klinického na horizont obecného lidského údělu musí být provedena nanejvýš obezřetně. Z tohoto důvodu se fragmenty, vytržené z jednotlivých kazuistik, anebo psychoanalytické interpretace, vytržené z kontextu, jeví pochopitelně jako ztraceni netopýři v denním světě.

Na druhé straně však nemůžeme historii zůstatit výhradně neklimickým pozorovatelům a profesionálním historikům, kteří se často, vedeni vznešenými cíli, snadno ponoří do proudu převleků, racionalizací a idealizací, od kterých by právě historické procesy měly očistit. Jedině tenkrát, když se nám podaří rozpoznat vztahy dějinných sil k základním funkcím a stadiím lidské mysli, jedině tenkrát můžeme rozvinout psychoanalytickou kritiku společnosti, aniž bychom sami upadli do mystického anebo moralizujícího filosofování.

Freud několikrát varoval před možným zneužitím jeho práce jako určité

X ze sociálních vztahů, uváděných Vědeckých
ekonomických

ideologie, určitého „Weltanschauung“, ale jak uvidíme na příkladu Lutherova života a díla, muž, jenž inspiruje nové myšlenky, má sám minimální schopnost a moc omezit je na oblast původních intencí. A sám Freud se nezdřel interpretace různých toálních přístupů k povaze lidského údělu, kupř. náboženství, které viděl jako důsledek lidské neschopnosti zbavit se svazujících pout prodlouženého dětství, a proto jej přirovnal ke kolektivní neuroze. Tato psychologická a historická studie náboženské krize mladého velkého muže obnovuje příležitost znovu prostudovat toto tvrzení ve světle ego-psychologie a ve světle teorií psychosociálního vývoje.

3.

K dichotomii psychoanalýzy a náboženství nepřistoupím jednostranně. Psychologie se snaží vědecky doložit to, co je prokazatelně pravdivé v lidském chování, počítá mezi to i takové chování, které vyjadřuje to, co se lidským bytostem jeví jako pravda a co cítí jako pravdu. Psychologickými pojmy budu interpretovat jakýkoliv jev, o němž jsem klinickou zkušeností přesvědčen, že závisí na bytostné struktuře člověka. Je to ostatně mé povolání, povolání, které zahrnuje vědomí toho, že z dějinných důvodů stojí psychoanalýza na pomezí toho, co je prokazatelně pravdivé, a toho, co se prokazatelně cítí pravdivé. Skutečnost, že každý nový středobod psychoanalytického významu vede nevyhnutelně k novému hodnotovému systému, nás zavazuje k otázce, zda skutečně míníme to, co se zdá, že říkáme. Tato skutečnost nás zavazuje, stejně jako zavazuje naše kritiky, k rozlišení psychoanalytismu od psychoanalýzy, k vědomí, že naše profese není pouze uznanou profesí mezi jinými, ale stejně tak myšlenkovým systémem, který se snadno stává předmětem tendenční manipulace různými poryvy veřejného mínění. Avšak úspěch naší vědy tak trochu naznačuje, že naše strasti je oprávněné.

Na druhé straně náboženství zakládá sebe samo na tom, co cítí jako hluboce pravdivé, i když to není prokazatelné: náboženství překládá do významových a smysluplných slov, obrazů a kódů onu nezbadatelně temnou hlubinu, která obklopuje lidskou existenci, a osvětluje nehostinnou krajinu mimo naše rozumové pochopení. Naše kniha je však především knihou historickou, a proto nás náboženství zajímá především jako zdroj různých ideologií pro ty, kteří hledají svoji životní identitu. Tím, že zobrazuji v této práci boj identity mladého muže, nebude mým zorným úhlem validita dogmatu, která ho vyzvala k usilovnému přemýšlení, ani filosofické usilování, jež ovlivnilo jeho systematické myšlení, ale spíše spirituální a intelektuální milieu, vytvářející „ismus“

jeho časů - a tento „ismus“ musel být náboženský - a které ho vyslalo na pout jeho vášnivého hledání.

Důraz mé práce je tedy důrazem na „ideologické“. V moderní historii toto slovo nabylo specificky politických konotací, vztahuje se k totalitárním systémům myšlení, které přetavují historickou pravdu metodami, sahajícími od faktického sebeklamu až k důmyslným falsifikacím a chladné propagandě. Byl to Karl Mannheim, který toto slovo analyzoval ze sociologického hlediska. V této knize však slovo ideologie znamená nevědomou tendenci, která je podkladem jak náboženského, tak vědeckého i politického myšlení: tendenci v daném čase zpřístupnit fakta myšlenkám a myšlenky faktům, aby bylo možno vytvořit celistvý obraz světa, dostatečně přesvědčivě podporující kolektivní i individuální pocit identity. Aniž máme na mysli libovůli, je zřejmé, že totální perspektiva, vytvořená ideologickou simplifikací, zjevuje svoji sílu onou dominantancí, kterou má nad zjevnou logikou historických událostí, a svým vlivem na utváření identity jedinců, to znamená na utváření jejich „jáské síly“. V tomto smyslu je tato kniha knihou o identitě a ideologii.

V určitých historických periodách a v určitých fázích svého životního cyklu potřebuje člověk (dokud nevymyslíme něco lepšího) novou ideologickou orientaci tak zřetelně a tak nutně, jako potřebuje vzduch a potravu. Nebudu se proto stydět za to, že se v této práci vyznám ze sympatie a empatie s mladým mužem, který čelil problémům lidské existence v nejpokrokovějším slova smyslu jeho doby. Slovo *existence* budu používat v té nejprostší a nejsrozumitelnější konotaci, dbalý toho, že žádná škola ani žádný systém myšlení nemůže mít monopol na používání tohoto slova.

Záchvat na kůru

Tři z Lutherových vrstevníků (aniž by v dospělosti stáli na jeho straně) svorně uvádějí, že se mladý Martin náhle vrhl na zem na kůru erfurtského kláštera, „zbavený smyslu“ jako posedlý člověk. Přitom řval byčím hlasem: „Ich bin's nit. Ich bin's nit.“, nebo „Non sum. Non sum.“ Německou verzi nejlépe přeložíme jako „To nejsem já.“, latinskou jako „Nejsem.“.

Bylo by jistě zajímavé vědět, zda v onu chvíli Martin křičel latinsky nebo německy, ale účastníci se shodují pouze na tom, co ho natolik vykoléjilo. Byla to četba Kristových slov: „... ejectione et surdo et mutō daemonio ...“ - když Kristus léčí muže, posedlého zlým duchem. V Novém zákoně nacházíme jeden verš, vztahující se k této skutečnosti, v evangelíu sv. Marka 9, 17: „A odpovídaje jeden z zástupu, řekl: Mistré, přivedl jsem syna svého k tobě, kterýž má ducha něměho.“ Kronikáři se domnívají, že byl mladý Luther posedlý démonem - což byla hraniční diagnostika mezi náboženstvím a psychiatrií, ve středověku běžná - a že tím pouze prokázal, že posedlý je, i když se snažil co nejhlasitěji to popřít. „Nejsem“ bychom mohli potom pochopit jako známý dětský protest proti běžným nadávkám anebo proti tomu, když je dítě charakterizováno nehezkými přívlasky: němý, tvrdohlavý, pomatený.

