via

časopis pro teologii

1968 I/2

via

časopis pro teologii

Redakce: Praha 2, Ječná 2

Administrace: Praha 1, Sněmovní 9

Obsah

— Křesťanská odpověď

J. Möller: Poznání Boha

J. Zvěřina: Problém svobody (pokr.)

Zd. Boháč: K současnému stavu duchovenstva v českých zemích

Bratr Jiří OP: Metanoeite

Nekrology: † ThDr. Josef Konůpek, † prof. ThDr. Josef Cibulka, † prof. PhDr. Josef Vašica

Vita

Co očekávají teologové od roku víry?

Kdo by se holandského katechismu bál?

Pastorační rozhledy. — Hlas druhé strany

Drobnosti: K pěti větám Kornelise Jansena. — Dialog z veřejné tribuny. — Theodor Bovet: Hřích a podvědomí. Apoštolát podle Karla Foucaulta. — Jasnozřivost Pia XII. — Spravedlivý hněv.

Recenze: Duše světců. — **Wolfgang Trilling:** Fragen zur Geschichtlichkeit Jesu. **R. Guardini:** Modlitba Páně. **K. Rahner,** Schriften zur Theologie VIII. — Křesťanská revue 3, Český zápas 17. Dialog 2. Varia.

Myšlenky na neděli (3. str. obálky).

Berichte und Grüsse unseren Freunden (4. str. obálky).

Bruder Georg OP: Metanoeite. Der Autor (ein Arzt) behandelt die Probleme des Glaubens und des Gewissens von dem psychotherapeutischen Standpunkt aus. Ein Grund der heutigen Glaubenskrisis ist die Ideologization des Glaubens. Ihr entspringt die Lähmung der Liebe, der Freiheit im geistigen Leben, eine rationalistische Kühle und die Aggressivität. Die Moraltheologie muss die Theologie der Liebe, nicht der Sünde sein. Der Psychotherapeut interessiert sich für die subconsciente Versagung der Werturteile und für die daraus entstehende Krampfhaftigkeit, Routine oder Gewaltsamkeit. Der bisherige Sündebegriff orientiert sich mehr nach dem Gesetz als nach dem Gewissen. Man verliert indessen den Sinn für die ontologische Wirklichkeit der Sünde und für die Fülle der subjektiv-objektiven Realität. Die Liebe ist die schwerste Prüfung des Glaubens.

via

Monatsschrift für Theologie

Redaktion Praha 2, Ječná 2
Bestellung

Abonnement: 40 Kčs

Aus dem Inhalt

* Während der letzten Jahre waren wir in diesem Lande eigentlich eine innere Emigration. Die geheime, verborgene und verfolgte Kirche verwandelte sich allmählich in eine privat-persönliche Kirche. Heute treten wir an die Öffentlichkeit, und werden so zu einer öffentlich-persönlichen Kirche. Jedoch auch die Öffentlichkeit hat sich verwandelt: wir sind nicht mehr eine Staatskirche — die konstantinische Ära ist vorbei. — Das Ausland beobachtet uns mit Neugierde. Wir brauchen jedoch Ruhe, damit die Anfänge des neuen Lebens durch Eile oder Befürchtungen nicht vernichtet werden. Nicht einmal innerlich dürfen wir zuviel ins Breite wachsen; wir brauchen ja viel nachzuholen. Doch unsere letzte Antwort wird aus Jesus Christus sein, aus der Gnade, aus dem Glauben und aus dem mystischen Leib Christi.

J. Zvěřina: Das Problem der Freiheit (Fortsetzung).

Die Theologie kann das Problem der allgemeinen sowie der christlichen Freiheit betrachten. In der ersteren Hinsicht setzt sie die menschliche Freiheit in die Freiheit Gottes hin: Gott ist Freiheit. Diese Idee wurde vielleicht noch nicht völlig theologisch bewertet, aber in unserem aktuellen Freiheitserlebnis bekommt sie eine grosse Bedeutung. Wir erleben Gott als den Stifter der Freiheit, ihren Vermehrer und Vollbringer. Gott ist der Bürge für den vollen Sinn der Freiheit sowie auch für ihre Beschränkung durch die gesetzte Ordnung. Die Unfreiheit ist etwas Ungöttliches, wogegen man leidenschaftlich kämpfen muss. Diese Ansicht hat tiefe praktische Folgen.

Das Problem der christlichen Freiheit ist ein auf dem inneren Leben der Dreieinigkeit begründetes Geheimnis. Aus der Freiheit der Personen geht die Freiheit als eine übernatürliche Gabe hervor, verbunden mit der Gnade. Diese hat ihren Höhepunkt in der historischen Ankunft Christi erreicht: in Ihm ist die Freiheit vom Gesetz, von der Sünde und vom Tod vollendet. Die Freiheit Christi ist in seiner Kirche anwesend. Hier kommt es zu einem neuen und heutzutage aktuellen Problem der Autorität. Es handelt sich da um keine Empörung, sondern um den Begriff der Autorität und um ihre neuen Formen: sie soll der Freiheit der Söhne Gottes dienen. Auch diese Freiheit ist Schöpfen, und eschatologisch wird sie in statu termini vollbracht. — Heute handelt es sich um einen neuen Typus des freien Menschen und Christen. Die Theologie der Freiheit hilft dazu, dass sich die Freiheit nicht in Anarchie und Schisma umwandelt.

Zd. Boháč: Eine demographische Studie über die Priesterschaft in den böhmischen Ländern.

Die böhmischen Diözesen haben 1938 Pfarrstellen. Die Anzahl der arbeitsfähigen Priester (nach dem Jahre 1930 geweiht) ist 927. Durchschnittlich ist also ein Priester für 2,1 Pfarrämter. Zum grössten Teil sind diese Priester im Alter zwischen 40 und 60 Jahren, nur ein Sechstel von ihnen zwischen 23 und 40. Soll die Besetzung der Pfarrstellen von zwei Dritteln erhalten werden, ist es notwendig, dass wenigstens 40 neue Priester jährlich geweiht werden.

via

revue théologique

Revue mensuelle de théologie
Rédaction: Ječná 2, Prague 2
Abonnement: 40 Kčs

Résumé des principaux articles

* Ces dernières années, nous étions dans notre propre pays une sorte d'émigration intérieure. L'Église secrète et persécutée se transformait de plus en plus en une Église personnelle et privée. Aujourd'hui, en reparaissant en public, nous redevenons une Église personnelle et publique. Mais les circonstances publiques aussi ont subi des changements: nous ne sommes plus une Église d'état — l'ère constantinienne est désormais terminée. — Les autres pays nous regardent avec curiosité. Mais nous avons besoin de calme, afin que le commencement d'une vie nouvelle ne soit pas détruit par la hâte ou par la peur. D'un autre côté, il ne faut pas s'étendre trop en large: il est nécessaire de réparer beaucoup de choses d'abord. Mais, malgré tout, c'est Jésus-Christ, Sa grâce, notre foi et le Corps mystique du Christ dont résultera notre réponse finale.

J. Zvěřina: Le Problème de la liberté (Suite).

La théologie peut répondre au problème de la liberté au sens général, mais aussi au sens de «liberté chrétienne». Dans le premier cas, elle place la liberté de l'homme dans la liberté de Dieu: Dieu est la Liberté. Cette idée ne fut peut-être pas pleinement mise en valeur dans la théologie jusqu'au présent, mais elle prend une grande importance dans notre expérience actuelle de la liberté. On éprouve Dieu comme le fondement de la liberté, comme son développement et son achèvement. Dieu est le garant de la liberté au sens plein ainsi que de sa limitation par l'ordre. Ce qui n'est pas libre n'est pas de Dieu; on doit lutter passionnément contre une telle condition antidivine. Ce point de vue a de profondes conséquences pratiques.

Le problème de la liberté chrétienne est un mystère basé sur la vie intérieure de la Trinité. Cette liberté surgit de la liberté des Personnes comme un don surnaturel. Celle-ci a atteint son apogée dans le fait historique de l'incarnation de Jesus-Christ: c'est en Lui que la liberté est accomplie comme la libération de la loi, du péché et de la mort. La liberté du Christ est présente dans Son Église. Ici, on arrive au problème de l'autorité, tellement actuel aujourd'hui. Il ne s'agit nullement d'une rebellion, mais de la notion de l'autorité et de ses formes nouvelles: elle doit servir la liberté des fils de Dieu. Cette liberté, elle aussi, est action créatrice qui sera achevée in statu termini. — Aujourd'hui, il s'agit d'un type nouveau de l'homme et du chrétien libre. La théologie de la liberté apporte sa contribution pour que la liberté ne se change pas en anarchie et en schisme.

Zd. Boháč: Étude démographique sur le Clergé en Bohême.

Les diocèses de Bohême groupent actuellement 1938 paroisses. Le nombre des prêtres capables de travailler (ordonnés après 1930) est de 927, c'est-à-dire un prêtre pour 2,1 paroisses. La plupart des prêtres ont entre 40 et 60 ans, un sixième seulement entre 23 et 40. On a besoin au moins de 40 prêtres nouveaux chaque année pour maintenir le nombre actuel des paroisses pourvues de prêtres, c'est à dire les deux tiers.

via

časopis pro teologii

I / 2 / 1968

Křesťanská odpověď

Máme hovořit se čtenáři, máme spolu s nimi vytvářet křesťanskou odpověď na otázky a úzkosti přítomné chvíle, chvíle, kdy období se končí a rodí se období nové.

Čas někdy plyne velmi rychle, a tak by nás mohl strhnout do iluzí. Dosud nám ani neumožnil slyšet hlas našich čtenářů. Tak náš rozhovor je nutně monologický, ne však úplně. Budeme hovořit s tím, co kolem sebe pozorujeme. A pozorujeme to, co je vlastní každému životu, totiž že je ohrožen. Nutno to však konkretizovat.

Každému životu je vlastní, že musí růst organicky, souvisle, a proto jednotně, růst z dobré půdy. Proto život nezbytně potřebuje tvořivý, avšak klidný růst, Bůh sám, ač je nejvyšší tvořivost, je svrchovaný klid. A Maxim Gorkij píše, že nejproduktivnější práce je klidná práce. Růst je proto ohrožen uspěchaností, neklidem, nedočkavostí a špatnou půdou.

Tak nám hrozí nebezpečí, že přílišný zájem civilizace o to, co se u nás děje, naruší klid našeho růstu. Mohl by nás strhnout k tomu, že místo abychom žili, budeme jen hrát, staneme se „pozéry". Kořeny všech věcí potřebují temnotu živné půdy, aby se mohly zakořenit. Je pravda, že již po staletí my křesťané jsme zakořeněni do této české země a že po dalším období bouří a vichrů začínáme opět a znovu klíčit z této české půdy. Za posledních let byli jsme téměř vyhoštěni z této země, stali jsme se vnitřní emigrací, avšak tím jen zesílily naše kořeny. Prošli jsme údobím církve tajné a pronásledované, přetvářející se dík síle života v církev soukromě personální, a dnes opět vyrůstáme v církev veřejnou, církev, která chce veřejně a svobodně mluvit, a ne pouze trapně přitakávat. Ovšem tato veřejnost je jiného rázu — alespoň doufáme — než byla veřejnost, do níž jsme byli vtěsnáni za poslední léta, během kterých po celém světě, a tak i v našem prostoru dozněla a doznívá éra konstatinovská. Charakterizovali bychom to tak, že z církve veřejně státní vyrůstáme v církev veřejně personální.

Proto říkáme zvědavé cizině a jejímu zájmu o nás: Do situace tohoto ražení vyrůstáme a k tomu potřebujeme klid a diskrétnost, aby rašící život nebyl udolán. A bylo by skutečné nebezpečí, kdybychom chtěli dát více, než kolik v dané chvíli můžeme dát.

Druhá ohroženost je z vnitřní fronty, totiž, že bychom chtěli příliš rychle a příliš do široka růst. Život potřebuje potravu, avšak přiměřenou. Dnes chceme, a to právem, mnoho dohnat: něco je jistě nezbytně nutné, avšak všeho není ani třeba a není možné. Poohlédneme-li se jen trochu po západní teologické literatuře, hned na první pohled nás zarazí skutečná nadprodukce. To znamená, že ne vše z toho, co vychází, tvoří dějiny, a že z toho, co tvoří dějiny, není ještě všechno pro nás. Náš úkol je vyhmátnout a najít to právě potřebné, to životodárné, to, co může napomoci utvářet naši českou odpověď. I zde platí „non multa, sed multum".

A ještě jeden moment nezapomeňme! Otec Silvestr Braito jednou v Leopoldově výstižně řekl: „Hus byl vlastně obětí jednoho sporu, a to mezi Paříží a Oxfordem, mezi nominalismem a extrémním realismem."

Dnes svět kolem nás chce nebo může chtít na nás křesťanskou odpověď a ta — na to se nesmí nikdy zapomenout — se rodí z Písma svatého a našeho života, dík živé víře. Jistě není správné říkat, že stačí víra uhlíře, když uhlířem nejsem. A víra právem usiluje o intelektuální prostoupení a rozvoj. Nemělo by však smyslu, kdybychom pro různé „ismové" spory právě v těchto dnech i na půdě teologie promeškali chvíli milosti a nedali základní odpověď, která žije ze živé víry. A tato odpověď je Kristus a jeho tajemné tělo, církev. Proto sv. Pavel je nám dnes tak blízký.

Poznání Boha

J. Möller, Gotteserkenntnis. Z Handbuch theologischer Grundbegriffe, *München 1962, I, 605—615. — Tímto překladem upozorňujeme na výtečné dvousvazkové dílo, které obsahuje asi 160 „základních pojmů", tj. pečlivě vybraných aktuálních témat. Zpracoval je kolektiv vynikajících teologů pod vedením Heinricha Friese. Hesla jsou většinou podána z hlediska biblického, historického (až po současnost) a systematického (struktura, smysl, souvislosti a problematika pojmů). „Dík své jasnosti a srozumitelnosti je Slovník určen duchovním správcům, pro službu slova v kázání, katechezi a vyučování," praví H. Fries. Obrací se však i na širší vrstvy zájemců s důvěrou, že námaha autora i čtenáře bude stát za to.*

Dá se říci, že každé lidské poznání znamená vždy určité niterné zpřítomnění v poznávajícím subjektu něčeho, co je předem dáno. Poznané se sice nemění ve svém vlastním bytí, ale jakožto poznané se stává přítomné poznávajícím způsobem, který odpovídá bytí poznávajícího subjektu. Proto obtíž určit obecně, jak člověk poznává Boha, spočívá v tom, že Bůh není pro nás nikdy předem daným předmětem. Bůh jako Bůh je pravý původ, pramen a prasíla všeho jsoucna, i nás samých, a tím tedy i našeho poznání. Každé poznání Boha člověkem tedy pochází od Boha. Nejen proto, že Bůh je silou a plností jsoucna samého, avšak především proto, že je živým Bohem Zjevení, zůstává skrytý našemu poznávání naprosto jiným způsobem než kterékoli jsoucno, které zkoumáme.

I. Písmo sv. a historický přehled.

Poznání Boha v biblickém smyslu je založeno na zjevování se Boha, a to na různých způsobech tohoto zjevování. Izrael prožívá sílu a moc Jahve v činech spásy i v trestných soudech, které vykonává nad svým vyvoleným lidem a skrze které ukazuje, že je Bohem (Ex 6, 7; 10, 2; Dt 4, 29—39 11, 2 ad; Ž 59, 14; 83, 17—19; Ez 5—7; 14—16; 23—24; aj.). Poznává vůli a pokyny Boha v slovech proroků. Země a nebe jsou poznávány jako dílo Boží (Ž 19; 104; Iz 40, 28 aj.). Člověk si uvědomuje, že je stvořen Bohem, že jeho život je v Božích rukou; je si vědom své povinnosti sloužit mu a poslouchat ho (Ž 21; 139 aj.). V Novém zákoně stojí v popředí sdělování Boží skrze syna Ježíše Krista, skrze něhož mohou lidé dospět k Bohu a vstoupit s ním ve vztah lásky a poznávání (Mt 11, 27; Jan 1, 18; 3, 35 ad; 14, 6 ad; 1 Jan 5, 20; Řím 5, 1 ad; Gal 2, 20; Fil 3, 9 ad). Naplnění poznání Boha se uskuteční v patření na Boha, v jehož světle vše lidské poznání zůstává jen torzem (1 Kor 13, 12; 2 Kor 5, 7). V souvislosti s Božím zjevením zdůrazňuje SZ i NZ současně absolutní skrytost, nepoznatelnost a nedosažitelnost Boha pro člověka (Kazatel, hassim; 1 Tim 6, 16).

Poznání Boha není ani v SZ, ani NZ rozlišené, teoretické chápání nebo vědění, avšak rovněž ne cítění nebo nějaký iracionální postoj. Člověk Starého i Nového zákona je ve zvláštním vztahu blízkosti k Bohu, čímž se ovšem nepopírá absolutní odstup. Poznání Boha se uskutečňuje vždy v rámci tohoto vztahu a naplňuje se proto odpovídajícím postojem k Bohu ve smyslu uctívání, děkování, poslušnosti a života podle příkazů a pokynů, ve smyslu víry, bliženecké lásky apod. Protože poznání Boha je vždy zahrnuto v odpovídajícím postoji k Bohu, a jen tak se uskutečňuje, a protože naopak takový postoj vždy současně zahrnuje poznání Boha, bývá občas takovýto „praktický" postoj označován jednoduše jako poznání Boha (např. Iz 22, 13—19). Proto je pro bibli vlastně otázka poznání Boha již předem zodpovězena. Otázka se vynořuje teprve při setkání judaismu s řeckým myšlením (2 Mak 7, 28, Moudrost 13—15) a při misijní činnosti prvotního křesťanství (Řím 1, 18—23). A tak i podle Písma existuje přirozená poznatelnost Boha, tj. možnost poznání Boha racionálním myšlením člověka. Moudrost 13, 1—9 a Řím 1, 18—21 mluví o přirozené poznatelnosti Boha. Podle Moudrosti 13 a násl. by lidé měli poznat svého Vládce pozorováním krásy světa (tedy nepřímým poznáním). V Řím 1, 18—21 jde o přirozené poznání Boha, neboť od stvoření světa neviditelné vlastnosti Boží jsou duševní bytostí poznávány v jeho díle.

2. Otcové zdůrazňují existenci Boží, jakožto zjevenou pravdu. U Hermase čteme: „Především věř, že je jediný Bůh, který vše stvořil!" (Herm I, 1). Ireneus mluví o poznání Boha, za něž vděčíme prazjevení, prorokům a apoštolům (Adv. Haer, II 9, 1; PG 7, 734). Také u Basila (Ep. 234; PG 32, 869), u Řehoře z Nyssy (Contra Eun. XII; PG 45, 944 B) a u Augustina (De Lib. Grb. II, 15, 39) nacházíme obdobné poukazy. Přesto i Otcové zdůrazňují přirozené poznání Boha. Již u Klementa Alex. nacházíme poukazy, že všichni lidé z vlastní síly a bez poučování mohou poznat Otce a Stvořitele všech věcí (Strom. V, 14, 133). Obdobně říká Ireneus, že tvorstvo odkazuje na svého tvůrce jako dílo na svého mistra (Adv. Haer. II 9, 1; PG, 7, 734). Basil nazývá viditelné tvorstvo školou poznání Boha (Hom. 1 a 6). I u Chrysostoma a Řehoře Vel. nacházíme takovéto pojetí. Navazujíce na řeckou filosofii formulují církevní Otcové důkazy Boha. Origenes usuzuje z nehmotnosti ducha na nehmotnost Boží (De Princ. I, 1, 6). Snaží se dokázat i jedinnost Boha (Contra Cels. I, 23). Zároveň však zdůrazňuje, že nemůžeme říci, kdo nebo co Bůh je, tzn., že nemáme pojem, který by Boha mohl vyjádřit (De Princ. I 1, 5). U Řehoře Naz. nacházíme odkaz z konečného světa na toho, který mu dal řád (Or. 16, 7, PG 35, 957). Existence Boží je poznatelná, avšak co Bůh je, to nemůžeme říci (Or. 28, 5; PG 36, 32). Podstatou Boží je pro Řehoře Nyss. (Contra Eun. III; PG 45, 601) jeho nekonečnost (Or 38, 7; PG 36, 3, 17). U Augustina lze nalézt důkaz Boha z pohybu (Conf. 11, 4). Jan z Damašku zná tři cesty poznání Boha: z pohybu, ze zachování a řízení světa a z řádu ve světě (De fide orthod. 1, 3).

Již od počátku nacházíme u Otců pro poznání Boha cestu afirmace a negace. Výslovně jsou uváděny tři cesty k pravému poznání Boha u Pseudo-Dionysia Areopagity (Myst. Theol. 2 a 3). Mluví o trojí cestě poznání Boha: o cestě afirmativní, negativní a symbolické teologie, při čemž je zdůrazňována cesta negativní teologie. Pseudo-Dionysius však rozlišuje jméno Boha označující jeho jednotu a jména tří božských osob. Nevyslovitelnost a neproniknutelnost Boží je u Otců stále znovu zdůrazňována. Ve 4. stol. učili Eunomiáni, že Bůh je dokonale poznatelný, protože je jednoduchým bytím, které nemá vznik. Avšak především Basil, Řehoř z Nyssy a Jan Chrysostomus zdůrazňovali proti Eunomiánům nekonečnost a vznešenost Boží, kterou člověk nikdy nemůže plně poznat; tím méně může člověk vyčerpat beze zbytku tajemství Božího zjevení. I když je zdůrazňováno mystické zření Boha na zemi jako významné, např. u Řehoře z Nyssy a Pseudo-Dionysia, není toto zření nikdy chápáno jako bezprostřední vidění Boha. Přesto se však někdy setkáváme s názorem, že jednotliví lidé, jako Mojžíš a Pavel, byli obdařeni již na zemi bezprostředním zřením Boha.

Pokud jde o d ů k a z y Boha, stal se důležitým pro následující období, zvláště pro Anselma z Canterbury a středověký augustinianismus, ale i pro důkaz „ex gradibus" u Tomáše Akv., důkaz z podstaty pravdy u Augustina (De lib. arb. III). Z existence pochybujícího subjektu se usuzuje na nutné pravdy, z pravd na rozum, z rozumu na Pravdu, která je jeho kritériem. Rozum zjišťuje, že je mu něco dáno předem: poslední a původní Pravda. Nad ní už neexistuje nic, a proto Bůh sám musí být touto nejvyšší pravdou.

Kromě Augustina a Pseudo-Dionysia měl největší vliv na středověkou filosofii Boëthius, který zastává názor, že v sobě nosíme vrozenou ideu Boha, jakožto nejvyššího dobra (De cons. phil. III, 10; PL 65, 8). Důkazu, že nejvyšší dobro je Bůh, není vlastně v pojetí Boëthiově

zapotřebí, protože vrozená idea Boha se kryje s ideou takového jsoucna, nad něž nelze nic lepšího myslet. Přesto však Boëthius podává takový důkaz. Kdyby Bůh nebyl nejvyšším dobrem, pak by to, co je tímto dokonalým dobrem, bylo vyšší než on. Protože cesta rozumu nemůže postupovat do nekonečna, je třeba připustit, že nejvyšší Bůh je plnost nejvyššího a nejdokonalejšího dobra (De cons. phil. III, 10; PL 65, 13 atd.). Zároveň je naznačen u Boëthia důkaz, který se opírá o řád a harmonii ve světě. Boëthius na jedné straně uznává, že Bůh je první příčinou světa, avšak na druhé straně říká, že současně uniká našemu poznání, které se ho pokouší určit (De Trin. 4; PL 64, 1252).

Anselmiánský důkaz, uvedený poprvé v Proslogiu a později označovaný jako ontologický, má dodnes sporný smysl. Sporné je především to, zda jde o čistě filosofický důkaz, a zvláště jakým způsobem má být chápán z teologického hlediska. V Monologiu podal Anselm z Canterbury dva důkazy existence Boží. První důkaz vede k nejvyššímu dobru, které nutně existuje (Monol. 3), druhý k nejvyšší přirozenosti, která převyšuje všechny ostatní přirozenosti (tamtéž 4). Oba tyto důkazy ukazují jednoznačně na augustinovské, resp. novoplatónské myšlení. Důkaz Boha v Proslogiu vychází z pojmu Boha: Můžeme myslet něco, nad co už nelze nic vyššího myslet. Kdyby toto něco bylo jen v rozumu, pak by je předčilo to, co existuje i ve skutečnosti. Tím by ovšem zároveň bylo tím nejvyšším, co lze myslet, a zároveň by nebylo tím nejvyšším, což znamená absolutní spor. Jestliže je tedy myslitelné něco, nad co už nic vyššího nelze myslet, pak musí toto něco existovat. Anselm zdůrazňoval aseitu Boží a z ní plynoucí inteligibilitu, jeho všemohoucnost, milosrdenství, jeho spravedlnost a jeho nepřístupnost jakémukoli utrpení. Přesto však tato dedukce může být stěží chápána jen jako filosofická. Anselmiánský důkaz byl ve 12. století málo brán v úvahu. Je ovšem pravda, že v ontologickém důkazu — jak je stále poukazováno — zůstává problémem poslední souvislost bytí a myšlení (proto také Kantova kritika právě tohoto důkazu a přepracování ontologického důkazu u Hegla).

