

V. *Unus mundus a kosmický Kristus*

V pozdním díle C. G. Junga hraje důležitou roli alchymistická představa „*unus mundus*“. Alchymističtí přírodovědci tím rozuměli věčný, vše obsahující prazáklad bytí, *jeden* svět vykládaný jako „*sapientia Dei*“ nebo jako „*anima Christi*“, který spočívá praobrazně v základu všeho tvořivého a v němž jsou psýché a hmota spojeny v jednu celost. Fenomény synchronicity, které Jung prozkoumal na jedné straně spolu s Richardem Wilhelmem na textech čínského okultismu, na druhé straně s fyzikem Wolfgangem Paulim v oblasti fyziky, přivedly psychologa Junga k poznatku, že musí existovat celost obsahující psýché i hmotu. Tyto výzkumy byly podepřeny parapsychologickými pozorováními. „Tímto svým pojmem principu synchronicity Jung vytvořil základ, na jehož pozadí lze společně pozorovat až dosud oddělené komplementární oblasti psýché a hmoty. V synchronicitní události se projevuje stejný smysl v psýché a v uspořádání simultánní vnější události, přičemž zároveň mnohdy existuje ‚apriorně existující vědění o skutečnosti v tu dobu ještě nevěditelné‘, sestávající z čehosi na způsob bezsubjektového představování obrazů. Synchronicitní fenomény tak poukazují na vědomo-transcendentní aspekt jednoty bytí, který Jung označoval jako *unus mundus*.“

Jako duchovní badatel narazil Steiner již na začátku tohoto století na tentýž problém. Doba tehdy ještě zjevně nebyla zralá, když onen „eminentně důležitý objev“ překládal posluchačům svých interních přednášek. V mnichovských přednáškách z roku 1909 nazvaných „Východ ve světle Západu“ (označení pro Steinerovy intence vpravdě příznačné!) rozvíjí Steiner svou představu o „dvou cestách do duchovního světa, hrajících vskutku velkou roli ve vývoji lidstva“. Steiner ukazuje, nakolik působí smyslově vnímatelný vnější svět jako iluze (májá), za níž se skrývá svět duchovní. Podle něj je třeba proniknout tímto závojem, aby byly získány vhledy do nadmyslových oblastí. To je však jen jedna ze dvou možností. Na druhé straně vysvětluje, „že v našem vlastním vnitřním duševním životě vše, co nazýváme myšlenkami, city, pocity, ba i složitějšími jevy tohoto duševního života, jako je svědomí atd., je tím závojem, jenž zastírá duchovní svět. Pronikne-li vidoucí vědomí tímto závojem, přichází opět do duchovního světa.“

To jsou ty dvě cesty, které Steiner v jiných souvislostech nazýval „cestou chymickou“, pokud se jednalo o způsob bádání zaměřený *navenek*,

zastávaný například rosikrucíanskými alchymisty a též Goethem, způsob, kterému byl Steiner jako teoretik poznání a jako goetheanistický přírodovědec sám hluboce povinován. Steiner pak hovořil o „mystické cestě“, pokud se jednalo o to, zamířit pohled *dovnitř*. Cílový bod těchto dvou způsobů bádání je v jednom případě nazýván „chymickou svatbou“ (např. chymická svatba Christiana Rosenkreuze), ve druhém případě „mystickou svatbou“ (unio mystica; hieros gamos). Není těžké poznat v nich označení dvou Jungových psychologických typů, které se zaužívaly jako „extraverze“ pro duševní postoj přivrácený světu a „introverze“ pro postoj směřující do středu vlastní bytosti.

Opět stojíme před zajímavým srovnávacím materiálem, na němž může být zřejmé, jak Jung jakožto psycholog nezastává nic jiného než nitroduševní hledisko, třebaže vedle individuálních vztahů věnuje pozornost vždy také všelidským souvislostem týkajícím se kolektivní psyché. Zato Steinerovi jde o poznání a ukázání světových skutečností. Vyjadřuje to tím, že v uvedených přednáškách hovoří o působnosti „horních“ a „dolních bohů“, kteří jsou v prvním případě představeni jako duchovní bytosti Slunce, v druhém případě jako z tohoto hlediska viděné mocnější bytosti Měsíce. Steinerovi ovšem záleží na tom, aby zdůraznil, že pověření dnešního člověka nespočívá v tom, aby se vydal jednou *nebo* druhou cestou, aby se pustil do vnějšího přírodního bádání *nebo* do „největších hlubin mystického pohroužení“. Kdo podle něj půjde jednou cestou a druhou pustí zcela ze zřetele, ten nedospěje k uspokojivému poznání skutečnosti. „Kdo však v sobě spojuje obě tyto schopnosti, kdo může proniknout závojem vnějšího světa smyslů stejně jako závojem vlastního duševního života, ten nakonec učiní mimořádně důležitý objev*, totiž ten, že to, co nacházíme, pronikneme-li clonou duševního života, je ve své podstatě totéž, co najdeme, když pronikneme závojem vnějšího světa smyslů. Neboť se nám objeví *jednotný duchovní svět*, a to jednou zvenku a po druhé z nitra. Naučíme-li se poznávat duchovní svět oběma cestami, poznáme jeho jednotu. Kdo pronikne k duchovním světům cestou vnitřního pohroužení, nachází je za závojem duševního života, a má-li ještě schopnost vývojem nadsmyslových sil proniknout též závojem vnějšího světa smyslů, tu potom ví, že to, co našel v nitru, je totéž, co zřel, když vycházel na venek.“ Stojíme bezpochyby před stejným poznatkem, který Jung v návaznosti na středověkou přírodní filosofii označoval jako unus