Tuto uvedenou událost rozebereme nejprve z hlediska jejího umístění v Lutherově životní historii a potom z hlediska jejího postavení v Lutherově biografii.

Mladý mnich Martinus vstupuje do černého kláštera augustiniánského řádu v Erfurtu ve stáří jedenadvaceti let.

Stává se tak po slavnostním příslibu, proneseném ve stavu zoufalé paniky během prudkého hromobití, po kterém náhle a bez otcova svolení opouští Erfurtskou univerzitu, na které právě získal uznání mistra svobodných umění. Za mnichem leží roky tvrdého studia, ve kterém ho otec podporoval s největšími obětmi. Jeho citlivostivý otec chtěl, aby studoval práva, tedy profesi, která v oněch časech otevírala cestu k úřednické a politické kariéře. A nyní před Martinem leží dlouhé roky těch nejprudších vnitřních konfliktů a začalo téměř morbidních religiózních pochyb; tyto boje ho přivedly k opuštění klášterního života a k spirituálnímu vůdcovství dalekosáhlé revolty proti středověkému papežství. Záchvat na kůru se objevuje v oné životní periodě, kdy jeho kariéra, naplánovaná otcem, umírá, kdy se jeho klášterní úděl po „zbožných“ počátcích stává problematickým, v době, kdy jeho budoucnost obestírá embryotická temnota. A tato budoucnost mohla jím být tušena pouze svrchovaně nejas-

ně, totiž pouze jako neurčitý pocit určitého duchovního poslání.

Je obušné představit si mladého muže, který se stal později velkým vítězem, v této situaci možného ztracení. Ta však pouze osvědčuje jeho pozdější velikost. Z toho důvodu uvedu nejprve seznam několika důležitých dat, která mohou být čtenáři ku pomoci.

Události Martinova mládí

Martin Luther, narozen	1483
vstupuje v sedmnácti letech na univerzitu v Erfurtu	1501
v jedenadvaceti letech získává hodnost mistra	1505
a vstupuje do kláštera po příslibu učiněném za prudké bouře.	
Stává se knězem a ve věku třidvaceti let slouží	1507
prvou mší, pak upadá do pochyb a nejistot, které mohly způsobit jeho „záchvat na kůru“.	
V osmadvaceti letech se stává doktorem teologie,	1512
poprvé přednáší o Žalmech na univerzitě ve Wittenbergu,	
kde také zakouší „zjevení ve věži“.	
V čtyřiařiceti letech, téměř deset let po epizodě	1517
záchvatu, přibývá svých devadesát pět tezí na chrámová vrata ve Wittenbergu.	

Příběh o záchvatu na kůru byl popřen tolikrát, kolikrát byl opakován, ale jeho přitažlivost i pro ty, kteří ho vždy chtějí popřít, je více než zajímavá. Německý profesor teologie Otto Scheel, jeden z nejdůkladnějších vydavatelů raných pramenů a biografických údajů Lutherova života, příhodu zavrhuje a stopuje její původ až k nenávislivému životopisu Luthera, který sepsal Johannes Cochlaeus roku 1549. Ani Scheel se však nemůže s příhodou prostě vyrovnat. I když ji podceňuje, přispívá jí zároveň náboženskou velikostí: „... Také Nicolaus Tolentinus.“ píše, „když klečel u oltáře pohroužen ve zbožnou modlitbu, byl navštíven knížetem temnot. Ale právě v tomto očividném (sinnfalling) boji s mocnostmi zla se Nicolaus ukázal jako vyvolený rytíř Páně ... Máme to snad chápat jako Lutherovo zatracení, když i on byl podobně přinucen očividně čelit mocnostem pekelným?“ Apeluje na katolické pomlouvače: „... proč neměřit stejným ...?“ A v poznámce pod čarou klade starou otázku: „Anebo byla zázračná konverze sv. Pavla také patologická?“ ...“ Scheel jakoby náhodou



pocházel. Než skončím, musím poukázat na mimořádnou nezdolnost tohoto člověka a na jeho velikou schopnost milovat. Obklopi se intimitou rodiny, farnosti, přátel a žáků s celou tou potřebností člověka, kterému zbývá málo času k tomu, aby poskytl druhým to, čeho se mu dostalo od matky. Luther, ten štědrý otec, pastýř i hostitel byl právě tak mateřský, jako byl bezstarostný ve své hitavosti. Při stolování u tabule si občas rád zahorlil a skoro přitom hájil anarchii, jen aby otrásl papežským řádem věcí. Často si dobíral manželku škádlivými disputacemi (obhajoval např. bigamii v přítomnosti dětí a domácích hostů) a pronesl řadu provokativních a prostotořkých výroků. Živě však strnil právě se tvořivému středostavovskému stylu manželství a rodičovství s jeho vyšší měrou intimity i rovností mezi oběma manžely i mezi rodiči a dětmi, jemuž se nemůže rovnat upjatá a těžkomyslná atmosféra kalvínské reformace. Právem lze říci, že Lutherovým nadáním i cílem byla jistá dávka prostého hedonismu (pokud se právě nejednalo o vyhrocený konflikt). Jistěmu melancholickému knížeti napsal: „Víme už, že člověk smí žít šťastně a s dobrým svědomím,“ a dodal: „Nikdo neví, jaká škoda může vzejít mladému muži, který se vyhýbá štěstí, uchyluje se do samoty a pěstuje melancholii ... Já, který jsem dosud trávil život v truchlení a smutku, hledám radost a přijímám ji, když kolí ji naleznu.“ S výjimkou několika epizod, kdy dosáhl povznesenosti myslí pomocí alkoholu, bylo však jeho štěstí kaleno oním vnitřním hlasem, který v něm znovu a znovu vyvolával tragický pocit každého ideového vůdce: poznášel lidská vědomí k novým výšinám, ale tím, že vyzýval k veřejnému účtování, si vyrovnával i osobní účty; pojímal veškerenstvo jako projikovanou rodinu a do jisté míry s tím měl jistý úspěch. Ze všech univerzálních vůdců byl patrně tím nejprovinciálnějším. Ve svém osobním a provincionálním životě zůstal prototypem nového člověka, manžela a otce. V tom se mu podobal sir Thomas More, ten však byl důslednější, a proto zemřel mučednickou smrtí. Luther však zakusil hlubší osobní konflikt, jeho objevy byly převratnější a konečné nebyval vzdýcky sám sebou. „Když je mi zase dobře, vidím to všechno znamenitě,“ řekl. „Ja, wenn Einer bei ihm selb ist, sonst nit ethe - ano, jen je-li člověk sám sebou, jinak to nejde.“