V rané a počínající scholastice byly uváděny různé důkazy, aniž lze mluvit o nějaké jednoznačné a důsledně provedené základní metafyzické koncepci. Tomáš Akv. se pokusil o syntézu, která spojuje platónské ideje o participaci s důkazem z pohybu u Aristotela, a zároveň aplikoval v důkazech nauku o jsoucnu, která z omezeného a konečného jsoucna uzavírá na ryzí absolutní bytí (ipsum esse, actus purus).

Důkazy Boha u Tomáše Akv. (S. th. I 2, 3; Contr. Gent. I 13) jsou srozumitelné jen tehdy, uvažujeme-li je z hlediska jeho nauky o jsoucnu. Důkaz z pohybu je označen jako „prima manifestior via", protože se zde usuzuje z aktu a potence, jakožto principů bytí, na ryzí aktualitu. Pohyb značí u Tomáše, který navazuje a současně metafyzicky prohlubuje aristotelské myšlení, pohyb jsoucna. Přitom potence a akt jsou chápány jako konstitutivní prvky jsoucna. Jsoucno se nakonec nemůže pohybovat samo od sebe. Proto usuzujeme na prvního hybatele. Ten je ryzím bytím (actus purus). V druhém a třetím důkazu se uplatňuje kauzalita jakožto sdělování bytí. Causae subordinatae obsahují ve svém bytí kauzalitu, jakožto sdělování bytí. Nepředstavují tedy jen pouhou fenomenální kauzalitu, ale vyjadřují nutný odkaz existujícího jsoucna na bytí jiného existujícího jsoucna. Podobně známá cesta kontingence netvrdí nic jiného než to, že omezenost jsoucna předpokládá nutně samo Bytí. Čtvrtá cesta je obzvlášť pozoruhodná. Tomáš usuzuje zde z pojmu méně a více u pravdy, dobra, krásy a dokonalosti na Boha, jakožto Bytí, na němž ostatní jsoucna mají účast. Kdyby nějaké jsoucno mělo svou dokonalost ze sebe, byla by nepochopitelná rozdílnost intenzity pravdy, dobra a dokonalosti různých jsoucen. Mnohost se tedy vysvětluje poslední jednotou, kterou nazýváme Bohem. V jednotlivostech se interpretace rozcházejí. Čtvrtá cesta ukazuje alespoň, jak pojetí jsoucna u Tomáše bylo ovlivněno novoplatónsko-augustinovským myšlením. V páté cestě se pokouší Tomáš usuzovat z teleologie světového řádu na existenci Boha. Zjišťuje, že přírodní tělesa v rámci světového řádu nedosahují cíle náhodně. Usuzuje z toho na záměr, který nelze připsat hmotnému činiteli. Musí tedy existovat duchovně poznávající bytost, která pořádá hmotné věci k jejich cíli. Protože tato bytost pořádá věci ve světě k jejich cíli, musí sama být víc než jen bytím ve světě. Takovou bytost nazýváme Bohem. Smysl důkazu Boha u Tomáše Akv. není ani racionalizace poznání Boha, ani zužování podstaty Boží aristotelským myšlením. Spíše je zde podávána cesta rozumu k čistému bytí pomocí metafyziky jsoucna, která vede přes Aristotela. Není potlačováno napětí mezi vírou a rozumovým myšlením. Přitom však má být zřejmé, že není absolutní rozpor mezi věděním a vírou v Boha.

Bonaventura zastává učení o vrozenosti ideje Boha (De myst. Trinit. I, I, 6—8). V tom vidí vlastní důvod naší jistoty o existenci Boží, která ovšem může být dále vysvětlována a logicky objasňována pomocí důkazů. (Přesto však i pro Bonaventuru prvním poznaným objektem není Bůh, ale jsoucno.) Pojmem jsoucna, které je nutné a nejvyšší, je člověk odkazován na absolutně existující jsoucno (tamt. I, I, 11—20). Důkazy existence Boží mohou vycházet z lidského vědomí i z konečných věcí. Anselmiánský důkaz je přijímán, avšak je chápán ve své vnitřní souvislosti s augustinovským důkazem z pravdy.

Duns Scotus se táže, zda mezi jsoucny existuje aktuálně něco nekonečného (Op. Oxon. I d. 2, p. 1, q. 1—2). Nakonec dokazuje existenci prvního Bytí v řádu působení účinné příčiny. První účinná příčina je zároveň první finální příčinou a nejvyšší přirozeností. Z toho, že existuje také něco, co má náhodnou příčinu, vyplývá poznání prvotně působící přirozenosti, která musí mít vůli, a tedy i rozum, tzn., která sama je vůlí a rozumem. Teprve pak usuzuje Duns Scotus na nekonečnost Boží (tamt. I, d. 2, p. 1, q. 2). Touto nekonečností podle Scota není všemohoucnost Boží v teologickém smyslu. Ta se nedá filosoficky dokázat.

Také pro W. Ockhama platí důkaz z první příčiny. Přesto však zastává názor, že jedinnost Boží podobně jako nekonečnost Boží se nedá dokázat (In Sent. I, d. 2, q. 10). Z tohoto hlediska jsou důkazy Dunse Scota jen pravděpodobnostními důkazy. Všemohoucnost Boží, která je středem jeho teologického myšlení, se nedá filosoficky dokázat.

Mikuláš z Kues zdůrazňuje zvláště nepochopitelnost Boží. Odlišuje Boha jakožto aktuální nekonečnost od těch nekonečností, s nimiž se setkává rozum při pokusu sečítat diskontinuitní veličiny nebo dělit kontinuum. Aenigmatica scientia ukazuje na to, že poznání Boha se odlišuje od kteréhokoli jiného poznání. V tomto smyslu označuje Mikuláš Boha jako Maximum a současně Minimum, tj. jako takového, který přesahuje jakékoli určení největšího a nejmenšího, které při počítání a myšlení uskutečňujeme (De docta ign. I, 4). Bůh jako nekonečnost je poslední jednotou a plností skutečnosti. Je „coincidentia oppositorum" a „complicatio" veškerého jsoucna. Boha nacházíme cestou odmýšlení (per remotionem) účasti konečných jsoucen (De docta ign. I, 17). Tímto způsobem však ihned narazíme na prázdnotu, když mluvíme o Bohu jako o největším. Naše vědění o Bohu je tak „docta ignorantia". Aby vyjádřil Boží transcendenci, mluví Mikuláš o „possest", o „idem" a o „non aliud".

Podle Luthera je rozum (ratio) neschopen poznat Boha a tato neschopnost má svůj důvod v hříšném pádu lidí. Nové poznání, které je spjato s obnovením člověka, je tedy dáno vírou. Skrze ni je Bůh poznáván ve zjevení. Toto poznání mohlo dojít svého vyjádření, neboť se setkalo s Bohem. Také pro Kalvína je člověk vzdálen Bohu. K poznání Boha dospívá jen proto, že Bůh se zjevil ve svém Slově.

Descartes rozlišuje tři důkazy existence Boha. Myslíme-li něco nedokonalého, musíme předpokládat dokonalé (Medit. III, 49). Druhý důkaz zdůrazňuje, že idea nejdokonalejší bytosti nemůže pocházet od nás, ale odkazuje na dokonalou bytost samu jako na adekvátní příčinu. V třetím důkazu přejímá Descartes anselmovský důkaz v tom smyslu, že existence Boží patří k ideji Boha

tak nutně, jako to, že součet úhlů v trojúhelníku se rovná dvěma pravým úhlům (Medit. V 79n, Disc. IV).

Pascal poznává hranice karteziánské rozumové argumentace a staví proti ní logiku srdce. Rozum sám nevede k živému Bohu, ale jen k „Bohu filosofů". Pascal nepožaduje víru bez rozumových důvodů, ale poukazuje na to, že metafyzické důkazy jsou tak komplikované, že jsou málo přesvědčivé. Cesta k Bohu vede přes Ježíše Krista. Existují historické důkazy pravdy křesťanství. Uznání Boha je přirovnáváno k sázce, v níž člověk nemůže nic ztratit, ale může vše získat.

Malebranche domyslel karteziánskou nauku o ideách v tom smyslu, že ideje jsou tím, co je bezprostředně poznáváno. Tyto ideje zříme v Bohu. Pomocí tohoto patření, jež není bezprostředním patřením na Boha, které mají oslavení, je nám zprostředkována Boží přítomnost. A proto pomocí tohoto patření poznáváme Boha jen tak, jak se může obrážet ve světě. Boží podstata nám zůstává skrytá.

Leibniz přejímá tradiční důkazy Boha a doplňuje ontologický důkaz tímto poukazem: Jestliže je logicky možný pojem nejdokonalejší bytosti, pak tato bytost, tj. Bůh, musí existovat (Monad § 44 d).

Rovněž pro Locka neexistuje jisté vědění o existenci Boha (Essay Conc. Hum. Underst. IV, 10). U Locka je kladen tak velký důraz na subjektivní představu, že se projevuje nebezpečí pokládat všechno jsoucno, a tedy i Boží bytí, za nějakou představu. Locke sám tomuto nebezpečí nepodlehl. Přesto však je u něho rozum tak vázán na obsah představ, že jak obsah víry, tak i spekulativní výpovědi rozumu jsou v nebezpečí, že budou chápány jen jako explikace představ. Hume vyvodil tyto důsledky a svou kritikou tradiční metafyziky ovlivnil Kanta.

Kant popírá vědecké poznání Boha. Podrobuje kritice důkazy Boha a pokouší se vysvětlit je z ontologického důkazu. Jeho námitka se týká toho, že jsoucno není reálný predikát, a proto nutné bytí nelze označovat jako absolutně reálné a dokonalé (Kritik der reinen Vernunft B 620—630). Protože v Kantově pojetí kauzální myšlení nevede za jevy, může být Bůh myšlen jen jakožto idea. Bůh, svoboda a nesmrtelnost jsou tři postuláty, které jsou zaručeny praktickým rozumem. Z hlediska praktického rozumu je nutné uznání nejvyššího rozumu, který vládne pomocí morálních zákonů přírodě a současně je její příčinou (Kritik der praktischen Vernunft 124 d). Tak je podle Kanta každá víra a každé náboženství zakotveno v povinnosti. Toto zakotvení však z hlediska teoretického rozumu není důkazem. Když vlivem reformátorů se stalo přirozené poznání Boha problematickým, uplatnila Kantova filosofie v tomto směru velký vliv na protestantskou teologii.

Fichte chápe Kantovu transcendentální apercepci v absolutním smyslu. Jím začíná německý idealismus, který vede na jedné straně k Heglovu absolutnímu Duchu a na druhé straně k Schellingově filosofii identity. Avšak v pozdním Schellingovi — směrem přes Hegla — dospívá k novým koncepcím. Otázka poznatelnosti Boha zde ustupuje do pozadí, protože se týká pouze poznávacího subjektu. Německý idealismus naopak pominul tuto otázku tím, že se pokoušel podat vlastní představu absolutna. Proti tomuto se obrací Kierkegaard a zdůrazňuje význam a paradox víry, kterou nelze redukovat na rozum. Poznání Boha přirozenou cestou rozumu není možné. Jednání živého Boha se nám jeví vždy jako paradox, který můžeme pochopit jen skrze víru.

Gioberti zastává ve svém ontologismu bezprostřední poznání Boha, tvůrce všech věcí, které je současně principem každého jiného poznání. Rosmini hájí názor, že Boha zříme v ideji univerzálního bytí. Bautain (1796 až 1867) a Bonnetty (1798—1879) při pokusu odstranit jednostranné racionální myšlení došli k pojetí, že všechno náboženské poznání, a tím i poznání Boha, pochází z nadpřirozeného zjevení. Později dospěli k názoru, že diskursivní myšlení může dokázat s jistotou existenci Boží a jeho nekonečnou dokonalost (D 1622, 1650). I. vatikánský sněm definoval, že jediný a pravý Bůh, Stvořitel a Pán, může být poznán s jistotou ze stvořených věcí přirozeným světlem lidského rozumu (D 1806). Mluví o možnosti, nikoli však o nějakém konkrétním přirozeném poznání Boha. Smysl definice musíme spíše vidět v tom, že člověk, třebas je postižen dědičným hříchem a vinou, má svou přirozeností schopnost poznat Boha svým rozumem.

Ateistické myšlení nacházíme v době osvícenství u Voltaira, Holbacha, Lamettrieho, v 19. století v materialistickém monismu Vogtově, Moleschottově, Büchnerově. Ateistická je i filosofie L. Feuerbacha a K. Marxe, dialektického materialismu a Sartrova existencialismu.

Přirozená poznatelnost Boha se v novější filosofii většinou popírá, protože je současně popíráno metafyzické poznání. Ontologie, kterou požadují myslitelé jako N. Hartmann, není metafyzikou. Heideggerova filosofie bytí odmítá chápat bytí z hlediska Božího bytí. Co znamená ve vlastním smyslu transcendence, o níž mluví Jaspers, nelze filosoficky určit. Na druhé straně pro idealismus, který jakýmkoli způsobem navazuje na Hegla, nekonečnost, tj. nekonečný duch, je předpokladem každého filosofování. Tato nekonečnost však nemůže být rozumovým myšlením postižena, neboť ona sama je všeobsahujícím rozumem.

II. Systematický výklad

Poznání Boha pro křesťana je především souhlas víry s Bohem Zjevení (Žid. 11, 6). Bůh Zjevení je jediný Bůh ve třech osobách. Nepochopitelnost Boží, o níž mluví Písmo (Mt 11, 27; Jan 1, 18, Tim 6, 16), nás staví před tajemství Boha. Poznání Božího mystéria na základě Zjevení je víc než poznání nedosažitelnosti nejvyšší Bytosti lidským rozumem. Neboť toto mystérium se otvírá ve Zjevení jako život trojjediného Boha, a tak zároveň odkazuje zpětně na nepochopitelnost Boha. Je třeba si všimnout, že metoda teologie Zjevení nevychází jednoduše z filosofických základů, aby pak vystupovala k Zjevení, ale že Zjevení vyžaduje víru v trojjediného Boha. Pravé křesťanské poznání Boha je pak: věřím v Boha, všemohoucího Otce, Syna a Ducha sv. V tom je zahrnuto přirozené poznání Boha jako původce přírody. Přes veškerý význam přirozené poznatelnosti Boha je vždy třeba zdůraznit, že Bůh je větší než to, co o něm vypovídáme. Tím má naše poznání Boha své hranice. Zjišťujeme velikost Boží a konečnost našeho rozumu, a v tom se projevuje pravda a pravdivost lidského poznání, hledajícího Boží pravdu.

I filosoficky musíme říci, že poznání Boha může existovat jen proto, že Bůh je pravda. Tuto souvislost bytí a rozumu u Boha, jakožto myslící lidé, můžeme dokazovat jen pomocí konečného jsoucna. Přirozené myšlení vede k čistému subsistujícímu Bytí, k absolutnímu subsistujícímu myšlení, k poslednímu důvodu všech důvodů, k nejvyššímu smyslu a cíli, k nejvyšší pravdě. Podstata živého Boha Zjevení tím ještě není odvozena, avšak přirozené poznání může usuzovat na bytí a podstatu Boha. Ani poznání Boha z hlediska Zjevení není úplné pochopení Boha. Bůh nejen zůstává ve svém tajemství nepochopitelný, ale i pro teologické poznání a vyjadřování platí, že naše výpovědi mohou být jen mluvením k Bohu.

O Bohu ve vlastním smyslu nemůžeme mluvit, protože neexistuje žádný další horizont nad ním. Proto mluvení o Bohu může být jen mluvením k němu. Poznání nemůže objasnit Boha tak, jak je sám v sobě. Poznáváme Boha pomocí pojmů, které jsme si vytvořili ve styku s věcmi, s nimiž se setkáváme. V tomto smyslu každé poznání Boha je — a musí být — vždy analogické. I poznání Boha skrze víru je analogické, neboť ani víra se neobejde bez pojmů. Tím se víra odlišuje od patření na Boha. Když mluvíme o analogickém poznání Boha, nemyslíme si, že jsme tím odstranili rozdíl mezi Bohem a tvorem. Ani naopak analogií nezkreslujeme Boží bytí. Analogické poznání Boha spíše vyjadřuje právě rozdíl mezi tvorem a Bohem a jeho jedinečné a výjimečné bytí. Analogická výpověď je výrazem stvořenosti člověka. Protože stvoření odkazuje na Boha, musí na Boha odkazovat i obrazy a pojmy, při čemž právě rozdíl mezi ko-

nečným korelátem obrazu nebo pojmu a Bohem trvá nutně dál a je třeba si jej vždy znovu uvědomit. Inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda (Later. IV D 432). Učení o analogii je vážně pojaté slovo o zrcadle, kterým vidíme, ale jednou uzříme tváří v tvář (I Kor 13, 12).

Každé poznání Boha, pokud je analogické, je nutně i nepřímé. Jako lidský fenomén je poznání současně i dějinné, protože člověk, který poznává Boha, nežije vně tradice, ale jako myslící člověk je dějinný. Zda de facto existuje čistě „teoretické" poznání Boha, mohlo by být problematické, neboť každé poznání Boha vede člověka k rozhodnutí pro Boha nebo proti němu. Proto i teoretické poznání Boha může vyústit v uznání nebo dokonce v uctívání Boha a v praktické jednání, čímž překonává sebe jako pouhý teoretický postoj. Nevíme ovšem, zda nějaký člověk poznal Boha jen svými přirozenými silami. Boží působení pomocí milosti však neruší přirozené schopnosti člověka. Avšak i přirozené schopnosti jsou člověku dány od Boha, takže i přirozené poznání Boha svým posledním zdrojem odkazuje na Boha. Přirozené poznání Boha není poznání autonomního subjektu, který sám ze sebe chce poznat Boha, ale realizací schopností daných člověku od Boha. Přesto však je možné vytvoření metafyziky, která vede k nekonečnému Bytí. Převážně metafyzicky určená teologická nauka o Bohu, nezávislá na učení o trojjediném Bohu, představuje ovšem problematickou abstrakci.

Rozlišování mezi přirozeným poznáním Boha a poznáním Boha skrze víru není však rozštěpením našeho myšlení o Bohu. Taková diferenciace sama spíše odkazuje na velikost a svobodu Boží, neboť jim vděčíme za milost víry. Přirozené i nadpřirozené poznání jsou — viděno teologicky — nakonec zakotveny v jediném Bohu, který se nám zjevil skrze Ježíše Krista jako Trojjediný. Proto naplnění přirozeného poznání Boha není vyňato z oblasti křesťanství a izolováno od Krista, protože neexistuje žádný samostatný přirozený řád. Každý přirozený řád je vždy a všude skrze Krista vztažen na Otce.

Přeložil J. P. Ondok

Problém svobody

(Pokračování)

Co může nebo má říci *teologie* k problému svobody? Odpověď může jít dvojím směrem: jako odpověď teologie k *obecnému* problému svobody a odpověď teologie na otázku svobody v oblasti *víry*.

•

Jestliže lidské zdůvodnění svobody, její velikost a vážnost, její hodnota a nezadatelnost vyplývají z faktu, že svoboda náleží lidské přirozenosti, otevírá se teologii hlubší možnost situování svobody. Teologie nazírá všechny hodnoty v jejich úběžníku (k Bohu.[3]) Lidská existence nutně odkazuje k němu; i svoboda. Je přijatým darem od Boha.

Bůh je absolutní svoboda. Klasická teologie řadila svobodu mezi Boží atributy, čímž si ztížila cestu k uchopení této skutečnosti. Sv. Tomáš sice ukázal tuto možnost,[4]) ale tehdy se kladla otázka Boží svobody jinak: byla spekulativním problémem — jak je možná její koexistence s věčností a neměnností Boží. Otázka však zůstala otevřená; ještě Billuart mluví o svobodě Boží jako o *aenigma sacrum* a *nodus totius theologiae intricatissimus.*[5]) A nepochopení svobody Boží vedlo k odmítnutí Boha ve jménu autonomie člověka, jak tomu bylo třeba u Nietzscheho.

Tak jako je Bůh *intellectus substistens* a *voluntas subsistens*, tak je i *libertas substistens.*[6]) Vedle tohoto argumentu je možno uplatnit druhý, který vychází z podstaty svobody jako duchovního bytí. Kromě ducha neexistuje svoboda. Všechna spekulace o svobodě, vycházející např. z intraatomárních stavů hmoty, nemůže skutečnou svobodu prokázat — jde totiž jen o odchylky vzhledem k postulátům klasické mechaniky. Skutečná svoboda je zakotvena v duchovnosti. Protože duchovnost Boží je absolutní, je Bůh i absolutní svoboda.

K těmto teologickým vývodům se dnes pojí zcela nový *prožitek* svobody. Aby svoboda byla hlouběji vnímána, bude třeba prožít ideu, že Bůh je svoboda, právě tak silně, jako kdysi křesťanství prožívalo skutečnost, že Bůh je náš otec nebo soudce nebo život. Svoboda Boží je prostor, v němž je nejhlouběji založena svoboda člověka: Bůh je jejím původcem, rozmnožovatelem a dokonavatelem.

Je *původcem* naší svobody, protože nám dal účast na svobodě vlastní. Je *rozmnožovatelem,* protože svoboda Boží je ve své plnosti ideál, ke kterému máme růst. Je posledním důvodem dynamiky svobody, protože se na nás stále obrací, abychom vyšli z otroctví a byli svobodni, v plném smyslu svobodni. Je *dokonavatelem* svobody tak, že je jejím ručitelem a ochráncem až do plnosti svobody (která ovšem již přesahuje řád, o němž tu mluvíme). Bůh je na konci naší svobody,[8]) protože naše svoboda by sama o sobě neměla smyslu: k čemu svoboda? Bůh — sám svoboda a zároveň pravda a dobro — dává nejvyšší záruku za smysluplnost naší svobody. I záruku smysluplnosti jejího omezení: relativita naší svobody znamená, jak víme, její omezení. Ale toto omezení může dát jen pravda a dobro; tím se zásadně liší svoboda a volnost. Svoboda Boží, totožná s pravdou a dobrem, je nejvyšší zárukou, že omezení naší svobody se děje ve smysluplném řádu.

Nesmíme však chápat svobodu Boží jako cosi ležícího mimo nás, nad námi, jakési cizí absolutno. Svoboda Boží je prostředím, v němž se uskutečňuje náš svobodný čin, je přítomna našim činům, je svobodou naší svobody; tak mluví sv. Tomáš,[9]) stejně jako Teilhard de Chardin.[10])

Nesvoboda je tedy cosi nebožského; něco, proti čemu křesťan musí bojovat stejně jako proti jiné negaci království Božího.

Nevěřícímu se mohou zdát tyto úvahy zcela abstraktní. Praktické závěry však lze snadno vyvodit. Křesťanská svoboda jistě nemůže přinést hotové modely občanských svobod a demokracie, hotová řešení politická. Svou vírou ve svobodu jako svrchovaný Boží dar představují křesťané určitou část lidstva, která zaujímá v dějinách, přítomnosti i budoucnosti svobody významné místo. V dějinách svobody se křesťanství zapsalo tak hluboce, že se jeho podíl stal zanedbatelnou samozřejmostí. Proto Engels s lehkým srdcem upírá křesťanství podíl na faktickém odstranění otroctví. Proto se také s oblibou citují všechny skandální případy, kdy se křesťané proti svobodě prohřešili — viz inkvizice, Hus, Galileo, Giordano Bruno atd. Právě toto selhání ukazuje dvě věci: předně, že Kristovo učení je učení svobody a ukládá svým vyznavačům svobodu jako ctnost, je jejím stálým zdrojem a korektivem; za druhé, že je skutečným pohoršením, když se křesťanská praxe liší od této víry. Je to známka, že křesťané svůj ideál svobody ještě neuskutečnili.

To ovšem zavazuje křesťany přítomnosti k vášnivé lás-

---

[1]) ST I-II, 17, 1, ad 1.

[2]) *R. Guardini,* Unterscheidung des Christlichen, Mainz 1963, str. 101. ([1]) a [2]) patří k první části článku.)

[3]) ST I, 1, 7.

[4]) Voluntas Dei uno et eodem acto vult se et alia, sed habitudo ad se est necessaria et naturalis, sed habitudo eius ad alia est secundum convenientiam quandam, non quidem necessaria et naturalis, neque violenta aut innaturalis, sed voluntaria (C. Gent. I, 82).

[5]) *Billuart,* De Deo uno, diss. 7, art. 4.

[6]) ST I, 19, 1; srv. *R. Guardini,* lc., str. 117.

[7]) 2 Kor 3, 17.

[8]) Cf. ST I-II, 9, 4; ibid. 6; II-II, 2, 9, ad 3.

[9]) De Veritate 22, 2.

[10]) *P. Teilhard de Chardin,* Le milieu divin, něm. překl., Freiburg i. B., 3. vyd. str. 132.

ce k svobodě, k velké odpovědnosti za svobodu a k angažovanosti v tvorbě svobody. Křesťan má vrhnout všechny své síly do boje proti jakékoli formě nesvobody a otroctví, nepřátelství, ohrožení, hříchu. Jeho boj za svobodu je univerzální, boj na všech frontách.