* v českém vydání *tomu se dostává nakonec mimořádně důležitého objevu* - pozn. překl.

mundus. Můžeme zde předeslat, že anthroposofie chce nakonec sloužit tomuto sjednocení obou způsobů poznání. Kdo ji zamění za gnosticismus nebo mysticismus, ten se v každém případě mýlí se Steinerovými záměry. Není náhoda, že Jung byl a stále ještě je vystavován podobným nedorozuměním.

Na tomto místě musíme poukázat na důležitou kristologickou souvislost, kterou Steiner rozpracoval ve svých přednáškových cyklech k jednotlivým evangeliím, zejména v přednáškách k Matoušovu a Lukášovu evangeliu. Podle něj - jedná se o jádro anthroposofické esoteriky - se oba velké spirituální proudy lidstva, které jsme nazvali chymickou a mystickou cestou, v jednom historickém okamžiku spojily: ve zjevení Ježíše Krista. Vedle této interpretace historické události Krista, která může být chápána jako chymická a jako mystická skutečnost, stojí jako doplněk jiné sdělení Rudolfa Steinera, o jehož vejítí ve známost se od roku 1910 se zvláštním důrazem zasazoval. Je to Steinerovo oznámení návratu Krista v oblasti (éterných) životních sil. Obsah tohoto oznámení odpovídá zpřítomnění oné Kristovy skutečnosti, která se udála v pozemském životě Ježíše Nazaretského. Přípravě této - mohli bychom říci - skutečnosti Krista 20. století, kterou Steiner rovněž vysvětloval v četných přednáškách v mnoha městech Evropy a kterou dokonce začlenil do svých mysterijních dramát, chce Steiner sloužit skrze anthroposofii. To, co se u Junga v prostoru individuální psyché jmenuje extraverte a introverte, tak u Steinera doznává kristologického rozšíření a prohloubení.

Z hlediska této tematiky naprosto odpovídá signatuře současnosti, začalo-li na všech stranách hledání a nalézání odpovědi na otázku po realitě spirituální, po sestoupení ducha, po evoluci a obnově člověka, jež si žádá syntetický pohled. Už roky se vede diskuse o univerzalistických návrzích Teilharda de Chardin a vizi Inda Šrí Auróbinda. - Ve svých rozhovorech s indickými zasvěcenci se Hans Hasso von Veltheim-Ostrau zabýval otázkou, zda může východní esoterika říci té západní něco doplňujícího nebo potvrzujícího s ohledem na nadcházející zjevení Krista. Autor „Deníků z Asie“ dostal v Tiruvannámalai od Šrí Ramany Mahárši překvapivou odpověď: „Ano, máte pravdu, máme na mysli totéž; událost, na kterou se ptáte, se stala roku 1909. V této formě a tím, že se odehrála v atmosféře Země, je to něco zcela nového, co tu ještě nikdy nebylo. Potrvá to mnoho generací, všechno to změní a pak to zase jako něco jedinečného zmizí.“ Jak sděluje von Veltheim, tušil on sám podobnou zvláštní událost, odehrávající se v

nadmyslové oblasti, na konci sedmdesátých let 19. století či okolo roku 1930. Informace Mahárši se však exaktně kryje s údajem Rudolfa Steinera, který právě tento letopočet označil za počátek výše uvedené Kristovy působnosti. V berlínských přednáškách z roku 1917 k tomu říká: „Nakolik se zdá, že lidstvo je ve svých dnešních dnech vzdáleno od svého prostoupení Kristovým duchem na fyzické pláni, natolik nablízku je Kristus, který tu přichází, duším, jen kdyby se mu chtěly otevřít. A okultista může přímo poukázat na to, jak se přibližně od roku 1909 jasně postřehnutelným způsobem připravuje to, co tu má nastat; že od roku 1909 žijeme vnitřně ve zcela zvláštní době...“