Epilog

Přisoudíme-li Lutherovi pouze jakousi neurčitou velikost a budeme-li ji vysvětlovat pouze nepokojným duchem času sklonku středověku, nepochopíme, co pro nás vlastně znamená. Sám přiznává: „Svou vlastní teologii jsem nenazřel naráz. Musel jsem pátrat v hlubinách, kam mě přivedla má pokusovná.“ - „*Vivendo, immo moriendo et clamando fit theologus, non intelligendo, legendo, aut speculando* - Žítí, umírání a prokletí se rodí teolog, nikoli rozumováním, četbou či spekulací.“

Neporozumět tomuto poselství pod zámlinkou nechuti vidět velkého člověka příliš lidským (ač se sám takto prezentoval s velkou chutí) znamená, že se bráníme šancím, které nám skýtají *tentationes* našich dnů, stejně jako se jim svého času bránil on. Historická analýza by nám měla pomoci chápat hlouběji i naše vlastní bezprostřední úkoly; jistou problematičností lidského žití bychom neměli skrývat za velikost velikánů.

Nechej skončit výřekem všeho toho, co musíme dělat. Ve spoustě knih vzrůstá výskyt slůvka „muset“ nepřímo úměrně počtu stran, věnovaných popisu toho, jak si počínat v rámci možnosti. Místo toho chci zopakovat několik základních předpokladů, na nichž staví tato kniha, a učinit je přístupnějšími.

Když Luther dospěl ke krajním možnostem modlitby, když takřkajíc narazil na skalnaté dno své zbožnosti, netušil ještě, že objevil základy nové teologie. Ani Freud nevěděl, že objevil principy nové psychologie, když provedl některé radikální změny, vyplývající z jeho nového stylu introspektivní sebanalýzy. Přistupuji k Lutherovi, prvnímu protestantu na sklonku věku absolutní víry, s poznatky vypracovanými Freudem, prvním psychoanalytikem na sklonku věry absolutního rozumu. Zmínil jsem se již o zdánlivě nahodilé paralele mezi oběma. Uvedu navíc několik závažných souvislostí.

Oba se snažili rozšířit hranice vnitřní lidské svobody tím, že se introspektivně zaměřili na samo těžiště svých konfliktů. Učinili tak, aby posílili lidskou individualitu, zdraví, aby pomohli druhým. V době počátků čilého merkantilismu v Církvi i v hospodářském životě vyzdvihl Luther proti filosofii a praxi záslužných skutků člověka modlitby. Jeho ospravedlnění pouhou vírou však bylo potom absorbováno do vzorce merkantilismu samotného a změnilo se dokonce v ospravedlnění podnikatelství pouhou vírou. Na prahu období neo-mezené industrializace objevil Freud jinou metodu introspekce, a to psychoanalýzu, aby varoval před mechanickou socializací lidí, tj. před jejich proměnou ve výkonné, avšak neurotické roboty. I jeho dílo bývá zneužíváno ku pro-

spěchu právě toho, před čím varoval, např. k oslavě „adaptace“. A proto proti oběma, Lutherovi i Freudovi, brojí nejen jejich nepřátelé, ale i ti, kteří vlastně vyznávají jejich ideje, avšak postrádají to, co nazval Kierkegaard jistou snaživostí duchovního a morálního úsilí.

Jak bylo zřejmé, dospěl Luther k takovému způsobu modlitby, který měl především vyjasnit kontury toho, jak opravdově smýšlíme, co máme vskutku na mysli, oč nám doopravdy jde. A Freud přispěl technikou, zcela nepoužitelnou těmi, jimž o to doopravdy nejde, která nám však umožňuje pochopit, jak to, že trváme na určitém smýšlení, které do hloubi duše nesdílíme (jak nás usvědčují naše sny a neurotické symptomy). Modlitba je dle Luthera prosbou k Bohu, který opětuje dobrou snahu, pokud s ní byla doopravdy započata: *ut etiam intentionem quam presumpsisti ipse tibi dat*. Po staletích postuloval Freud obdobnou nemilosrdnost opravdové introspekce, totiž požadavek pohledět poctivě na vlastní poctivost.

Luther se snažil osvodit individuální svědomí od totalitního dogmatu; zamýšlel poskytnout člověku celost víry, avšak - běda - bezděčně napomohl ještě většímu a rafinovanějšímu autoritářství. Freud se snažil osvobodit vhléd jednotlivce od autoritářského svědomí, neboť mu šlo o celost individuálního já. Je však otázkou, zda moderní svět kolektivního člověka je této celosti hoděn.

Luther uznal distanci mezi člověkem a Bohem za existenciální a absolutní a odmítl čachry s profánním Bohem skutků. Freud naznačil nutnost ustavičného ověřování našich nevědomých skutků morálkou a realitou ještě předtím, než budeme naduté proklamovat svou svobodnou vůli, spravedlnost a dobrotu úmyslů vůči bližním.

Luther omezil naše poznání Boha na naši individuální zkušenost s vlastním pokušením a na identifikaci s utrpením Syna Božího skrze modlitbu. V tom jsou si ostatně všichni lidé rovni a zároveň svobodní. Freud ožtejmil, že struktura vnitřního *konfliktu*, kterou psychoanalýza činí vědomou a kterou poznává jakožto univerzální, je tím jediným (a současně nevyhnutelným), co o sobě můžeme vědět. Byl skeptikem, a proto prohlásil za nejvyšší povinnost člověka (bez ohledu na jeho osud a na jasnozřivost jeho pohledu) *das Leben auszuhalten*, tedy život snášet, vydržet.

Ukázal jsem, jak Luther, kdysi běžné a ustrašené dítě, znovuobjevil promyšlením Kristova utrpení ústřední význam Narození Páně; ukázal jsem též, jak freudovská introspekce zjednává lidským konfliktům bezpečnější kontrolu tím, že objevuje vázanost člověka náklonnostmi a zážitím jeho dětství. Luther i Freud dospěli k poznání, že „uprostřed všeho je dítě“. Oba zdokonalili introspekční postupy, které jednotlivci umožňují, aby poznal své individuální trá-

pení, svou *patientia*, aby tedy poznal, že je „pacientem“. Oba též učinili zadost tomu druhému pólu lidské existence, totiž situovanosti člověka ve sledu generací: teprve tváří v tvář bezmoci i naději novorozeneho dítěte poznává dospělý člověk (muž i žena) neodvolatelnou odpovědnost svého žití.

2.