Svoboda budí starost. Právem. Hledají se praktické návody, jak ji chránit: svobodné volby, respektování veřejného mínění, návrat do sebe apod. To jsou však jen určité formy, vlastně neurčité formy. Co je jejich obsahem? K čemu svobodné volby, nebude-li svobodných kandidátů? Co je veřejné mínění? Nebyli jsme svědky, že se veřejné mínění nejen předstíralo, ale uměle vytvářelo? A kde je záruka, že veřejné mínění má pravdu? Nebo že nezotročuje? Návrat k sobě je stará myšlenka antické i křesťanské askeze. Zajisté dobrá. Jenže co je to být-sám-sebou? Co když mé já je rozložené, nejisté, ba nesvobodné?

Tak docházíme k závěru, že otázka svobody je otázka po celistvém chápání člověka, společnosti, řádu — a nakonec i transcendence. Křesťanské svědomí se svým vědomím absolutní svobody i oprávněnosti a zdůvodnění řádu, v němž svoboda *per participationem* není absolutně totožná s pravdou a láskou, se svou dějinnou zkušeností — kladnou i zápornou — reprezentuje užitečného partnera v hledání svobody občanské a lidské. Spolu se svými čestnými lidskými bratry podstupujeme pouť za svobodu. Kde se svoboda tvoří nebo chrání, je vždy naše místo. Upírat je nám je už samo znakem nesvobody.

Problém *křesťanské* svobody — tj. svobody v celistvém vidění v konkrétním plánu spásy, uskutečněném v Kristu a jeho díle, je složitější, neboť je tajemstvím.

Především sama svoboda Boží je nyní situována do *vnitřního života Božího*. Všechny tři osoby Nejsv. Trojice jsou samy v sobě absolutně svobodné. Ale tato svoboda je úplná teprve ve vzájemném vztahu Osob. Pro analogii pojmu svobody, popřípadě pro její appropriaci, je nejdůležitější *processio Spiritus S. modum spirationis, voluntatis et amoris.*[11]) Nositelem svobody je, jak již víme, vůle. Proto v Duchu sv. se tajemství Boží svobody „dokonává". A také Zjevení připisuje této Vůli-Lásce svobodné vání[12]) a zrození svobody nového člověka.[7])

Tento základní zdroj svobody teologie ještě nerozvedla. Zato bylo vynaloženo veliké úsilí na svobodu Boží *zevní*, v jejích činech: je to svoboda stvoření,[13]) svoboda vykoupení [14]) a posvěcení (sem spadá vše, co vyjadřuje teologie jako *gratuitas gratiae*).

Zde však přichází nový problém — problém svobody *člověka*, tentokrát v nadpřirozeném řádu. I v této problematice nebylo věnováno dostatek pozornosti faktu, že nadpřirozená svoboda synů Božích je účastí na trinitární svobodě. Snad by se vyřešilo mnoho problémů svobody a působení milosti, předurčení a autonomie člověka, kdyby se chápal více tento společný základ svobody: že naše svoboda je nejhlouběji zakotvena ve svobodě božských Osob.

Význam lidské svobody v nadpřirozeném řádu je přitom naprosto základní: jen v prostoru svobody je vůbec možná víra, láska, nadpřirozený čin a ctnost, jakákoliv součinnost s milostí i její odmítnutí.[15])

Historickým činem *Kristovým* v dějinách spásy byla přirozená svoboda lidská zdokonalena a povýšena do nové dějinné roviny, jak nás o tom ujišťuje Zjevení: „svoboda, kterou nás osvobodil Kristus,"[16]) dokonalý Zákon, který nám nese svobodu.[17]) Je to základní účast na svobodě vnitřního Božího života, naše svoboda je svoboda živého Boha, který je ustavičně osvobozujícím základem naší svobody: „Skutečná svoboda je důsledek synovství Božího, kterou nám zprostředkoval jen Ježíš jako Syn Boží a kterou můžeme dosáhnout jen vírou v Ježíše jako poslaného od Otce a vírou v jeho zjevení."[18])

Tato svoboda je základní, předběžná před svobodou společenskou a lidskou. Je to svoboda od Zákona, hříchu a smrti.[19]) Svoboda od Zákona je součástí vedení Božího dějinami. Svoboda od hříchu je vítězství nad nejhlubším ohrožením svobody — ať ve smyslu individuálním, jako je hřích nespravedlnosti, nenávisti apod., či ve smyslu kolektivním, jako je pýcha, násilí, nespravedlnost národů. Osvobození od smrti dává Kristově svobodě eschatologickou dimenzi, k níž se vrátíme.

Kristova svoboda je přítomna dějinně v *Církvi*. Hluboký prožitek svobody, jaký zakouší moderní člověk, naráží však právě zde na veliké obtíže, které musíme pochopit. Je to autorita církve. Nebylo by dobré, kdybychom před touto aktuální otázkou zavírali oči. Bylo by nemoudré vidět zde vzpouru proti autoritě. Jde o hledání, upřesnění a cestu ke skutečné, tj. svobodné autoritě.

Musíme pochopit, že mnohým našim bratřím je nepochopitelné, jak může do věcí tak vniterných, jako je svědomí nebo vztah k Bohu, mluvit člověk, jak může být člověk nositelem Boží autority. Když se podívá do dějin, najde tam mnoho, co mu přijetí autority církve ztěžuje. Když bude číst dekret II. vatikánského sněmu o svobodě vyznání, i když se zřekne kritiky, bude tam postrádat ochranu a teologické situování svobody vůbec, bude tam vidět jen apologetiku svobody vyznání, svobody, kterou sama církev v dobách své moci příliš nehájila a neuplatňovala; na dějiny naší tolerance nemůžeme být příliš hrdi. Odpor některých koncilních Otců kontrastoval s krásným a důstojným projevem kardinála Berana, který měl záběr dějinně hluboký a aktuálně vážný.

Co odpovíme? Musíme čestně říci, že jsme nedosáhli plnosti Kristovy svobody, že jsme ji dost neuskutečnili a neuskutečňujeme. Musíme ukázat, že sami hledáme a o svobodu usilujeme. Vrací se nám tedy to, co jsme poznali jako základní rys svobody vůbec, že je spíš úsilím než stavem.

V tom smyslu nás staví sám Kristus před rozhodování a ustavičnou volbu. Na jedné straně nás zavazuje, že nesmíme porušit ani písmenko, čárku nebo nejmenší přikázání;[20]) na druhé straně však odsuzuje nesvobodu ducha těch, kdo tak činili s přesností až zoufalou. Stejně sv. Pavel klade na jednu stranu věrnost poznání Krista, zjevení a toho, co přijal,[21]) na druhé straně ujišťuje, že litera zabíjí, že svobodný člověk neotročí liteře.[22])

Je tedy křesťanská svoboda paradoxem? Mnozí by tak chtěli odpovídat. Tato odpověď neuspokojí. Svoboda věřícího je zkouškou, je rizikem, je polárním napětím mezi poslušností a autonomií, mezi objektivitou církve a subjektivitou jejího člena, mezi přijetím poznání Krista, které zavazuje, a anarchií, mezi svobodou Boží a malostí člověka.

Poslední tajemství svobody a autority v církvi je tajemstvím lásky. Autorita byla svěřena Petrovi jen po trojím vyznání lásky.[23]) Je třeba připomenout, že před tím došlo k trojímu zapření? Autorita církve musí být tedy projevem lásky, jedné jediné lásky, která objímá Krista, jeho církev i člověka, Kristova i našeho bratra. Jen v této rovině nebude v zásadním rozporu autorita církve a svoboda křesťana. Třeba však zdůraznit, že *obojí* je tu a teď, v církvi i v nás nedokonalé, předběžné.

Svoboda stavu poutnického vyústí v dokonalou svobodu v Bohu. Duch Boží, který nás zbavil v předběžném stavu otroctví a strachu — zevní i vnitřní nesvobody — dovede nás, bojující o svobodu, k vítězství: bude přemožen hřích, smrt a všechno otroctví tím, že se zjeví v plné slávě svoboda Božích dětí.[24]) Tento *eschatologický* aspekt je završením nadpřirozené svobody, podobně jako v přirozeném řádu je posledním smyslem svobody Bůh.

[11]) D 1300.
[12]) Jan 3, 8.
[13]) D 1333, 3002, 3025, 3218, 3250, 3890 aj.
[14]) D 6, 62 nn, 423, 442, 502, 1364 aj.
[15]) D 1525—1529, 1541, 1554 aj.
[16]) Gal 4, 31.
[17]) Jak 1, 25; 2, 12. Výklad místa není jednoznačný: někteří míní Zákonem Starý zákon, jiní Nový.
[18]) *G. Richter* v Handbuch theologischer Grundbegriffe, Mnichov 1962, I, 402.
[19]) Lk 1, 79; Ř 6, 18, 22; 8, 21—22; 1 Kor 7, 22; Gal. 2, 4; 5, 1.
[20]) Mt 5, 18—19.
[21]) 1 Tim 6, 14 aj.
[22]) 2 Kor 3, 6; Ř 7, 6
[23]) Jan 21, 15—17.
[24]) Ř 8, 19—25.

Plnost, kterou nám skýtá víra, není v nás dostatečně rozvita. Proto neprokazujeme službu svým bratřím, nemilujeme-li dost svobodu, nežijeme-li silně tento Boží dar. Naše tvorba svobody ze zdrojů víry ochabla. Ale zdá se, že nastupuje nový duch: církví vane duch svobody. Není nic snadnějšího, než aby se z této veliké skutečnosti stalo něco ubohého: volnost, neposlušnost, nekázeň, vzpoura, křečovité novátorství či snad i schizma. Je třeba víc svobody Boží v nás, aby se to nestalo.

Dnes běží o nový typ svobodného člověka, svobodného občana, svobodného křesťana. Proto běží také o nový prožitek a nový typ svobody. Nový plamen by mohlo uhasit staré smýšlení a staré instituce. Nám dnes nejde o boření, ale novou tvorbu. Novou tvorbu poslušnosti, autority, autonomní osobnosti, popřípadě i nových institucí.

Autorita dnes nemůže záležet v nadřazenosti, ale — podle etymologie od slovesa augere — v rozmnožování svobody: ne v poručníkování, ale ve službě na tvorbě svobodné osobnosti občanské i křesťanské; ne v omezenosti, která nutně budí vzpouru, ale ve veliké šíři srdce; ne ve volnosti, která vyvěrá ze ztráty kritérií, ale ve veliké moudrosti a statečnosti.

Velkou, ba možná největší odpovědnost za svobodu nesou křesťané, protože mají dlouhou dějinnou zkušenost, nejen zápornou, ale i kladnou, protože víc přijali a protože je zavazuje Bůh.

Josef Zvěřina

K současnému stavu duchovenstva v českých zemích

Velkou starostí katolické církve v ČSSR bude patrně zajištění dostatečného množství duchovních v nejbližším období. Už za první republiky byl tento problém aktuální, zejména v prvních deseti letech, kdy v důsledku silného protináboženského boje dočasně poklesl počet zájemců o bohoslovecké studium, a to mnohde na desetinu předválečného stavu. Koncem dvacátých let a zejména ve třicátých letech se situace podstatně zlepšila, ale zdárný vývoj byl silně narušen druhou světovou válkou a především odsunem kněží německé národnosti po r. 1945, který nejvíce postihl diecézi litoměřickou a pražskou. Následkem liknavého obsazování pohraničních far duchovními z vnitrozemí se v pohraničních oblastech brzy rozšířila náboženská lhostejnost. Tvrdou ranou pro pomalu se rozvíjející náboženský život byla některá opatření na počátku padesátých let, z nichž vedle jiných se nepříznivě dotklo života diecézí zrušení diecézních seminářů, násilné přerušení bohosloveckého studia u mnohých posluchačů, odvody do prodloužené vojenské základní služby apod. Počet bohoslovců v jediném českomoravském semináři v Praze (později v Litoměřicích) ovlivnil stanovený směšně malý „numerus clausus".

Uvedenými opatřeními administrativního rázu byla vytvořena situace, která ovlivnila nepříznivé věkové složení našeho duchovenstva, což bude mít považlivé následky již v době poměrně blízké. Tato skutečnost se jeví ještě hrůzněji při statistickém zpracování. Pro zdůvodnění těchto tvrzení uvádím několik statistických tabulek, i když si uvědomuji, že nemohou být v podrobnostech naprosto přesné, protože důkladné vyhotovení by vyžadovalo pečlivé studium archivních pramenů v diecézních konzistořích. Přesto se domnívám, že uvedená čísla, zpracovaná podle údajů diecézních schematismů, úředních zpráv o ustanovení duchovních a jiných údajů, se jen nepatrně liší od skutečnosti, a že některé rektifikace nemohou procentuální výpočty podstatně pozměnit. Je však nutné říci, že uvedená čísla zahrnují i ty duchovní, kteří emigrovali, žijí tedy mimo diecézi, nebo kteří nemají dosud státní souhlas.

Nejdříve je zapotřebí vyjádřit číselně, kolik kněží připadá na počet farností v jednotlivých diecézích. Uvědomuji si, že počet far se nepatrně zmenšil ve srovnání s r. 1948 následkem zatopení či vysídlení v pohraničních vojenských oblastech, ale tyto změny jsou zanedbatelné. V počtu duchovních uvádím jen kněze vysvěcené po r. 1930, tedy ty, kteří jsou vesměs schopni aktivní pastorační činnosti. Nechci tím podceňovat význam naší starší kněžské generace, která ještě dnes má určitý podíl na duchovní správě.

Diecéze	Počet far	Počet kněží vysv. po roce 1930	Počet farností připadajících na kněze ord. po r. 1930
Praha	614	332	1,8
Hradec Králové	477	270	1,7
Čes. Budějovice	432	196	2,2
Litoměřice	445	129	3,4
České diecéze	1968	927	2,1

Nepříznivý početní stav duchovních je tedy v náboženský zachovalé budějovické diecézi a především v litoměřické diecézi (přiléhavě zv. kamenolom Páně), v níž je náboženský život minimální. Rovněž situace v budějovické diecézi je považlivá, protože jsou tam farnosti vesměs rozlehlé a velmi obtížně se administrují ze sousedství.

Neutěšená situace českých diecézí je však v současné době znásobena nerovnoměrným věkovým složením kněžstva. Toto tvrzení dokládá další tabulka. V tabulce jsou zahrnuti kněží, kteří byli svěceni v uvedených desetiletích. Podle časového období ordinace je rekonstruováno dnešní věkové složení duchovních a dále je uveden celkový počet svěcenců a jejich současný stav. Do těchto skupin jsem zařadil i bývalé řeholníky, kteří roku 1948 (!) vystoupili z řádu a dali se k dispozici ordináři diecéze. Na konci je procentuální výpočet věkového složení kléru podle současného stavu.

Období	Věkové složení dnes (let)	Počet svěcenců	Dnešní stav (1968)	Výpočet věkového složení (%)
Arcidiecéze Praha				
1931—1940	50—60	143	125	37,6
1941—1950	40—50	152	140	42,2
1951—1960	30—40	50	47	14,2
1961—1968	23—30	21	20	6
Diecéze Hradec Králové				
1931—1940	50—60	117	100	37,1
1941—1950	40—50	157	145	53,6
1951—1960	30—40	7	6	2,2
1961—1968	23—30	20	19	7,1
Diecéze České Budějovice				
1931—1940	50—60	105	90	45,9
1941—1950	40—50	91	83	42,3
1951—1960	30—40	8	7	3,6
1961—1968	23—30	16	16	8,2
Diecéze Litoměřice				
1931—1940	50—60	54	43	33,3
1941—1950	40—50	54	50	38,8
1951—1960	30—40	20	17	13,2
1961—1968	23—30	20	19	14,7
České diecéze (celkem)				
1931—1940	50—60	419	358	38,6
1941—1950	40—50	454	418	45,1
1951—1960	30—40	85	77	8,4
1961—1968	23—30	77	74	7,9
		1035	927	

Pozn.: Do skupiny nejmladšího kléru jsou zařazeni i letošní jáhni. V této skupině jsou někteří starší než 30 let.

Z uvedené tabulky plyne, že převážná většina aktivních duchovních je ve věku od 40 do 60 let a kněží ve věku od 23 do 40 let není ani šestina. Tento nezdravý poměr věkového složení kléru, jak už bylo řečeno, byl způsoben omezeními padesátých a šedesátých let a jeho neblahé důsledky se nepříznivě projeví co nevidět, protože v brzké době bude ukončeno dočasné údobí zmenšené úmrtnosti (i penzionování) kněží z velmi slabých ročníků, ordinovaných v letech 1919—1928. Není již daleko doba, kdy budeme postaveni před tvrdou skutečnost zvětšené úmrtnosti početné skupiny kněží svěcených ve třicátých letech a kdy bude třeba tento úbytek nahradit novými silami.

Je tedy zatím nutné zůstat u systému administrování značného počtu far duchovními ze sousedních obsazených farností. Bude však třeba nyní postupovat velmi uvážlivě a neobsazovat fary počtem katolíků menší a snadno přístupné z farnosti obsazené, aby co nejméně utrpěla duchovní správa (mám v úmyslu později podat návrh tohoto řešení v praxi). Na základě vlastního studia řešení tohoto problému se domnívám, že by za dnešního nedostatku duchovenstva zatím postačilo v pražské arcidiecézi obsazení asi 400 far (z celkového počtu 614), v hradecké asi 350 far (ze 477), v budějovické asi 290 (ze 432) a v litoměřické asi 230 far (ze 445). Počet aktivních duchovních by však v každé diecézi měl asi o 30 až 50 přesahovat výše uvedený počet obsazených farností, protože mnohé městské farnosti potřebují obsazená kaplanská místa, podobně je třeba určitého počtu kléru při biskupské konzistoři, na bohoslovecké fakultě apod. Uvedený počet kněží však ani jedna česká diecéze nemá. V pražské diecézi je zapotřebí k 332 kněžím dalších asi 110 duchovních, v hradecké k 270 kněžím asi 100 duchovních, v budějovické k 196 kněžím asi 120 duchovních a v litoměřické k 129 kněžím asi 120.

Je možné za dnešní situace tento počet dalších 450 duchovních pro české diecéze získat? Domnívám se, že z velké části ano. Předně je třeba co nejšířeji využít tělesně a duševně zdatných kněží ze starší generace, po vyhlášení amnestie pro emigranty naším státem je zapotřebí vyzvat celou řadu duchovních, kteří vystudovali v Římě i jinde (mnozí z nich nejsou ani uprchlíky) k návratu do vlasti. Požadovaný počet 450 kněží by však převážně mohli krýt řeholníci, kteří stále ještě tvoří úctyhodnou část našeho kléru. Z ročníků řeholníků ordinovaných v českých zemích po r. 1930 žije nyní asi 17 křižovníků, 18 benediktinů, 50 premonstrátů, 3 cisterciáci, 30 dominikánů, 15 augustiniánů, 50 františkánů, 13 konventuálů, 60 kapucínů, 55 jesuitů, 70 redemptoristů, 60 salesiánů, 20 členů kongregace Nejsvětější svátosti, 30 těšitelů, dohromady tedy asi 500 duchovních.

Jsem přesvědčen, že by převážná většina těchto řeholníků měla působit v Čechách a jen výjimečně na Moravě, protože tam jsou poměry mnohem lepší (např. v olomoucké diecézi připadá na 652 far asi 500 kněží ordinovaných po r. 1930 a v brněnské diecézi na 477 far asi 400 kněží). Je pravděpodobné, že řeholníci budou požadovat soustředění v komunitách, ale situaci je možno řešit kompromisním umístěním po 2—4 kněžích ve větších farnostech. Je však nutné pamatovat na skutečnost, že řeholníci mohou pomoci v duchovní správě po dobu asi 15 let, protože téměř beze zbytku jsou starší čtyřiceti let.

Máme-li udržet obsazení asi dvou třetin far v českých diecézích (počítáme-li, že duchovní je ve službě v průměru 35 let), mělo by ročně vycházet z českého semináře průměrně 12 novokněží pro pražskou diecézi, 11 novokněží pro hradeckou, 10 pro budějovickou a 7 pro litoměřickou, což je dohromady 40 absolventů. Z tohoto důvodu nelze připustit další existenci jediného a společného českomoravského semináře, protože i bohoslovecká fakulta při Palackého universitě v Olomouci by měla dostatečné množství bohoslovců (domnívám se, že by v olomoucké diecézi mělo být v průměru 16 absolventů ročně, v brněnské 12 a v těšínské apoštolské administratuře 2 nebo 3).

Zdeněk Boháč

Metanoeite

Dlouho jsme podezřívali psychoanalýzu z toho, že narušuje lidskou mravnost. Ještě dnes se ozývají hlasy, že se musíme chránit před jejími destruktivními vlivy. Psychoanalýza prý napomáhá manželským rozvratům, vede k duchovní pohodlnosti, vzbuzuje nežádoucí soucit se sebou samým, vychovává ke ztrátě náboženské víry a otupuje lidské svědomí. Psychoterapeutické uzdravení je prý vykoupeno negací morálky. Tyto názory a představy o psychoanalytické léčebné metodě jsou pravým opakem toho, co chápeme v psychoterapii jako duševní uzdravení člověka, které zůstává relevantním medicinským fenoménem. Psychoterapeutický proces umožňuje člověku, aby uzrál v celou lidskou osobnost.

Soudobá psychoterapie považuje za svůj úkol, aby kriticky zhodnotila z hlediska hlubinné psychologie jevy a problémy morálky naší doby. Jsou v soudobé mravnosti především prvky mravního rozkladu, anebo jsou v ní náznaky rozvoje k vyšší mravnosti, jejíž maximy Ježíš Kristus jasně vyjádřil ve své Horské řeči?

Na tuto otázku slyšíme převážně záporné odpovědi. Jednotlivci — věřící i bezvěrci, kulturní kritikové, sociologové a také církevní představitelé prohlašují, že žijeme v době mravního rozkladu. Odvolávají se přitom na přibývající kriminalitu dospělých a mladistvých, na omyly a hříchy předmanželské a manželské lásky, na horentní počet potratů, na nestoudnost v umění, na nedostatky čestnosti, střídmosti, pokory a osobní odpovědnosti, špatnou pracovní morálku, na nezdravé jevy moderního blahobytu, pokud se v různých formách v té či oné části světa vyskytuje.

Takové skeptické soudy nesmíme přeceňovat. Uvědomujeme si, že existují jevy, jež obyčejně přezíráme, když diskutujeme o mravních hodnotách naší doby. Myslíme tu především na psychologický postoj dnešního člověka, který se spokojuje s minimalismem ve svých hodnotících soudech, pokud se soustřeďuje na přítomnost, v níž je nucet žít, a jenž se dá rychle unést maximalismem, jakmile se snaží vžít do historie minulých dob anebo začne snít o budoucnosti lidstva. Tyto tendence lidského smýšlení a cítění nejsou ovšem specificky charakteristické jen pro naši dobu. Spočívají vždy ve fixacích, které jsou charakterizovány touhami po ideální mravnosti, jež nám byla vštěpována výchovou, a které podvědomě promítáme do vysněné lepší budoucnosti. Spoléháme se příliš na tradiční morálku a neodvažujeme se učinit rozhodný krok vpřed v osobní morálce. To nás opět vede k pesimistickým úvahám o problémech naší doby.

Úzkostlivým a malodušným katolíkům připomínáme slova papeže Jana XXIII. z jeho zahajovacího projevu na Druhém vatikánském koncilu dne 11. října 1962, v němž oficiálně hovořil o „aggiornamentu" církve v dnešním světě: „... Velmi často k nám doléhají hlasy, zatím co vykonáváme denní povinnosti svého apoštolského úřadu — až nás z toho bolí uši — hlasy mnohých z nás, kdo se dávají unést svou náboženskou horlivostí a neumějí posoudit současnou situaci s patřičným klidem a inteligentní soudností. Tito mluvčí jsou s to rozpoznat v dnešní lidské společnosti jen trosky a pohromy. Tvrdošíjně prohlašují, že je naše doba vzhledem k minulým dobám stále horší a horší... My však nesouhlasíme s těmito proroky neštěstí, kteří hlásají jen zánik, jako by již nastával konec světa. V soudobých proměnách, v nichž vstupuje lidstvo — jak se nám to jeví — do nového období, měli bychom se raději snažit rozpoznat tajemná rozhodnutí Boží prozřetelnosti, která se v lidských dějinách uskutečňují, jestliže lidé spolupůsobí na díle Stvoření, i když se přitom mnohdy neodvažujeme doufat... (Osservatore Romano ze dne 12. 10. 1962 — strana 2).

Z hlediska psychoterapeutického neospravedlňujeme negativní kategorické soudy o soudobé morálce, ale také se nesnažíme obhajovat morálně destruktivní jevy naší doby. Neztotožňujeme se s těmi, kdo se pokoušejí vysvět-

lovat mravnost naší doby jako součást proměn podmíněných politickým, sociologickým a historickým vývojem. Rozhodně odmítáme přenášet odpovědnost za proměny v kodexu mravních norem na vnější faktory (industrializaci, koncentraci obyvatelstva ve velkoměstech atd.). Naše hodnotící soudy se opírají o pozorování etických fenoménů z perspektivy psychologické a sociální konstelace člověka v jeho celkovém vývoji. Máme tu na mysli především tři fenomény, které se vzájemně podmiňují a jež považujeme za hlavní krystalizační ohniska lidského mravního smýšlení, cítění a chování. Jsou to láska, víra a svědomí.