U příslušných sdělení Rudolfa Steinera je pozoruhodné, že vjemy novým způsobem se navracejícího Krista nemají záviset na zvláštním videc- kém nadání, jak je o ně přibližně usilováno na cestě anthroposofického poznávacího školení, ale že se mohou manifestovat spontánně. Je příznačné, že se toto zjevení Krista má uskutečnit v „éterném světě“, v oné nejnižší duchovní sféře, která má nejbliže k fysis. Veltheim to komentuje slovy: „Jedná se tedy o pohled do tohoto imponderabilního světa životodárných sil, v němž se vytvářejí a vývojovými silami vybavují impulzy, aby pak účinkovaly ve smyslové sféře. To je někdy pocíťováno a označováno mimo jiné jako ‚prozřetelnost¹‘, ‚duch doby, ‚duchovní postoj¹ doby, rasy, národa ‚...“

Tím však není udána žádná jiná rovina než ta, v níž se - psychologicky viděno - zrcadlí prapůvodní neboli archetypické obrazy: oblast kolektivního nevědomí. Jak se ovšem jeví takováto sdělení hlubinnému psychologovi Jungova formátu? Je vůbec v důsledku myšlenkových předpokladů dnešní přírodní vědy schopen učinit příslušné výpovědi? - Jung bezpochyby nejen tušil, že stojí před mystériem, jež může být popsáno a potvrzeno vždy jen předběžným způsobem. Třebaže se z pochopitelných důvodů zdráhal dokládat cokoli metafyzického výsledky psychologických pozorování (považoval to za ilegální záležitost), přesto se neostýchal tu a tam v důvěrné výměně myšlenek přiznat osobní jistoty. Dva příklady:

V dopise z 13. ledna 1948 píše: „Jsem Bohu po všechny dny vděčen, že jsem v sobě směl zakusit skutečnost Imago Dei... Díky tomuto actus gratiae má můj život smysl...“ Bezprostřední vztah jím zastupované hlubinné psychologie ke Kristu odhalil Jung o pět let později: „Tak jako Origenes chápe Písmo svaté jako tělo Loga, lze psychologii nevědomí vykládat jako recepční jev. Předváděný obraz Krista se však při tom neobjevil skrze lidské

sdělení, nýbrž transcendentální ('totální') Kristus si stvořil nové, specifické tělo.“

Dosah toho, co bylo těmito slovy řečeno, lze sotva docenit. Je to, jako by Jung na okamžik zapomněl, že chce být jen lékařem a psychologem; v každém případě zde nechává daleko za sebou ony světonázorovo-filozofické předpoklady, jež byly příčinou jeho skepse vůči poznání a duchovnu. Zde - stejně jako na řadě jiných míst jeho díla - se rýsuje psychologie, kterou je třeba vyvinout a která se podle rakouské Steinerovy a Jungovy žačky Alice Morawitz-Cadiové chápe jako „spirituální psychologie“, v níž se zásadně analyzuje a léčí tak, že se vychází z duchovna, resp. že se k duchovnu směřuje. Tímto způsobem můžeme posledně jmenovanou pasáž v korespondenci nejen zpětně srovnávat s ranými teologickým představami o „incarnatio continua“, tedy o pokračující inkarnaci Krista-Loga. Musíme souhlasit s Wilhelmem Bitterem, když říká: „V návaznosti na uvedenou tradici, podle níž si Kristus v ‚incarnatio continua‘ vytváří vždy znovu nové, příslušné historické situace přiměřené a tuto situaci formující specifické tělo, interpretuje C. G. Jung psychologii nevědomí jako onen recepční jev, který odpovídá zvláštnosti inkarnace Loga v naší době.“ Bitter dává Jungovy výzkumy o synchronicitě a to, že unus mundus se ukazuje jako věčný prazáklad všeho empirického bytí, do úzké souvislosti s událostí, již Nový zákon označuje jako vylití Ducha svátého.* Přesto: Jungův výrok, poukazující na prostoupení světa pneumatickým Kristem, je třeba dát do souvislosti se Steinerovým ohlášením zjevení Krista ve 20. století. Jinak je nutno při hládnout k mnohostrannému kontextu, který uprostřed teologie typu „Bůh je mrtev“ počítá s realitou spirituálna, s realitou sestoupení Ducha, s realitou účinnosti kosmického Krista.

Gerhard Wehr

* hádankou ovšem zůstává skutečnost, že Jung - zcela jinak než Steiner - nenašel přístup k Janovu evangeliu, v němž loučící se Kristus s velkým du rázem přislíbujícím příchod parakleta, jenž *uvede vás do veškeré pravdy* - pozn. aut.