A nyní o metabolismu generací. Každý lidský život začíná v nějakém určitém období vývoje sociální tradice, která vybavuje jeho individuální prostředí fondem energií i vzorů chování a prožívání. Toho je pak využito k růstu i vrůstání do sociálního procesu, jehož součástí je i tento individuální život. Každé nové bytí je tak pojata do způsobu života, připraveného a udržovaného tradicí, ale současně jej dezintegruje, jak ostatně z povahy tradice vyplývá. Říkáme, že tradice jedince „modeluje“, že „kanalizuje“ jeho pudy. Sociální proces však nemodeluje novou bytost jen tak, aby ji učinil konformní; modeluje celá pokolení tak, aby jimi byl přemodelován a znovuoživován. Společnost proto nikdy nemůže prosazovat pouhé potlačení pudovosti či řízení její sublimace. Musí též skýtat podporu primárním funkcím každého individuálního já, musí pomáhat proměňovat jeho pudové energie v aktivitu, charakter a sloh, zkrátka v identitu, jejímž jádrem je určitá integrita z tradice odvozená a této tradici zpětně přispívající. Existuje určité optimum jáské syntézy, o něž jedinec usiluje; existuje též jisté optimum sociálního metabolismu, o něž usiluje daná společnost a její kultura. Vzájemná závislost obojího usilování je neodmyslitelnou součástí lidského žití.

Ve své předchozí knize (Child and Society - pozn. překl.) jsem naznačil postup zkoumání vzájemného skloubení jednotlivých stádií lidského života i základních lidských institucí. Nynější kniha se zabývá pouze jedním stupněm, totiž krizí identity a jejími niternými vztahy k procesu ideové obnovy v dějinné epoše, kdy organizované náboženství vládló idejím.

V diskusi o krizi identity jsme uvedli alespoň některé znaky psychosociální krize vůbec. V jistém věku, v rozmachu tělesného, intelektového a emočního růstu je lidská bytost pojednou připravena a současně žádostiva stanout před novým životním úkolem, jimž je sled voleb a zkoušek, jak je připravila v duchu tradice daná společnost. Nový životní úkol představuje současně *krizi*, jejímž vyústěním může být buď její úspěšné překonání, anebo porucha, která pak indisponuje pro příští krizi. Každá krize je i průpravou k té následující, stejně jako po jednom kroku následuje další. A každá též přidává další úhelny kámen k výstavbě dospělé osobnosti. Zopakujeme si celý sled těchto krizí (jin-
de tak činím podrobněji), abychom si připomenuli, k čemu dospěl Luther ve

svém životě, a přitom porozuměli základům, z nichž se vyvinou lidské hodnoty víry, vůle a rozumu, těm základním zdrojům, které jsou alespoň v zárodečném tvaru nezbytné pro dosažení identity, již je završeno období dětství.

K první krizi dochází v raném dětství. Její průběh rozhodne o tom, zda bude nejnitiernější ladění člověka určováno základní důvěrou nebo základní nedůvěrou. Odhlédneme-li od případně nepříznivé dědičnosti, průběhu těhotenství a porodu, závisí její vyústění především na kvalitě mateřské péče, tj. na důslednosti a vzájemnosti, která řídí matčinu činnost a která zaručuje prvotnímu dětskému kosmu naléhavých i matoucích tělesných pocitů jistou předvídatost a naději. Poměr základní důvěry a nedůvěry, ustavený v raném dětství, určuje schopnost prosté víry a tím i budoucí příspěvek jedince k celospolečenskému fondu víry, což potom podpoří u příští matky její schopnost důvěřovat světu, v němž bude učit důvěře své děti. Lze předpokládat, že historický proces působí již v tomto prvním stadiu. Historiografie by proto měla brát v úvahu vliv dějinných událostí na dorůstající generace, aby tak mohla posoudit kvalitu jejich budoucího příspěvku dějinám. V Martinově případě jsem vyvolil z fakt té nejranější doby, kdy si jeho matka prostě přála mít dítě a kdy poté on patřil zatím jen jí, že mu zajistila zdroj základní důvěry, z něhož pak byl schopen čerpat ve svém boji o prvotní víru - ještě přede vši vůli, vším svědomím a rozumem - právě tuto víru, o níž se říká, že je „panenstvím duše“.

První krize odpovídá zhruba tomu, co nazývá Freud oralitou; druhá odpovídá analitě. Vědomí této korespondence má podstatný význam pro správné pochopení příslušné psychodynamiky.

V průběhu druhé krize dětství se mobilizují infantilní zdroje toho, co se později stane lidskou vůlí s jejími variantami síly vůle a svévole. Na řešení této krize bude záviset, zda v životě jedince převládne princip autonomie, anebo princip pochybnosti a studu. Společenská omezení, kladená zvýšené svědli, vedou nevyhnutelně k pochybnostem o spravedlnosti dospělých vůči nedospělým. Odezva dospělých na tyto pochybnosti významně určí do budoucna schopnost jedince kombinovat neporušenou vůli s pohotovou sebekázní, revoltou s odpovědností.

Lze důvodně usuzovat, že Martinovi bylo záhy opustit stadium důvěry, že byl příliš brzy „odehnán od máminy sukne“ svým žárlivým a ctižádostivým otcem, který ho chtěl učinit předčasně nezávislým na ženách, střizlivým a pracovně spolehlivým. Hans prosadil svou, v chlapeci však zůstaly bolestné pochyby o otcově spravedlnosti a upřímnosti, jakož i celoživotní stud za přetrvávající nesoulad mezi předčasně rozvinutým svědomím a skutečným stavem nitra. A také hluboký nostalgický stesk po dětinné důvěře. Jeho pozdější teologické řešení - totiž duchovní návrat k víře, která je tu ještě přede všemi pochy-

bami, spojený s politickým podrobením se těm, jimž je osudem souzeno třímaleč světského zákona - se dokonale shoduje s jeho osobním potřebou kompromisu právě proto, že se v této analýze nezabýváme ani ideovou silou, ani teologickou důsledností tohoto jeho řešení; můžeme jí ilustrovat, jak nezbyt-nou spojnicí dvou po sobě následujících dějinných stádií je ontogenetická zkušenost a jak se podílí na jejích proměnách. Jde o spojnicí psychologické povahy, přičemž psychoanalytická metoda dokáže zaznamenat jak transformovanou energii, tak i sám proces transformace.