Z problematiky lásky, jak ji psychodynamicky chápeme v soudobé lékařské psychologii a psychopatologii, připomínáme stručně jen toto: Skutečný vývoj lidské osobnosti v jejím konkrétním uskutečnění jako jedné z mnoha možností lidského bytí je podmíněn emociální schopností člověka milovat. Lidská láska nezakrňuje nikdy jen v pudovosti ani se nepovznáší výhradně k metám duchovna. Lidská láska umožňuje milovat druhého člověka v jeho různorodosti a uschopňuje jedince, aby snášel druhé lidi v každodenní blízkosti, prožíval je v neustále se měnící, konkrétní podobě a osvědčoval svůj vztah k nim projevy, jež vyvěrají z jeho nitra a rozlévají se do šíře nejrůznějších služeb lásky. (Lásce z hlediska hlubinné psychologie věnujeme zvláštní studii.)

Otázky víry, mravnosti a výchovy svědomí jsou základními problémy lidské existence. Pastorální teologie vždy usilovala o to, aby prozkoumala různé způsoby interpretace náboženské víry a s tím souvisejícího utváření křesťanského svědomí. Je prastarou zkušeností, že není víra jako víra a že každé rozhodnutí podle vlastního svědomí není právé — i když dotyčný důrazně přitom říká „Pane, Pane . . .". V současné době pozorujeme v církvi mimořádné úsilí, aby opravdově zodpověděla životně důležité otázky a aby sdělovala zjevené pravdy řečí srozumitelnou lidem dnešního světa. Dialog morálního teologa s psychoterapeutem se jeví velmi plodný při výzkumu náboženských a mravních postojů člověka a velkých lidských společenství. Oba mohou v úzké spolupráci mnoho vykonat pro dokonalejší interpretaci náboženství a mravnosti, a tím přispět k vývoji vyššího stupně lidského vědomí a uvědomování si duchovních hodnot lidského bytí.

Dnešní věřící člověk se nevzdává společenské víry, i když se brání ideologickému nátlaku, který tak dobře známe z dějin křesťanství. V psychoanalýze nazýváme tento jev ideologizací víry. Jde vlastně o krizi náboženské víry. Zdá se, že tento proces již v církvi dohasíná. — Ideologické postoje jsou výhodné, pokud usnadňují víru, jsou však zároveň nevýhodné, protože odvádějí od životní reality, od uskutečňování lidské solidarity, a tím také od života podle křesťanské víry, jež ztotožňuje lásku k člověku s láskou k Bohu. — Dnešní člověk prožívá svobodu jako ústřední jev lidského bytí. Přitom si je nutno uvědomit, že jeho častá neschopnost svobodně duchovně žít se sdružuje s neschopností nábožensky věřit. V současné době pozorujeme, jak v nás mohutní psychická dispozice svobodně se rozhodnout pro život z náboženské víry a zároveň přitom respektovat odlišná vyznání víry druhých lidí, k nimž cítíme bratrské vztahy. Jestliže zkoumáme evoluční tendence v oblasti náboženské víry, musíme důsledně rozlišovat mezi sociologickým a psychodynamickým hodnocením víry. Schopnost pro láskyplnou koexistenci je charakteristický psychologický fenomén pro člověka s živou osobní náboženskou vírou, který nepozorujeme u ideologa, jenž nutně potřebuje existenciálně nepřátelský vztah k jinověrci, protože jen tak posiluje své přesvědčení o pravdivosti svého učení, jež mocí a nejrůznější racionální argumentací dokazuje druhým, kdo smýšlejí jinak. Ideolog nutně přehlíží skutečnost, že dogmata své víry nikdy druhým lidem nedokáže, jestliže ho jeho víra neuschopnila dokonaleji a účinněji milovat.

Mnozí z nás se cítí být dobrými křesťany, protože plní určitá přikázání a předpisy. Jsme zvyklí posuzovat své křesťanství podle vnějších projevů, i když je přitom v našem srdci prázdno. Opomíjíme příležitosti ve svém životě, abychom opravdu hlouběji milovali, abychom dovedli vytrvale trpět a abychom byli spravedliví ve svých duších, a to nejen podle zákona. Náboženský formalismus postrádá hloubku, která by pronikla k srdci druhého člověka. Nezasahuje ani naše srdce. Jen tak se dá vysvětlit, proč se mnoho křesťanů ve své mravní podstatě jen nepatrně liší od nevěrců. Z psychologického hlediska je pozoruhodné, že se kromě vnějších kritérií mnozí křesťané od nevěrců nelisí vůbec.

Naznačené pojetí víry a mravnosti je jedním z nejnaléhavějších problémů současné morální teologie. Prohlédněme si učebnice morálky ještě z nedávné minulosti: uplatňují se v nich kromě mravních hledisek velmi početná hlediska právní. To ovšem obracelo celou pastorační pozornost na legální vnější chování člověka. Kořeny tohoto zla musíme hledat v dávné minulosti. A přece ani v minulých dobách nechyběla opravdová křesťanská zbožnost a mravnost. Klasická morální teologie Tomáše Akvinského je vybudována na nauce o ctnostech a cílí k morálce, vyvěrající z hlubokého náboženského prožitku. Nominalismus znamenal úpadek scholastické teologie. Důsledky se projevily v tom, že se opět dostaly do popředí formální příkazy, a tím nutně také pouhá poslušnost k zákonům a předpisům. — Dnešní morální teologie je teologií lásky a ne vědou o hříchu. Mravní zákony a přikázání chápe jen jako nepostradatelné pomůcky, které umožňují spolehlivou orientaci, kudy probíhá „linie smrti" . . .

Psychoterapeuta zajímá v diskusi o mravnosti především problematika podvědomého selhávání, jehož se člověk dopouští, když dává přednost některým hodnotícím soudům a jiné zanedbává. Nebezpečí subjektivity je přitom příliš veliké. Charakteristickým projevem je, že jedinec posuzuje svou duševní a duchovní zralost podle určitých ctností a nectností. A tyto své nectnosti se snaží vymýtit častým užíváním svátostí. Svou samolibost, zarážející nedostatek lidské družnosti, latentní agresivní tendence, duchovní pohodlnost a jiné podobné projevy, jimiž se jeho život vyznačuje, zdůvodňuje nejrůznějšími racionálními motivy. Stěží se dá mluvit o hlubších citových prožitcích.

Pravý křesťan nikdy nežije ve vakuu všeobecných mravních pravidel, nýbrž integruje tato pravidla svými konkrétními rozhodnutími v reálných životních situacích. Jednotliví křesťané si dávají sami mravní imperativy; rozhodně nečekají, že by je měly pro ně formulovat církevní úřady. Takové mravní imperativy vždy odpovídají životním zkušenostem, znalostem a duševní vyspělosti jedince. To se však již týká velmi ožehavé otázky lidského svědomí. Myslíme svědomí zdravé, zralé a svobodné.

Máme-li nějak obsáhnout zvláštnost a svébytnost svědomí jako dílčího fenoménu všeobecných vědomých hodnotících soudů, je třeba lidské svědomí definovat. Definice svědomí soudobé psychologie a psychoanalýzy se dá v diskusi o problematice mravnosti použít jen podmíněně, protože se opírá především o duševní prožitky (vědomé a podvědomé), a proto je pro tak náročnou tematiku příliš neohrabaná. Definice svědomí moderní existenciální filosofie se jistě nikoliv jen náhodně liší od Kantova pojetí svědomí anebo učení o svědomí, jak je intrepretuje Tomáš Akvinský.

Zkušený pozorovatel pozná z určitých projevů člověka, jaké je jeho svědomí. Jestliže člověk včlenil do svého jáství — jež je nejvyšší funkcí lidského vědomí — hodnotící soudy, vyvěrající z jeho náboženské víry, pak máme živý dojem, že jeho náboženský a mravní život je plný lásky a tkví harmonicky v jeho osobnosti. Lidské vztahy takového člověka nejsou blokovány předpisy, zákony a vnějšími principy, jak je to charakteristické pro svědomí závislé na externí autoritě. Lidské chování s takovým svědomím je chladné, křečovité, násilné, principiální, bezcitné a v méně těžkých případech rutinované. Živá víra je v tomto člověku nahrazena ideologií, jež ho důsledně nutí k tomu, aby ji osvědčoval vnějšími úkony a projevy, aniž by se přitom staral nebo zajímal o to, zda tato ideologie působí jeho vnitřní obrácení k láskyplnějšímu a hlubšímu životu. Pojem hříchu se

pak nutně orientuje více podle zákona než podle osobního svědomí. Konvenční a ideologický křesťan postrádá smysl pro ontologickou skutečnost hříchu. Jeho pohled je obrácen k nebesům, a proto nevidí životní realitu před sebou.

Naše pozorování a z nich vyplývající interpretace odpovídají textům Nového zákona, v nichž se líčí poslední soud. Kristus neodměňuje a netrestá za to, co lidé ve skutečnosti neprožili. Ve svých soudních výrocích se řídí s největší vážností podle fenomenologické reality. Říká všem krátce a jasně: Máte vdovy, vězně a chudé. To stačí, aby se dalo zjistit, zda jste se provinili porušením příkazů lásky, které jsem vámdal, především proti mně, anebo zda jste dosáhli zachováním mých příkazů věčné slávy. — To ovšem z psychologického hlediska zdaleka neznamená, že bychom musili nutně nejdříve životní realitu transcendovat, abychom v ní mohli reflexivně prožít svůj osobní vztah k Ježíši Kristu jako Spasiteli a Vykupiteli.

Povšechně se dá říci, že ideolog nedovede oproti člověku žijícímu z víry dostatečně osobně milovat svého bližního. Jeho láska ho unáší do dalekých prostorů a do vzdálené budoucnosti, v níž se má uskutečnit utopie, v kterou věří. Ideologovi se jeví principy důležitější než životní realita. Jde-li do tuhého, dokáže životní realitu přizpůsobit svým ideologickým principům. Ideologovo svědomí tíhne k tomu, aby posuzoval sebe i druhé podle vnějších, všem zjevných projevů lidského jednání. Svědomí ideologa má agresivní charakter. Dokladem pro toto tvrzení jsou zločiny proti lidskosti všech dob. Kolik ukrutností bylo jen spácháno ve jménu Ježíše Krista! — Ideologické postoje vedou k obsedancím. Ideologizovaná víra neumožňuje svobodné rozhodování a jednání v konkrétních životních situacích. Ideolog stěží poznává, že ho jeho víra citově nezušlechťuje.

Člověk naší doby nevěří z různých důvodů: jak jsme se již zmínili, není každý schopen žít opravdu svobodně v moderním světě: Duševně a duchovně nesvobodný jedinec se stává obětí různých ideologií, z nichž většina je v naší době destruktivního charakteru. Je však nutno položit si závažnou otázku: Je možno věřit soudobým zvěstovatelům Kristova evangelia, když vidíme v každodenním životě, jak sami žijí podle víry, kterou hlásají?

V současnosti jde skutečně o to, oddělit pšenici od plevele. Kdo se jednou odvážil poznat i nejnepříjemnější skutečnost a kdo se dokonce odvážil o ní veřejně mluvit, cítí se vnitřně svobodný a je schopen vydat živé svědectví o pravdě, jíž je Ježíš Kristus.

Všeobecný požadavek lásky musíme domyslit podle současného vývojového stadia celého lidstva a pak jej musíme uskutečnit podle zákona maxima. Musíme konkrétně vidět nejen materiální nedostatky, ale také duševní a duchovní bídu lidí.

Tak je vlastně láska k člověku nejtěžší zkouškou pravé víry. Jestliže nedokážeme účinně projevit svou křesťanskou lásku k trpícím lidem v konkrétních životních podmínkách dneška, snižuje se na minimum možnost, že svět uvěří vyznavačům Ježíše Krista a jeho učení.

Památce P. Silvestra M. Braita OP. *Bratr Jiří OP*

Nekrology

Msgr. ThDr. Josef Konůpek zemřel

Právě na svátek svého patrona 19. 3. 1968 zemřel ve Velimi u Kolína, ve svém rodišti, ThDr. Josef Konůpek, ve věku 74 let. Narodil se 3. 11. 1893. Po středoškolských studiích v Kolíně a Hradci Králové absolvoval teologii na bohoslovecké fakultě Karlovy university v Praze a byl dne 8. 7. 1917 vysvěcen na kněze. Na doktora teologie byl promován 22. 3. 1935.

Velké pastorační praxe nabyl za svého působení v duchovní správě: byl kaplanem v Kolíně, ve Strašicích u Rokycan, na Zlíchově, ve Vinoři, v Kralovicích u Plzně, v Kostelci nad Labem a v Plaňanech. Jako středoškolský profesor působil od 1. 9. 1930 až do 31. 8. 1950 na malostranské reálce v Praze. Přitom vyučoval též na reálce na Santošce a na dívčím gymnasiu v Ostrovní ulici u Voršilek.

Dne 23. 2. 1935 byl ustanoven vicerektorem koleje Arnošta z Pardubic, kde působil až do března 1948 a vděčně se zapsal do srdcí mnohých vysokoškoláků. Po uzavření českých vysokých škol v době okupace byl dr. Konůpek ustanoven na nově zřízeném bohosloveckém učilišti profesorem církevního práva a křesťanské sociologie (15. 1. 1940) a působil tam až do osvobození. Hned po otevření českých vysokých škol (od 1. 9. 1945) byl ustanoven lektorem křesťanské sociologie na bohoslovecké fakultě Karlovy university, kde přednášel do května 1948.

V letech 1946—1949 zastával úřad defensora vinculi. Dne 3. 2. 1948 jej jmenoval papež Pius XII. tajným komořím „v uznání obětavé práce o vzdělání kněžského dorostu" a 14. XII. téhož roku ustanovil jej týž svatý Otec kanovníkem kapituly u sv. Víta v Praze.

Další léta jsou vlastně jeho exilem: působí od r. 1950 až do 1. 1. 1961, kdy jej dala Kapitulní konzistoř do důchodu, jako administrátor u sv. Tomáše v Praze III a nakonec odchází do rodné Velimi k sestře, s narušeným zdravím; tam také je náhle povolán domů — do náruče Boží. Dr. Josef Konůpek, kněz, právník a sociolog. Jeho charakteristickou vlastností bylo křesťansky vyvážené spojení lásky a práva, nadšení a zdravého realismu, vlídnosti a pevného postoje. Ze svých bohatých vědomostí a velkého rozhledu štědře rozdával svým středoškolským studentům, vysokoškolským posluchačům, přátelům i všem, kdo poučení a rady potřebovali. Z jeho vědecké a odborné činnosti literární uveďme aspoň jeho dvě dobře orientované stati „Církevní právo" a „Křesťanská sociologie", obě ve sborníku „Úvod do studia, II. Bohosloví", Praha 1946. 26. 3. 1968 doprovodili jsme „našeho pana doktora", v čele s Otcem biskupem, apoštol. administrátorem pražským dr. Františkem Tomáškem, který ve svém projevu zdůraznil jeho kněžskou čistotu a věrnost církvi, za doprovodu věrného přítele zesnulého prof. Th. et JUDr. Josefa Šimy, který ukázal velikost zesnulého jako kněze, profesora a pravého přítele, za účasti více než 40 kněží a přátel, četných věřících a členů rodiny. Po slavném rekviem, uložili jsme drahého zesnulého do rodinného hrobu na místním hřbitově k věčnému odpočinku.

Jeho vzorný život kněžský a pastýřský, jeho erudice teologická, právní a sociologická, jeho vybroušenost společenská — to vše spočívalo na základech jeho lásky k Bohu a bližnímu — to vše bylo skryto za skromností a pokorou. V tom nám zůstane vždycky vzorem. Uzavírám slovy nejd. prof. Šimy: „Ave anima pia et candida."

Rostislav Zelený

Za profesorem Cibulkou

Pokusit se o jednobarevný portrét profesora Cibulky by znamenalo vytvořit kýč. Kdo jej skutečně znal, ví, jak složitá to byla postava, ví o jeho síle i slabosti, o jeho hloubce i povrchu. Žil aspoň ve třech zlomových situacích obecných — politických i názorových — na rozhraní světského intelektuála a renesančního abbé. To nabízí mnoho osobních motivů a reakcí — od naivního obdivu k závisti — až po škodolibý posměch a nepřátelství.

Dvě vlastnosti však prof. Cibulkovi nikdo neupře: velkorysost a podstatnou hloubku. Z nich vyrůstala — přes všechno — velká osobnost. Kde se dostal do styku s hloubkou, ať šlo o hloubku hodnoty nebo problematiky — tam se ukázal jeho lví spár. Proto gravitoval k dobám, v nichž byla budoucnost jako v mateřském lůně, kde se něco rodilo, kde bylo skryto a unikalo povrchnímu pozorování. V Cibulkově díle patří asi k nejpodstatnějším tři okruhy „začátků". Počátky křesťanství (Starokřesťanské nazírání na umění, 1922; Starokřesťanská ikonografie a zobrazování Ukřižovaného, 1925, Lateránský sarkofág z Via Salaria, 1936). Počátky křesťanství na Velké Moravě (řada přednášek, knih a článků okolo ná-

lezů v Uherském Hradišti, Modré, Mikulčicích). Počátky křesťanství v Čechách (Svatovítská rotunda, 1934, Sv. Jiří, 1936; Kostel P. Marie na Hradě, 1935; Templum S. Mariae, 1958 aj.).

Antonín Matějček zařadil prof. Cibulku v článku k jeho šedesátinám do řady: Lehner—Podlaha—Cibulka. Neprávem. Sem patří Cibulka jen svěcením a oborem, vše ostatní jej odlišuje. Cibulka náleží k české odnoži vídeňské školy. I když se mnohé Cibulkovy názory ukázaly nesprávné nebo sporné, patří bezpochyby k jejím významným členům — ba k nejvýznamnějším. Co jej na toto místo postavilo, byl jeho přínos z teologie. Ani odpůrci jeho odborných analýz mu nemohou upřít široký syntetický záběr, rozhled a mnohoosou orientaci, kterou mu právě dovolila znalost četných disciplín bohosloveckého studia. Cibulka jich vydatně používal, a tím přesáhl hodně vysoko různé improvizace v těch tématech, kde se protíná uměnověda s teologií.

Položme však otázku opačně: Co přinesl Cibulka z u měnovědy do teologie? Zarámujme opět tuto otázku do širších souvislostí. Koncem XIX. a začátkem XX. století se větví teologie ve dva směry: spekulativní a pozitivní, tj. historický. S první větví se Cibulka seznámil na studiích v Římě. Bytostně mu však byla bližší druhá, s kterou přišel do styku hlavně ve Štrasburku (právě tam studoval jeden z čelných představitelů historické liturgie M. André, s nímž se Cibulka spřátelil). Také vídeňská škola byla cele zakotvena v umění minulosti. Estetické a filosofické otázky vídeňské školy však Cibulka téměř vyloučil.

Nuže: obohatily Cibulkovy práce teologii? Otázka je dnes důležitá. Jednak se teologie obohacuje různými „okrajovými vědami", jednak se v lůně teologie samé rodí zájem o tzv. pozemské skutečnosti.

Tento poslední trend již Cibulka plně nezachytil. Přesto však právě oněmi klíčovými pracemi, o nichž jsme se zmínili, přinesl nové teologii mnoho látky. Jeho starokřesťanské studie znamenají v tomto úhlu vidění dobrou historickou dokumentaci k základní otázce o poměru křesťanství a jeho teologie k imanentním hodnotám. Jeho svatováclavské práce přinášejí vedle významů uměnovědných a historických cenné postřehy hagiografické a liturgické. Interpretace velkomoravských nálezů ozřejmila misijní a pastorační činnost v naší zemi (spory o inzulární misii v této souvislosti nemají valný význam). Tento tematizovaný přehled ukazuje, že sem Cibulka plodně zasáhl: jeho práce činí teologii obzíravější a zkušenější, disponuje novými hledisky a daty.

K tomuto vědeckému aspektu nutno přičíst Cibulkovu praktickou starost o úroveň bohoslovecké fakulty Karlovy university v Praze. Přivedl na ni několik vynikajících vědců, zasadil se diplomatickým jednáním o reformu a schválení stanov bohosloveckého studia podle encykliky Deus scientiarum Dominus. Také jeho učitelské působení na fakultě dalo posluchačům nemálo. Mohlo ovšem dát víc, kdyby byl Cibulka nepřenesl těžiště své činnosti na fakultu filosofickou. Ale i tu jeho žáci získali vědomosti pro svou profesi cenné, které by jinak na této fakultě nezískali. Tak Cibulka svým způsobem realizoval kerygmatické aspirace nové teologie.

Odešel člověk, zůstává dílo, dílo všestranné. Budoucí historik české teologie nebude je moci pominout. Nadto je toto dílo nejen reminiscencí, ale závazkem: s velkodušností, šíří a hloubkou jít dál ve službě Pravdě.

Josef Zvěřina

Prof. dr. Josef Vašica

Na Zelený čtvrtek dne 11. dubna 1968, v památný den ustanovení sv. kněžství, zemřel vynikající kněz-učenec, prof. dr. Josef Vašica. I při své intenzívní vědecké práci vždy zůstal výraznou kněžskou osobností: harmonicky spojoval službu Bohu a službu vědě.

Narodil se 30. srpna 1884 ve Štítině, farnost Mokré Lazce u Opavy. Studoval na klasickém gymnasiu v Opavě a na bohosloveckě fakultě v Olomouci. Protože ještě nedosáhl předepsaného věku, musel po ukončení bohosloveckých studií r. 1906 čekat půl roku na kněžské svěcení, které obdržel 31. prosince 1906. To už působil jako prefekt v kroměřížském chlapeckém semináři. Od r. 1908 pak studoval na filosofické fakultě vídeňské university, kde r. 1911 dosáhl doktorátu filosofie. Pak se vrátil do Kroměříže a vyučoval jako profesor na arcibiskupském gymnasiu. Odtud byl povolán r. 1919 na Cyrilometodějskou bohosloveckou fakultu do Olomouce, aby přednášel na nově zřízené katedře pro staroslověnský jazyk a literaturu, od 14. září 1921 jako mimořádný, od 30. srpna 1928 jako řádný profesor tohoto oboru. Kromě pravidelných přednášek o staroslověnském jazyce a literatuře míval na fakultě i speciální kursy. R. 1937 odešel do Prahy na bohosloveckou fakultu Karlovy university jako řádný profesor staroslověnského jazyka a slovanské bohoslužby po prof. dr. Josefu Vajsovi. R. 1950 nepřešel na nově organizovanou Cyrilometodějskou bohosloveckou fakultu v Praze, ale zůstal v ústraní a věnoval se cele vědecké práci a přitom pomáhal v duchovní správě.

Za svého působení v Kroměříži a v Olomouci dostal se do okruhu spolupracovníků A. C. Stojana a byl jím vtažen do velehradských snah unionistických. Významně se podílel na těchto velehradských sjezdech i na práci Akademie velehradské a Apoštolátu sv. Cyrila a Metoděje. Přitom bedlivě sledoval náboženský život východních a jižních Slovanů, především našeho nejbližšího Východu, Podkarpatské Rusi, kam pravidelně zajížděl na studijní cesty. Velehradu zůstal věren i po druhé světové válce. Téměř každý rok aspoň jednou v roce tam zajížděl a činně se účastnil pracovních porad, které navazovaly na tradici slavných unionistických kongresů z období mezi světovými válkami. Živě se zajímal také o archeologický výzkum velkomoravských nalezišť v okolí Starého Města a Mikulčic, a to až do poslední doby.

Hlavní těžiště práce prof. Vašici spočívá ve vědeckém zkoumání díla slovanských apoštolů, především staroslověnského jazyka, písemných památek staroslověnských a církevněslovanských, slovanské bohoslužby a vůbec všech otázek cyrilometodějských. Těmto oborům věnoval nepřehlednou řadu vědeckých i vědecko-populárních studií. Podstatně přispěl k výkladu a hodnocení některých stsl. památek, mnohé z nich přeložil do češtiny. Jeho překlady vynikají vědeckou přesností a vytříbeností jazyka. Výsledky této práce pak shrnul v uceleném souboru pod názvem „Literární památky epochy velkomoravské", Praha 1966. K nejpozoruhodnějším výsledkům jeho badatelské práce patří důkaz existence slovanské liturgie sv. Petra již v době velkomoravské. Tento objev osvětluje nečekaným způsobem liturgické dílo slov. apoštolů, ale dosud nebyl, bohužel, náležitě oceněn a využit. Velmi cennou pomůcku ke studiu čs. písemnictví poskytl spolu s prof. Vajsem v důkladném díle „Soupis staroslovanských rukopisů Národního musea", Praha 1957 (XX + 528 st.). Poslední dobou obrátil svou pozornost k nejméně probádané oblasti cyrilometodějského díla, k památkám právním. Dokázal velkomoravský původ Zákona soudného ljudem, jehož sestavení připisuje s velkou pravděpodobností samému Konstantinu-Cyrilovi. Těmto otázkám věnoval mnoho speciálních studií a přednášel o nich také na mezinárodním fóru v Soluni r. 1966, ale nedočkal se vydání svého největšího díla z tohoto oboru. Má to být edice Zakona sudného ljudem a Metodějova Nomokánonu, obsahující stsl. text i český překlad s obsáhlým vědeckým komentářem. Má vyjít jako IV. svazek sbírky Magnae Moraviae fontes historici v Brně r. 1969.

Velkou pozornost věnoval prof. Vašica také pokračování cyrilometodějských tradic v Čechách v době svatováclavské a svatoprokopské. Nejdůležitější z tohoto oboru je jeho edice Druhé stsl. legendy o sv. Václavu ve Sborníku stsl. literárních památek o sv. Václavu a sv. Lidmile, Praha 1929, str. 71—135.

Ze staročeské literatury zkoumal hlavně biblické překlady. Výsledkem jeho usilovného studia kromě řady drobnějších prací je základní spis „Staročeské evangeliáře", který vyšel v Rozpravách Čs. akademie 1932, a fototypické vydání Bible Olomoucké 1417, sv. I., Olomouc 1933. Studium staročeské bible mu velice leželo na srdci. Nejednou nám, svým žákům, opakoval, že kdyby jiné ná-

rody měly tak veliké bohatství starých biblických textů jako my, dávno by je zlatými písmeny vydaly a vědecky zhodnotily. Litoval, že tak málo se u nás v této věci dělá. Přičinil se aspoň, aby jazykový materiál staročeské bible byl pojat co nejúplněji do Staročeského slovníku, jehož vydání chystá Čs. akademie věd.

Z nové české literatury zaujala prof. Vašicu zvláště doba tzv. „temna", nejen proto, že je to doba opravdu temná, nejméně probádaná, ale hlavně proto, že literatura této doby neprávem byla přezírána, podceňována a téměř vylučována z české literatury. Právě tato okolnost na něho působila neodolatelným kouzlem a hnala jej do vytrvalé objevné práce. Odtud vyplynula řada závažných edicí barokní literatury a souborné dílo „České literární baroko", Praha 1938.

Dílo prof. Vašici udivuje rozsahem i šíří vědeckých zájmů, hloubkou a preciznosti vědecké práce, vřelým osobním zaujetím pro pravdu, obětavou a nezištnou oddaností zvolenému předmětu i úžasnou pílí a vytrvalostí v práci. A právě těmito kvalitami svého díla a své osobnosti působil prof. Vašica na své početné žáky i v širokém okruhu inteligence, vydával svědectví Kristu a přiváděl duše hledající blíže k Bohu i k církvi. To bylo jeho vlastní kněžské působení, jímž zasáhl hluboko do života naší generace. Zůstane nám v paměti jako ideál harmonického spojení pravé vědy a opravdového kněžského života. *Dr. Vojtěch Tkadlčík*

Vita

názory - události - diskuse - recenze - zprávy

Co očekávají teologové od roku víry?

Co znamená pro Vás rok víry?

Jak byste si přál, aby jej křesťané prožívali?

Odpověď 9 teologů na anketu - ICI č. 290 - 15. VI. 1967.

CHRISTIAN DUQUOC OP

(Lyon)

Svoboda a odvaha

Považují-li náboženské autority za užitečné vyhlásit „rok víry", je k tomu důvodem znepokojení nad problematičností v části katolického mínění. Papež Pavel VI. projevil své znepokojení v této věci a po své návštěvě ve Fatimě vyslovil přání, aby doba po koncilu byla prohloubením tradiční víry spíše ve stopách starých učitelů teologie než stálým dotazováním po vzoru současných myslitelů.

Ale třeba si přát, aby rok víry nebyl únikem ze strachu před střetnutím s otázkami, které kladou naši současníci, ateisté i věřící. Víra je energie na základě nepodmíněné důvěry, kterou skládá v Krista, projevuje se v jazyku, který pro dost lidí již neupravuje jejich lidský i náboženský postoj, ale jenom náhodně nebo odtažitě. Z věrnosti je možno něco udržovat po určitou dobu, co se zdá být beze smyslu, ale jednou, pod vnějším tlakem je třeba ukázat, že „dogma" je energií pro myšlení a činnost.

Víra, vyjádřená dogmaticky upadne do lhostejnosti, jestliže neprojeví svou vnitřní souvislost vycházející z Krista a svou energii pro činnost, vycházející z posto je církve. Dogmata položená vedle sebe — jako muzejní kusy — přestávají mít vliv na lidský a náboženský život.

Ale je třeba, aby se stala i energií pro činnost; poslední encykliky papežů o míru a rozvoji ukazují, že církev nechce být cizí k současným problémům. Zůstávají výzvami, proslovy, vypočítávají zásady, ale nakonec jsou příliš abstraktní, a tedy příliš vzdálené křesťanskému lidu, než aby ho galvanizovaly a dávaly mu závažnost ve veřejném světovém mínění, totiž aby se z nich stala nepřímá, ale účinná politická síla. Pokud se touha po míru předkládá ve všeobecných výrazech, je neúčinná. Doufám, že se dojde k tomu, že energie víry se může projevit, a tedy udělat z křesťanů svědky jejich vztahem k současným skutečnostem. Jinak se podává jen jako doplňková „ideologie".

Nejde o dogmata, jak by se zdálo. Ale je to rozmrzelost vůči církvím, které shromažďují tolik věřících a vyznávají tak „podivuhodné" věci, nicméně však ukazují svou neúčinnost ve vztahu k nejdramatičtějším problémům naší doby, a to nahlodává důvěru v církve, která se neuzdraví ani slovy, ani výzvami.

Víra dnes nepotřebuje opatrnost, ale svobodu a odvahu.

YVES CONGAR OP

(Štrasburk)

Pozitivní iniciativa

Nedá se popřít, že vyhlášení „roku víry" se děje v určité psychologické „nejistotě". Ale papež se obrací k této nejistotě a navrhuje určitý „únik vpřed": odvrátit nebezpečí pomocí zcela kladné iniciativy.

Podle mého názoru je podstatným úkolem biskupů a kněží zesílit kázání slova Božího, soustředit je na víru: víra odpovídá na slovo, slovo vyvolává víru a současně je i svědectvím víry.

To musí povzbudit a rozvinout úsilí, které se skoro všude rozvíjí ve prospěch katecheze dospělých a zcela krátkého katechismu. Znám kněze, kteří považují za svou první povinnost „pečlivě vypracovat" svůj katechismus. Podle mého názoru mají stoprocentně pravdu.

I pro teology existují problémy. Mnohokrát jsem sám konstatoval, jak je katolické věření komplikované a nesnadné k vysvětlení i dospělému, majícímu dobrou vůli, který chce vědět a chápat proč a jak. - P. Rahner nedávno navrhl myšlenku určitého „soustředění" víry ve výkladu, který by rozlišil základní pravdy od druhořadých pravd, které z nich vyplývají. Ne víra umenšovaná, ale podaná v jiné struktuře.

Velký počet nesnází plyne také z určitých formulací, zděděných z minulosti. Tyto obtíže jsou normální a je správné hledat nové formulace. Snaha o přizpůsobení je potřebná. Ale nutno vědět, že se nemůže opovrhovat formulemi, bez kterých se nedá obejít. Podstatou víry je sama náboženská skutečnost. Ta má prosvítat při kázání, katechezi, kultu, modlitbě.

A v tom ohledu, myslím, nejsme ve špatné situaci. Stále přibývá více farností, kde opravdové konání liturgie zpřítomňuje věřícím náboženskou skutečnost. Je to důležité, protože víra je neoddělitelná od obřadů. Neexistuje na jedné straně víra katechizovaná a na druhé straně obřady. A tak bych uzavřel slovy: rok víry bude rokem liturgické pravdy.

HANS KÜNG

(Tübingen)

Dvojitá konfrontace

Jak můžeme odpovědět na papežovu výzvu? Dvojím způsobem: konfrontací své víry s poselstvím samého Ježíše Krista a s poselstvím apoštolské církve, i když to může znamenat zkoušku pro dnešní církev; a za druhé konfrontací své víry s dnešním světem, převedením jí do moderního jazyka a smýšlení. Lidé musí víře církve rozumět.

Víra pro mne znamená, že jsem otevřen pro Boha, i když jsou kolem temnoty. Mám absolutní víru v Boha. Chtěl bych naslouchat jeho slovu a jednat podle tohoto slova. Věřit — to znamená především slyšet. Přijímat ze slyšení uschopňuje k jednání, k jednání podle evangelia.

Dnes potřebujeme činy ne podle potřeb nějaké církevní politiky, ale podle evangelia Ježíše Krista.

JOHANNES METZ

(Münster)

Je třeba svědků

Jedním z úmyslů papeže, když prohlašoval rok víry, bylo bezpochyby posílit víru vzhledem ke krizi, která ji ohrožuje. Ale mohlo by v tom být riziko, že se tím bude blokovat obnova církve. Přál bych si, aby tento rok víry pomohl obnově církve a její teologie, zvláště pokud jde o její odpovědnost k naší moderní, zesvětštělé a ateistické společnosti.

Během dějin církev vždy neodpovídala požadavkům milosrdné lásky. Její provinění v minulosti vzhledem k společnosti nemůže se zlepšit novou teorií ani novým chápáním, ale jedině novou p r a x í.

Encyklika „Rozvoj národů" načrtává program takové praxe. Rád bych, aby tato encyklika nebyla považována jen za lekci pro svět, ale také za úkol pro církev. Je nutné nalézt tvůrčí a kritickou moc naší křesťanské víry v moderním světě.

Rok víry může také pomoci rozřešit problém spirituality. Jsme dnes tak ubozí, že nejenom nevíme, zda máme světce nebo kolik jich máme, ale nemáme ani kritéria, abychom je rozlišili. Musíme rozvinout svou teologii a svůj život modlitby, abychom odkryli nový typ spirituality. Teologické úvahy samy nemohou přesvědčit svět. Je zapotřebí svědků.

Myslím, že jsme schopni překonat dnešní krizi, nepodlehneme-li neklidu. Ducha možno slyšet i dnes. Nejde o otázku optimismu, ale naděje. Mám důvěru ve víru, nejenom ve víru křesťanů, ale také samé církve, neboť problémy zítřka nerozřeší izolovaní jedinci: rozřeší je zřízení, která pochopí, že nebyla zřízena proti kritické svobodě člověka, ale aby této kritické svobodě sloužila a ji zaručovala.

JORGE NEFIS

(Buenos Aires)

Zapojení

Zdá se mi, že v tomto roce by měl být zdůrazněn život víry. Příliš často vzniká pokušení udělat z víry jen doplňkovou ideologii, kterou lze vyměnit za jiné. Ale víra není taková. Je to postoj k Bohu, k světu. Je závazkem věřícího i společenství věřících, církve před Bohem a před světem.

Tím chci říci, že víra se má prohlubovat, očišťovat, osvobodit od příliš elementárních, příliš dětinských představ. Je příležitost začít. Pastýři a teologové mají odpovědnost jednat tak, aby křesťanský lid, který dostal ctnost víry na křtu a který ji živí svátostmi, mohl zapojit tuto víru do svého života.

Možná, že dnes se dá víra žít mnohem nesnadněji než včera. Ale všechny generace byly v pokušení takto mluvit. Je třeba všemi způsoby připravovat křesťany víc a lépe, než tomu bylo dřív. Zdědili jsme systémy obrany, výchovy, podporování a prohlašování víry, které náležejí jiné době, v které byly jiné obtíže.

Důraz, kladený na víru, bude mít ekumenický dosah. Tímto přízvukem se vyznačuje protestantismus, ovšem měl příliš individualistický ráz. Možná, že přišla příležitost vést ekumenický dialog na rozhodné rovině, kde jde o společné úvahy o víře, která činí z lidí křesťany.

EDUARD SCHILLEBEECKX OP

(Nijmegen)

Přetlumočení

Velkým problémem dneška je vědět, co je obsahem víry. Ještě včera se přijímala víra, přijímalo se učení učitelského úřadu a nehledal se výklad jeho obsahu. Dnes je tomu jinak. Člověk chce být křesťanem, chce věřit v autentická dogmata. Ale především mladí, i mladí kněží, se den ze dne víc ptají: „Které je pevné, nezjednodušitelné jádro víry?"

Problém je ztížen zesilujícím se posunutím mezi formulacemi zděděnými z minulosti a mezi současným pojetím a současnou mentalitou. Nemyslím, že Bultmannova demytologizace přinese adekvátní řešení. Volání na poplach, že se ztrácí víra, nejsou také řešením, — ani pouhé opakování formulací z minulosti. Je třeba přetlumočit dogmata, ale věrně, v katolickém smyslu, z tradice, z učitelského úřadu církve.

Když církev definuje neomylným způsobem nějakou pravdu, je třeba se vždy ptát: „Co skutečně církev definovala?" Tak např. dogma o nanebevzetí. Mnoho křesťanů myslí, že musí věřit, že Panna Maria jednoho dne odletěla do nebe. A co to může znamenat pro jejich křesťanský život? Je nutno promyslit obsah. Panna Maria je první tvor, který se má těšit z úplného vykoupení. Pán nevykupuje jenom naši duši. Celý člověk dojde vzkříšení.

Křesťanská víra prochází dnes bezpochyby krizí, která může být drahá. Ale jsem optimista, jde o krizi růstu.

XAVIER MURPHY CSsR

(Řím)

Projev

Rok víry neměl by se zabývat novým upevněním té nebo oné nauky, toho neb onoho dogmatu, ale má ukázat, že Boží lid, laici i klerici, teologové, myslitelé, svatí i hříšníci, tvoří církev, která věří, že Kristus je zde, uprostřed ní, a že dále sesílá svého Ducha. A proto mají synové Boží obnovovat tvář země mocně a odvážně.

Nemyslím, že by velká většina křesťanů byla znepokojena ve své víře nebo v praktikování svého náboženství. Při mé nedávné cestě kolem poloviny světa mne nejvíce překvapila skutečnost, že církev má pevné základy v tolika krajinách světa. Vážnost, s jakou tolik křesťanů žije společně v Kristu, mezi obtížemi a zábavami světa, je skutečným zjevením. Jejich víra je velká a silná a přítomným úkolem hlav církve je přivádět je postupně k tomu, aby více otvírali své oči a svá srdce pro potřeby a utrpení všech jejich bratří.

V minulosti se prostý křesťan naučil především chránit víru jako poklad před nákazou světa. Teolog se zabýval přesným vyjádřením a čistotou výrazu a naukovým výkladem. Sv. stolec se spíš staral o zachování tradice než o svědectví Kristovy přítomnosti ve světě.

Nyní existuje krize víry u intelektuálů, u těch, kdo jsou sociálně angažováni, u opuštěných a vykořisťova-

ných. Aby se přinesl lék pro tuto krizi, nemá se rok víry omezit jen na prohlášení Kristovy přítomnosti mezi námi, ale má naplnit to, co tato přítomnost znamená. Od církve to vyžaduje otevřenost a obnova jejích způsobů myšlení a činnosti.

Prohloubení víry nehledí tolik k jejímu upevnění na poli intelektuálním, i když je to i dnes potřebné, ale spíš na přilnutí ke Kristu, které se projeví životem obdobným tomu, který žil Kristus ve své době. V tom je znamení, které svět hledá. Rok víry by mu je měl poskytnout.

KARL RAHNER SJ

(Münster)

Ti, kteří zde nejsou

Rok víry by se mohl chápat nejprve takto: jak izolovat víru od ostatního? Víra zahrnuje celé křesťanské chování, vše je v ní. Víra je vždy první. Nic nemůže oddiskutovat její první místo.

Je však třeba být dost pokorným, aby člověk přijal hlásání víry pomocí sdělovacích prostředků moderní společnosti. A tak po „geofyzikálním roku" můžeme třeba mít „rok víry".

Mezi mnohými přáními, která by bylo možno vyslovit, uvedu jen jedno: kéž se kazatelé evangelia snaží hlásat starou pravověrnou víru takovým způsobem, aby jí dnešní člověk skutečně rozuměl. Ať nemyslí při kázání na zbožné lidi nebo na lidi považované za zbožné, kteří sedí pod kazatelnou, ale na ty, kdo tam nejsou: na váhající, nevěřící ateisty, na ty, kteří jimi jsou, a na ty, kteří myslí, že jimi jsou.

Kdyby se kázání obracelo k takovému dnešnímu člověku, jak se jeví ve své nevěře a je přítomen mezi posluchači, i když se zdá, že tam není, došlo by se k tomu, že se obsah víry nemůže redukovat, ale „koncentrovat". Mělo by se kázat ústřední jádro křesťanství: Bůh, možnost opravdové náboženské zkušenosti ve světle milosti, Ježíš Kristus.

Ale má-li se stále hlásat Ježíš Kristus, není pro moderního člověka snadné přijímat, že celá historie lidstva a jeho spása jsou soustředěny v jediném člověku. Bude třeba hluboké úvahy, aby toto pojetí se stalo věřitelným pro současné myšlení.

ROBERTO TUCCI SJ

(Řím)

Nejenom uchovávat

Prohlášení roku víry může odpovídat určitému pocitu neklidu. Zdá se mi, že je především třeba, aby odpovídal pastorační a misionářské starostlivosti.

Nemůže jít pouze o uchování křesťanské víry. Nejde jenom o ubezpečení věřících, ale o to, upevnit je: upevnit jejich víru tak, aby nebyla pouhým křehkým štítkem na jejich životě, ale aby mohla zakořenit dost hluboko v jejich životě, aby přežila změny, které život ukládá dnešním generacím. Uchovat nebo ochránit víru — to dnes především znamená prohloubit ji a pevně zakořenit.

Pomáhá skutečně víra lidem k životu v dnešním sekularizovaném lidském společenství? To je jeden z velkých problémů naší doby.

Existuje také misionářská starostlivost. Víra je dar, který se má sdílet dnešnímu lidstvu tak, jak je, protože Bůh miluje člověka tak, jak je, s jeho hříchem a jeho potřebou být spasen, v konkrétních podmínkách, kde je mu dáno žít.

To vše patří k problému sdílení víry světu, který se o ni nezajímá, který si neklade náboženské otázky, pro kterého nemá náboženství žádný význam. Rok víry může být příležitostí ke „skoku vpřed", který je nutný, aby se dávala víra novému světu. *Přel. dr. M. P.*

Kdo by se holandského katechismu bál?

Na domácí holandské půdě ani nebylo příliš mnoho povyku. Byla to přece věc biskupů. Teprve překlady začaly rozvířovat hladinu. Praktičtí Anglosasové vydali katechismus se schválením amerického biskupa z Barlingtonu. Byl to hned best-seller, rozprodalo se kolem 75 000 výtisků. Dostal literární cenu Tomáše Mora. Ale kampaň proti katechismu rostla a biskup odvolal své „imprimatur" z knihy téměř již rozprodané. O něco později speciální kardinálská komise v Římě dala katechismu zelenou, tj. prohlásila, že v něm nejsou naukové omyly. Proto další vydání nebude opravené, nýbrž jen upravené. Ale to ještě není konec. Kampaň i tak pokračuje dál, jak pro, tak proti a italské noviny „Il tempo" charakterizují tento katechismus jako katechismus, v němž Bůh je vetřelcem. Předseda katechismové holandské komise Moulders prohlásil, že neustoupí. Nedovoluje mu to ani jeho svědomí, ani láska k církvi. A kardinál Alfrink nadále tvrdí: „V katechismu nejsou omyly."

Otázka proto zní: máme se bát nebo se nemáme bát holandského katechismu? Za prvé bychom si jej měli přečíst. To zatím není možné. Proto se bojíme — když se bojíme — něčeho, co neznáme. Trochu mi to připadá jako v diskusi o latině a mateřštině na koncilu. Kdo latinsky neznal nebo uměl málo, byl pro ni, kdo ji znal poměrně slušně, byl proti ní. Nyní musím být nutně trochu osobní, „angažovaný". Na Západě dnes vychází přemíra teologické literatury — kdo to má všechno číst, to nevím. A tak se stává, že tak z deseti knih jedna upoutá a jen z více jedna strhne. A to se mi stalo, když se mi dostal do rukou holandský katechismus. Pokud to časové možnosti dovolovaly, nebylo možné se od něj odtrhnout. Proto, i kdyby tam bylo deset herezí (ony tam nejsou), byly by vyváženy tím vším kladným, co je jeho podstatou.

Připomněli jsme některé groteskní momenty, ne pouze pro zajímavost, nýbrž pro něco hlubšího. Jednou bylo řečeno, že „po staru se žít nedá". Je však možno myslet po staru, ač se po staru již nežije. Znovu to nyní dohánímе a často tento rozpor vede právě ke groteskностem. Groteskность vzniká, když se přežité formy aplikují na nové situace. Představte si rytíře v brnění na pražské křižovatce, jak řídí dopravu, nebo něco pro vás bližšího. Mluví se právem o právní obnově řádů. Ale mělo by smysl, nechceme-li být romantiky — a křesťanství není romantické— nadčasového Františkova ducha evangelijní prostoty obnovovat ve formách kořeních ve středověku? Nebo si představte papežského preláta s vlečkou třeba na závodech Wilhelma Piecka, jak diskutuje s dělníky o evangeliu. Pro nás je důležité, abychom nezapomínali, že žijeme v socialismu, což zde nemyslím ani politicky, ani ekonomicky, nýbrž společensky, ale že si na nic nemůžeme hrát. Život nesnáší dvojakost či komedii, ani ne z těch nejvznešenějších důvodů, nehledě k tomu, že určité poznání nutnosti skutečně též osvobozuje. Krinolína nebo svéráz se nehodí do podzemní dráhy, kde se automaticky zavírají dveře a vlak nečeká. V revue „Signe des temps" jeden francouzský benediktin uvažoval při jubileu Mont Saint Michel (viděli jsme na našich plátnech opaty brodící se mořem — a mně osobně to v naší době připadalo groteskní) o mnišství v této formě a dospěl k závěru, že jedni si řeknou: „křesťanství je pro nás příliš vysoké", a druzí: „křesťanství je dobré, poněvadž je to útěk z reality". Podotkl bych k tomu, že se nesmí, příliš přehánět tak zvaná objektivní chvála Boží. Když se latinsky modlí hodinky řeholnice, které latině nerozumějí, není to jistě dokonalá chvála Boží.

Vraťme se k tématu; odbočení bylo však jen zdánlivé. Holandský katechismus byl totiž vtipně definován: začíná člověkem, končí Bohem. To vyplývá z jeho struk-

tury: tajemství existence, cesta národů a cesta Izraele ke Kristu, Syn člověka, cesta Kristova, cesta ke konci. A je to správný postup. Člověk má jistě povinnost se otevřít Bohu, avšak má právo, aby to mohl učinit ze své lidské půdy, na níž stojí. Slovo evangelia musí být člověku srozumitelné. Sv. Tomáš to krásně vyjádřil: „I když člověk Boha dokonale miluje, může ho jen proto milovat, že i pro něho je dobro." Nezištný poměr k Bohu za cenu zničení sebe je těžko pochopitelný. Ovšem srozumitelnost není jen slovní, nýbrž i sociálně duševní. Proto Jan XXIII. ve své zahajovací řeči koncilu zdůraznil, že pravda si musí hledat stále nové a nové formy vyjádření, už jen proto, aby byla srozumitelná.

A jednou takovou formou je holandský katechismus, který ví, že se postaru nežije, a tedy nelze ani postaru myslet. Pius XII. jednou řekl: „V dějinách nelze nikdy jít zpátky. I když se nějakou dobu šlo špatně, náprava se neděje tím, že se vrátíme k východisku, nýbrž tak, že v daném možném okamžiku „usměrníme" věci do dobrých kolejí. V dějinách se totiž nikdy nestojí na místě."

Proto holandský katechismus chce být odpovědí na otázky lidí žijících v této době a tuto dobu. Tak dochází k určitým novým formulacím, které by někoho mohly znepokojit. Na to katechismus odpovídá, když hovoří o eucharistii: „Církev byla pověřena, aby oběť mše sv. dávala dál a chránila. Proto se o tom koncily během staletí vyslovovaly. Abychom plně chápali jejich učení, musíme se někdy zeptat, o které křesťanské a evangelijní hodnoty běželo v této době? Když známe, co bylo obhajováno, potom musíme tytéž pravdy hlásat v řeči své vlastní doby" (str. 334, anglické vydání).

Holandský katechismus má též i tu velkou výhodu, že vyjma Písma, cituje co nejméně. A přece poznáváte, že ví o všem od Kierkegaarda až po Camuse a Sartra, a tak se stává snesitelným pro rychlé tempo lidí této doby.

U nás se končí jedna perioda náboženského života. Končí se v souvislosti s jinými věcmi. Holandský katechismus, kterého se nemusíme bát, který nám naopak dodává „kuráž", nám jedno připomíná. U nás padlo mnoho věcí, zda právem či neprávem, není třeba rozhodovat v této chvíli. Prostě nejsou. Ale prosím vás, nevracejte se do minulosti. Využijte možností a vytvořte formy křesťanství „za socialismu" skutečně z potřeby života. Církev není ani divadlo, ani museum.

Dr. A. Mandl

Pastorační rozhledy

(Z Informations catholiques internationales, No 308; 15. 3. 1968.)

Pro *širokou anketu o životě a službě kněží,* včetně otázek, týkajících se církevního celibátu, se vyslovil holandský episkopát.

Anketa obsahuje 3 série otázek: místo kněze ve společnosti, formy kněžské práce a konečně otázky kněžského duchovního života. Problematiku vyčerpává 150 otázkami, které vědecky formuloval Institut aplikované psychologie. Episkopát je rozhodnut před koncem letošního roku publikovat výsledky.

Tato iniciativa je „frontálním útokem" na problémy, na něž jsou holandští katolíci již delší dobu citliví.