Toto téma formuloval Freud pomocí termínů psychologické dynamiky. Jen málo lidí předtím dokázalo vyjádřit tyto zážitky z psychologicko-teologického pole mezi otevřenější a původnější než Luther, který z nich vytěžil náboženský zisk a formuloval jej teologicky. Popsal stavy mizérie, jejíž rozmanité formy provádějí člověka od dětství. Např. jeho popis studu, tedy emoce zakoušené poprvé, když se dítě ocitne nahé a cítí-li se přitom podečňováno: „Pln studu stanul v hříchu před Bohem ... studu nyní tisícinásobného. V celém stvoření není koutku ani skryše, kam by se uchýlil, dokonce ani v pekle, zatímco on musí zůstat před zraky všeho tvorstva se vším svým studem jako přistřížené špatné svědomí ...“ Anebo popis pochybnosti, tedy emoce zakoušené poprvé, je-li na dítě kladen požadavek, jehož smysl ono nechápe: „Trápí-li ho pokušení, zdá se mu, že je sám: pouze na něho se Bůh hněvá a je to hněv nesmířitelný. On jediný je hříšníkem, zatímco ostatní jsou v právu a proti němu dle řádu Božího. Nezbyvá mu než vzdychnout: „Proč jenom já? Proč si mně jediného Bůh volil?“

Lutherovi nebylo dáno smířit jednotuše tyto zjištěné city, a to ani v dětství, ani v mládí, ani v dospělosti. Jeho často impulsivní a intuitivní formulace svědčí zcela zjevně o infantilním boji v hlubinách jeho citového života.

Jeho základním přímosem bylo nové vyjádření živé víry, čímž se stal teologem prvního řádu. Současně to také vypovídá o jeho zápolení s ontogeneticky nejranějšími a nejzákladnějšími problémy života. Za své životní dílo pokládal nový rozvrh víry a vůle, náboženství a zákona. V situaci, kdy si náboženství přisvojí monopol víry ve světový řád, se organizovaná zbožnost stává institucí, která chce vtisknout každému oživení základní důvěry a každému překonání základní nedůvěry dogmatickou trvalostí; té důvěry i nedůvěry, která se v každé lidské bytosti vynořuje již v raném dětství. Touto cestou chce náboženská instituce petrifikovat víru, která má sytit příští generace. Ustavený zákon se snaží formulovat závaznosti a výsady, omezení a svobody tak, aby se člověk podrobil řádu s minimální pochybností, s co nejmenší ztrátou vlastní tváře a aby jakožto autonomní činitel řádu učil základům kázně příští pokolení. Vztah víry a zákona je zajiště věčným lidským problémem, ať už se jeví v podobě

vztahu církve a státu, mysticismu a morálky každodennosti či existenciální osamělosti a politické angažovanosti.

Třetí krize, totiž krize iniciativy versus viny, je součástí toho, co popsal Freud jako ústřední komplex rodiny, tedy komplex oedipuský. Zahrnuje trvajících nevědomou asociaci smyslné volnosti s mateřským tělem a mateřskou péčí a obdobnou asociaci nelitostného zákazu s nebezpečným zákrokem otcovským, jakož i důsledky těchto asociací, spouštějících reálnou i fantazií lásku i neřádnosti. (Nechci tu diskutovat o sociokulturní podmíněnosti Freudových pozorování, ani o dobové poplatnosti jeho terminologie. Předpokládám však, že i ti, kteří se chtějí o to přit, uznávají závaznost jeho systematických propozic o rodině, dětství a společnosti, které postoupily k jádru věci, a že nemíří zpět k periférii problematiky, do níž Freud promíkl jako první.) Sledovali jsem viditelné projevy energetických zásahů Hanse Ludera do přediva Martinovy přítoutanosti k matce, která pravděpodobně potajmu živila v synovi to, co pak Goethe označil za dar vpravdě mateřský, totiž „Die Frohnatur, die Lust zu fabulieren“; tedy bájevnou radost. Ukázali jsme, jak bylo toto nadání, které se později projevilo v Lutherově básnivosti, spojeno s pocíty provinilosti a jak mu nasadila ořeže výchova, která měla předčasně proměnit chlapce ve studenta. Sledovali jsme též vztah tohoto nadání a Lutherova celoživotního břemene nadměrné viny. Jedno z Lutherových vypodobnění této viny zní takto: „Ze všeho nejhorší je to, že svědomí nemůže utéci od sebe samého, že si je právě naopak neustále přítomno a přitom zná všechny hrůzy stvoření, neboť bezbožný se podobá rozzařenému moři. A navíc je tu soudece.“ Také řekl: „Neboť je v povaze provinilého svědomí prechat v hrůze, i když se jinak všechno daří a všude je bezpečno, protože se vše může změnit v nebezpečí a smrt.“

Období iniciativy, odpovídající Freudovu fallickému stadiu psychosexuálního vývoje, poutá klíčoví vůlí k světu fantazie, hry i k počátkům pracovní činnosti. Dochází k vzájemnému vymezení dosud neomezené fantazie a aspirace a omezujícího hrozícího svědomí. Společensky důležitá je dětská percepce pracovní-technologických ideálů. Dítě se dokáže smířit s tím, že není návratu k matce a že nejde o konkurenci s otcem, pouze tou měrou, s jakou dokáže jeho příští kariéra mimo úzký rodinný rámec splnit představu ideálního zaměstnání, které dítě imituje ve hře a anticipuje ve škole. Anticipující Martinova fantazie zřejmě záhy vyloučila povolání otcevo a toto místo poslušně zaujal ve smutné předtuše svět školních povinností. Tyto předčasně starosti poslušnosti pak znemožnily mladému Martinovi anticipovat jinou kariéru než nekonečné samoučelné studium, jak jsme vlastně viděli, když jsme sledovali jeho dráhu od poslušnosti - k neposlušnosti.

V průběhu čtvrtého stadia se dítě stává schopným soustavného učení i spolupráce s ostatními a touží po tom. Vyústění tohoto období do značné míry

rozhodne o vzájemném poměru pocítu pracovní zdatnosti a pracovní méněcennosti a přípravi člověka pro étos i racionalitu jeho práce. Člověk chce znát důvod věci a pomáhá si k tomu alespoň racionalizací. Učí se nejproštitším technikám i užití nástrojů, které mu obecně umožní plnit úkoly v rámci jeho kultury. U Martina byla tímto nástrojem vzdělanost. Byla to vzdělanost latinská a viděli jsme, jak ho modelovala a jak posléze přemodeloval on sám pomocí tiskového slova vzdělanost i pisemnictví svého národa. S pomstychtivým uspokojením mohl pak prohlášovat, že i své nepřátele naučil německy.

Toho všeho však dosáhl teprve po dlouhodobé krizi identity, již jsme věnovali tuto knihu. Kdo je energicky přinucen cítit totožnost s určitým druhem lidí a myšlenek, musí o to energičtěji zavrhout ty druhé lidi i myšlenky. A pokud je jednou již ustavená identita podrobena dalším krizím, vzrůstá nebezpečí iracionálního zavržení identity bližního a dokonce i své vlastní.

Zmínil jsem se již letmo o třech dalších krizích, které následují, tj. o krizi intimity, tvořivosti a integrity. V krizi intimity je u řehořníka pochopitelně porušeno její heterosexuální těžiště. Tak jako je alternativou a nebezpečím identity její rozpad, resp. důlze, má i intimita svůj protějšek v osamění. U řehořníka je podřízeno zvláštním pravidlům: je intencionální a uspořádané, zatímco veškerá intimita je vkládána do modlitby a pokání.

Zdá se, že Lutherova krize intimity byla plně prožita a překonána během jeho pobytu na Wartburgu. Poté, co ho přednášky proslavily jako lektora a projev na wormsském sněmu jako řečníka velkého formátu, sepsal na Wartburgu spisek „De Votis Monasticis“. Zabýval se v něm vlastními sexuálními potřebami. Mohl si to dovolit, protože už našel důstojné řešení. Krize identity však zdaleka není krizí pouhé sexuality, případně heterosexuality. Jakmile se Luther osvobodil, začal psát přátelům o svém citovém a pohlavním životě s takovou otevřeností, že nelze nevidět jeho potřebu sdílet intimitu s nimi. Snad nejznámější je jeho dopis z doby, kdy byly tragikomické pozdní kněžské snatky se zběhlými řehořnicemi v plném proudu. Luther tehdy seznámil přítele Spalatína s bývalou jeptíšskou, Staupitzovou příbuznou. Ve zmíněném dopise přál novomanželovi štěstí ve svatební noci a přislíbil, že bude na něho myslit při obdobném výkonu ve svém vlastním manželském loži.

Na Wartburgu překládal Luther Bibli a přitom rozvinul porozuhodnou dovednost vcítit se do myslí a do soukromí svého lidu. Jako kazatel ho pak provázela po celý život. Jen na toto téma by bylo možno napsat celou knihu. Snad by se přitom ukázalo, že účelem většiny Lutherových zlostných projevů bylo vyladění sdělení s ohledem na vnímavost jejich adresátů.

Díky prolonovanému průběhu krize identity a opožděnému počátku sexuální intimity splynula v Lutherově životě intimita s tvořivostí. Zmínil jsem se

již o době, kdy i jeho tvořivost zaznamenala svou krizi, když se totiž stal v krátké době jak otcem, tak i vůdcem spousty následovníků, kteří pak rozmláhali jeho učení nejrůznějšími směry, puzení svou lakotou, vzpurností nebo mystičností. Tehdy vychutnal naplno nebezpečí tohoto stádia, které tvořiví lidé pocítují kupodivu hlouběji než ostatní, totiž pocit stagnace. Luther jej zakoušel v manickodepresivní podobě. Když z toho vyvázl, pokračoval ve stavbě budovy své teologie a pečoval o potřeby svých farníků, studentů i své vrchnosti až do konce života. Pouze občasná výbuchy zamítavého vzteku mu byly psychohygienickým opraštěním, dávaly však špatný příklad ostatním.

3.

Přístupujeme nyní k poslední krizi, ke krizi integrity, která člověka znovu přivádí na práh nicoty či tam, kde se zdá, že už je po všem. Popsal jsem to takto:

„Pouze ten, kdo si nějak hleděl věci i lidí a sám se přizpůsobil triumfům i zklamáním, která k životu patří, pouze inspirátor druhých, původce věci i myšlenek může dát postupně uzrát plodům těchto sedmi stupňů života. Neznám pro to vhodnějšího označení než jáská integra. I když nemám po ruce jasnou definici, chej poukázat na několik složek tohoto stavu myslí. Je to na být jáské jistoty v tíhnutí ke smyslu a k řádu. Je to postnarcistická láska lidského já, která se shoduje s duchovním smyslem a řádem světa bez ohledu na to, jak draze byla zaplácena. Je to přijetí vlastního jedinečného života jako něčeho, co mělo být a co nepřipouští žádnou náhražku. Je v tom i kvalitativně nová láska k vlastním rodičům. Je to přátelský poměr k směřovatnému účinku vlastní minulosti. I když si je nositel této integrity vědom relativity všech rozmamitých způsobů života, v nichž došlo lidské snažení plnosti svého smyslu, je ochoten hájit důstojnost svého vlastního životního stylu proti jakékoli fyzické nebo ekonomické hrozbě. Ví totiž, že individuální život je nahodilou koincidencí jediného životního cyklu a jediného úseku dějin a že veškerá lidská integrity pro něho stojí a padá právě s oním jediným stylem integrity, jehož je účasten. Styl integrity, vypracovaný jeho kulturou a civilizací, se tak stává „dědictvím jeho duše“, pečetí jeho morálního otcovství sobě samému (Pero el honer es patrimonio del alma - Calderón). Sama smrt zirácí svůj osten tváří v tvář takovému konečnému řešení.“ („Childhood and Society“).

Krise integrity, poslední v životě obyčejného smrtelníka, je celoživotní chronickou krizí, již zakouší *homo religiosus*. Je to člověk, který je vždy starší, připadně který už zamlada pojednou zestárí ve stovnáni s vrstevníky, ba dokonce i rodiči a učiteli, a který se předčasně zaměřil na to, k čemu se budou

ostatní prodírat celý život, totiž na otázku, jak uniknout marnosti života a jak dát životu smysl smrti. Protože tak záhy zakouší průlom k posledním věcem lidským, stává se snadno mučedníkem, aby své poselství zpěčtil časnou smrtí. Anebo poutníkem, jehož osamění je předobrazem onoho velkého Neznáma. Jen málo toho víme o mladém Ježíši Nazaretském, sotva si ho však dovedeme představit jako dospělého člověka středních let.

Krátké spojení mezi mladistvou krizí identity a dospělou krizí integrity působí, že u náboženského člověka obojí problém splyvá. Do jisté míry jde o přehnanou formu toho, co je běžně naznačeno v každém pozdním dospívání. Lze říci, že náboženský vůdce se profesionálně potýká s těmi pochýbnostmi, které známe jako přechodný jev u mnoha nadměru vážných postadolescentů; ti pak z nich zpravidla vyrostou a najdou si intelektuální či umělecké prostředky, které umísí mezi sebe a nicotu.