Ode všech, *kdo budou pracovat v římské kurii,* se budou vyžadovat i pastorační zkušenosti. Nové předpisy, které reorganizují kurii, vstoupily v platnost 1. 3. t. r. V kurii je 33hodinový pracovní týden, měsíční prázdniny a 6denní duchovní cvičení. Věkový limit u vyšších prelátů je 75 let, u vyšších úředníků je 70 let a u nižších funkcionářů 65 let.

V Řecku, na ostrově Tinos, byl otevřen „urgentní seminář", protože je v Řecku stále citelnější nedostatek kněží. Ortodoxní církev se rozhodla zřídit 6měsíční kurs teologie s pastorační i liturgickou praxí. V únoru začal první kurs se 60 účastníky — maturanty. Po absolvování kursu bude účastníkům svěřena kněžská služba s podmínkou, že svá teologická studia budou dokončovat na dálku v televizních kursech.

Vedením semináře byl pověřen člen hnutí „Zoi" laického bratrstva, extrémně aktivního), teolog Eliáš Mastroiannopulos.

Anglikánská církev plánuje reformu výchovy kléru. I v Anglii je nedostatek kněžských povolání. Zatímco byl do r. 1964 roční průměr povolání nejméně 640 kandidátů, klesá od r. 1965 počet pod 500.

R. 1967 byla z podnětu ředitelů teologických kolejí ustavena studijní skupina odborníků, která nyní zveřejňuje výsledky své práce na téma „Teologické koleje zítřka." Doporučuje některé teologické koleje zavřít nebo přeskupit spolupráci mezi teologiemi anglikánskými a teologiemi jiných křesťanských vyznání a vytvoření centrální komise pro semináře.

Pod titulkem *„Smrt proroka"* přinesl časopis ICI zprávu o tragické smrti P. Emila Gabela, assumpcionisty, koncilového experta pro tisk a gen. tajemníka mezinárodní katolické tiskové unie. Zahynul při leteckém neštěstí spolu s 62 cestujícími u Pointe à-Pitre, při návratu z tiskového kongresu v Jižní Americe. Dlouholetý šéfredaktor La Croix, náboženský poradce Radio Luxembourg a autor mnoha odborných publikací, napsal v posledním článku před smrtí, že se katolický tisk musí zajímat o celého člověka a musí katolicky vidět všecky lidi. Že musí mít lid Boží takový tisk, aby mu umožňoval v této době dobře jednat. Tento článek nazval: „Katolický tisk v pohybu." A pro příští světový kongres doporučoval téma: „Změněný tisk ve změněném světě." Místo katolického tisku zaměřeného na obranu nebo výuku propagoval tisk, který miluje svobodu, který může být předvojem dialogu církve se světem, v němž se setkávají víra a svět, který by pokřesťanšťoval veřejné mínění. Katolický tisk se musí přizpůsobit obecným zákonům informace, musí konfrontovat aktuální věci s evangelickou zvěstí, musí být trvalým prostředkem přizpůsobování se, k němuž se církev na koncilu přiznala.

P. Xaver Chalendar, bývalý rektor malého pařížského semináře, se pokouší v článku *„Nedostatek kněží"* o pozitivní řešení tohoto problému ve Francii.

V lednu 1965 bylo v 87 francouzských diecézích 44 408 kněží (z toho 3414 řeholních). Protože je nedostatek dorostu, zvyšuje se rok od roku průměrný věk kněží. J. Potel, který z pověření episkopátu zpracoval demografickou studii o kněžské situaci ve Francii, dospěl k závěru: „Nemáme důvodu k víře, že v budoucnu dojde k celkovému zvýšení počtu kněží."

Z demografické studie vyjímá P. Chalendar dvě farnosti: farnost v Bretagni, která má 1500 obyvatel, z toho 1200 týdně praktikujících — a má 2 kněze. Farnost v okolí Paříže s 20 000 obyvateli, z nichž chodí na nedělní mši sv. pravidelně 1200 věřících, z čehož je 400 dětí — a má 3 kněze. Za často diskutovanou otázkou „Který tým kněží je zaměstnanější?" vidí asi toto perspektivní řešení: Pro budoucnost lze předvídat snížení počtu praktikujících. Bude menší návštěva bohoslužeb, méně dětí na náboženství, méně církevních svateb. Přesto nelze nadhodnocovat kněžskou službu u praktikujících, protože ona není jediným úkolem kněze. Kněze je třeba i pro pastorační činnost u těch, kteří na liturgii pravidelně nechodí, i pro misijní činnost v nevěreckém prostředí. Lidé, kteří kněžské služby nežádají, potřebují kněze někdy víc než praktikující.

Lze se pro budoucnost spokojit s pojetím kněžského poslání v minulých termínech „daného úkolu" či „obsazení prázdného místa"? Vždyť kněžské poslání je především prorocké! Vliv se nezvětšuje především růstem

činnosti, ale kvalitou křesťanské a kněžské existence! Např. práce P. Karla Foucaulda v poušti s nejchudšími přinesla mnoho plodů, nebo smrt Kamila Torrese pohnula svědomím lidí až na druhé straně zeměkoule!

Zajímavě řeší i problém „rentability" kněžské práce. Ví o tom, že někteří kněží jsou nedostatečně „zaměstnáni" a že jiní jsou přetíženi. Obecně doporučuje, aby se kněží učili dobře organizovat svou práci, aby se vyvinuly i určité „služby". Aby se učili z množství možných úkolů vybírat ty, které se jeví důležitějšími z hlediska „rentabilnosti" podle kritérií království Božího.

Je také třeba rychleji zlepšovat kvalifikaci kněží: ihned zlepšit formaci v seminářích, zabezpečit trvalou formaci kléru, praktikovat politiku určitých požadavků pro obsazování určitých míst, vést k dobré spolupráci.

V dané perspektivě doporučuje dobře vidět úkoly laiků v církvi. Táže se: Bude-li méně kněží — kde se všude objeví laici? Už dnes je vidí zodpovědné za daleko širší a důležitější věci než včera: za farní sekretariát, vyučování náboženství... A táže se: lze laiku svěřit rekolekční přednášky? Vyučování teologie? Může psát knihu rozjímání? Lze svěřit farní agendu do rukou laiků? Domnívá se, že úbytek kněží nastoluje nový způsob rozdělení práce mezi kněžími a laiky v církvi. Tento způsob rozdělení práce bude nutně ovlivňovat kněžský stav, jeho rytmus práce, způsob odměňování, soukromý život, psychologii, vztahy. Kněz zítřka bude laikům daleko blíže než dnešní. Část jeho dnešních úkolů budou vykonávat laici — a on si uvědomí, že to mohli laici dělat už dávno... Co knězi zbude? Zásadní úkol v církevním životě: autentické hlásání slova Božího, spojování rozptýlených dětí Božích, utváření jednoty společenství, slavení tajemství víry a eucharistie...

Francie: Episkopát brání nový katechismus e

V r. 1957 rozpoutali někteří katolíci kampaň proti Katechetickému výběru, který vydalo Národní středisko pro náboženskou výuku, a dosáhli toho, že jej Řím odsoudil.

Z téhož prostředí, s použitím týchž metod, vyšlo před nedávnem tažení proti novému katechismu pro děti. Tentokrát však narazilo na biskupskou konferenci, která jej schválila.

Kard. Lefebvre k tomu napsal: „Některé články, které se objevily v novinách, obžalovávají z omylů proti víře katechismus schválený francouzským episkopátem 21. 10. 1966."

Biskupská komise předvídá 7 adaptací, z nichž jedna by byla pro méněcenné děti. Pro každou z těchto adaptací mají autoři vypracovat příručku pro děti, knihu pro učitele a další prostředky, jimiž by se zajistila spolupráce mezi rodiči a katechety.

P. J. Bárta OFM

Hlas druhé strany

Universitní profesor dr. Oleg Mandić uspořádal 19. března t. r. ve velké aule právnické fakulty v Zagrebu přednášku na téma „Církev v naší společnosti". Přednáška vzbudila veliký zájem. Některé body této přednášky zaslouží pozornost.

Proč byl pro některé světové úkoly vybrán kardinál Seper? Katolická církev měla podle názoru dr. Mandiće již ve třetím století zhruba rozvinutou svou formu organizace. V sedmnácti stoletích práce v nejrůznějších historických situacích vzestupů i pádů získala ohromnou zkušenost. Svým způsobem ji předává každé generaci. Prof. Mandić konstatuje, že v dnešní době tuto zkušenost rozšiřuje zejména ve styku se socialistickými zeměmi. Na potvrzení svého názoru uvádí skutečnost, že záhřebský arcibiskup kardinál Seper byl jmenován do čela nejdůležitějšího vatikánského „ministerstva". Není pochyby o tom, že jako prefekt kongregace pro jednotu víry bude aplikovat získané zkušenosti.

Kardinál Lercaro, arcibiskup z Bologne, je typickým dobrým příkladem toho, že církev dovedla vidět. Kromě toho stojí za zmínku, že jako první provedl ve své arcidiecézi anketu, která ukázala skutečný stav náboženského života (např. kolik procent věřících činí zadost své nedělní povinnosti apod., s přihlédnutím k jednotlivým sociálním skupinám). Zdánlivé ztroskotání Lercarovy kariéry v souvislosti s jeho nekompromisním postojem v otázkách míru představuje fakticky zásadní úspěch kardinála církve — jejího představitele par excellence. Ostatně křesťanskému myšlení a životu naprosto není cizí postava hrdiny, který tím, že podléhá, ve skutečnosti trvale vítězí. Lercaro po desítiletí neúmorně připomíná staré, odedávna známé věci: Církev přistupuje — jak jinak ani nemůže — s otevřeným jasným cílem k tomuto světu zde na zemi, aby jej pozvedla a aby mu pomohla. Naprosto nemá smyslu jen proti něčemu a čemukoliv bojovat. Do toho všeho přišel Jan XXIII. Jen ignoranti a naprosto neinformovaní se mohou domnívat, že takové „něco" způsobil jeden člověk, tím spíše v tak ohromném organismu, jako je církev. Dr. Mandić „proměnu" církve vůbec necharakterizuje jako nějakou proměnu, považuje to vše za rezultát tisíciletě zkušenosti. Církev vždy přistupovala ke společenským vztahům jako k reálným danostem, takto tedy přistupuje i k současné skutečnosti. Koncily se nescházejí nadměrně často, ale když už, tak to zpravidla stojí za to.

II. vatikánský koncil přinesl podle dr. Mandiće kromě toho hluboce zasahující organizační opatření. Navíc výslovně zdůraznil, že církev je církví chudých a že chce postupovat skutečně ekumenicky ke křesťanům, nekřesťanům i ateistům.

Protokol církve s Jugoslávií představuje první věc svého druhu ve vztahu církve k socialistické zemi: Došlo k dohodě vyjádřené dokumentem. Tento protokol byl podepsán po oboustranné zralé úvaze a mnohaleté přípravě 25. června 1967. Je to zcela logické v tom smyslu, že věřící jsou současně členy svých náboženských organizací i společnosti, která má přecházet ovšem k tomu, aby se řídila sama. Zásadní rozdíl je v určitém momentu odcizování, ke kterému ve společnosti může docházet — a zpravidla i dochází, přičemž o církvi to kupodivu ne musí platit a zpravidla neplatí.

Ke konci velmi zajímavé přednášky dal přednášející posluchačům možnost, aby mu poslali — většinou se tak stalo písemně — své dotazy, které v besedě zodpověděl.

Dotaz: „Když se mají věci tak, nebylo by třeba omezit věřícím účast na samosprávě a řízení společnosti?"

Dr. Mandić: „To je nedorozumění. Nelze vyloučit věřící ze samosprávy, poněvadž by to kromě toho snížilo počet lidí v samosprávě na všehovšudy milión ateistů. Velká většina lidí jsou věřící. Jsme uprostřed procesu hlubokých přeměn. Procházíme fází některých nevyhnutelných střetnutí, při nichž ale najdeme nové formy spolupráce věřících a ateistů."

Náboženství se neeliminuje ze společnosti osvětou. Člověk není jen rozum, ale i emoce, cit. Náboženství podle přednášejícího vždy spočívá na těchto čtyřech prvcích: 1. nízkém životním standardu, 2. nevědomosti, 3. náboženské výchově, 4. tradici ve společnosti. Vzhledem k tomu lze proti náboženství nejlépe působit takto:

1. zvýšením životní úrovně, 2. osvětou, 3. a 4. odstraňováním potřeby lidí utíkat se k „duchovním pastýřům".

Na poznámku posluchače, že stále více mládeže chodí v Jugoslávii do kostela, dr. Mandić odpověděl: „Duchovní — zvláště v menších místech — jsou velmi aktivní, neopomíjejí pracovat s mládeží, a to dokonce i pokud jde o využití volného času, konkrétně např. fungují i jako soudci při fotbalových utkáních. A také katolický tisk píše o takových druzích práce církve, a to „velmi rafinovaně".

Na dotaz: „Připouštíte, aby učitel a vedoucí mládežnické organizace byli věřící?" Odpověděl: „Proč ne, když pracují čestně?"

K dotazu o vztahu křesťanské a komunistické morálky přednášející řekl, že tyto dvě morálky se ani vzájemně nevylučují, ani nejsou identické. Mají se k sobě jako dvě kružnice, které se částečně překrývají. Např. Boží přikázání „Nezabiješ!“ stejně spadá do křesťanské i komunistické morálky. Na dotaz: „Mohou osvětoví pracovníci veřejně chodit do kostela?“ Odpověděl takto: „Nevidím nic zlého v tom, že osvětový pracovník koná své náboženské povinnosti. Jedná-li čestně ve vztahu ke své náboženské oragnizaci, bude tak i ve vztahu ke společnosti.“

Dotaz: „Není naše společnost příliš povolná k církvi?“ Odpověď dr. Mandiće: „Nepovolnost by bylo možno projevovat jedině aplikací administrativních omezování. Jenže právě „aplikace administrativních opatření vytváří mučedníky, ale vytvářet mučedníky je největší politická chyba.“

Mezi četnými dotazy vyvolal zvláštní pozornost tento: „Zda se bývalému věřícímu dostalo v rámci socialistické společnosti adekvátní kompenzace za jeho náboženskou víru?“ Dr. Mandić se pokusil o odpověď v tom smyslu, že emocionálně se bývalému věřícímu ještě stále prakticky kompenzace nemůže dostat, ale že mnohé možnosti pro takovou kompenzaci již jsou. Je prý to např. poezie. Básníci lyrikové uspokojují ony emocionální potřeby, pro něž prý jiní chodí do kostela.

Dotaz: „Jaké jsou cíle církve dnes?“ Odpověď: „Katolická církev ukázala mimořádnou schopnost vypořádat se se všemi společenskými procesy v Evropě. Chápe realitu socialismu. Můj názor je, že konečný cíl je — katolický komunismus.“

Dotaz: „Proč Svazová federální republika Jugoslávie první ze všech socialistických zemí podepsala mezinárodní dohodu s Vatikánem? Byl to akt oportunismu nebo realismu?“ Dr. Mandić: „V žádném případě nešlo o akt oportunismu, ale realismu, a to ve snaze uspořádat vztahy katolických věřících a naší společnosti ...“ Přel. V. Š.

K pěti větám Kornelise Jansena.

Říká se, že do umění, politiky a náboženství mluví kdekdo. Jiří Šotola v LL 5 humorně vypráví, jak kdosi vydestiloval z Jansenova díla *Augustinus* pět vět, které v tomto díle nejsou, ale byly odsouzeny, aniž kdo vlastní dílo četl. Nečetl je ani Urban VIII., který podepsal odsouzení. Z této historie, poměrně dlouze vypsané, vyvozuje Jiří Šotola mravní poučení pro přítomnost. Docela správné poučení. Jenže jsem byl jat podezřením, že ani on dílo nečetl. A protože mě zajímal nejen závěr, ale i premisy, a protože jsem chtěl autorovi ušetřit velmi nudnou četbu Jansenova traktátu, vyhledal jsem v Universitní knihovně Jansenova *Augustina* (sign. 31 D 44) a jal se srovnávati omyly (není řečeno věty) z konstituce *Cum occasione* (31. 5. 1955), jak je uvádí oficiální sbírka Denzinger-Schönmetz, *Enchiridion symbolorum*, Freiburg 1965, č. 2001—2005 (dále citováno obvyklou zkratkou D).

D: Aliqua Dei praecepta hominibus iustis volentibus et conantibus, secundum praesentes quas habent vires, sunt impossibilia; deest quoque gratia, qua possibilia fiant (č. 2001).

Augustinus: ... nihil esse in S. Augustini doctrina certius ac fundatius quam esse praecepta quaedam, quae hominibus non tantum infidelibus, excoecatis, obduratis, sed fidelibus quoque et iustis volentibus, conantibus secundum praesentes quas habeat (sic!) vires, sunt impossibilia; deesse quoque gratiam qua fiant possibilia (col. 334).

D: Semipelagianum est dicere, Christum pro omnibus omnino hominibus mortuum esse aut sanguinem fudisse (č. 2005).

Augustinus: proti pelagiánovi Prosperovi staví „učenějšího a staršího Augustina“, který nunquam in scriptis suis fatetur, Christum pro omnibus nullo excepto se dedisse redemptionem vel crucifixum esse vel mortuum... sed tantum pro iis, quibus mors eius profuit (col. 386).

Nuže, zdařil se „destilát“? *Tadeusz Breza* v Bronzové bráně žasne nad „destilačním“ uměním římských breviátorů. Měl jsem týž dojem, když jsem srovnal *Augustinus* t. 3, kn. II, hl. 4, 24, 25 s D č. 2002 — t. 3, kn. VI, hl. 24 s D č. 2003 — t. 1, kn. VIII, hl. 6 s D č. 2004. Rozvleklý text originálu je zachycen mistrnou zkratkou.

Kdyby Jiří Šotola znal navíc ještě celé psychické prostředí Jansenova rodu, sotva by sáhl k tomuto „příkladu z dějin“. Měl tedy tento traktát číst? Otázka je možná špatně položena. Neměl však dopustit, aby to, co vytýká druhým, přihodilo se i jemu.

J. Zvěřina

Dialog z veřejné tribuny.

Dne 27. dubna, dík Socialistické akademii, se v Praze uskutečnil večer rozhovorů mezi náboženskými věřícími a nevěřícími. Posluchačstvo, převážně křesťanského složení, v přeplněném sále kladlo otázky a slyšelo odpovědi z úst zástupců jak marxistů, tak i křesťanů různých vyznání. Dělník rukou, ale i ducha se může zeptat, poněvadž základním hlediskem je mu produktivita, co z toho může vzejít. Nebudou to jen slova? Už přátelské ovzduší celého večera je jistě určitý kladný „výtvor“. Je zde však ještě hlubší přínos. Totiž uvědomení si, co křesťané musí „vytvořit“, aby byli na výši otázek jim kladených z druhé strany. Nutno vytvořit jasné účtování o třech otázkách: otázce důkazů jsoucnosti Boží, otázce víry, otázce laické morálky. Důkaz prvého je příspěvek Jiřího Němce, naprosto správný (celou tuto otázku skvěle podává kniha francouzského dominikána J. D. Roberta O. P., Současná snaha o uznání Boha), že Bůh není inteligibilní zakončení jedné řady jsoucna, nýbrž transcendentně jiný, i když tuto řadu zakládající. Nikdo nemusí být znepokojen. Nepadá tím pojem příčiny, nýbrž jen je třeba ji analogicky aplikovat. Dále nutno ujasnit pojem víry, a to tak, že my křesťané jsme napřed životem křesťané a potom teprve hovoříme o cestách k Bohu. Zde kardinál Newman se nám musí stát poradcem i vůdcem. A za třetí marxističtí zástupci mluvili spíše v duchu laického humanismu a i zde, my křesťané, musíme zrevidovat své určité názory na poměr člověk — Bůh. Zde skutečně pravý sv. Tomáš je nám pomocníkem proti zbytkům barokního poměru obrany člověka proti Bohu. Čím je více člověk sám sebou, tím je více Boží. Nemusíme však začínat něco zcela nového. Stačí jen se zapojit do onoho velkého proudu „nové teologie“ a převést jej do našeho prostředí. Bez toho naše odpověď nemůže uspokojit. Nebyl to tedy večer marný.

A. Mandl

Theodor Bovet: *Hřích a podvědomí*

Švýcarský lékař a teolog Theodor Bovet, který se věnuje především otázkám manželství a rodiny, vztahu muže a ženy z hlediska lékařského, psychologického a teologického, napsal též knihu o pastoraci — Lebendige Seelsorge — zajímavou tím, že ji píše z hlediska lékařského. Vybíráme z ní kapitolu o hříchu (pojem hříchu je zde poněkud odlišný od „vědomého a dobrovolného přestoupení zákona Božího“):

„Každý člověk napodobuje určitý ideál, kterému se v psychologii říká »ideál mého já«. Může to být otec nebo matka, učitel, postava z románu nebo filmu. Křesťan se snaží následovat Ježíše tak, jak si ho představuje, snad také podle konkrétního uskutečnění v životě některého věřícího nebo světce, který je mu zvlášť blízký.

Čím důsledněji a rozhodněji napodobuje svůj ideál — jaksi se s ním ztotožní — tím víc opustí, zamítne, odsoudí a vymaže ze svého vědomí vše, co se k němu nehodí. Kdo si např. vybral za svůj ideál sv. Františka z Assisi nebo Pestalozziho, bude pokládat chamtivost, smyslnost a násilí za největší hříchy. Kdo si naproti tomu vezme za vzor sv. Bernarda z Clairvaux nebo Zwingliho, bude mít zvlášť velký odpor k zbabělosti a svatouškovství.

Naše osoba je však nedílným celkem, a když určité vlastnosti nebo charakterové rysy jednoduše chceme odříznout a vypudit ze svého vědomí, tím tvrdošíjněji se zahnízdí v našem podvědomí a dělají tam neplechu. A protože nás podvědomí řídí víc než vědomá vůle, může se stát, že se potlačené vlastnosti projeví v našem životě tam, kde to nepozorujeme vůbec, anebo jen málo.

Dnes, v den kdy píšu tyto řádky, jsem věnoval vědomě mnoho trpělivosti a pochopení několika lidem, kteří u mne hledali pomoc. V nevhodnou dobu však zazvoní telefon a někdo mi obšírně a poněkud samolibě něco vykládá. Dojde mi trpělivost a já odpovím ne-

vlídným, nelaskavým tónem, odmítnu rozhovor s odůvodněním ne docela správným a odkážu dotyčnou osobu na jiného lékaře. Sotva položím sluchátko, cítím se hluboce zahanben a ohromen tímto činem, je však pozdě. Že získá nedobrý dojem o mně, není ani tak zlé, avšak církev, kterou zastupuji, se dostane do špatného světla, neboť jsem zradil Krista, kterého jsem přece chtěl následovat celým srdcem.

Snažím se o pokoj mezi manžely a v politice, náhle mi však ujede v diskusi ostré slovo a můj protějšek se ulekne zlého výrazu mé tváře.

Domnívám se, že jsem prost chamtivosti a výslovně pohrdám lidmi, kteří baží po penězích. V nestřeženém okamžiku se však přistihnu při malicherném kombinování, takže jsem jednou podstrčil taxikáři poškozenou minci, za což jsem se mu za půl hodiny omluvil.

To je „mrtvý úhel", kde nestačila pozornost mého vědomí a kde šelma v mém podvědomí mohla bez zábran řádit. Člověk musí dát pozor, aby postřehl takové projevy „stínu", a když je postřehne, aby je se vší vážností poznal a uznal jako „hřích" a nebagatelizoval je a neomlouval jako „malé vady krásy" či „lidskou slabost".

Každý pastýř duší ví, že právě ti lidé, kteří nejvážnější usilují o dobro, „idealisté", „slušní lidé", lidé s vysokou morálkou, často i „zbožní lidé", docházejí nejhůř k poznání hříchu. Samozřejmě přiznávají, že jsme všichni hříšní a že i oni se tu a tam dopustí chyby a naprosto nejsou dokonalí. Rozhodně však odmítají, aby se jim připisovaly zrovna ty hříchy, proti kterým tak důsledně bojují. A za nic nemohou pochopit, že to jsou právě tyto „hříchy", protože je chtějí překonávat a být „mravní". V zajetí své mravnosti možná připustí, že se tu nebo tam dost nesnažili, že v tom či onom případě selhali, budou však hledat psychologické vysvětlení, proč se to právě tehdy muselo stát, a nedovedou pochopit, že princip jako takový je „hříšný".

Vlastní hřích idealisty a člověka, který je mravně na výši, nezávisí na jeho pudech nebo na jeho smyslnosti nebo nedbalosti. Jeho „břichem" je hodnocení vlastního já. Protože by chtěl mít toto já tak ušlechtilé a dobré, zapírá své přirozené pudy a city a nechává je daleko na periférii zdivočet. Jeho já, které tak pěstuje a které stojí v popředí, se stane přecitlivělým k urážkám a hraje si na neomylného soudce. Tak se stane, že toto já splyne s jeho ideálem, stává se „rovným Bohu" a „ví, co je dobré a zlé" (to ovšem není pravda)."

Pozn.: Theodor Bovet je též autorem třísvazkového díla *Der Mensch und seine Ordnung,* určeného pro lékaře (Die Person, ihre Krankheiten und Wandlungen), pro ty, kdo se zajímají o problematiku manželství (Die Ehe, ihre Krise und Neuwerdung), a pro věřící a nevěřící (Der Glaube Erstarrung und Erlösung), z hlediska psychologického. (Verlag Paul Haupt, Bern 1946 . . .) L.J.

Apoštolát podle Karla de Foucaulda.

Charles de Foucauld, původně voják, potom trapista, nakonec poustevník na Sahaře, kde byl zavražděn 1. prosince 1916, neoddával se jen modlitbám, ale studoval řeč tamních kočovných kmenů, chystal slovník a mluvnici jejich řeči, aby usnadnil práci budoucím misionářům. Při tom mnoho přemýšlel, jak by bylo možno úspěšně šířit Kristovu pravdu. Zde několik jeho myšlenek vyňatých z jeho dopisů.

Josefu Hoursovi píše 10. února 1914:

„Stále musíme působit svým příkladem, dobrotou a modlitbou. Můžeme navazovat těsnější vztahy k lidem, kteří zvlažněli ve víře nebo jsou jí vzdáleni, abychom je zvolna vedli ke křesťanštějšímu životu nebo k víře trpělivostí, mírností, dobrotou, spíš vlivem křesťanské ctnosti než řádami. S lidmi, kteří naprosto odmítají náboženství, můžeme navazovat přátelství, abychom rozptylovali dobrotou a ctností jejich předsudky, a tak je nepřímo vedli k Bohu . . . Musíme se více stýkat se svým okolím, s dobrými křesťany, abychom udrželi oheň své lásky k Bohu, i s těmi, kdo nežijí podle náboženství: ne v zájmu společenských styků, ale ze srdečného přátelství, abychom přiměli tyto lidi k tomu, by si nás vážili, nám důvěřovali, a tak aby se přiblížili k naší víře. Ve Francii je třeba misionářů tak jako v pohanských zemích, a to je práce pro každého z nás, pro kněze i laiky, pro muže i ženy."

Témuž příteli píše 14. července 1914:

(Nevěře mládeže a rozeštvání společnosti) „můžeme čelit jen rozumnou prostotou ve vlastním životě a snahou, abychom toto smýšlení sdělili také svému okolí . . . Nemyslím, že bychom měli mnoho mluvit nebo mnoho psát, ale musíme se sami znovu přetvořit, musíme znovu přetvořit své nejbližší a pokoušet se mírným přátelským způsobem změnit lidi, na něž máme vliv, pokoušet se tento vliv rozšířit a tak, možno-li, působit všeobecnou obrodu. Především musíme být vytrvalí a neztratit odvahu. Musíme mít při tom stále na paměti, že boj proti nám samým, proti světu a proti ďáblu bude trvat až na konec časů. Jednat, modlit se a trpět — to jsou tři naše prostředky."

Své sestřenici Mme de Bondyové píše několik měsíců před svou smrtí:

„Všichni křesťané by se měli stát podobnými Priscille a Akvilovi (srv. Sk. ap. 18, 2). O takové lidi prosím s vámi Boha. „Milujte se navzájem, jako jsem já miloval vás. Podle toho poznají všichni, že jste moji učedníci". Jako jsem já miloval vás. Božský Mistr nás miloval takto: Pracoval pro spásu našich duší . . . právě tak se máme i my navzájem milovat. Navzájem, to značí: všechny duše, neboť „všichni jste bratři . . . a jeden je Otec váš, jenž je v nebesích". Dělejme to jako Priscilla a Akvila. Obraccjme se k těm, kdo jsou kolem nás, které známe, kdo jsou nám blízcí. U každého se chopme těch prostředků, které jsou podle okolností nejlepší: u jednoho je to hovor, u jiného mlčení, u všech příklad, dobrota, bratrská náklonnost, „tím, že se staneme všechno všem, abychom všechny získali pro Ježíše". eš

Jasnozřivost Pia XII.

Koncem r. 1941 nebo začátkem 1942 navštívil Řím dr. Rudolf, známý jako zakladatel rakouského pastoračního střediska. Slyšel mnoho o kajícnostech papeže Pia XII., který se snažil tuhým pokáním vyprosit na Pánu Bohu mír. Pius XII. vstával často k noční adoraci. Při soukromé audienci řekl tehdy svému návštěvníkovi: Ego sum ultimus pontifex iuris; post me venient pontifices caritatis. eš

Spravedlivý hněv.

V Dominikánské republice je diecéze La Vega. Jejím biskupem je Flores Santana. Republika má ještě mnoho věcí, které bude třeba vyřešit, včetně zemědělství. Kromě toho jsou drobní rolníci utiskováni surovým způsobem velkostatkáři v každém ohledu.

Nedávno si přišlo v naprosté bezradnosti postěžovat svému biskupovi dvanáct sedláků, které velkostatkář zničil tak, že jim na jejich pozemky nechal nahnat své krávy, které spásly veškerou úrodu. Biskup se dal podrobně informovat o věci, kterou si prověřil. Pak začal jednat rázným způsobem. Především velkostatkáře — rádoby katolíka — bez dalšího exkomunikoval. Dále napsal otevřený dopis presidentovi Dominikánské republiky, „aby všichni věděli, jak to chodí, a že už to tak dál nejde". Za třetí vypracoval společně se všemi ostatními biskupy pastýřský list pro celou zemi. V tomto pastýřském listě mimo jiné požadují agrární reformu za současné konfiskace velkostatků.

Výsledek na sebe dlouho nedal čekat — president skutečně již agrární reformu vyhlásil a bude v nejbližší době realizována. Biskupové Dominikánské republiky konstatují, že jde o správnou aplikaci encykliky Populorum progressio.

Duše světců.

Vydavatelství Valecchi ve Florencii vydalo právě vzpomínkovou knihu na kněžskou postavu známou pod jménem Don Minzoni.

Don Minzoni byl ubit italskými fašistickými bojůvkami („squadristi") ve Ferraře v roce 1923, to je pouhý rok po neslavně proslulém pochodu Mussoliniho na Řím, jako nekompromisní, a tedy nepohodlná osobnost. Nepohodlný byl ovšem i pro své vlastní kruhy svým opravdovým životem víry již v době určité stagnace před první světovou válkou. Odtud název publikace „Krize kněze" („La crisi di un prete"). V knize je též zachyceno pro církev těžké údobí doznívajícího modernismu, který hrozil i uvnitř jejího těla. V knize reprodukované vzpomínky tohoto kněze jsou zdánlivě zahořklé a pohybují se skoro na okraji vzpoury, i když nikdy nepřesahují přípustnou mez opravdu vroucí víry. Jako prototyp lze uvést: „Ve víře není lež, ale v tom, jak se víra projevuje, tam už se i vyskytne." Pochopitelně i toto je určitá odezva na tehdejší, zdaleka ne utěšený náboženský život, zejména některých jeho forem. Kniha však kromě toho je závažná jako dokument, který též osvětluje, jak se začínaly objevovat a spojovat jednotlivé praménky živé vody, které se jakoby slévají v období II. vatikánského koncilu. Koncilní obnova skutečně se neobjevila pro lidi, kteří dovedli „sentire cum Ecclesia" jako z ničeho nic.

Nakonec jeden z aforismů padlého hrdiny: „Duše světců nalézá nové. A církev to nově autorizuje." V. Š.

Wolfgang Trilling: *Fragen zur Geschichtlichkeit JESU.* St. Benno-Verlag, Leipzig 1966, 184 str.

Ve svých nejlepších představitelích podává dnes katolická exegeze pozoruhodné svědectví. Obětavou prací mnoha velkých mužů první poloviny tohoto století překonala mrtvý bod, na němž se octla po některých zákrocích Biblic-

ké komise z let 1905—1920. Po velkých věcných a často i osobních potížích si nakonec přece vydobyla určitou důvěru (vyjádřenou např. již v encyklice Pia XII. „Divino afflante Spiritu" z r. 1942) a dnes přináší plody této důvěry. Na jedné straně se plně a bez vytáček konfrontuje s výsledky textové a historické kritiky, v níž v poslední době také sama mnoho přinesla, na druhé straně výrazně — možná přímo rozhodujícím způsobem — přispívá k obnově katolické teologie a života církve vůbec. Ještě před druhou světovou válkou viděla církev v biblické kritice především nebezpečí. Jediný zběžný pohled na kterýkoliv z koncilových dokumentů ukáže, jak velký je podíl moderní exegeze na tom, čemu říkáme koncilová obnova. A konečně nemůžeme přejít mlčením ani přínos exegeze k ekumenickému sblížení křesťanských církví. Zejména ve vztazích mezi katolíky a protestanty měla tato věda patrně vůbec nejvýznamnější roli a z celé oblasti teologie je dnes v ekumenické práci nejdál. Stačí opět prolistovat kterýkoliv odborný časopis. To neznamená, že by se setřely rozdíly, ale že se nastoupila cesta spolupráce, která nahradila dřívější izolaci, z jedné strany podezíravou, z druhé více méně pohrdavou.

Dokonalou ukázkou metod a postoje moderní katolické exegeze je knížka lipského novozákoníka *W. Trillinga*, která se zabývá otázkami, souvisejícími s historičností osoby Ježíšovy.

Kniha je rozdělena do tří částí. První se zabývá základními otázkami. Vysvětluje, proč dnes nelze napsat vědecky fundovaný životopis Ježíšův, a kriticky hodnotí poslední pokusy v tomto směru. Pro konečný výsledek práce celého období tzv. „Leben-Jesu-Forschung" zejména v Německu platí Schweitzerův výrok: „Nejen že v něm [tj. v ježíšovi] každá epocha nakonec nalezla sama sebe; dokonce každý jednotlivec si jej vytvořil podle své vlastní osobnosti." Platí-li tento výrok z roku 1913 [!] o výsledcích vědeckých pokusů, jak by neměl v daleko větší míře postihovat pokusy, které se ani příliš nesnaží korigovat své výsledky vědeckými metodami! „Postavu Ježíšovu nelze zachytit žádnou biografií v běžném slova smyslu — novozákonní prameny jsou v prvé řadě svědectvím o Ježíši-Mesiáši" (str. 33), shrnuje Trilling. Kriticky pak rozebírá řadu novějších pokusů, počínaje knihou Lagrangeovou, Ricciottiho, až po novější protestantské pokusy, zejména knihu Eth. Stauffera z r. 1957. V poslední době však došlo zároveň k novému oživení zájmu o historičnost postavy Ježíšovy, zejména v souvislosti s kritikou radikálního postoje Bultmannova, který otázku historičnosti vůbec odmítá a upírá jí teologický význam. Nový přístup k historičnosti Ježíšově, jejž reprezentuje v evangelické exegezi zejména E. Käsemann, se nepokouší vypreparovat „čistě historického" Ježíše ve smyslu pozitivistické historiografie. Vychází zejména z poměru mezi zvěstí Ježíšovou a zvěstováním prvotní církve.

Další základní otázkou je objem skutečností ze života Ježíšova, které lze dnes s plnou vážností a jistotou pokládat za historické. Předně je to otázka pramenů. Přímá svědectví mimo evangelia nepřinášejí téměř nic. Větší význam mají nepřímá svědectví, která potvrzují např. věrohodnost evangelního líčení dobového pozadí. Prakticky jediným pramenem však zůstávají evangelia. Trilling pak věnuje pozornost vnitřním kritériím věrohodnosti evangelních líčení a nakonec vytyčuje hlavní body, které lze považovat za historicky jisté; jejich ověření je právě dílem historické kritiky evangelií, o níž se často myslí, že historičnosti Ježíšovou otřásá. Jako příklady uvádí smrt na kříži, vnější neúspěch Ježíšovy činnosti, křest Ježíšův v Jordáně a jiné. Na závěr ještě jednou zevrubně zkoumá mimokřesťanské prameny a vysvětluje jejich téměř úplné mlčení: pro soudobé kronikáře a historiografy byl Ježíš zcela skrytý.

Druhá část knihy se zabývá jednotlivými otázkami života Ježíšova a jeho nauky.

Nejprve je to otázka *chronologie*, která dnes dovoluje jen velmi přibližnou odpověď. Poměrně bezpečně lze říci, že veřejné působení Ježíšovo — jehož přesná délka není rovněž zjistitelná — spadá do let 27 až 33. Otázka příběhů *dětství Ježíšova* (Mt 1—2, Lk 1—2), které zřetelně představují celky poněkud odlišné povahy, se řeší zejména poukazem na literární druh těchto příběhů. Z tohoto hlediska jde zřejmě o legendy či přesněji midraš. Hodnocení historické věcnosti textů tohoto charakteru je však dnes daleko méně odmítavé než dříve — nemluvě o hodnocení jejich závažnosti v tom, oč jejich autorům vlastně šlo — totiž v teologické závažnosti jejich výpovědí, která je mimo jakoukoliv pochybnost.

Ježíšův *poměr k Zákonu* (Tóře) nelze charakterizovat přijetím ani odmítnutím, výrazná a podstatná je pouze Ježíšova svoboda a svrchovanost právě i v přístupu k Zákonu. V otázce *zázraků* se dnes považuje za jisté, že Ježíš skutečně uzdravoval. To je však pro víru velmi málo. Zde Trilling cituje W. Marxsena: „Získaný historický výsledek sám o sobě *neříká* doslova nic. Začíná mluvit teprve, když je interpretován a vyložen." Totéž platilo i v době Ježíšově. Žádný zázrak nemůže nikoho přinutit k víře, protože je sám o sobě dvojznačný (viz interpretaci Ježíšových odpůrců Mk 3,22).

Těžiště Ježíšova učení o *konci světa* leželo bezpečně v oblasti eschatologie, reprezentované podobenstvími o hostině, nikoliv výslovné apokalyptiky, která je ovšem v evangelních textech rovněž zastoupena líčením kosmických dějů a znamení konce. Z dalších otázek se věnuje pozornost zejména očekávání příchodu království Božího, chronologii poslední večeře a povaze Ježíšova „procesu" před veleradou, včetně otázky obvinění.

Obsáhlý odstavec je věnován problému *zmrtvýchvstání*. Téma zmrtvýchvstání už přísně vzato nepatří do zkoumání historičnosti Ježíšovy, protože zmrtvýchvstalý Ježíš je už pro historii radikálně nezachytitelný. Přece však se už v evangeliích mluví o historicky zachytitelných stopách zmrtvýchvstalého, především o prázdném hrobě. Protože tu jde o otázku mimořádně závažnou (viz např. 1 Kor. 15, 12—18), rozebírá autor nejprve dvě nejvíce rozšířené exegetické koncepce. Téměř pro všechny katolické exegety a část protestantských je i prázdný hrob objektivní historickou skutečností. Zároveň je však třeba pochopit i smysl druhé koncepce. Podle ní je prázdný hrob lapidárním vyjádřením skutečnosti zmrtvýchvstání, která sama leží mimo rovinu historicky zjistitelného; autor zde cituje N. A. Dahla: „Kdo ví, co je historické bádání a co zmrtvýchvstání Ježíšovo, nemůže chtít zmrtvýchvstání dokazovat historickými argumenty." Historicky je podle této druhé koncepce zachytitelné jen to, že lidé po Ježíšově smrti mluví o tom, že ho viděli. Ve svých úvahách pak dospěli nakonec k tomu, že tuto zkušenost vyjádřili legendou o prázdném hrobě. Autor sám však nakonec přináší pozoruhodné doklady o historičnosti prázdného hrobu, opřené zejména o vnitřní textové důvody. Právě v této obtížné části nejvíce oceňujeme otevřenost a vědeckou poctivost, spojenou s hlubokým smyslem pro odpovědnost vůči církvi. Domníváme se, že v této otázce čeká exegety a teology všech konfesí ještě mnoho práce.

V poslední části knihy autor shrnuje výsledky svého zkoumání. Historická existence Ježíšova je mimo jakoukoliv pochybnost. Stejně nepochybná je i subjektivní hodnověrnost autorů evangelií a celé evangelní tradice. Jejich záměr byl však podstatně jiný než kronikářské zaznamenávání vnější podoby událostí. Proto je přístup historické kritiky naprosto legitimní a nutný. Významné je pro autora zejména zjištění, že odpověď na všechny čistě historicky položené otázky zůstává (s výjimkou otázky prosté existence Ježíšovy) více či méně otevřená, resp. víceznačná. Tato otevřenost konečně poukazuje k tajemství Ježíšovu, před nímž zde stojíme a jež nemůžeme obejít. *Deus revelatus* zůstává vždy také *Deus absconditus*. Před týmž problémem stáli autoři evangelií a řešili jej po svém. Rozborem těchto řešení u jednotlivých evangelistů kniha končí.

Vedle vynikajících kvalit obsahových je třeba ocenit i srozumitelné a prosté podání, které znovu dokazuje, že srozumitelnost a úroveň nemusí být veličiny nepřímo úměrné.

Jan Sokol

R. Guardini: *Modlitba Páně*

Milióny křesťanů v každé minutě současně pronášejí slova modlitby Otčenáše. Kolik z nich v těch několika okamžicích, jež trvají, aby slova modlitby byla řečena, si uvědomuje jejich skutečný dosah! Guardini ve své knížce se řadí k těm myslitelům, kteří již v minulosti se snažili o rozjímání dosáhnout hlubin moudrosti a pravdy slov, která Kristus odpověděl na prosbu učedníků: „Pane, nauč nás modlit se!" Modlitba Páně vyjadřuje v sedmi prosbách niternost Kristovy nauky a Guardiniho rozjímání nad každým slovem modlitby je tím cennější pro křesťana současnosti, poněvadž jeho myšlenkami se odstraňuje rouška, která přikrývá smysl a dosah slov Otčenáše tehdy, když člověk se modlí ústy, ale neuvědomuje si dostatečně božské bohatství každého slova této modlitby. Guardiniho rozjímání o Otčenáši uvádí modlícího se člověka do jasné oblasti, kde se poutá lidská svoboda k nejvyššímu řádu, kde člověk vystupuje do výšin synovství vůči Otci, kde volá „Buď vůle Tvá", Guardini píše: „O tuto vůli Boží jde v této prosbě," neboť vůle Boží je ohrožována nejenom v člověku, ale v důsledku toho i ve světě. V Otčenáši je Kristem vyjádřena skutečnost Božího království, jako skrytého pokladu v poli, jako vzácné perly; ten kdo je pozná, prodá vše, aby je získal. Guardini ve svých myšlenkách ukazuje cestu slov modlitby, která jsou velkou a silnou skutečností pro toho, kdo je pronáší, jsou výlučností vztahu modlícího se člověka k Bohu. Mezi Bohem

a člověkem, který pronáší slova modlitby, není nikdo jiný, je to tajemství, do něhož se nemůže dostat druhý. Z tohoto výlučného vztahu lásky vychází pak řád Prozřetelnosti, který se tvoří kolem člověka, činícího Boží starost svou starostí. Řád Prozřetelnosti uchvacuje skutečnost, nově ji pořádá a mění svět skrze Srdce Boží, které se modlícímu člověku nabízí ku pomoci. Z tohoto pohledu je pak nutno chápat i prosbu o denní chléb. Síla lásky a odpuštění, které proudí ze srdce Božího, přechází na toho, kdo volá „Otče náš", a skrze něj ke všem bližním, neboť láska k Bohu podmiňuje lásku k bližnímu. Možnost hřešit je v samém bytí člověka, proto neuvoď nás v pokušení a prosba o odvrácení zla, jež pochází ze hříchu. Amen, toť utvrzení věrnosti, jež kolísá, a odhodlanosti, která se neunaví.

Guardiniho rozjímání o modlitbě Páně ukazuje na božské bohatství, k němuž se otevírá brána slovy Otčenáše. Dávají radost, která není z tohoto světa, dávají moc a sílu řádem Prozřetelnosti přetvářet svět a láskou, která proudí ze srdce Božího, slavit vítězství, neboť ona je největší.

Guardiniho „Modlitba Páně" byla vydána Křesťanskou akademií v Římě v r. 1967 v překladu Josefa Floriana ml., str. 89. l. f.

Karl Rahner, *Schriften zur Theologie.* Band VIII. Benzinger Verlag - Einsiedeln-Zürich-Köln 1967. Str. 716.

Další mohutný svazek Rahnerova díla. Při této úžasné plodnosti jistě nemůže mít všechno stejnou hodnotu. Ale nikdo neupře Rahnerovi původní pohled, smysl pro aktualitu a perspektivu v budoucnost. K jeho dílu i tomuto svazku se budeme vracet častěji. Proto zde uvádíme jen přehled látky. I. díl je věnován podobě přítomné a budoucí teologie. Zaujme stať Praktická teologie v rámci teologických disciplín (str. 138—149). Praktická teologie je samostatnou větví teologie, náleží do ní homiletika, katechismus, misiologie, věda o charitě aj. Potud je to známé. Avšak R. chápe praktickou teologii hlouběji: jako disciplínu, která se zabývá sebeuskutečňováním církve, jaká skutečně je a jaká má být tu a teď. V tom smyslu má prostupovat všechny ostatní klasické disciplíny. V II. díle se objevují problémy církve, známý článek o ateismu a implicitním křesťanství (187—212), dva články kristologické. V třetím díle je šest článků eklesiologických, v dalších po čtyřech článcích z teologie svátostí, eschatologie a církev ve světě.

Křesťanská revue č. 3 plní program, který byl vyhlášen v prvním čísle. Přináší delší článek katolického teologa *Johanna B. Metze,* Tvořivá naděje, zajímavý interview s *Bohuslavem Reynkem* převážně o díle Josefa Floriána, báseň *Jana Zahradníčka* Obět Abrahamova a informace o liturgické reformě na biskupské synodě v Římě. Taková nobilesa zavazuje i nás!

V článku Víra a svět u J. L. Hromádky zabývá se *Ladislav Hejdánek,* známý ekumenický pracovník-laik, staršími teologickými pracemi prof. Hromádky. Ukazuje, že tehdejší postoj Hromádkův byl integrálnější, ať se to týkalo filosofie nebo praxe, než později. Křesťan nesmí vyklidit žádné pole, všude musí přinášet radostnou zvěst.

Miroslav Bula v „Rozhovoru faráře s člověkem" ukazuje, 1) že tento rozhovor je nutný, 2) jak vypadat nemá, 3) jak by vypadat mohl.

Patriarcha církve československé *dr. M. Novák* požádal prof. *dr. Zdeňka Trtíka* o teologický rozbor otázky „regularity" duchovních. „V církvi byly všechny volby zásadně nesvobodné... Je možné, že i v těchto nesvobodných volbách se projevila skutečná vůle církve a byla uplatněna skutečně duchovní a mravní měřítka. To však může být prokázáno a ověřeno jen jediným způsobem: že všichni církevní pracovníci, dosazení na svá místa volbou nebo bez volby v dobách nesvobody, nabídnou své funkce příslušným ekumenským orgánům a položí jim otázku důvěry. Sám jsem to jako děkan zvolený před dvěma léty učinil na fakultní radě dne 29. března t. r. Učinit to ve všech případech považuji za první nutný krok k vyčištění mravního ovzduší v církvi, k nastolení plné důvěry ke společné práci..." *(Český zápas, č. 17).*

Herderovo nakladatelství začalo vydávat mezinárodní časopis DIALOG. V 2. čísle má *G. Rohrmoser* z Münsteru historickou studii o ateismu Od Pascala k Nietzschemu. Italský profesor *C. Fabro* o pozitivní stránce ateismu (filosofický přínos v rozpracování svobody, subjektivity, vůle a kauzality). *R. Pesch* z Freiburku se zabývá delikátní otázkou konverze z bezvěří, *V. Fajdiga* z Lublaně příčinami nevěrectví. Potom je dáno slovo druhé straně: *W. Hollitscher* píše o logice ateismu, českoslovenští marxisté *Vítězslav Gardavský* a *Jaroslav Krejčí* přispěli pracemi, které už u nás jsou aspoň v kostce známy — článek J. Krejčího je překlad jeho přednášky ze semináře prof. Machovce. Příspěvek Gardavského přináší však některé nové pozoruhodné podněty. *Jan Lochman,* evangelický teolog z Prahy, navazuje na knihu J. L. Hromádky Evangelium pro ateisty článkem téhož titulu. Pro příští číslo je ohlášena zpráva o situaci dialogu u nás od *Milana Machovce.* — Jak vidno, naše katolická teologie je na takové úrovni, že se s ní nepočítá. jzv.

Český překlad kánonu byl schválen

Conciliem ad exsequendam Constitutionen de sacra Liturgia dne 27. dubna 1968 Prot. n. A 159/68; podepsán Benno Card. Gut praeses, A. Bugnini sekretář.

V textu byly provedeny tyto změny: „Amen" na konci 44, 51, 110 a 117 byla ponechána dokonce jako samostatná věta s počátečním velkým písmenem.

Slovo „enim" bylo podle varianty, uvedené v průvodních poznámkách k překladu, přeloženo „vpravdě". Rovněž byla přijata varianta slov ustanovení nad kalichem, jak ji navrhovaly tyto poznámky pro případ, že by překlad, uvedený v textu, nevyhovoval.

68 tedy zní: „TOTO JE VPRAVDĚ TĚLO MÉ". 74—78:

„TOTO JE VPRAVDĚ KALICH MÉ KRVE, / SMLOUVY NOVÉ A VĚČNÉ / TAJEMSTVÍ VÍRY; / KREV, KTERÁ SE PROLÉVÁ ZA VÁS A ZA MNOHÉ / NA ODPUŠTĚNÍ HŘÍCHŮ."

Doplňte si laskavě v čísle I/1, k poznámce 99 citaci k textu z Quaest. V. et N. T.: PL 35, 2329.

Oprava

Prozatímní redakční rada:

P. ThDr. a Lic. bibl. Jarolím Adámek, CSsR.
P. ThLic. Jan B. Bárta, OFM
P. Bonaventura Bouše, OFM
P. ThDr. Reginald Dacík, OP
ThDr. Josef Hájek
Josef Hermach
P. ThDr. a JUDr. Cyril Kadlec, OFM
ThDr. Jaroslav Kadlec
ThDr. Oto Mádr
ThDr. Antonín Mandl
JUDr. Josef Myslivec
Stanislav Novák
ThLic. Karel Pilík
ThDr. a JUDr. Josef Ryška
Jan Sokol
Josef Soukop
PhDr. Karel Šprunk
ThDr. Josef Zvěřina

Odpovědný redaktor:
P. František Mikulášek, TJ.

Z redakce

Příspěvky zasílejte na adresu: Redakce VIA, Praha 2, Nové Město, Ječná 2, psané na stroji, na kancelářském papíře, čitelně, neopotřebovanou páskou, podle normy (tj. po jedné straně, asi 30 řádků na stranu a 60 písmen v řádku). Neuveřejněné rukopisy na požádání vrátíme. Příspěvky dostává k posouzení odborný referent, upravuje je zvláštní jazykový lektor. Za názory odpovídá autor. Pokud zasíláte překlady, uveďte přesně pramen, z něhož jste překládali. Na konci rukopisu uvádějte vždy svou plnou adresu. Především jsou vítány články s naší vlastní problematikou, potom původní práce z dogmatiky, morálky a pastorálky. Pro oddíl VITA náměty z praktického života.

Příští číslo vyjde podle smlouvy v září.

Vydává Česká katolická charita. Řídí prozatímní redakční rada. Odpovědný redaktor P. František Mikulášek. — Redakce: Praha 2, Ječná 2, tel. 23 44 32. — Tiskne Mír, novinářské závody, n. p., závod 5, Praha 2, Václavská 12. — Vychází měsíčně mimo prázdniny (10 čísel). Předplatné na půl roku 15,— Kčs, na rok 30,— Kčs, cena jednotlivého výtisku 3 Kčs. — Rozšiřuje Poštovní novinová služba. Informace o předplatném podá a objednávky přijímá každá pošta i doručovatel. Objednávky do zahraničí vyřizuje PNS — Ústředí expedice tisku, odd. vývoz tisku, Lindřišská 14, Praha 1. — Podepsáno k tisku 23. 7. 1968.

Myšlenky na neděli

11. po letnicích

Onen uzdravený hluchoněmý z dnešního evangelia byl nejprve šťastný nad novou plností světa, nemohl se nasytit toho, že slyšel a mluvil. Ale pak zpozoroval, že se tu ozvalo cosi hlubšího, jiného, onen hlas, který jeho sluch vnímal nejprve. Co bychom za to dali, kdybychom slyšeli hlas Ježíšův. A on jej slyšel, jeho ucho bylo nové jako právě zorané pole, do kterého zapadla setba se svou plností. Naše ucho naopak je opotřebované, tupé, ale to, co je činí tupým, to nejsou zvuky přírody, nýbrž zlé a neužitečné zvuky lidí. Všechna ta nelaskavá, špinavá, prolhaná, ničivá a bezmyšlenkovitá slova jsou to, čím se otupuje naše ucho. Sluch uzdraveného byl nový a vnímavý, a to, co slyšel, ukládal do životní hloubky. Vpravdě blažený sluch, který nejprve a především vnímá hlas svého Pána.

Romano Guardini

12. po letnicích

Kdyby všichni lidé byli mými bližními, byl bych zavázán milovat všechny lidi. Ale dokážu to vůbec? Ano, dokážu, jestliže ovšem budu chápat lásku jako všeobecnou přízeň, jako přání, aby se jim dobře dařilo, jako ohled na jiného při mém osobním chování. Ale láska je o něco víc, a toto „více" nemohu dát všem lidem, a kromě toho jsou tito „všichni" příliš neurčití. A viděno z druhé strany, je síla našeho srdce k něčemu takovému příliš malá. Mnozí velcí to dokázali, pro ně byli „všichni lidé" zřetelnou a mocnou skutečností. A síla jejich lásky byla tak veliká, že byli s to svou vřelou srdečností lidstvo jako celek obsáhnout a proniknout. Ale u nás malých by to bylo jen neurčitým pocitem nebo frází. Skutečně milovat můžeme vždy jen určité jedince, s nimiž se setkáváme, a pokud jde o ostatní, jen se snažíme, abychom vůči nim byli vlídní, dobrotiví a spravedliví. Ti mnozí jsou našimi lidskými druhy, bližními jsou vždy jen jednotlivci. Ti první jsou jimi už předem, bližním se nám ten či onen teprve stává. A stává se tím, že se k němu chovám jako onen Samaritán. Především tím, že jej vidím v jeho existenci, že na něj hledím tak, aby se mohl objevit s tím, čím je, co chce, i se svou nouzí. Tím, že chápu, čeho je mu třeba, a na to odpovídám. Tehdy však už jej miluji. Láska není následkem toho, že někdo jiný je můj bližní, nýbrž láska je postoj, který umožní, aby se z toho druhého můj bližní stal.

Romano Guardini

13. po letnicích

Ježíš a jediný vděčný Samaritán, cizinec, který nepatřil k „lidu Božímu", ale k „chudým" v království Ducha, ti dva zde stojí osamělí se svými podivnými a nepostižitelnými myšlenkami o tom, že i malomocné lidstvo nemá žádné právo před svým Bohem a že jeho malomocenství spočívá právě v jeho náročnosti a chvástavosti. Propastné utrpení země není výčitkou Boží spravedlnosti, nýbrž je voláním po jeho milosrdné dobrotě. A těm několika málo lidem, kteří jsou schopni těchto myšlenek, Mistr praví: „Blahoslavení jsou tito chudí duchem, kteří nemají a nechtějí mít žádné právo před Bohem, právě jim patří království Boží, neboť jedině oni mají pravou víru."

Peter Lippert

14. po letnicích

„Nestarejte se o zítřek," řekl Pán „každý den má dost svého vlastního utrpení." Tak velká je důvěra v Pána vší dobroty, že člověk podle srdce Kristova se modlí jen za dnešek: „Dej mi dnes co potřebuji. Zítra přijdu znovu a ty mi zítra dáš zase to, co budu potřebovat. Neboť všechno je v tvé ruce, dnešek i zítřek. Především však jsi ty, Panel A já chci žít zcela ve tvé štědré, věrné a všemocné ruce otcovské." Žádná úzkost už není v tomto srdci, žádná nedůvěra, žádná malicherná opatrnost. „Dnes", vždyť zítra je tu Bůh také.

Romano Guardini

15. po letnicích

Člověk, „který žije duchovně", bude pokleslého napravovat, ale v „duchu mírnosti", přátelsky. To znamená především, že se mu bude snažit porozumět. Ovšem porozumění samo o sobě nestačí, musíme mít sebepoznání. Podívej se do sebe a podívej se zpět. Vždyť kolik hrůzných možností je i v tom člověku, který se cítí bezpečným. Kolikrát to byla jen dobrotivá souhra okolností, skutečné řízení a vedení, které zabránily, aby se ohavné myšlenky neproměnily ve skutek, nad kterým se nyní křižuješ — ale u jiných, ne u sebe. Nejveselejší ze všech světců kdysi řekl: „Dokud Bůh drží svou ruku na mé hlavě, jakž takž ještě udržím rovnováhu, ale sotva ji odtáhne, už ležím." Náš apoštol nám dnes říká přibližně totéž: „Každý má co dělat sám se sebou, proto ať nešilhá po jiném, který z toho nevyvázl tak dobře jako ty." A není protikladem, když nám současně říká, že si máme navzájem pomáhat a jeden nést břemena druhého. Kristus je nesl za všechny, za každého z nás. Můžeme ho jen následovat, když toho chudáka, který se dal zaskočit hříchem, převedeme zpět k Bohu a přijmeme ho znovu do svého společenství, do společenství hříšníků. To je „zákon Kristův", vždyť to je láska. **Peter Schindler**

16. po letnicích

Skutečně milovat dovede člověk jen osobu, ne bezkrevný pojem. Proto bychom měli být rádi, že Ježíš k nám nepřišel se suchou školní moudrostí, a když nám mluvil o Bohu, zjevil nám jej tak, jak ho sám znal, jako Otce. A na tobě je, abys nevytvářel ve svém srdci nějaké zábrany pro lásku, poněvadž máš Boha milovat z celého srdce svého. My všichni jsme své srdce tak nějak zúžili, a proto nemůžeme Bohu věnovat plnou důvěru. Pak se ovšem musíme stydět, když někdy pocítíme cosi z oné „Boží míry", totiž, že u Boha není žádné míry, že Bůh nezná žádné hranice. Apoštol nás dnes učí, že Bůh nemá své jméno podle našich pojmů o pozemském otci, nýbrž naopak, že každý, kdo se na zemi nazývá otcem, má své jméno podle našeho Otce v nebi. Otec je totiž něco víc než muž, který se otcem stává teprve skrze své dítě, když se ho starostlivě ujme a přitáhne je k sobě. Proto nám také Ježíš ukazuje, že Bůh nejenom JE, že dostačuje sám sobě, nýbrž že je otcem svého Jednorozeného a pak i každého, který je „v Kristu". **Peter Schindler**

Bůh dobrý, spravedlivý a všemohoucí, nikdy neodepřel své milosrdenství lidskému pokolení a vychovával všechno smrtelné svými přehojnými dobrodiními tak, aby jej poznali. Smiloval se však i nad úmyslnou slepotou bloudících a zlobou nakloněnou ještě k horšímu svým tajným úradkem a ještě větší láskou tím, že poslal své Slovo, sobě rovné a spolu s ním věčné. Když se toto Slovo stalo tělem, sjednotilo svou božskou přirozenost s lidskou tak, že její sestup do takové hloubky způsobil, že naše lidská přirozenost vystoupila až na sám vrchol. Aby se však účinek této nevypovědítelné milosti rozšířil po celém světě, připravil k tomu ve své božské prozřetelnosti římský stát, jehož růst dosáhl až těch hranic, kdy se stal sousedem všech národů. **Sv. Lev Veliký**

Puzeni Duchem, zvěstovali proroci světu skrytého Syna jen zastřeně a náznakem. Ona rouška na Mojžíšově tváři byla rozestřena i na jejich slovech, kdykoliv mluvili o jednorozeném. Mojžíšovým leskem byl Kristus, který v něm zářil, byl však před Židy zahalen, aby jej nespatřili. Neboť Otec věděl, že tento národ není hoden patřit na Syna, proto jej před ním zahalil rouškou. Proroci byli přátelé Otce a byli zasvěceni do jeho tajemství, proto jim sdělil hádankovité náznaky o svém Milovaném. Vizte, jak celý Starý zákon je zahalen tak jako Mojžíš, který je obrazem všech prorockých knih a zastřeného rázu Starého zákona. Teprve náš Pán odstranil tuto rouško a zjevil celému světu všechno tajemství. Syn Boží přišel a odhalil Mojžíšovu tvář, která byla do té doby skryta, takže nikdo nevěděl, co chce říci. Nový zákon přišel a osvětlil Starý, a nyní celý svět rozumí všem jeho slovům. **Jàqùbh ze Sěrûghu**

Berichte und Grüsse unseren Freunden

VELEHRAD 1968

Rede des Bischofs dr. Franz Tomásek

Mitbrüder, Bischöfe, Äbte, Ordensmänner, Ordensfrauen, Priester — Brüder und Schwestern!

Ich begrüsse Euch herzlich und aufrichtig in dieser ehrwürdigen, denkwürdigen Basilika. Wir treffen uns hier zur Versammlung der Organisation für das Werk der Konzilserneuerung. Es sind das für uns denkwürdige Tage.

Gerade hier am Velehrad war vor 19 Jahren der Grund zur Friedensbewegung des katholischen Klerus gelegt worden, welche so schmerzlich in die Geschichte unseres kirchlichen Lebens eingegriffen hat. Das war der Anlass der gestrigen Wallfahrt, des Treffens am Grabe des Dieners Gottes Anton Cyril S t o j a n und Anlass der Sühneandacht. Alle fühlen wir uns an diesem Orte als Pilger, als Sühnepilger. In der Vergangenheit geschahen viele Dinge, welche notwendig durch Busse gesühnt werden sollen . . .

Am 15. Feber bei der Sitzung der MHKD (Friedensbewegung d. kath. Klerus) kam es zum ersten kritischen Auftreten. Dann folgten Diözesan-Versammlungen und weitere ähnlicher Art.

Unter diesem Drucke versammelt sich am 21. März das erweiterte Präsidium der MHKD. Dabei kam es im Laufe mehrstündiger, dramatischer Verhandlung dazu, dass die Vorstandsmitglieder auf ihre Funktion verzichteten und als Letzter verzichtete auch der Vorstand selbst. Bei dieser Sitzung wurde der Aktions-Ausschuss folgend zusammen gesetzt. Aufgabe dieses Ausschusses war es eine neue Konzeption der Bewegung vorzubereiten und eine gesamtstaatliche Konferenz einzuberufen. Bei der Versammlung wurde auch der erste Vorschlag des Aktions-Programmes vorgelesen, wo gleich anfangs von der Zusammenarbeit gesprochen wurde und zwar, dass in diesem Geiste und im Geiste gegenseitiger, geduldiger Liebe unsere Verhandlung geführt werde.

Ich weiss, dass viele von Euch — gerade so wie ich — auf ihren Schultern die Folgen der unseligen Arbeit der MHKD fühlen mussten. Ich will mich hier nicht mit Einzelheiten der Tätigkeit dieser Bewegung während der letzten Jahre befassen. Ich will vor allem nur von der letzten Zeit Erwähnung machen.

Die Stellung des Klerus sowie der katholischen Öffentlichkeit zur MHKD wäre möglich als passive Resistenz zu charakterisieren. Ich bin weit davon passive Resistenz überhaupt mit Passivität zu werten, denn ich weiss, dass viele, auf den ersten Blick Nicht-Engagierte, viel geistliche Arbeit geleistet haben. Es sind jedoch auch heute Priester, wie auch Laien der Überzeugung, dass es nicht möglich sei weder auszuschliessen, noch possitive Entwicklung im Rahmen der MHKD direkt zu unterstützen. In dieser so beschwerlichen Situation war viel von der Initiative und der Entscheidung des Einzelnen abhängig, dessen Erfolge wir verantwortlich beurteilen können.

Zum ersten und zweiten Aktions-Programm erhielten wir eine Reihe von mündlichen und schriftlichen Bemerkungen. Aus allen diesen Diskussionen ergab sich jene Form, welche Ihr vor Euch habt. In der letzten Phase der Verhandlung haben sich mit diesem Aktions-Programm im Einzelnen unsere Bischöfe befasst, welche auch dieses Aktions-Programm mit mehreren Bemerkungen annahmen. Auch die Organisations-Ordnung wurde von den Bischöfen durchdiskutiert und ebenfalls mit mehreren Bemerkungen angenommen. Mit dem genauen Wortlaut dieser Stellen befasst sich die Rechts-Komission DKO. Sinn des Werkes der Konzils-Erneuerung ist es rechtmässigen, kirchlichen Hierarchie bei der Erfüllung der Beschlüsse des zweiten vatikanischen Konzils in unserem Vaterlande zu helfen. Wir wissen alle, dass es viele drängende Aufgaben gibt, welche nicht hinausgeschoben werden dürfen. Das Tschechoslowakische Episkopat hält darum, auf Grund der bisherigen Beratungen, das Aktions-Programm und die Organisations-Ordnung des Werkes der Konzils-Erneuerung als guten Ausgang für weitere Arbeit.

Bei dieser Arbeit kann sich in weitem Masse die wahre und der Kirche notwendige Initiative von unten geltend machen. Wir rechnen mit ihr. Weitere Genauigkeit und Verbesserung der Statuten sind freilich möglich. Wir setzen jedoch notwendig voraus, dass diese im Verlaufe konkreter Arbeit erlangt wird. Die nächste Tagung des Werkes der Konzils-Erneuerung kann dann so eine Verbesserung der Organisations-Ordnung annehmen, wenn sie sich auf Grund der Praxis nützlich oder notwendig erweisst.

Auch die Arbeit mit Laien in manchen Diözesen, Arbeit mit Ordensmännern und Ordensfrauen ist noch nicht ausreichend Ebenfalls, wie die eigene Arbeit des DKO sich entfaltet, werden bestimmt diese und jene Mängel entfernt werden müssen. An dieses wird auch bei der Verhandlungs-Ordnung des DKO gedacht werden.

Erklärung des Kongresses DKO

Wir stimmen dem Antrag zu, mit welchem sich S. E. Th.Dr. Franz T o m á š e k im Namen aller tschechischen und slowakischen Bischöfe an die Regierung richtete:

— dass die Verhandlungen zwischen der tschechoslow. Regierung und dem Hl. Stuhle erneuert werden.
— dass der freie Kontakt unserer Ordinare mit dem Hl. Stuhle ermöglicht werde,
— dass alle Diözesan- und Titular-Bischöfe ihr Amt antreten dürfen,
— dass die ungestörte Tätigkeit der gesamtstaatlichen Bischofskonferenzen gesichert werde,
— dass mit Vereinbarung des Hl. Stuhles alle leeren Bischofstühle besetzt werden,
— dass die Bischöfe ihr Amt frei verwalten dürfen, Pfarreien errichten und besetzen, Kirchen und andere kirchliche Objekte erbauen dürfen,
— dass die Priester in ihrer apostolischen Tätigkeit einzig den Ordinaren unterstehen,
— dass den Laien kein Hindernis gelegt werde und sie frei vollen Anteil am Leben der Kirche haben dürfen,
— dass das Leben der Orden, Kongregationen und Sekular-Institute im Geiste der Dekrete des Vatikanischen Konzils ermöglicht werde.

Botschaft der Konferenz DKO an die Bürger

Wir, Vertreter des katholischen Klerus und der Gläubigen, versammelt am Velehrad, wenden uns an alle Menschen guten Willens in unserem Vaterlande. Das Werk der Konzils-Erneuerung, welches wir hier ins Leben gerufen haben, entstand als Kundgebung des Wiederaufbau-Prozesses und der Demokratie in unserer Gesellschaft. Unser Ziel, inspiriert vom zweiten vatikanischen Konzil, ist nicht Gewinn weltlicher Macht der Kirche, aber im Geiste Christi Evangeliums in der Erwartung seines himmlischen Reiches, gemeinsam mit der gesammten menschlichen Familie die Bedingungen für ein volleres Leben auf Erden zu bilden. Alle Probleme unserer Gesellschaft gehen auch uns an. Wir wollen mit Euch davon sprechen und gemeinsam an der Lösung derselben mitarbeiten.

Wir glauben, dass diese gemeinsame Arbeit der Weg zur brüderlichen Einheit und zum gegenseitigen Verstehen unter allen Bürgern unseres Vaterlandes sein wird.

An die christlichen Kirchen und kirchlichen Gesellschaften

Wir, Vertreter der Katholiken in der ČSSR, versammelt am Velehrad zur Konferenz des Werkes für die Konzils-Erneuerung, grüssen alle Brüder und Schwestern, welche an Jesus Christus glauben und die Erscheinung seiner Herrlichkeit erwarten.

Heute dämmert allen Katholiken unserer Vaterlandes ein neuer Frühling. Aus ganzem Herzen wünschen wir uns, teuerste Brüder, dass Jesus Christus, die Sonne dieses Frühlings, unsere Seelen mit dem Reichtume des Glaubens und des Friedens erfüllen möge, welcher alle menschlichen Begriffe übersteigt. Mit ganzer Kraft werden wir uns bemühen, dass der neue Zeitabschnitt, in welchen wir getreten sind, ein Zeitabschnitt gegenseitigen Verstehens, Dialogs, und Mitarbeit am gemeinsamen Werke sei, wenn auch über alle unsere verschiedenen Ansichten, da uns ja geheimnisvoll alle nur ein Geist Gottes führt. In dieser geheimnisvollen Wirkung erkennen wir die Wirksamkeit des hohenpriesterlichen Gebetes Christi, gesprochen am Vorabende Seines Leidens, welches auch uns zur sichtbaren Einheit führt. Wir wünschen Euch, teuerste Brüder, dass Euere Arbeit im Weinberge des Herrn die Gnade und Segen unseres gemeinsamen Vaters, der im Himmel ist, begleite.

Ungebrochenes Gewissen —

(Aus dem Berichte Dr. A n t o n M A N D L.)

Schwestern und Brüder, doch dass ich Euch dem Konzil gemäss anrede — G o t t e s V o l k !

Als mir vergönnt war, zu meinem ursprünglichen Berufe zurückzukehren, lautete meine Antwort: „Nichts habe ich verlassen, nichts habe ich verraten. Nur die Umstände waren anormal." Dass ich heute an diesem Orte spreche, ist ein Beweis, dass sich die Umstände normalisieren. Die Zukunft öffnet sich vor uns. Wir sind hier an den Stätten des hl. Methodius und Cyrillus; sie haben uns damals mit ihrer Lösung zwei grosse Prinzipien gegeben. Die Unterscheidung zwischen Grundsätzlichem und Sekundärem und der Forderung schöpferischer Tat im gegenwärtigen Augenblicke. Obwohl Byzantiner, legten sie ihr Zeremoniell ab, nahmen das Faktum der westlichen Kultur an und hatten so Kraft und Mut eine neue Lösung des damaligen Europa durchzusetzen. Dieses Prinzip gilt auch für uns. Dank der besonderen Situation, ist die Welt heute auf uns gerichtet. Die Zukunft liegt vor uns. Man erwartet die christliche Antwort. Und was erwartet man von uns? Wenn wir auf die Reihe der Jahre zurückblicken, können wir sagen, dass unter Stalin über die Kirche eine geheime Welle der Verfolgung ging. Unter der Zeit Chruščov — nach Johannes XXIII. eine Welle des gezwungenen Zusammenlebens. Heute eröffnet sich uns die Möglichkeit wieder auf Grund des Glaubens aufzubauen, der respektiert wird. Koedifikation, nicht Kollaboration. Unser Werk wird von uns verlangt. Ideologie tritt in den Hintergrund zurück. Wir sehen, dass sich zwei Ströme annähern. Der Strom des Sozialismus und der Strom der christlichen Kirche. Dank des Konzils wurde die Kirche Sakrament und Dienst, sodass sich beide nähern. Diese Dienste verbinden sich zu gemeinsamen Dienste, zur Koedifikation, welche nicht Kollaboration ist, jedoch freudige Tat unserer christlichen Überzeugung für die Zukunft unseres Vaterlandes. Ein Werk, wozu wir alle einladen, welche hier sind, auch jene, welche hinter den Grenzen sind, Priester — Emigranten, damit sie heimkehren dürfen, sie laden wir ein zu kommen und uns bei diesem Werke zu helfen. Aber auch der inneren Emigration, das ist wichtig, innere Emigration, Einheit des christlichen Werkes, welche enge Interessen und Vorurteile ablegt und die Bedürfnisse des gegenwärtigen Augenblickes begreift, damit wir nichts versäumen.

Gruss-Telegramme vom Treffen am Velehrad.

Seiner Heiligkeit Papst P a u l u s VI.

Heiliger V A T E R, wir tschechische und slowakische Bischöfe und 600 Delegaten von Priestern, Ordensmännern, Ordensfrauen und Laien, gemeinsam mit vielen tausend Pilgern, senden. Ihnen Grüsse vom ehrwürdigen Heiligtum V e l e h r a d. Wir danken Ihnen und der gesamten Kirche für die Gebete und alle Hilfe. Wir bitten um weitere Hilfe der gesamten Kirche und Ihren apostolischen Segen.

S. E. Kardinal Dr. Josef B e r a n

E. E. hochwürdigster Herr Erbischof, wir senden Ihnen Grüsse vom ehrwürdigen Heiligtum V e l e h r a d. Wir gründeten das Werk der Konzils-Erneuerung, mit welchem wir zur Erneuerung des religiösen und gesellschaftlichen Lebens in unserem Vaterlande beitragen wollen. Wir bezeugen Ihnen unsere Ehrfurcht, Ergebenheit und Liebe. Beten Sie für uns, es wartet unser grosse Arbeit. Auch wir beten, damit wir die Freude erleben, Sie in unserer Mitte begrüssen zu dürfen.

Dem Präsidenten der Republik Ludvík S v o b o d a

Geehrter Herr Präsident, wir verfassten heute das Werk der Konzils-Erneuerung, welches arbeiten will an der Vertiefung des geistlichen Lebens, damit wir so gültig beitragen können zum gemeinsamen Aufbau unseres gesellschaftlichen Lebens auf Grund unseres Glaubens. Im offenen Dialog wollen wir als vollberechtigte Glieder unserer Gesellschaft aktiv und initiativ mit unserem christlichen Beitrage an der Lösung aller Angelegenheiten in der ČSSR helfen. Ihnen und allen tapferen Männern, welche an der Spitze des Wiederaufbau-Prozesses stehen, bezeugen wir unsere Ehrfurcht und Unterstützung in allen gerechten Bemühungen.