Krise pozdní adolescence může tedy anticipovat ty ostatní krize zralejšího věku. Může ale také nabýt podoby té nejranější krize života - střetu důvěry a nedůvěry v existenci jako takovou. Toto soustředění první a poslední životní krize v kataklysmatu adolescentní krize identity dokáže vysvětlit, proč nábožensky a umělecky tvořiví lidé působí často dojmem stěžl kompenzovaných psychotiků a přesto později prokazují nadlidské nadání dosahovat naprosté smysluplnosti života. (I maligní psychické poruchy pozdní adolescence vykazují často jakousi předčasnou zmoždělost a jakoby uzurpovanou integritu.) Takový vyvolený mladý muž rozšiřuje problém své vlastní identity až k hranicím známého veškerenstva, zatímco ostatní zaměřují svá úsilí ve směru prosté adaptace a osvojují si dílčí identity, jak jim je připravila jejich pospolitost. On dokáže unést trvalou problematicnost důvěry, zatímco jiní, u nichž si tento problém uchoval vůdčí postavení, případně jej znovu naby, jsou puzení k po-píračství, k zoufání nebo dokonce končí v psychóze. On si je vědom své jedinečnosti a počíná si, jako by lidstvo začalo existovat teprve s ním, zatímco jiní se skrývají v zákruzech vytvořených tradicí, na níž se pak prostě podílejí svou příslušností, činností, svými zájmy. Pro něho dějiny začínají i končí jim samotným, zatímco jiní si musí vypomáhat dějinnou pamětí, legendami, pozůstalostí předchůdů, aby vůbec našli model přítomnosti a budoucnosti. Není divu, že on je smutný, že je tak trochu starcem (philosophus), zatímco jeho vrstevníci jsou mladí; anebo že zůstává tak trochu dítětem, zatímco oni neodvratně stárnou. Jméno Lao C' znamená, rozumím-li správně, právě toto.

Největší reformátorovo nebezpečí se však skrývá v povaze jeho vlivu na masy. Za našich dnů to bylo vidět v životě a působnosti Gándhího. On též uvěřil v moc modlitby. Když se modlil a postil, masy tajily dech a Angličané dokonce též. Protože dávala Lutherovi i Gándhímu moc vyslovit to, čemu naslouchali ti nejobožejší i ti nejmocnější, uvěřili oba, že se lze spolehnout na

moc Slova, že ji ovládají a mohou dávkovat. V této naději jsou náboženští reformátoři posilováni (jsou k ní dokonce sváděni) tím, že všeobecný spodní proud existenciální úzkosti přiměje čas od času a zejména v dobách krizí všech-ny lidí k tomu, že pocítují naléhavou potřebu obnovené důvěry, která má pro-njít význam jejich dosud omezenému a zvrácenému užívání vůle, svědomí, rozumu a identity. Ti nejlepší však usnou v zahradě Getsemanské - a ti nejhorší přijmou novou víru jen jako stvrzení své anarchistické rozvrátnosti či politické úskočnosti. Má-li víra hory přednášet, nechť tedy odkládá překážky z jejich cesty. - Možná též, že masy cítí, že ten, kdo usiluje o duchovní moc, je jaksi na špiřu s vnitřní autoritou, byť by hovořil třeba o odříkání. Může sice zavrhat jejich vzpouru, sám je však rebel. Může prohlašovat v nehlubší pokoře, jako třeba Luther, že „jeho ústy promlouvá Kristus“, přesto je usurpátorem. A tak se může svět stát ve chvíli horším jen proto, že nazítel možnost být lepším. Od nejstarších básní Zenu až po současné psychologické reflexe je zřejmé, že „spor mezi správným a nesprávným je nemocí duše“ (The Way of Zen.)

Je velkou otázkou, do jaké míry má či nemá výchova dítěte využívat rané lidské bezmoci a morální citlivosti, a tím vštepovat nevyhnutelné vědomí zla a viny, neboť důsledkem tohoto vědomí je koneckonců skrývané tůňnutí ke zlu, vydávané navenek za službu nejvyšším hodnotám. Náboženští myslitelé se ovšem domnívají, že princip zla v nich působí, i když s ním bojují, a že proto nemůže být založen pouze v lidské přirozenosti, nýbrž že je součástí Božího plánu, není-li dokonce Božím dílem. Na to lze jen odpovědět, že ve využívání základní nedůvěry, studu, pochyb a viny se různí nejen výchovné systémy, ale i sama náboženství. Původem svízeli je tu především smrtelný strach ze zdi-vočení pudových sil, nebude-li jim čelit negativní svědomí, a potom snaha formulovat lidské optimum jako negativní morálku, posílenou navíc rigidními institucemi. V duchu tohoto pojetí jsou pak všechny dávné lidské strachy z přírodních sil a démonů reprodukovány do lidského nitra i do dětské bytosti, jejíž dřímající energie jsou pak bud snižovány na potenciálně zločinecké sklo-ny, anebo povyšovány na hnutí přímo andělská. Protože člověk potřebuje ukáz-něné svědomí, domnívá se, že má špatné svědomí. S tím vším si neporadíme tak, že se v dětské výchově budeme vyhýbat pojmu špatnosti nebo že jej bude-me popírat, protože popření nevyhnutelného by jen prohloubilo pocit skrytého a nezvládnutelného zla. Východisko je pouze v lidské schopnosti vytvořit ta-kový řád, který poskytne dítěti svědomí stejně ukázněné jako tolerantní: a s ním takový svět, jemuž lze přitakat.

V této knize jsme se zabývali náboženským hnutím Západu, vyrůstajícím z nadměrného a trvalého důrazu na interakci iniciativy a viny, jehož Bohem je Otec i Syn. Ale i v tomto schématu zůstává jako skrytý protihráč matka. Ot-covská náboženství se opírají o mateřské církve.

Jako by se člověk zadíval do tmy nějakým kukátkem a ocitnul se v jakémsi vnitřním vesmíru, kde lze objevit tři zdroje mlhavé nostalgie. Jednou z nich je prostá, avšak mocná touha po halucinacím prožitku jednoty s mateřskou matrix, po podpoře blahovolné mocnosti. Tuto jednotu symbolizuje její přita-kávající a láskyplná tvář, milostivě nakloněná a ujišťující bezpodmínečným přijetím všechny ty, kdož se chtějí navrátit do její náruče. Problematičnost lidské autonomie je tímto symbolem navždy překonána: stud je zažehán bez-podmínečným akceptováním, pochybnosti velkorysým zapoatřením na věc-nosti.

Težším druhé nostalgie je otcovský hlas bdělého svědomí, který skonco-val s prostým rájem dětství a dává nyní svolení k energickému činu. Varuje ovšem před proviněním, které je nevyhnutelné a které přitom stíhá jeho hněv. Utišit hrozivost tohoto hlasu dílel kapitulací, případně - je-li třeba - všelijakou autokastrací, to je druhý imperativní požadavek, s nimiž se náboženské usilo-vání setkává. Božstvo je třeba navíc za každou cenu přimět, aby zjevilo, že zločin i trest je součástí jeho úradku, že jej plánovalo samo, aby zajistilo spásu duši.

A konečně lze tím kukátkem zahlédnout jakési ryzí samobytí, ten nestvoře-ný zdroj všeho stvoření, jakýsi „předrodčovský“ střed, kde je Bůh čirou nico-tou, *ein lauter Nichts*, jak pravil Angellus Silesius a jak ho vnímá východní mystika. Toto čiré bytí se již netrápí konflikty mezi dobrým a zlým, není závis-lé na ničem dalším, na žádném dárci či na vodítku rozumu nebo reality.

Tyto tři obrazy jsou hlavním předmětem náboženství. V konkrétních přípa-dech se samozřejmě všelijak vzájemně mísí a spojují s božstvy druhého řádu. Je však třeba nazývat regresí, vyhledává-li člověk ta nejranější setkání své dů-věryplné minulosti, aby dosáhl kyžené a věčné budoucnosti? Co když se nábo-ženství podílí na lidské schopnosti tvořivé údravy, byť za cenu určité regrese? Vždyť náboženství v té nejlepší a nejtvotivější podobě sledují stopu naší první niterné zkušenosti, dosahují nejranějších individuálních zdrojů důvěry a neur-čitému zlu propůjčují hmatatelnou podobu. Současně uchovávají kolektivní symboly integrity, jak je vypracovaly celé generace. Je-li to dílel regrese, pře-sto sleduje pevně ustavené cesty a vrací se k přítomnosti, kterou rozšiřuje a projasňuje. Záleží ovšem na tom, zda dítko své doby přistupuje ke zmíněnému

5.

kukátku bona fide: zdali chce na vyšší úrovni znovu najít poklad základní důvěry, bezpečně uložený již od samého počátku, případně zda se chce domoci práva na život, které mu bylo upíráno od samého počátku, tj. od dětství. Je jasné, že každá generace, ať vzhlíží k jakémukoli ideologickému nebi, dluží té příští právě onen společitvův poklad základní důvěry. Luther byl ideologicky i psychologicky v právu, když tvrdil (užívaje teologické terminologie), že dítě má víru, pokud jeho pospolitost, v níž žije, *bere vážně* jeho křest. Tvořivé okamžiky i tvořivá období jsou však vzácnosti. Popsaný proces může proběhnout v nedozrálé podobě nebo uvíznout ve stagnujícím živoření institucí. Pak je ovšem zpravidla spojen s neurozou, psychózou, omezeností, sebeklamem, pokrytectvím nebo s bezduchým moralismem.

Freud přesvědčivě ukázal na afinitu některých způsobů náboženského myšlení k neuroze. Regredujeme však i ve snech a mnohé snové struktury se také podobají neurotickým symptomům. Přesto je snění nezbytné a zdravé. I sen a jeho zdar závisí na dobré víře, nikoli na tom, co snící hledá: dobré svědomí skýtá příslovečný dobrý spánek. Všechny ústrky dne, vše co vyvolává pocit viny, studu, pochyb či nedůvěry, to vše se spráda v tajemný, ale smysluplný sled snových obrazů, uspořádaných právě takovým způsobem, aby mohl osvěžující spánek vyúsilit v tvořivé bdění. Jakmile se však vetře do snového světa cizorodá skutečnost, nastane porucha, snová práce selhává, sen se změní v noční můru a vzápětí dojde k probuzení, čili k návratu do skutečnosti reálné.

Náboženství se snaží užívat mechanismů analogických snu, posilovaných kolektivním básnickým a uměleckým génítem. Nabízí vlastně jakési rituální sny, nadané velkou obnovitelskou silou. Je však možné, že středověká církev, někdejší mistrně obřadného přeludu, příliš účinně zdůrazňovala realitu pekla a příliš nešetřně nakládala s lidským smyslem pro realitu tohoto světa, čímž dala vzniknout nočnímu, místo aby podpořila víru v možnost lepšího života na této zemi.

Naznačil jsem, že ona původní víra, kterou chtěl Luther obnovit, pochází ze základní důvěry raného dětství. Nijak přitom nepřehlížím význam toho, co nazval Luther zázrakem Božího převleku. Předpokládám, že má podobu usměvavé tváře a velitelského hlasu, což původně náleželo rodičovským imágům a posléze bylo náboženstvím promítnuto na blahovolá nebesa. Tim se ovšem nijak nezastávám doby, která by chtěla i měsíc natřít na rudo. Mír přichází jen zevnitř.

Reformace pokračuje v řadě zemí v podobě mnoha revolučních zvratů i v osobnostech protestantů nejrůznějších ráženi. Psal jsem tuto knihu v Mexiku, v končině nad rybářskou vesnicí u jezera Chapala. Co tam zbývalo ze starodávných pořádků, to pocházelo ještě z předkřesťanských časů. Ale kostelní zvony tam občas svolávají obyvatele a vyzývají k usebrání mysli. Kostel je nyní státním majetkem, církvi je jen propůjčen. Kněžský šat je pouhou uniformou, která se smí podle zákona nosit jen v kostele nebo při mimořádných příležitostech, jako třeba cestou k zaopatření umírajícího. Přesto však je vyčítavý kříž na kostelní věži, zářící do noci, jediným neonovým světlem v obci. Převážnou většinu oveček zdejšího pastýře tvoří ženy. Horlivě uctívají sošku místní Madony. Stejně jako jinde vyznačuje z ní i tady spíše směs dívčího půvabu a mateřského důstojenství než tragika Matky sedmiboletné, tu lze ostatně vidat jen zřídka. Muži tu, zdá se, ochotně trpí svým ženám náboženství jako součást jejich ženského světa, sami se však věnují činnostem světským. Ti mladší mají namířeno do blízké Guadalaajary. Její kostely byly co do výšky překonány honosnými obytnými a obchodními domy.

Guadalaajara se stává moderním městem. Jeho život ovládají výrobky a techniky převzaté z průmyslové říše na severu. Protiváhou má být důraz na mexické názvy, na mexickou správu. Na každém kroku tu potkáme typického revolučního byznymana, který chce svým zevnějškem i chováním vyjadřovat mexickou mužnost i manažerskou iniciativu. Pouze jeho moderní příbytek je puritánský: postrádá zbytečný přepych a dekorativnost, jeho linie jsou jasné a strohé, místnosti jsou světlé, jejich zařízení je střední.

Výtvarná díla z revolučních časů vyjadřují velmi rozhodné odmítnutí minulosti. V Orozcově domě v Guadalaajare lze vidět jednoduché litografie znázorňující výjevy z občanské války, ale i kresby, jimiž autor zostouzí třídu, z níž vyšel. Proklínají a rouhají se stejně jako ty nejhorší pamflety Martina Luthera. Nástěnné malby z téže doby soutěží ve výmluvnosti s Cranachovými dřevoryty, aby oslovily dosud negramotné obyvatelstvo. Mají však revoluce proti vykořisťování pouze zúčtovat s vykořisťovateli? Neměly by také hledat člověka, který se nenechá tak snadno vykořistit? Který je mistrem svého života i života lidských pokolení?

Cestou do hlavního města jsem navštívil starobylé Guantajuato. Je tam univerzita. Podobá se spíše pevnosti. Její budova končí nahoře podivnou ornamentální konstrukcí. Přistavěl ji tam jen proto, aby převýšila sousední katedrálu, někdejší vládkyni nad vzdělaností. Na chrámové zdi je nápis, který vypovídá o smrti, soudu, peklu a věčné blaženosti: