via

časopis pro teologii

1968 I/3

via

časopis pro teologii

Redakce: Praha 2, Ječná 2

Administrace: Praha 1, Sněmovní 9

Obsah

— Naše rozcestí

Pavel VI.: Vyznání víry

Dominik Pecka: Agglornamento a jeho meze

P. P. J. Ondok: Problém filosofické metody Teilharda de Chardina

Vita

D. Thalhammer: Můj nevěřící soused

Jiří Reinsberg: Jiný nevěřící soused

P. PhDr. A. Šnobl OP: Náboženství přežitkem?

Zd. Boháč: K otázce vyučování katolického náboženství

— Průkopnický čin za jednotu křesťanů

— Ekumenismus

MUDr. J. Šimčíková: Bratr Rudolf z Taizé v Bruntále

Ústředí teologie

Karel Floss: Nové umění v obnovené církvi

Dr. J. Ryška: Manželské ohlášky

Recenze: **J. C. Barreau:** La Foi d'un païen

Dialogy **J. Guittona s Pavlem VI.**

J. M. Bellet: Co znamená ztratit víru? (3. str. obálky) Myšlenky na neděle

Hlas Otců (4. str. obálky)

Z REDAKCE

Zatím co denně dostáváme urgence od těch, kdo nedostali první číslo VIA, italský časopis CSEO (Ústředí pro studium východní Evropy) přináší obsáhlou reportáž o našem časopise. Pařížská universita žádá zvláštním dopisem o pravidelné zasílání, protože její dokumentační středisko bylo obsahem zaujato a chce jej sledovat.

Za upozornění na mnohé nedokonalosti 1. čísla děkujeme. Budeme se snažit je odstranit. Jen jednu výtku nemůžeme přijmout: že úroveň je příliš vysoká. V situaci, v které VIA je, je spíš ještě nízká.

via

Monatsschrift für Theologie

Redaktion Praha 2, Ječná 2
Bestellung

Abonnement: 40 Kčs

Aus dem Inhalt

Dominik Pecka: Aggiornamento und seine Grenzen.

Der Grund des Aggiornamento ist die Menschwerdung Christi und seine aktuelle Gegenwart in der Welt. Die Kirche hat von Christus den Auftrag des Dienstes an der Welt. Im Aggiornamento geht es nicht so sehr um die Form, wie um das Wesen dieses Dienstes, d. h. er muss immer eine Begegnung mit dem Menschen aus der Fülle der Wahrheit und der Liebe sein. Das ist der Leitgedanke der Mission wie der Pastoration.

P. J. Ondok: Das Problem der philosophischen Methode bei Teilhard de Chardin.

Es wird der Begriff der s. g. „Ultraphysik" oder der „Phänomenologie", mit dem T. d. Ch. sein Werk bezeichnet, analysiert. Das zeigt dass es sich um eine philosophische Methode handelt, da die Synthese, die T. d. Ch. mit der naturwissenschaftlichen Erkenntnis aufbaut, nur durch das Kriterium der „Kohärenz" möglich wird. Durch diese Kohärenz wird sein Weltbild, zuerst als ein hypothetisches System gedacht, verifiziert. Die Kohärenz, der eigentliche Ausgangspunkt seiner philosophischen Methode, kann man aber auch mit dem Begriff der Finalität, den die scholastische Philosophie gebraucht, gut deuten.

via

revue théologique

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

Résumé des principaux articles

Dominik Pecka: Aggiornamento et ses limites.

Le fondement et la source de l'aggiornamento sont l'Incarnation et la présence du Christ dans le monde. L'église continue sa mission au service au monde. Dans l'aggiornamento il ne s'agit pas de la forme extérieure de ce service, mais de son sens intérieur. Il doit être une rencontre avec l'homme dans la vérité et la charité. C'est le „Leitmotiv" de toute la pastorale et des missions.

P. J. Ondok: Le problème de la méthode philosophique chez Teilhard de Chardin.

L'analyse de „l'Ultraphysique" ou de la „Phénoménologie" — les expressions par lesquelles Teilhard désigne son oeuvre — montres qu'il s'agit d'une méthode philosophique. C'est en effet une synthèse basée sur les sciences naturelles que Teilhard élabore. Le critère unique en est „la cohérence". C'est d'elle que provient sa représentation du monde. C'est d'abord un système hypothétique à vérifier. On peut considérer cette cohérence comme le point de départ d'une méthode philosophique — et l'interprêter aussi comme la finalité de la philosophie scholastique.

via

časopis pro teologii

I / 3 / 1968

Naše rozcestí

Poprvé se trochu ohlížíme zpět, kolem sebe a vpřed. Jaro nás trochu omámilo, léto unavilo. Co dál? Úkolů a problémů se nedopočítáme. Tak tedy nepočítejme! Přemýšlejme: co je podstatné tu a teď?

Jsme na rozcestí. A ne jediném. Uvědomujeme si různé směry. Uvědomujeme si dost lidi, kteří těmi směry jdou? Snad důrazněji, než bylo třeba, se vytyčovaly fronty: konzervativci-progresisté. Čím tvrdší tváře, tím méně v srdci. Ale všichni jako o závod se ujišťují, že jim jde o VĚC. Ať tedy o ni opravdu jde! Jak? Vyhlásíme pluralismus forem. Ale to nestačí: musíme více žít jednotu.

Budeme římskými katolíky nebo holandskými? Je to velice zlomyslné dilema. Víc záleží na tom, zda budeme dobrými nebo špatnými katolíky. Problém katolicismu u nás, náš vlastní a specifický, spočívá v těch zvláštnostech, které jsme prožili a které žijeme. Doba útlaku nás přece jen víc spojila než rozdělila. Vytvořily se obce, jakési personální farnosti. Malé i větší. Spojily úzce kněze a laiky. Z této setby vyrostly i naše specifické formy. Farní a pastorační rady nesou pečeť této pospolitosti hlubší než snad jinde. Nesmíme je zkazit byrokracií nebo nečinností. I naše VIA je časopisem kněžstva a laikátu. Jako oko v hlavě musíme střežit tuto jednotu.

Renesance laikátu by mohla přivodit ještě jiné nebezpečí: zesvětštění kněze. Krásně se o nás vyjádřili mladí italští katolíci: „Zatímco u nás se bavíme ‚odklerikalizováním kněze', tam kněží zachránili autentičnost svého kněžského poslání proti nejsilnějšímu pokušení zesvětštění, jaké kdy bylo" (Centro Studi Europa Orientale 17, 161).

Jiná alternativa: budeme katolíky levicovými či pravicovými? Stojíme tváří v tvář socialismu, jak se nyní opatrně říká. Ve skutečnosti stojíme tváří v tvář komunistům. Díváme se navzájem s nedůvěrou. Oni na nás žárlivě požadují službu, my na nich svobodu. Jsme povinni stálými deklaracemi o spolupráci? Ne, to dělat nehodláme. Máme svůj program, své zásady, svůj světový názor. Jsme přesvědčeni, že jeho důsledné uskutečňování bude znamenat víc než opětovaná ujišťování. Jsme si jisti, že činy, které vydáme z Kristovy milosti, jsou i komunistům platnější než přihláška.

Stojíme tváří tvář Slovákům. Možná, že víme víc o Biafře než o nich. České listy a také VIA mají na Slovensku řadu čtenářů. My slovenské časopisy nečteme. Ale soudíme, odsuzujeme. My katolíci, my demokrati! Je to spravedlivé?

Uvědomujeme si trochu blízkost evangelíků. Konečně! Ale také se ještě poměřujeme s obavami, máme víc strachu než lásky. „Kdo má strach, není v lásce dokonalý" (1 Jan 4, 18). A také je chabý ve víře. Ekumenismus žádá víc Boha svatého a silného v nás, jinak se nám ve strachu a slabosti vše rozplyne.

Tak se na našich rozcestích zjevují znova zřetelněji a konkrétněji naše vlastní směrovky, už jednou řecky vyslovené: koinónia (společenství) — diakonia (služba) — oikumené (obecnost). Na rozcestích bývala Boží muka.

Při všem křesťanském optimismu, při vší úctě k pozemským hodnotám, které objevuje moderní teologie, nesmíme zapomenout na tuto hlavní křesťanskou směrovku. Kříž není jen znamením bolesti, nástrojem umučení, symbolem smrti. Což se nemáme honosit v kříži našeho Pána, v němž je spása, život a naše vzkříšení?

Moudrosti kříže je nám třeba. Ta nám pomáhá objevovat dvojí pásmo dějin. Jedno je lidské, zmatené, v němž dobro a zlo, krása a ošklivost, přátelství a zrada se krutě mísí. Ale přes tento zmatek, ba v něm a nad ním se prosazuje pásmo druhé, Boží. V něm se dokonává dobro, dozrává čest i naplňuje zlo k slávě nebo trestu. V tomto znamení je smysl dějin, protože nepředstírá dobro ani nezastírá zlo, ale překonává zlo dobrem, a tak nastoluje vítězství.

PAVEL VI.

Vyznání víry

Ctihodní bratři, milovaní synové a dcery!

Tímto slavnostním liturgickým obřadem končíme oslavu 1900. výročí umučení svatého Petra a Pavla a „Rok víry", který jsme věnovali památce svatých apoštolů. Chěli jsme jim dosvědčit nejen náš nezvratný úmysl věrnosti pokladu víry[1]), který nám předali, ale i zdůraznit přání přetvořit tento náš úmysl v podstatu života v dějinné situaci církve, putující na tomto světě.

Pokládáme proto za svou povinnost poděkovat veřejně všem, kdo odpověděli na naši výzvu tím, že poctivě naplnili „Rok víry" prohloubením svého osobního přilnutí k Slovu božímu, obnovením vyznání víry v jednotlivých obcích a osvědčením života skutečně křesťanského. Zvláště našim bratřím biskupům a všem věřícím svaté církve katolické tlumočíme svou vděčnost a udělujeme jim požehnání.

Zároveň se nám zdá, že je naší povinností plnit poslání, kterým pověřil Kristus Petra, jehož jsme nástupcem, i když posledním svou zásluhou, totiž upevňovat bratry ve víře[2]). Jsme si vědomi své lidské slabosti, avšak s veškerou silou, kterou nás naplňuje toto pověření, chceme vyhlásit vyznání víry a vyslovit krédo, které sice není dogmatickou definicí ve vlastním slova smyslu, ale v podstatě přebírá nicejské krédo, krédo nesmrtelné tradice svaté církve Boží, rozvinuté podle požadavků naší doby.

Děláme to proto, poněvadž jsme si vědomi neklidu, který vládne ve věcech víry v této době v některých kruzích. Tyto kruhy se nedovedou vybavit z vlivu světa v hlubokých přeměnách, které vedou k popírání nebo pochybnostem o celé řadě pravd. Vidíme i katolíky, kteří se nechají unášet skoro jakousi vášnivostí pro zavádění změn a novot. Církev má nepochybně povinnost pokračovat ve svém úsilí prohlubovat a předkládat nezbadatelná Boží tajemství, která všem nesou bohaté ovoce spásy, a to způsobem, který by stále více vyhovoval novým generacím. Zároveň však i při plnění nezbytné badatelské povinnosti je nutno věnovat největší péči tomu, aby nebyly narušeny pravdy křesťanského učení. To by znamenalo — jak se to bohužel dnes často stává — působit zmatek a rozpaky u mnoha věřících.

K tomu je vhodné připomenout, že rozum, kterým nás Bůh obdařil, může mimo vnější, vědecky ověřitelný jev poznat „to, co jest", — a ne jenom domnělé významy „struktur" nebo procesu lidského vědomí. S druhé strany úkolem výkladu (Písma) je snaha pochopit a vystihnout význam, který text vyjadřuje. Je však nutno zachovat úctu k proneseném slovu a ne je nějak přetvářet podle rozmaru libovolných domněnek.

Ale nade vše skládáme veškerou neochvějnou důvěru v Ducha svatého, v duši církve a v Bohem vlitou víru, na níž se zakládá život mystického těla. Víme, že duše čekají na slovo Náměstka Kristova, a my tomuto očekávání vycházíme vstříc poučeními, která dáváme. Dnes však se nám naskýtá příležitost pronést slavnostnější slovo.

V tento den, vybraný na závěr „Roku víry", ve svátek svatých apoštolů Petra a Pavla, chtěli bychom Bohu vzdát nejhlubší úctu vyznáním víry. A jako kdysi v Cesareji Filipově Apoštol Petr se ujal slova jménem Dvanácti, aby vyznal podle pravdy, bez ohledu na mínění lidí, že Kristus je syn živého Boha, tak i dnes jeho pokorný Nástupce, pastýř všeobecné církve, pozvedá svůj hlas, aby jménem všeho Božího lidu vydal pevné svědectví o božské pravdě, svěřené církvi pro všechny národy.

Chceme, aby naše vyznání víry bylo dostatečně úplné a jasné. Chceme přiměřeným způsobem vyhovět potřebě ujasnění, kterou pociťuje tolik věřících a s nimi všichni ti, kteří ve světě, ať patří ke kterékoli náboženské skupině, hledají pravdu.

K slávě všemohoucího Boha a našeho Pána Ježíše Krista, s důvěrou v pomoc blahoslavené Panny Marie a svatých apoštolů Petra a Pavla, k užitku a duchovnímu rozkvětu církve, jménem všech pastýřů a všech věřících, v plné jednotě ducha se všemi vámi, drazí bratři a synové, pronášíme toto vyznání víry:

Věříme v jednoho Boha, Otce, Syna i Ducha svatého, stvořitele viditelných věcí — jako je tento svět, ve kterém probíhá náš pomíjející život — i neviditelných — jako jsou bytosti čistě duchové, nazývané též andělé[3]) — i stvořitele duchové a nesmrtelné duše v každém člověku.

Věříme, že tento jediný Bůh je naprosto jeden ve své nekonečně svaté podstatě jako ve všech svých dokonalostech: ve všemohoucnosti, v nekonečné moudrosti, v prozřetelnosti, ve vůli a lásce. On je „Ten, který jest", jak to sám zjevil Mojžíšovi[4]). On je Láska, jak nás učí apoštol Jan[5]), takže tato dvě jména BYTÍ a LÁSKA vyjadřují nevýslovným způsobem tutéž božskou skutečnost toho, který se nám chtěl dát poznat. „Přebývá v nepřístupném světle"[6]), žádným slovem jej nelze vyjádřit, převyšuje všechno, i všechen stvořený rozum. Jen Bůh sám nám může dát správné a plné poznání sebe sama tím, že se zjevuje jako Otec, Syn a Duch svatý. Svou milostí nás volá k účasti na svém věčném životě zde na zemi v tajemstvích víry a po smrti ve věčném světle. Vzájemné svazky, které od věčnosti tvoří tři Osoby, z nichž každá je jedno a totéž Božské bytí, jsou blaženým vnitřním životem na výsost svatého Boha. Tento život nekonečně převyšuje vše, co my lidé jsme schopni pochopit[7]). Proto děkujeme Boží dobrotě, že tolik věřících s námi může před lidmi vydávat svědectví jedinému Bohu, i když je jim neznámo tajemství nejsvětější Trojice.

My tedy věříme v Boha, který věčně plodí Syna. V Syna, Boží Slovo, který je věčně plozen. V Ducha svatého, nestvořenou Osobu, která vychází z Otce i Syna jako jejich věčná láska. A tak v Trojici božských Osob, „stejně věčných a sobě rovných"[8]) se výsostně projevuje a dovršuje překypující život a blaženost Boha dokonale jediného, s jedinečností a slávou vlastní tomu, který jest a přitom není stvořen, takže „v Trojici ctíme jeho jednotu a v jednotě Trojici"[9]).

Věříme v našeho Pána Ježíše Krista, který je Boží syn. On je věčné Slovo, zrozené z Otce přede všemi věky, a má tutéž podstatu jako Otec.[10]) Skrze něho všechno bylo stvořeno. Působením Ducha svatého se vtělil z Marie Panny a stal se člověkem. Je tedy roven Otci svým božstvím a nižší než Otec svým lidstvím[11]). Přitom je dokonale jednotný, ne snad splynutím přirozeností (božské a lidské), což je nemožné, ale jednotou osoby[12]).

Žil mezi námi pln milosti a pravdy. Hlásal a založil Boží království a v sobě nám dal poznat Otce. Dal nám nové přikázání, abychom se navzájem milovali tak, jak on miloval nás. Učil nás cestě blahoslavenství podle evangelia: abychom milovali chudobu, byli vlídní, trpělivě snášeli bolesti, abychom žízniili po spravedlnosti, byli milosrdní, čistého srdce, šířili pokoj a abychom pro spravedlnost dovedli snášet i pronásledování. On, Boží Beránek, vzal na sebe hříchy světa, trpěl pod Pontským Pilátem, přibit na kříži za nás zemřel a svou

vykupitelskou krví nám přinesl spásu. Byl pohřben, ale třetího dne vstal vlastní mocí z mrtvých. Svým zmrtvýchvstáním nás povznesl k účasti na Božím životě, který je životem milosti. Vstoupil do nebe a přijde opět ve slávě soudit živé i mrtvé, každého podle zásluh. Ti, kteří svá srdce otevřeli Boží lásce a milosrdenství, vejdou do věčného života, avšak údělem těch, kteří je až do smrti odmítali, bude oheň, který nikdy nehasne.

A jeho království bude bez konce.

Věříme v Ducha svatého, Pána a dárce života. S Otcem i Synem je zároveň uctíván a oslavován a mluvil k nám ústy proroků. Byl nám seslán Kristem po jeho zmrtvýchvstání a návratu k Otci. On osvěcuje, oživuje, chrání a vede Církev, očišťuje její členy, pokud neodmítají jeho milost. Jeho působením, jež vniká hluboko do nitra duše, se může člověk stát dokonalým, jako je dokonalý Otec, který je v nebesích; předpokladem je pokora, čerpaná z příkladu Kristova.

Věříme, že Maria, která vždy zůstala pannou, je matkou vtěleného Slova, našeho Boha a Spasitele Ježíše Krista[13]). Pro toto její jedinečné vyvolení se u ní vykoupení projevilo mnohem výrazněji[14]) než u všech ostatních tím, že byla dokonce uchráněna i poskvrny dědičného hříchu[15]) a zahrnuta milostí mnohem víc než všichni ostatní tvorové[16]).

Nejsvětější neposkvrněná Panna, zúčastněná těsným a nerozlučitelným svazkem na tajemství vtělení a vykoupení[17]), byla na konci života povýšena s tělem i duší do nebeské slávy[18]) a připodobněna svému vzkříšenému Synu. Tím se jí dříve než ostatním dostalo toho, co bude údělem všech spravedlivých. Věříme, že nejsvětější matka Boží, nová Eva, matka církve[19]), i nadále v nebi koná svou mateřskou službu pro údy Kristovy spolupůsobením na vznik a rozvoj božského života v duších vykoupených lidí[20]).

Věříme, že v Adamovi všichni zhřešili. To znamená, že prvotní hřích, kterého se dopustil, způsobil pád lidské přirozenosti společné všem lidem. Uvedl ji do stavu, v němž nese všechny následky tohoto hříchu, který už není oním stavem svatosti a spravedlnosti, v němž byli na počátku naši prarodiče a v němž člověk neměl poznat ani zlo ani smrt. Tato porušená přirozenost, zbavená někdejší krásy milosti, raněná i ve svých přirozených schopnostech, podrobená smrti, přechází na všechny lidi. V tomto smyslu se každý člověk rodí v hříchu. Vyznáváme tedy s tridentským koncilem, že prvotní hřích se přenáší „nikoli napodobením, ale předáváním života“ a že proto je „vlastní každému člověku“[21]).

Věříme, že náš Pán Ježíš Kristus svou obětí na kříži nás vykoupil z prvotního hříchu a všech našich hříchů osobních, kterých se každý z nás dopustil, ve smyslu apoštolských slov: „Když se rozmnožily hříchy, v míře ještě daleko štědřejší se ukázala milost.“[22])

Věříme v jeden křest ustanovený naším Pánem Ježíšem Kristem na odpuštění hříchů. Pokřtěny mají být i děti, které se ještě nemohly dopustit osobního hříchu, aby narozené bez nadpřirozené milosti se znovu narodily k božskému životu v Ježíši Kristu „z vody a Ducha svatého“[23]).

Věříme v jednu svatou, katolickou a apoštolskou církev, založenou Ježíšem Kristem na skále, kterou je Petr. Církev je tajemné tělo Kristovo, je to viditelná společnost s hierarchickým zřízením a zároveň společenství duchovní. Je to církev žijící na zemi, Boží lid putující tímto světem, církev zahrnovaná nebeskými dary. Ona je zárodek i počátek Božího království. Jejím prostřednictvím pokračují v lidských dějinách dílo a utrpení Vykoupení. Církev touží dojít svého dokonalého dovršení po dokonání časů, v nebeské slávě.[24]) Pán Ježíš utváří svou církev Svátostmi, které vyvěrají z jeho plnosti.[25]) Jimi činí církev své údy účastnými tajemství Kristovy smrti a vzkříšení v milosti Ducha svatého, který jí uděluje život a schopnost působit.[26]) Je tedy svatá, i když má ve svém středu chybující, a to proto, že nemá jiný život než život milosti. Jestliže její údy žijí jejím životem, posvěcují se. Naopak, vzdalují-li se jejího života, upadají do hříchů a nezřízeností, které brání vyzařování její svatosti. Proto Církev trpí a činí pokání za tato provinění, má však moc vyléčit své děti krví Kristovou a darem Ducha svatého.

Církev je dědička božských zaslíbení a duchovní dcera Abrahamova prostřednictvím toho Izraele, jehož Písma s láskou chrání a uctívá jeho patriarchy a proroky. Je založena na apoštolech. Předává průběhem staletí jejich slovo stále živé. Předává jejich pastýřskou moc v nástupci Petrově a v biskupech s ním spojených. Stále podporována Duchem svatým má poslání chránit, učit, vysvětlovat a šířit pravdu, kterou Bůh zjevil zastřeným způsobem prostřednictvím proroků a plně skrze Pána Ježíše. Věříme všemu, co je obsaženo v Božím slově, psaném nebo hlásaném, a co církev předkládá k věření jako Boží zjevení, ať slavnostním výrokem nebo běžným a všeobecným výkonem učitelského poslání.[27]) Věříme v neomylnost, které požívá Petrův nástupce, když učí „ex cathedra“ jako Pastýř a Učitel všech věřících.[28]) Jí je rovněž vybaven sbor biskupů, když vykonává ve spojení s ním nejvyšší učitelské poslání.[29])

Věříme, že církev, kterou Ježíš založil a za kterou prosil, je stále jedna ve víře, v bohoslužbě a ve svazku hierarchického společenství. Bohatá rozmanitost liturgických obřadů i oprávněná rozličnost teologického a duchovního odkazu a místních zvykových odchylek v lůně církve nejen že neohrožuje její jednotu, ale naopak ji ještě více zdůrazňuje.[30])

I my uznáváme mimo organismus Kristovy církve existenci četných prvků pravdy a posvěcení, které jsou církvi vlastní a směřují ke katolické jednotě.[31]) Pro víru v působení Ducha svatého, který v srdcích Kristových učedníků vyvolává lásku k této jednotě,[32]) chováme naději, že křesťané, kteří dosud nejsou v plném společenství s jedinou církví, se jednoho dne spojí v jedno stádo s jediným Pastýřem.

Věříme, že církev je nutná ke spáse, poněvadž Kristus, který je jediným prostředníkem a jedinou cestou spásy, se zpřítomňuje pro nás ve svém těle, kterým je církev.[33]) Avšak božský plán spásy zahrnuje všechny lidi. Ti pak, kteří bez vlastní viny nevědí o Kristově evangeliu a o jeho církvi, ale upřímně hledají Boha a vlivem jeho milosti usilují o plnění jeho vůle, poznané vnuknutím svého svědomí, též mohou dosáhnout spásy v počtu, který zná jen Bůh.[34])

Věříme, že mešní oběť, sloužená knězem, zastupujícím mocí svátostného svěcení Krista, a jím přinášená na našich oltářích jménem Krista a jménem údů jeho tajemného těla, je svátostné zpřítomnění oběti Kalvarské. Věříme, že stejně tak jako chléb a víno, posvěcené Pánem při Poslední večeři, byly proměněny v jeho tělo a v jeho krev — které krátce potom za nás obětoval na kříži — i chléb i víno posvěcené knězem se proměňují v tělo a krev Krista v nebeské slávě. Věříme, přestože se našim smyslům všechno jeví stejně jako před tím, že je zde tajemně přítomen Pán způsobem pravým, skutečným a podstatným.[35])

Proto Kristus může být přítomen v této Svátosti jen proměněním celé podstaty chleba v jeho tělo a proměněním celé podstaty vína v jeho krev, zatím co zůstávají nezměněny jen vlastnosti chleba a vína, které smysly vnímáme. Tuto tajemnou proměnu nazývá církev velmi přiléhavě „přepodstatněním“. Každý teologický výklad, který hledí vniknout nějakým způsobem do tohoto tajemství, aby

zůstal ve shodě s katolickou vírou, musí trvat na tom, že v objektivní realitě, nezávislé na našem duchu, přestane chléb a víno po proměnění existovat, takže od toho okamžiku jsou úctyhodným tělem a krví Pána Ježíše. Máme tedy před sebou Kristovo tělo a krev pod svátostnými způsobami ve shodě s tím, co Pán měl v úmyslu: dát se nám za pokrm a převtělit nás do jednoty svého tajemného těla.[37])

Jediná a nedělitelná existence oslaveného Pána na nebesích není svátostí rozmnožována, nýbrž zpřítomněna na různých místech na zemi, kde se slouží mše svatá. Hle, tajemství víry a bohatství eucharistie, jemuž je třeba dát bez výjimky souhlas. Po oběti je tato existence stále přítomna v Nejsvětější svátosti, která ve svatostánku je živým srdcem každého našeho kostela. Je povinností nám drahou uctívat a klanět se ve svaté hostii, kterou vidí naše oči, vtělenému Slovu, které oči vidět nemohou a které, aniž opustilo nebe, je přítomno mezi námi.

Vyznáváme, že Boží Království, které začíná zde v církvi Kristově, není z tohoto pomíjejícího světa, a že jeho růst nelze zaměňovat s pokrokem civilizace, lidské vědy a techniky. Království Boží znamená, že poznáváme stále hlouběji Kristovo nevyzpytatelné bohatství, že stále silněji doufáme ve věčné hodnoty, že stále upřímněji jsme přístupni Boží lásce a že se rozdává stále hojněji milost a svatost mezi lidmi. Ale právě tato láska nutí církev starat se o skutečné pozemské dobro lidí. Zatímco stále připomíná svým dětem, že zde na zemi nemají trvalý domov, povzbuzuje je, aby přispívaly — každý podle svého povolání a svých prostředků — k dobru své pozemské vlasti, aby podporovaly spravedlnost, mír a bratrství mezi lidmi a poskytovaly pomoc bratřím, zvláště chudým a potřebným. Usilovná starost církve, Kristovy nevěsty, o potřeby lidí, o jejich radosti i naděje, o jejich úsilí i soužení, není nic jiného než její velké přání být zde pro ně, aby je osvítila světlem Kristovým a spojila je s ním, jediným jejich Spasitelem. Tato starost nesmí nikdy znamenat, že církev se přizpůsobí věcem tohoto světa, anebo že ochabne její živé očekávání Pána a věčného království.

Věříme ve věčný život. Věříme, že duše všech, kteří umírají v Kristově milosti — ať už musí projít očistcem, anebo po opuštění těla jsou přijati Ježíšem v ráji, jako se stalo lotru na pravici — ti všichni jsou Boží lid za hranicemi smrti, která bude s konečnou platností poražena v den Vzkříšení, kdy tyto duše budou spojeny s vlastními těly.

Věříme, že množství duší, shromážděné kolem Ježíše a Marie v ráji, tvoří nebeskou církev, kde tyto duše ve věčné blaženosti vidí Boha tak, jak je,[38]) v různých stupních se podílejí se svatými anděly na božské vládě příslušející Kristu ve slávě, přimlouvají se za nás a pomáhají nám v našich slabostech svou bratrskou péčí.[39])

Věříme ve společenství všech věřících v Krista, těch, kteří putují na této zemi, i zesnulých, kteří procházejí vlastním očištěním, i blažených v nebi, kteří všichni spolu tvoří církev. Stejně věříme, že v tomto společenství je nám nápomocna milosrdná láska Boha a jeho svatých, kteří stále ochotně slyší naše modlitby podle Ježíšových slov „Proste a dostanete".[40])

S touto vírou a nadějí očekáváme vzkříšení mrtvých a život budoucího věku.

Buď pochválen svatý, svatý, svatý Bůh. — Amen.

Poznámky:

[1]) 1 Tim. 6, 20. [2]) Luk. 22, 32. [3]) Dz.-Sch. 3002. [4]) Ex. 3, 14. [5]) 1 Jan 4, 8. [6]) 1 Tim. 6, 16. [7]) Dz.-Sch. 804. [8]) Dz.-Sch. 75. [9]) Dz.-Sch. 75. [10]) Dz.-Sch. 150. [11]) Dz.-Sch. 76. [12]) ibid. [13]) Dz.-Sch. 251—252. [14]) Lumen gentium, 53. [15]) Dz.-Sch. 2803. [16]) Lumen gentium, 53. [17]) Lumen gentium, 53, 58, 61. [18]) Dz.-Sch. 3903. [19]) Lumen gentium 53, 56, 61, 63; Pavel VI., Alloc. per la chiusura della III sessione del Concilio Vaticano II: A. A. S. 56, 1964; Exhort. Apost. Signum magnum, Introd. [20]) Lumen gentium 62; Pavel VI, Exhort. Apost. Signum magnum, p. 1, n. 1., Introd. [21]) Dz.-Sch. 1513. [22]) Řím., 5, 20. [23]) Dz.-Sch. 1514. [24]) Lumen gentium, 8 a 5. [25]) Lumen gentium, 7, 11. [26]) Sacrosanctum Consilium, 5, 6; Lumen gentium, 7, 12, 50. [27]) Dz.-Sch. 3011. [28]) Dz.-Sch. 3074. [29]) Lumen gentium, 25. [30]) Lumen gentium 23; Orientalium Ecclesiarum, 2, 3, 5, 6. [31]) Lumen gentium, 8. [32]) Lumen gentium, 15. [33]) Lumen gentium, 14. [34]) Lumen gentium, 16. [35]) Dz.-Sch. 1651. [36]) Dz.-Sch. 1642, 1651—1654; Pavel VI, Enc. Mysterium Fidei. [37]) Sv. Tom., III, 73, 3. [38]) 1 Jan, 3, 2; Dz.-Sch. 1000. [39]) Lumen gentium, 49. [40]) Luk. 10, 9—10; Jan 16, 24.

Přeložili P. K. PILÍK a M. WEIRICH

Aggiornamento a jeho meze

Ve všech svých historických podobách a proměnách chová v sobě církev prvek stálý, trvalý a neměnný, a to je pravda a milost Kristova. Ale ten prvek se neprojevuje nehybností, nýbrž přizpůsobivostí, to jest ustavičným a stále obnovovaným zájmem o každý nový den (giorno), neutuchajícím úsilím o duchovní a mravní obnovu. Je ovšem zřejmé, že církev se může a má přizpůsobovat v metodách své činnosti, ale nikoli ve svých zásadách[1]). Heslo Jana XXIII. „aggiornamento", což značí zesoučasnění, zdnešnění, přiblížení, se stalo podnětem k četným úvahám morálním, misiologickým a pastorálním a vedlo i k různým jednostrannostem. A to je důvod k zamyšlení nad jeho paradoxy i nad jeho mezemi.

1. Verbum incarnatum

Nejhlubším základem aggiornamenta je samo vtělené Slovo. Jsa jako Bůh Bohem od věčnosti, stal se Syn Boží v čase člověkem. Přebýval mezi námi a žil náš lidský život. „On totiž, ač božské přirozenosti, nepokládal za lup to, že je roven Bohu, nýbrž sebe samého zmařil, přijav přirozenost nevolníka tím, že se stal podobným lidem a ve svém zevnějšku byl shledán jako člověk. Ponížil sebe samého, stav se poslušným až k smrti, a to k smrti kříže" (Fil 2, 5—8).

Kristus je podoben lidem: jí, pije, pracuje, odpočívá, trpí hladem a žízní, raduje se, pláče, umírá. Přichází na svět v souvislosti se sčítáním lidu, je podle židovského obyčeje obřezán a v chrámě obětován. Podle téhož obyčeje putuje ve věku dvanácti let na slavnost velikonoční do Jeruzaléma. Účastní se svatby v Káně, vstupuje do domu Zacheova, jí s celníky a hříšníky. Tím, že hlásá lásku Otcovu a vznešené poslání lidí, navazuje na obecné společenské vztahy a bere obrazy z všedního života. Posvěcuje lidské snahy, dobrovolně poddán zákonům své vlasti. A vede život dělníka své doby a své země.[2])

Avšak je také lidem nepodoben. Podle slov Si-

[1]) Lettre à l'Épiscopat français 6. 1. 1954 (Pius XII.)
[2]) Constitutio pastoralis *De Ecclesia in mundo hodierno* 7. XII. 1965, II. 32.

meonových je určen ku pádu a povznesení mnohých v Izraeli a na znamení, jemuž budou odpírat" (Luk 2, 34). Byť svým rodičům poddán, oznamuje jim: „Nevěděli jste, že musím být v tom, co je Otce mého?" (Luk 2, 49). Má matku a příbuzné. Ale když si žádají s ním mluvit ve chvíli, kdy učí zástupy, praví: „Kdo je má matka a kdo jsou moji bratří?" a ukazuje na své učedníky, říká: „Hle, má matka a moji bratří. Neboť kdo plní vůli Otce mého, jenž je v nebesích, ten je mi bratrem i sestrou i matkou." (Mat 12, 46—50). Těmi slovy neprojevuje ovšem neúctu ke své matce, nýbrž jen prohlašuje, že v jeho vykupitelském poslání nerozhodují příbuzenské svazky, nýbrž víra a plnění vůle Boží, jež tvoří z věřících jednu duchovní rodinu. Nedbá ani výzev svých „bratří", kteří sice v něho nevěří, ale touží, aby byl veřejně uznán a oni se mohli podílet na jeho slávě (Jan 7, 3—4). Nepřichází zavést na zem pokoj, nýbrž rozdvojení: „Od toho času jich bude v jednom domě pět rozdvojeno: tři proti dvěma a dva proti třem. Postaví se otec proti synu a syn proti otci, matka proti dceři a dcera proti matce, tchyně proti snaše a snacha proti své tchyni" (Luk 12, 52—53). Přijímá učedníky a volí si z nich dvanáct apoštolů — ale poučuje je: „Ne vy jste mne vyvolili, nýbrž já jsem vyvolil vás" (Jan 15, 16). Po odchodu některých učedníků, kterým se tvrdou zdá jeho eucharistická řeč v synagoze kafarnaumské, táže se apoštolů: „Chcete i vy odejít?" (Jan 6, 68). Nedbá varování učedníků, aby nechodil do Judska do domu Lazarova: „Mistře, právě tě zamýšleli židé ukamenovat a zase tam jdeš?" (Jan 11, 8). Petrovi, který mu domlouvá, aby nemyslil na své umučení, odpovídá příkře: „Jdi mi z očí, satane, neboť nemáš na zřeteli věci Boží, nýbrž věci lidské!" (Mar 8, 33). Je povznesen nad oblibu davů a uniká těm, kteří v něho uvěřili, když viděli jeho zázraky: „Nesvěřoval se jim, poněvadž je všechny znal a poněvadž mu nebylo zapotřebí, aby ho někdo poučoval o člověku; sám totiž věděl, co je v člověku" (Jan 2, 25). A těm, kteří po zázračném nasycení ho chtějí násilím učinit králem, mizí a „uchyluje se sám jediný na horu" (Jan 6, 15). On to jest, jenž vyhání prodavače a peněžoměnce z chrámu, jenž pohoršuje pokrytce uzdravováním nemocných v den sobotní, nedbá na postní a očistné obyčeje rabínské a kárá zvrácené stanovy farizeů a zákoníků, Ježíš svrchovaný, absolutní, nečasový, nepřizpůsobivý, nedbající vůle lidí, ale plnící vůli Otce nebeského.

2. Omnia omnibus

Klasickým vzorem přizpůsobení je svatý Pavel: „Ačkoliv nejsem na nikom závislý, učinil jsem se služebníkem pro všechny, abych jich více získal. I stal jsem se židům židem, abych židy získal. Těm, kdož jsou pod zákonem, stal jsem se, jako bych byl také pod zákonem. Těm, kdož žili bez zákona, stal jsem se, jako bych také žil bez zákona — ač nejsem bez zákona Božího, nýbrž žiji v zákoně Kristově — abych získal ty, kdož žijí bez zákona. Slabým jsem se stal, jako bych byl slabý, abych získal slabé. Všem jsem se stal vším, abych všechny přivedl k spáse" (1 Kor 19—22). „Všem vším" — to pravidlo zachovává svatý Pavel po celou dobu svého apoštolského působení, když se zříká vlastní svobody i ve věcech dovolených a přizpůsobuje se ve vnějších obřadech a ve věcech indiferentních židům (obřezává kvůli židům Timothea, jehož otec byl pohan — Sk ap 16, 3) i pohanům (nešetří u nich židovských obřadů) a hlavně lidem slabým ve víře, když se zdržuje těch věcí, které oni mylně pokládali za nedovolené.

Ale týž apoštol je také nepřizpůsobivý a nad lidskou přízeň povznesený: „Což se snažím nyní získat přízeň lidí nebo Boha? Anebo usiluji o to, abych se líbil lidem? Kdybych se ještě lidem chtěl zalíbit, nebyl bych služebníkem Kristovým" (Gal 1, 10). Důvodem, proč neusiluje o přízeň lidí, jest mu božský původ evangelia: „Evangelium, které já hlásám, není lidského původu. Vždyť jsem je od člověka ani nepřijal, ani se mu od něho nenaučil, nýbrž přijal jsem je ze zjevení Ježíše Krista" (Gal 1, 11—12). Se vším důrazem uplatňuje svou apoštolskou autoritu proti těm, kteří by chtěli převrátit evangelium Kristovo: „Kdybychom my nebo anděl z nebe kázal vám jiné evangelium než to, které jsme vám kázali, buď proklet!" (Gal 1, 8). A jiný text: „Bořímе klamné mudrování a všelikou pýchu, která se povyšuje proti poznání Boha, jímáme každou mysl, aby poslouchala Krista, a jsme hotovi potrestat každou neposlušnost" (2 Kor 10, 5—6).

3. In mundum universum

Království Kristovo není z tohoto světa, ale je na tomto světě. A církev buduje to království lidmi a pro lidi. To znamená, že nic lidského jí není cizí. Církev má kladný poměr ke všem hodnotám, jež jsou cílem kulturního tvoření. Uznává také, že všechny obory kultury jsou zcela samostatné a řídí se vlastními zákony, které nemohou být jiné pro věřícího a jiné pro nevěřícího. Hodnotí také, co v každé kultuře je slučitelné s důstojností člověka a jeho právy; štípí do ní bohatství pravdy a milosti Ježíše Krista, a tak spojuje různé, byť navzájem si cizí kultury v sesterský svazek[3]).

Církev se neuzavírá před ničím, co Bůh stvořil a co člověk vytváří podle příkazu Tvůrce: „Podmaňte zemi. Neboť všechno, co Bůh stvořil, je dobré a nic není zavržitelné, požívá-li se toho s díky; ano bývá to posvěcováno Božím slovem a modlitbou" (1 Tim 4, 4—5). Nic také není v oboru vědy, techniky, ekonomie, umění, co by mělo být křesťanům nedostupné a nedotknutelné. Mají ovšem povinnost, kterou zvlášť připomíná apoštol: „Zkoumejte, co se líbí Bohu a nezúčastňujte se na neužitečných skutcích temnoty, nýbrž spíše je kárejte" (Ef 5, 10—11). V mezích té povinnosti je jim otevřeno vše, co věda zkoumá a umění vytváří: *Omnia vestra sunt* (1 Kor 3, 21—23).

K tomu je třeba poznamenat, že výrazy „křesťanská kultura" nebo „křesťanská civilizace" jsou krajně nepřesné a nebezpečně směšují dvě zcela odlišné věci: přítomný stav kultury, který je podstatně zatímní, proměnný a zaniknutelný, a křesťanství, jež přesahuje prostor, čas i kultury. Nemělo by se tedy nikdy mluvit o křesťanské kultuře jako takové, nýbrž jen o určité kultuře inspirované křesťanstvím nebo obsahující křesťanské prvky. Zejména pak ztotožňování západní kultury s křesťanstvím by mělo za následek, že by se neevropským národům zastírala absolutnost křesťanství. Ti národové mají totiž důvodné pochybnosti o hodnotách západní kultury[4]).

---

[3]) Pius XII. k účastníkům „Ulrichswoche" v Augsburgu 2.—11. VI. 1955.

[4]) Pod dojmem neslýchaných ukrutností dvou světových válek, za něž jsou především odpovědni tak zvaní křesťanští národové, se zcela a navždy zhroutil mýtus o nadřazenosti západní kultury nad jinými kulturami. Západní kultura nebyla nikdy křesťanská. Vešly do ní četné prvky ze staropohanského řecko-římsko-keltickogermánského světa, aniž byly zcela pokřesťaněny. Národové Asie a Afriky jsou náchylní připisovat negativní jevy západní moderní kultury na účet křesťanství. Odvolávat se na západní křesťanskou kulturu a odívat nauku církve, byť to byla nauka sociální, v roucho právě zanikající epochy není ani modernímu Evropanu nebo Američanu podnětem k víře v absolutnost křesťanství nebo k uznání sociálního poselství za podstatnou utvářející sílu nové civilizace (Bernhard Häring, *Das Konzil im Zeichen der Einheit* Herder, Freiburg-Bassel-Wien 1963, *v. 94—95).*

V otázce poměru církve k světu a lidské kultuře je třeba se vystříhat dvojí krajnosti: ztotožnění na straně jedné, a naprosté odluky na straně druhé. Přesně vymezuje ten poměr pastorální konstituce *De Ecclesia in mundo hodierno:*

„Církev, vycházející z lásky věčného Otce, v čase založená Kristem Vykupitelem a sjednocená Duchem svatým, má spásný a eschatologický cíl, jehož může být plně dosaženo až v životě budoucím. Ona sama je zde na zemi, její údové jsou členové pozemské obce povolaní k tomu, aby v historii lidského pokolení vytvářeli rodinu dítek Božích, jež má růst až do příchodu Páně. — A tak církev, jež je viditelnou společností, ale zároveň společenstvím duchovním, kráčí spolu s lidstvem a má stejný pozemský osud jako svět a existuje jako kvas a jakoby duše lidské společnosti, jež má v Kristu být obnovena a v rodinu Boží přetvořena. To vzájemné prolnutí pozemské a nebeské obce může být pochopeno jen ve světle víry a je dokonce tajemstvím lidských dějin, jež až do plného zjevení jasu dítek Božích je zatemňováno hříchem. Když sleduje svůj vlastní spásný cíl, sděluje církev lidem nejen božský život, ale rozlévá určitým způsobem jeho odražené světlo na celý svět zejména tím, že léčí a povznáší důstojnost lidské osoby, utvrzuje vazbu lidské společnosti a propůjčuje dennímu úsilí lidí hlubší smysl a význam" (IV, 40).

A právě v tom „odraženém světle" je zřejmé, že kulturní hodnoty nejsou poslední a nejvyšší skutečnosti, nýbrž jen stupně, po kterých má člověk vystupovat k svému poslednímu cíli. A tím, že církev vede člověka k tomu poslednímu, nadpřirozenému cíli, a tudíž i k stálému zamýšlení nad smyslem života, činí ho vnímavějším pro hodnoty vyšší, než jsou hodnoty ekonomické, technické, umělecké a vědecké, a to jsou hodnoty mravní. Neboť k čemu mají v posledním smyslu sloužit výboje vědy, techniky a ekonomiky, jakož i díla umění, zdali k prospěchu či zkáze lidstva, není už otázka ani vědecká, ani technická, ani ekonomická, ani estetická, nýbrž otázka mravní. A to je právě otázka dne:

„Přítomný svět je místo, přítomná hodina je čas, kdy má církev plnit svůj úkol. A v tom smyslu nemůže vzhledem k stále nové hodině světa nic jiného, než se snažit o stále nové aggiornamento. Ale to aggiornamento se stane módním přizpůsobováním a bezcílným plachtěním na širém moři podle toho, jak vane vítr, není-li zakotveno v *původu* a není-li kormidlováno samým evangeliem Ježíše Krista, v němž má církev svůj existenční základ. Aggiornamento musí být tudíž opětně a opětně reformou: návratem k původní formě a podstatě. A poněvadž přítomnost může být správně viděna a správně řízena jen z hlediska původu, pokládáme za nejvýš aktuální a časové vracet se ve všech otázkách vždy znovu k Novému zákonu a na jeho podkladě vyjádřit, co je dnes pro církev podstatné a co je nepodstatné. Z hlediska evangelia je pro poměr církve k světu podstatné jen jedno: *služba světu.* Máme-li nejprve záporně určit, co je služba, musíme říci, že služba je opak panství. Službou není mluvit do všech světských otázek hospodářského, politického, sociálního, kulturního a uměleckého života, a ty otázky řešit a o nich rozhodovat, když je v nich dnes příslušný jen odborník. Službou je za určitých okolností právě zdrženlivě mlčet a připustit, že tomu nerozumíme a že ani nepotřebujeme tomu rozumět a že v těch věcech zde a v tomto čase jsou příslušní jiní. Služba znamená zříci se mužně takových mocenských pozic společenských, které přízní nebo nepřízní dějinného vývoje sice církvi připadly, ale jejichž držení je dnes neodvolatelně překonáno a může nanejvýš budit nebo stupňovat proticírkevní vášně. Služba světu znamená tedy zříci se vlády nad světem, zříci se mocenské politiky, nároku na světskou vedoucí úlohu, světský prestiž, výsady a zvláštní práva".[5])

Již v roce 1946 před francouzským referendem vydal biskup montaubanský Pierre Marie Théas prohlášení, v němž je velmi přesně vymezen poměr církve k politice: „Církev nedělá politiku, ale církev soudí politiku, a to ne po její stránce technické, nýbrž po její stránce mravní. Církev nedává státům ústavu. Ale církev soudí ústavu, ne sice po její stránce technické, ale po její stránce mravní"[6]). A možno dodat: Církev neřídí politiku, ale může a má vychovávat politiky, neboť politika — jako všechna lidská díla — je podrobena měřítkům mravním.

4. Accomodatio missionaria

Ve své misijní činnosti uplatňuje církev princip akomodace. To se týká především vnějších prvků života (šatu, způsobu bydlení, stravy) řeči, uměleckých forem (stavitelství, sochařství, malířství, hudby), sociálních a právních poměrů.[7])

Těžiště misijní akomodace je však v oblasti intelektuální a náboženské:

„Od počátku svých dějin se snažila církev vyjadřovat své poselství v pojmech a jazycích různých národů, aby totiž přiblížila evangelium chápání všech lidí, zejména vzdělanců. To přizpůsobivé hlásání zjeveného slova musí zůstat pravidlem veškeré evangelizace. Tak se totiž vytváří v každém národě schopnost vyjadřovat poselství Kristovo svérázným způsobem a zároveň se uskutečňuje živý vztah mezi církví a kulturami různých národů.[8]) Vnitřní akomodace misijní má své problémy, zvláště u národů mimoevropských. Ty národy se liší od evropských způsobem myšlení (Denkform),

[5]) Hans Küng, *Die Kirche.* Herder, Freiburg-Basel- Wien 1967 p. 567.

[6]) *La Croix* 6. V. 1946.

[7]) Mistry misijní akomodace byli v 16. a 17. století jesuitští misionáři, kteří vešli do bran Indie a Číny. Vystupovali jako učení brahmíni a asketičtí yoginové, objevili se na dvoře velikého Mogula i v paláci císaře čínského, oblékli šat buddhistických bonzů, získávali si úctu a důvěru jako hvězdáři, matematikové, hodináři, hudebníci, dosáhli hodnosti mandarinů a byli na pekingském dvoře zaměstnáni jako učitelé, lékaři a diplomati. Na rozdíl od dominikánských a františkánských misionářů, kteří hned po svém příchodu do Číny prohlašovali, že císař, stejně jako Konfucius jsou pohané, kteří nedojdou spásy, začínali jezuité svou misijní činnost mapami, hracími strojky, zrcadly, knihami, brejlemi a obrazy. Respektovali čínské tradice, zejména uctívání předků a při křestním obřadu opomíjeli některé úkony, které pohany pohoršovaly. Neprávem byli obviňováni, že zatajují konvertitům Kristovu smrt a trpí pohanské pověry. Když pak r. 1667 se stal papežem jejich odpůrce Klement IX., počal sílit odpor proti jejich akomodační metodě a vyvrcholil konstitucí Klementa XI., která ukládala čínským novověrcům odpřisáhnout se kultu předků. Tím bylo zdárně započaté dílo zbytečně zmařeno.

Podobně r. 1707 zavrhl papežský legát Tournon tak zvané malabarské obyčeje v Indii a poručil, aby budoucně se při křtu vykonávaly všechny obřadní úkony, zejména dotýkání slinou, dýchání na křtěnce, kladení soli do úst, což vše bylo pro Indy pohoršlivé. Dále zakázal odkládat křest dítek, světit pohanské symboly a účinkovat při pohanských slavnostech. Klement XII. změnil sice dekret Tournonův r. 1734, dovolil vynechávat při křtu některé obřadní úkony, ale Benedikt XIV. zakázal roku 1744 všechny malabarské obyčeje a nařídil misionářům poslušnost.

Dnešní aggiornamento: Posvátná kongregace obřadů dovoluje rozhodnutím ze dne 27. IV. 1966 vynechávat při křtu: dechnutí do tváře dítěte, vkládání soli do úst, dotýkání uší a nosu a za postačující pokládá jediné mazání olejem katechumenů, a to na čele.

[8]) Const. past. *De Ecclesia in hodierno mundo* IV, 44.

kterému je namnoze cizí naše fixace teologické terminologie, naroubované na aristotelsko-scholastickou pojmovou soustavu. Zatím co vnější akomodace vlivem značného rozšíření evropských zvyků ve světě stále více ustupuje do pozadí, nabývá stále většího významu akomodace intelektuální a náboženská, a to zhodnocením kladných prvků v mimokřesťanských soustavách náboženských, jak je uvádí Declaratio de Ecclesiae habitudine ad religiones non christianas (AAS, 58; 1966, p. 740—744). Tato deklarace zaujímá zvláštní místo mezi dokumenty II. vatikánského sněmu. Poprvé v dějinách mluví koncil s uznáním o cestě lidí, kmenů a národů k Absolutnu, poprvé se v úctě sklání před pravdou a posvátností nekřesťanských náboženství a oceňuje klady židovství, mohamedanismu, hinduismu a buddhismu. Tento dokument vychází sice ze současnosti, ale není to dokument pouze časový nebo nábožensko-politický. V nejhlubší podstatě je to dokument teologický.

5. Accomodatio pastoralis

Je nepochybné, že aggiornamento znamená i zesoučasnění životního stylu doby. Jak periodizace dějin, tak i rozvoj a střídání životního stylu bere svůj symbol a zkratku z umění výtvarného. V současné architektuře se uplatňuje účelovost, úspornost a jednoduchost. Moderní stavby jsou vesměs jen geometrické konstrukce. Výzdobný prvek se uchyluje do interiéru, vnějšek neupoutává téměř žádným výtvarným doplňkem. Tato architektura nepodržuje pranic z dřívějších výtvarných a stavitelských slohů: ani románskou monumentalitu, ani gotickou vertikální symboliku, ani renesanční prostorovost, a tím méně barokní tvarovost.

A takový je i moderní člověk: je věcný, střízlivý, rozumový, kritický. To je jeho životní styl. Nedivno, že překypující lesk církevních slavností, nádhera liturgických rouch, tvarový i slovní patos jsou věci, které jej nechávají chladným, pakli ho přímo neodpuzují. Všelijaké ty výšivky, kraječky na albách, rochetách a antipendiích, byť měly svou nespornou hodnotu, nejsou už funkční: představují doménu ženského vkusu a divně kontrastují se skutečností, že taková roucha oblékají muži. Všechny ty prýmky, hedvábí, červeň a purpur hodnostářských atributů, zlato prstenů, pektorálů a berel se stává obtížným přežitkem pro samotné jejich nositele. Vývoj by měl směřovat k větší prostotě, ne však k nevkusu. Není neznámo, že sám kněžský oděv, jímž se duchovní odlišuje od laika, pramálo imponuje modernímu člověku — spíše je pokládán za výraz společenské nadřazenosti [9]). Je jasné, že společenská výlučnost, (zdůrazněná u kněží a řeholníků odlišným oděvem), je do určité míry překážkou účinného apoštolátu. Těžko je představit si apoštoly ve zvláštních uniformách povznesené společensky nad ostatní lidi. Vždyť i židovské zvyky, které jim byly blízké a drahé, nakonec odložili, aby se sžili s prostředím, do něhož chtěli vnést světlo Kristovy pravdy.

Duch moderní doby je duch matematický, duch, který pozoruje, analyzuje, experimentuje a nedává se vést vnějškem, a tím méně pouhým zdáním. Styl doby je střízlivost. Ale to neznamená vymýtit z církevního života krásu, vznešenost, svátečnost a tradici. O svatém Ottovi v Bambergu vypravuje jeho životopisec, že první misijní pokus, který podnikl jeho předchůdce v Pomořanech v chudobě a prostotě, sklidil jen posměch. Když se však v té zemi objevil Otto v plném lesku a v družině církevního knížete, měl úspěch. Nelze vždy spoléhat, že skromností a evangelickou chudobou lze získat každého. Vždyť i Pán Ježíš hlásal své učení v hodovní síni Šimonově a slavnostně vjel do Jeruzaléma. A i když styl naší doby je věcnost, je patrné, že na druhé straně trvá smysl pro krásný obřad, tvoří se náhražky a napodobeniny církevních slavností, zvyků a tradic (uvádění novorozených do společnosti, občanské sňatky s hudbou a zpěvem). Udržují se i některé náboženské tradice a ničím dosud není nahrazena poezie vánoc. A není bez významu, že proti přemíře střízlivosti protestuje mládež přírodní romantikou, sportovním nadšením, soutěžemi krásy a zdatnosti.

Důležitější ovšem než ta vnější pastorální akomodace je akomodace vnitřní. Naším prvotním posláním není přizpůsobovat se životnímu stylu doby, nýbrž hlásat neztenčené učení Kristovo a uvádět novozákonní zvěst do duševního života dnešního člověka. Po stránce negativní to znamená skoncovat se vší bezobsažnou vnějškovostí a okázalostí barokního a neevangelického ritualismu, s nedějinnou a nebiblickou školskou teologií, prázdným patosem kazatelských gest a strakatinou „náboženského folklóru".

Po stránce pozitivní je naším úkolem vychovávat a vést. A to znamená odpovídat na otázky dne. [10])

Tato otázka je dnes otázkou smyslu života. Dnešní existencialisté ateistického typu hlásají absurditu života. Je třeba ukázat, že je to nesmysl. Křesťanství je antiabsurdita. Křesťanství je život sub specie aeterni. Nic nebude zapomenuto a nic nebude ztraceno. Moderní člověk stále uznává fenomén svědomí. Ať si jeho původ vysvětluje jakkoliv, dovolává se ho a žádá, aby se jím lidé řídili. Jde-li o apel na svědomí, je třeba si uvědomit, že dnešní člověk nechce slyšet, co všechno se nesmí. Chce však slyšet, co se má. Morální patologie a zpovědnická morálka ho odpuzuje. S katalogem hříchů a zvráceností a ústy plnými anatemat nikoho nelze nadchnout pro krásu ctnosti. Je třeba na první místo klást „Čiň dobro!" a teprve na druhé „Varuj se zlého!" Jinak se podobáme lékařům-patologům, kteří se zabývají jen rozpoznáváním a léčením nemocí, a ne lékařům-hygienikům, kteří učí lidi správně žít, aby nemocnými nebyli.

Také se nesmíme kormoutit nad řečmi současných ateistů — jejich srdce je často plné Boha. Vyslechneme-li jejich námitky, shledáváme leckdy, že jejich ateismus není nic jiného než protest kritického rozumu proti antropomorfním představám o Bohu nebo vůbec proti nějaké karikatuře Boha, ale ne proti Bohu skutečnému. Stále nové a časové je učit, že Bůh není tyran, který slídí po hříšnících, aby jimi zaplnil peklo, nýbrž milující Otec, který nemá v nenávisti nic z toho, co stvořil. A že Bůh je láska.

Učím však nejen tím, co říkám, nýbrž i tím, co jsem. „To, co jsi, mluví tak hlasitě, že neslyším, co

---

[9]) Poznámka dělníka, který vidí vystupovat z tramvaje kněze s kolárkem: „I ten límec musí mít jinačí než druzí lidé!"

[10]) Hlásat evangelium znamená povědět někomu, co je nového. Sdělovat novinu, ne přednášet lekci z dějin, nýbrž vyprávět něco „časového". Hlásat evangelium neznamená vyprávět něco, co se pouze událo, nýbrž co se opět děje, co je aktuální, co se týká každého a co se týká celého světa. Jako zpráva o novém způsobu léčení rakoviny zužuje obzor lidských obav, jako nová cesta do světového prostoru rozšiřuje pole lidské činnosti, jako překonání válečného nebezpečí obnovuje rovnováhu celého světa, tak zpráva evangelia uvádí na přetřes sám smysl života. Je to zpráva, o níž lze pochybovat, kterou však si netroufá popírat, kdo zná jejího hlasatele jako člověka pravdomluvného a nedotčeného bláznovstvím života a kdo vidí, že je vskutku svědkem toho, co zvěstuje, a že jeho zpráva je hybnou silou jeho života: zpráva, která je spřízněna s „objevy v oblasti života" a není pouhou filosofickou disertací. (Madelaine Debrêl, *Nous autres, gens des rues.* Éditions du Seuil, Paris 1966, p. 290).

povídáš“ praví Emmerson. Mládež nejde tak za ideami jako za osobnostmi, které ty ideje představují. Osobnost kněze se rozvíjí a uplatňuje v mocném rozpětí mezi vznešeností božského povolání a omezeností lidské činnosti, mezi nadčasovostí úřadu a časovou vázaností jeho výkonu. Dvojí povinnost má kněz: osobní povinnost vlastního posvěcení a sociální povinnost vést svěřené duše k spáse. Tu první plní především kněžskou askesí, druhou apoštolátem. Ale přitom obě ty povinnosti se vzájemně podmiňují a jsou stále navzájem spjaty.

Osobnost kněze má mít rysy křesťanského humanismu, jehož vzorem je sám božský Mistr a jejichž soubor podává svatý Pavel, když mluví o vlastnostech, jaké má mít biskup (1 Tim 3, 1—7; Tit 1, 5—9). K těm vlastnostem by bylo možno dodat: má být ke všem vlídný a laskavý, ale nelpět na nikom. Má se vmýšlet, vciťovat a vžívat v postavení lidí, zajímat se o jejich práci a trampoty. Má se umět povznést nad všední empirii, nenařikat, nestěžovat si na množství práce, zbytečně nemluvit o sobě. Chovat se k nepříteli jako by měl jednou být jeho přítelem. Zvláštní pozornost věnovat chudým a nemocným. Mít rád děti.

Přes nepopíratelnou povinnost zesoučasnění se kněz odlišuje od ostatních lidí vznešeností svého úřadu a je nad ně povýšen a od Boha povolán: „Nikdo si nesmí tu důstojnost sám pro sebe brát, nýbrž musí být povolán od Boha jako Aron“ (Žid 5, 4). V tom smyslu je kněz duchovní aristokrat. Svým učedníkům praví Pán: „Vy jste sůl země“ a „Vy jste světlo světa“ (Mat. 5, 13, 14). Ale sůl je k solení a světlo je k svícení. A jako Syn Boží nepřišel, aby mu bylo slouženo, nýbrž aby sloužil, tak i kněz: jeho úřad a poslání je služba, jejíž původ, smysl a cíl je v Kristu, prostředníku mezi Bohem a lidmi, nebem a zemí, věčností a časem, jenž bytně je věčná Přítomnost, věčný Dnešek, týž „včera i dnes i na věky“ (Žid 13, 8).

DOMINIK PECKA

(Redakce blahopřeje autorovi k 50. výročí kněžství.)

Problém filosofické metody Teilharda de Chardina

I když můžeme myšlenkový svět Teilharda de Chardina napojit na určitou tradici, a tou je linie filosofického myšlení, která vede od Bergsona přes Blondela, přesto jeho dílo se vyčleňuje a odlišuje v mnoha směrech od současného filosofického myšlení. Originalita, o kterou jde, se netýká jen obsahu jeho díla, ale i samé koncepce filosofické metody. V této práci bychom si chtěli všimnout některých rysů filosofické metody a její logické báze, tak jak ji můžeme vysledovat v díle Teilharda de Chardina.

Teilhard de Chardin se na mnoha místech distancuje od klasické metody scholastiky. Své práce řadí nikoli do oblasti metafysiky, ale do oblasti, kterou nazývá fenomenologií nebo na jiných místech hyperfyzikou. Jejím předmětem je integrální realita, viděná očima přírodních věd, a maximální dosažitelná syntéza poznatků těchto věd. Sama syntéza, ačkoli vychází z přírodních věd, se vymyká zpětné kontrole těchto věd. Její závěry nelze verifikovat jejich metodami a kritérii. Přitom směr a orientace syntézy už je dána předem a představuje určitou aprioritu pro systém, který bychom chtěli chápat jen jako systém přírodních věd. Proto onen název „ultrafyzika“.

Orientací syntézy míníme antropologický přístup k budování syntézy. Ve svém hlavním díle [1] opisuje Teilhard de Chardin svou fyziku jako pokus „zjistit souvislý řád okolo člověka jakožto středu“. Člověk je klíčem k poznání světa, který se bez člověka stává něčím nesrozumitelným. Člověk není jen jedna z komponent reality, nedá se řadit v posloupnost jednotlivých stupňů bytí jen jako jeden její člen. Svým významem tuto posloupnost transcenduje. Vesmír nemůže být interpretován jako prach nevědomých prvků, na nichž nepochopitelným způsobem vypučel život jako případek nebo plíseň. Je podstatně a prvotně živý a celé jeho dějiny jsou v jádře záležitostí psychickou. Pomalé, ale progresívní soustřeďování rozptýleného vědomí unikajícího postupně materiálním podmínkám. Z tohoto hlediska člověkem vrcholí tato hluboká kosmická evoluce. Člověk je klíč k věcem. V něm dostává vše tvář a vysvětlení [2].

Antropologický přístup a koncepce světa navazuje u Teilharda na Blondelovu filosofii. Teilhard de Chardin znal dobře Blondelovo filosofické dílo, s kterým ho seznámil jeho přítel P. Valencin, žák Blondelův [3]. Podobnost mezi oběma koncepcemi jde tak daleko, že někteří autoři [3] [4] [5] kladou paralelu mezi dílem Blondelovým a dílem Teilharda de Chardina. To, k čemu dospěl Teilhard de Chardin pomocí své fenomenologie evoluce, k tomu přichází Blondel ontologickou analýzou. Když srovnáváme Blondelovu vzestupnou dialektiku bytí s postupnými stadii evoluční geneze u Teilharda de Chardina, vidíme, že jde o týž princip dynamiky světa. Svět je podle Blondela anticipací subsistentního myšlení. Historie přírody, organického života, animální senzibility předchází a připravuje stupeň myšlení. „Kosmické myšlení“ není metafora. Jestliže poznání má ontologickou hodnotu, pak proto, že myšlení v nás nachází v přírodě základ, který může učinit svým. Neboli řečeno slovy Teilharda de Chardina: hmota je „matrice ducha“ [5].

Antropologické pojetí filosofické metody souvisí se zavedením dynamického aspektu. Tedy: svět nejen jako systém a řád, který má být vysvětlen — jak formulovala filosofický problém aristotelská koncepce, rozpracovaná později scholastikou — ale jako pohyb a jako historický fenomén s minulostí a budoucností. Z tohoto hlediska chápeme důležitost finálního aspektu ve filosofické metodě Teilharda de Chardina. Finalita jako princip vysvětlení se v této metodě uplatňuje výrazněji než ve filosofické metodě aristotelské a tomistické metafysiky, kde převládala kauzalita účinné příčiny jako nástroj vysvětlování světa.

Antropologický postoj není však u Blondela a Teilharda de Chardina formulován z pozice subjektu, jako např. v existencialismu, kde filosofickým problémem je lidské bytí a svět jen jako pozadí k němu. Antropologický postoj Teilhardův je formulován z hlediska objektu: svět jako celek a syntéza skrze člověka. Toto dvojí pojetí je nutno vždy od sebe rozlišovat.

Aristotelsko-tomistická výstavba filosofického systému je dána zhruba tímto postupem: Myšlení pomocí reflexe o prvních bezprostředních jistotách si vypracovává nástroj k analýze jsoucna a jeho vlastností. Princip identity a s ním související princip sporu a vyloučeného třetího spolu s principem dostatečného důvodu jsou primární nástroje při stanovení základních konstitutivních prvků jsoucna a jeho činnosti, resp. jeho vlastností. Metafyzická jistota je jistota, jíž přisuzujeme závěrům, které se bezprostředně opírají o uvedené metafyzické principy.

Vzniká otázka, jak vymezit při tomto postupu oblast filosofie vzhledem k ostatním vědám. Pojem vysvětlení jsoucna „ex ultimis causis", jak často bývá chápána filosofická metoda, implikuje do určité míry kvantitativní hledisko. Až k jaké úrovni lze příčiny pokládat za poslední? Kdybychom např. striktně dodrželi požadavek chápat tyto příčiny jen jako uvedené principy (dostatečného důvodu identity a další), pak by obsahem filosofie byla jediná disciplína: ontologie, a to ještě s podstatně chudším rozsahem než obvykle má. Takto v praxi nikdy nebyla aristotelsko-tomistická filosofie chápána. O striktně deduktivní způsob budování filosofie se naopak pokoušeli filosofové, kteří stáli mimo aristotelskou tradici, např. Descartes a Spinoza. Při budování aristotelsko-tomistické filosofie byly brány v úvahu i „nižší" příčiny, i když v subordinaci a ve vztahu k prvním principům. Lze tedy těžko určit přesně ono rozhraní, které odděluje filosofii od ostatních věd. Poměr filosofie a ostatních věd lze spíše určit tak, že existuje styčná oblast, ke které se obě blíží, ovšem každá z jiné strany. Filosofie shora analýzou nejobecnějších rysů a zákonitostí jsoucna a postupným sestupováním k méně obecnějším vlastnostem. Ostatní vědy analýzou konkrétních a partikulárních vlastností a projevů, neustálým zobecňováním v souhrnnější a celistvější pohled na svět, tedy opačným postupem zdola od konkrétního k obecnému.

Pozici filosofické metody Teilharda de Chardina lze umístit do této druhé sféry syntetizujícího postupu, přičemž tato syntéza nezačíná až úplně dole u poslední instance konkrétna, ale využívá už všech dílčích poznatků a pokouší se pohyb spontánní sytézy, imanentní vývoji vědy, dovést do konce pomocí nových prostředků, kterými vědy disponují. Tím se dostáváme k ústřednímu problému filosofické metody Teilharda de Chardina.

Posledním kritériem pravdivosti syntézy, kterou Teilhard de Chardin buduje jako hypotetický systém tím způsobem, že domýšlí pohyb reality určitým směrem, je koherence. Přesvědčení, že svět není a nemůže být absurdní, je základní jistota Teilhardovy noetiky. Tato koherence je vlastně postavena na finalitě světa jako celku. Svět, který by neměl cíl ve svém evolučním pohybu, by nebyl koherentní. Potvrzení nějaké hypotézy spočívá v tom, že její opak by vedl k popření koherence světa a k jeho absurdnosti. „Pro nás, kteří se pokoušíme postavit určitý druh ultrafyziky, ukazující souhrn našich zkušeností tak harmonicky, jak jen možno, musí být vesmír irevesibilní, má-li být koherentní [2]. „Pravda není nic jiného než totální koherence vzhledem ke každému jednotlivému bodu" [2].

V článku „Můj vesmír" [7] uvádí Teilhard de Chardin jako základní principy své filosofie tato tvrzení:

1. Primát vědomí. Být je dobré. Být je lepší než nebýt. Lepší je být víc než méně. Bytí vědomé je dokonalejší než nevědomé.

2. Víra v život. Je to jistota, že vesmír ve svém celku má účel a nemůže si splést cestu, ani se nemůže na této cestě zastavit.

3. Víra v absolutno. Člověk není schopen vyvinout sebemenší úsilí, nemůže-li věřit v absolutní hodnotu něčeho v tomto úsilí. Svobodná vůle nemůže být uvedena v pohyb než přitažlivostí nějakého definitivního výsledku. Každý lidský čin chce být ktéma eis aei — dílem navždycky. A protože nelze připustit, že svět je špatně ustrojen, že je fyzicky kontradiktorní, přicházíme k jistotě, že život ve svém celku je řízen k „Nové zemi".

4. Priorita celku. Absolutno, k němuž směřujeme, nemůže mít jinou tvář než tvář veškerenstva sublimovaného a „ovědomělého" (conscientisé).

Model výstavby filosofického systému Teilharda de Chardina lze zjednodušeně vyjádřit takto: Kdybychom nepřipustili, že vývoj, který konstatujeme jako fenomén, má dva póly: hmotu a ducha, přičemž směr vývoje jde k duchu a končí v bodu, který je cílem a současně zdrojem pohybu evoluce (tzv. bod Ω), byl by svět absurdní. Koherence, která je postulována, se ovšem netýká jen řádu teoretického, tj. vybudování takového obrazu světa, který odpovídá skutečnosti, ale týká se i praktického řádu skutečnosti. V tomto řádu se cíl evoluce, kterým je Bůh — jakožto bod omega, neklade jen jako pojem, ale jako praktický motiv jednání. Člověk by nemohl jednat, kdyby jeho jednání, alespoň implicitně nesměřovalo k absolutnu. „Žádný člověk nehne prstem ani pro to nejnicotnější dílo, aniž by nebyl veden přesvědčením — více nebo méně nejasným — že pracuje infinitesimálně, alespoň vzdáleným způsobem, na stavbě něčeho definitivního [5].

Jestliže je dán směr a cíl vývoje i jeho dynamická struktura, spočívající v bipolárnosti vnitřka a vnějšku všeho jsoucna, pak je dáno základní kritérium i pro další řešení problémů, jako je otázka morality, sociologie, náboženského postoje člověka apod. V takto budované filosofii pak ovšem Teilhard de Chardin dospívá dál než tradiční aristotelsko-tomistická filosofie. Kristogeneze je závěrečná fáze evoluční geneze a divinizace je výrazem konečné konvergence tohoto pohybu. Zůstáváme přitom stále v oblasti postulátů, vycházejících z principů koherence světa. V obdobném smyslu i Blondelova filosofie překračuje hranice tomistické metafyziky s jejím pojmem Boha jako absolutního bytí a prvé příčiny, a mluví též o divinizaci člověka. Filosofie podle Blondela manifestuje ontologickou nedostatečnost všeho a jeho směřování k cíli, který nedovede pojmenovat. Zjevení je při této analýze použito jako hypotéza. Neboť filosofie sama není uzavřena. Teprve tato hypotéza Zjevení, řešící problém stvoření, uspokojuje rozum. Pohyb jsoucna u Blondela tedy probíhá v těchto kategoriích: hmota jako to, co je vitalizovatelné, život jako to, co je spiritualizovatelné, a duch jako to, co je divinizovatelné [8].

Problematika koherence jako logického kritéria spočívá v tomto: Je hypotetický systém, o kterém jsme zjistili, že je koherentní, jediným možným koherentním systémem? Jestliže je, pak lze přijmout hypotetický systém jako správný. Jestliže existuje více alternativ takovýchto koherentních systémů, pak nutno hledat další kritéria pro rozhodnutí mezi těmito alternativami. Jinými slovy: Schéma, které můžeme vyjádřit slovy — systém vysvětlení světa (A) je pravdivý proto, poněvadž svět by nebyl koherentní, kdybychom toto vysvětlení nepřipustili — vyžaduje zjišťování, zdali neexistuje jiný systém vysvětlení (B) takový, abychom ho mohli dosadit do předcházejícího schématu. To znamená, že koherence světa by mohla vyplývat i z toho druhého systému vysvětlení. Problematičnost teilhardovské metody nespočívá tedy v jeho přesvědčení o smyslu věcí, které nazývá vírou v život. Přesvědčení, že věci mají vysvětlení a že i souhrn těchto věcí jakožto celek musí mít vysvětlení, je podstatou každého filosofického postoje. Bez něho musí filosofický postoj skončit v kontradikci. Problematičnost teilhardovské metody může spočívat jen v tom, co bylo už řečeno, tj. zda koherence světa je dána jednoznačně nebo připouští více alternativ.

Teilhardova metoda může být tedy charakterizována jako syntéza vybudovaná na přírodních vědách a vytvářející hypotetický systém, jehož verifikací je koherence tohoto systému. Stále jsme používali termínů: filosofický systém Teilhardův, filosofická metoda Teilharda de Chardina. Je toto používání korektní? Dá se nazvat ultrafyzika nebo fenomenologie, které on sám volí jako označení svého díla, filosofií?

Teilhard de Chardin sám rozlišuje mezi svou fenomenologií a přírodními vědami. Věda je v podstatě analytická, avšak její pronikání do věcí prozrazuje syntetickou strukturu světa. Sama ovšem není schopna této syntézy, která vyžaduje zavedení nových postojů a nových kritérií. Ve velmi obecném smyslu je filosofie vysvětlením světa jako celku a postižení jeho nejobecnějších zákonitostí a vlastností. Aristotelsko-tomistická filosofie stavěla toto vysvětlení převážně (i když ne výlučně) analyticky, při čemž šlo o analýzu jiného typu nežli v ostatních vědách. Nešlo o analýzu konkrétnosti, ale obecnosti světa, tedy především o analýzu samotné podstaty „bytí". Od této obecnosti postupovala pak filosofie směrem dolů k jednotlivým oblastem jsoucna, na které aplikovala výsledky své analýzy.

Teilhardův postup je převážně syntetický. Při této syntéze vychází z přírodních věd, avšak zaujímá filosofický postoj, aby vůbec syntéza byla možná. Svět, který by neměl vysvětlení, by byl absurdní. Absurdní svět je nepřipustitelný svět. Finalita světa a jeho pohybu, které je nutno vzít v úvahu, je kritériem filosofickým, a proto musíme chápat Teilhardovu syntézu v podstatě jako koncepci filosofickou.

J. P. ONDOK

CITOVANÁ LITERATURA:

[1]) *Teilhard de Chardin:* Der Mensch im Kosmos, Verl. C. H. Beck, München 1959.

[2]) *Teilhard de Chardin*: L'énergie humaine, Ed. du Seuil, Paris 1962.

[3]) *C. C. Cuenot:* Teilhard de Chardin, Ed. du Ceuil 1962.

[4]) *N. M. Wildiers:* Teilhard de Chardin, Verl. Herder Freiburg-Bassel-Wien 1964.

[5]) *C. Tresmontant:* Einführung in das Denken Teilhard de Chardin, Verl. Herder, Wien 1966.

[6]) *Teilhard de Chardin:* Hymne de l'univers. Ed. du Seuil 1961.

[7]) *Teilhard de Chardin:* Science et Christ, Ed. du Seuil 1965.

[8]) *M. Blondel:* Das Denken I—II, Verl. K. Albert, Freiburg München 1953.

Vita

názory - události - diskuse - recenze - zprávy

DOMINIK THALHAMMER S. J.

Můj nevěřící soused

Nejvyšší církevní místa dnes znovu a znovu vybízejí nás, katolické křesťany, ať už laiky nebo kněze k dialogu s nevěřícím světem. A již se ozývají hlasy, které prohlašují ne zcela neprávem: Vždyť na ten rozhovor nejsme vůbec připraveni! Špatně vedený dialog je leckdy horší než vůbec žádný. Rozhodně nevytváří kontakty, nýbrž jen ještě více lidi od sebe odvádí.

Nezbytnost navazování takovýchto styků „přes plot" je nepochybná. Musíme si však být zároveň i vědomi podmínek a mezí takových rozhovorů, jinak by se mohlo stát, že se od nich brzy zklamaně odvrátíme. Rovněž musíme vědět, co vše je třeba při takovém vyhledávání kontaktů uvážit.

Především se nebudeme oddávat iluzím o situaci církve v dnešním sekularizovaném světě. Církev je i v tak zvaných katolických zemích církví diaspory. Sociologické průzkumy mluví střízlivým jazykem. Lidové misie a podobné akce, i když jsou připraveny sebelépe, sotva zasahují víc než kmenové věřící. Dnes tedy už nejde jen o vlažné křesťany, nýbrž o opravdové nevěřící. Opory tradiční víry se z větší části zhroutily a tam, kde ještě ve své dosud nereflektované víře trvají, nejsou už s to nést, nýbrž se pro hledající staly spíše překážkou. Odpor proti liturgické reformě, který má aspoň do určité míry své kořeny v těchto kruzích, nám ukazuje, jak málo si zde uvědomujeme skutečnou situaci církve v moderním světě. Leckterý z těchto tradičních katolíků raději připustí, aby se tolika poctivě hledajícím ztížila cesta do církve zastaralými formami, než aby sám od těchto forem upustil. Neuvědomuje si, že pro mnohé, kteří žijí vedle něho a s nimiž společně pracuje — často ve stejné místnosti — se bezbožnost již stala samozřejmostí a víra nepochopitelnou výjimkou a že v tomto dojmu jsou ještě posilováni, když víra a bohoslužba se jim představuje v zastaralém rouchu přežilé kulturní epochy. Příliš snadno se necháváme oklamat určitým zájmem, který dnes věnuje církvi, jejímu sociálnímu učení anebo koncilu tisk, rozhlas a televize. Vrstva těch, kteří se vážně zabývají takto nadhozenými otázkami, je však velice tenká. Mas se však dotýkají sotva víc než nějaká jiná denní událost. Nezájem, který nepokládá církev a křesťanství ani za tak důležité, aby se nad nimi rozčiloval, je v určitém smyslu nebezpečnější než bojovné bezbožectví, které křesťanství a církev alespoň ještě pokládá za protivníka, kterého je třeba brát vážně. Ten, kdo bojuje, dokazuje, že je sám ještě nábožensky zneklidněn. Nerozčiluji se přece nad něčím, co pokládám za bezvýznamné, anebo o čem jsem přesvědčen, že to dříve nebo později zmizí samo.

Prorazit tyto zdi bezbožectví může — pokud je to vůbec dnes možné — jen křesťanský laik. Žije v bezprostředním styku s nevěřícím sousedem v činžáku, na pracovišti, mezi kolegy a není pro ně oficiálním představitelem církve jako jsou kněží a řeholníci, které odmítá již předem jako osoby „angažované" v otázkách náboženství, smyslu života a svědomí, a proto neobjektivní. Jak často slýcháváme: Musí tak mluvit, poněvadž z toho žijí. Křesťan ve světě musí proto dnes více než kdy jindy poznat svou jedinečnou situaci a převzít s tím spojenou odpovědnost za církev. V tomto svém úkolu je prakticky nenahraditelný. Budoucnost církve je v tomto sekularizovaném světě do značné míry vložena do jeho rukou.

Úkol, který připadl dnešnímu křesťanu-laikovi, však nedokáže splnit tak zvaný „nebojácný" čili militantní katolík apologetické éry. Ten totiž nezískává, nýbrž odrazuje, poněvadž se dnes nikdo nenechá dobývat a nábožensky zpracovávat. Nevěřící totiž bezděčně cítí, že ho tento typ katolíka podceňuje. To ho zraňuje, protože i on se poctivě snaží žít podle svého, i když nekřesťanského svědomí. Vědomí našeho bohatství a vlastnictví pravdy totiž až příliš snadno vytváří nedobrý pocit nadřazenosti, který nevěřící pociťuje jako pyšné anebo útrpné shlížení spatra.

Ale i tehdy, když věřící partner rozhovoru není nijak zatížen touto domýšlivostí, pramenící z vědomí převahy, je nesmírně obtížné se vcítit do duchovního a duševního rozpoložení nevěřícího protějšku. Při nejlepší vůli často naše slova našeho partnera mýjejí. Uvažujeme totiž v jiných pojmech a mluvíme jinou řečí než náš nevěřící soused, i když se hovor točí kolem filosofických či ži-

votních otázek. Slova „podstata", „hmota", „příčina", „účelnost", mají v jeho ústech jiný zvuk a jiný význam než v ústech člověka scholasticky vzdělaného. Právě tak chápe nevěřící lásku, svobodu, demokracii atd. úplně jinak než my. Ať již máme na Teilharda de Chardin názor jakýkoliv, jedno mu upřít nelze: Dokázal promlouvat k učencům o náboženských problémech vědeckým jazykem doby. Proto také byl slyšen. Nevěřící učenci od něho očekávali pomoc v náboženských otázkách, na které narazili při svých studiích. Jiný případ: Katolík pokládá podle Řím. 3, 20 a podle prohlášení 1. vatikánského sněmu za snadné a přirozené, že lze poznat existenci osobního Boha z viditelného stvoření; dnešnímu člověku formovanému přírodovědeckou představou světa nejsou však argumenty, které mu pro to bývají většinou předkládány, vůbec samozřejmé, protože tyto argumenty jsou zatíženy mnohými předběžnými otázkami z oblasti kritiky teorie poznání. Když potom jeho zdrženlivost nebo odmítnutí přisoudíme jen snaze vyhýbat se důsledkům či dokonce zlé vůli, pak dnešnímu člověku těžce křivdíme, a možná že jsme si tím uzavřeli přístup k němu navždy.

Ještě více mu bereme chuť k rozhovoru, když jeho otázky a upřímnou ochotu slyšet odbýváme otřelými výrazy a standardními odpovědmi. Pak má buď pocit, že ho vůbec nechápeme, anebo, což je ještě horší, že ho nebereme vážně. Nesmíme nikdy zapomenout, že právě tak, jako náš nevěřící soused uvažuje a cítí v myšlenkových kolejích a citových kategoriích, ve kterých byl vychován a které převzal z prostředí a z literatury, i my máme své vyježdděné koleje a myšlenková schémata, a že jako nerozumné a hloupé prostě odmítáme to, co se nám do nich nevejde. N e c h c e m e porozumět, ne ze zlé vůle, nýbrž proto, že na základě našeho hotového a uzavřeného systému, který pro nás znamená ospravedlnění celé naší duchovní existence, ani porozumět n e m ů ž e m e. Vcítit se do zcela jiného východiska uvažování, do úplně jiného způsobu pohlížení na věci a z tohoto stanoviska přistupovat jakoby očima druhého k jeho otázkám není lehké a vyžaduje to především mnoho lásky k němu. Dokud se však o to nepokusíme, nebude se náš nevěřící partner v rozhovoru nikdy cítit pochopen. Po této namáhavé cestě mu musíme jít naproti m y a nesmíme očekávat, že se o n bude propracovávat do našeho způsobu myšlení, které se mu od počátku zdá být absurdní. Kdo chce navázat se svým nevěřícím sousedem opravdový rozhovor — nikoliv jen vyměnit několik nezávazných komplimentů — ten potřebuje opravdu jemný orgán pro to, aby pochopil, kolika předsudky a obtížemi v oblasti myšlení a prožitků se musí jeho partner probojovávat, aby našel přístup ke křesťanství. Necítí-li to, pak i s veškerým svým věděním nenaváže nikdy skutečný kontakt.

Potíže vyplývající ze zcela jiného chápání života jsou, je-li to možné, ještě větší než potíže rozumové. Už příliš dlouho se náš způsob života od sebe vzdaloval. Katolík má svou atmosféru, ve které žije, a nevěřící zase žije ve své. Toto rozdílné chápání života formuje i jeho myšlení. Tak např. je pro nás evangelium docela samozřejmě poselstvím radosti — druhý to však tak vůbec neprožívá. Neboť bída, na niž evangelium dává odpověď, není jeho bídou. Necítí se být nevykoupeným, poněvadž se necítí být hříšníkem, rozhodně ne v teologickém smyslu, jak to chápeme my. Neboť člověk může zakusit svou hříšnost teprve před tváří Boží. A k tomu musí předem věřit v osobního Boha. „Hřích", jak on jej snad ještě chápe, se dá odstranit přirozeným způsobem, ať už psychoterapeuticky či jinak. Radost z vykoupení totiž může pocítit jen ten, kdo se předtím cítil být vinen před Bohem. Abych tedy v nevěřícím bratru vzbudil pocit štěstí ze spásy, musím v něm nejprve vzbudit smysl pro bídu, z níž ho křesťanství osvobozuje. A to je zdlouhavý proces, o kterém si jen stěží dokáže udělat představu ten, kdo stále žil v ničím neotřesené víře.

Podobně je tomu i s dalšími přísliby evangelia: o budoucím životě, o nesmrtelnosti, o prozřetelnosti, o pokoji atd. Vše, co naplňuje věřícího nadějí a vědomím bezpečí a pokoje, ponechává člověka orientovaného výlučně na tento svět zcela lhostejným. Necítí vůbec touhu po věčném životě, onen svět s jeho odlišnými zákony života, pod nímiž si nedokáže nic představit, je pro něho něčím, z čeho má spíše hrůzu než radost. Prozřetelnost nepotřebuje, vždyť se přece proti všem eventualitám života dostatečně pojistil, a slovo mír zní v jeho uších jako propagandistické heslo, které mu nic neříká.

Je pravdou, že člověk podle své přirozenosti je zásadně přístupný vyššímu, ale to není záležitost bezprostředního zážitku, nýbrž namáhavého myšlenkového úsilí, pro něž dnešnímu člověku chybí jakýkoliv popud a k čemu nemá chuť a většinou ani potřebné schopnosti. Příliš snadno předpokládáme na základě své výchovy a svého myšlení, formovaného křesťanským pojímáním života, že je i u něho samozřejmé leccos, co ve skutečnosti vůbec samozřejmé není.

Vezme-li hledající člověk, který dosud nežije z evangelního poselství jako celku, kde se vzájemně doplňují samy o sobě paradoxní výpovědi, do ruky Nový zákon, pak narazí na málo míst, která otevřeně přitakávají světu a jeho řádu, a na ještě mnohem méně příslibů štěstí; zato tu najde tím více tvrdých požadavků, které Kristus vyslovuje vůči svým učedníkům. I my je sice všechny známe: slova o každodenním nesení kříže, o opuštění všeho, o useknutí ruky a nohy a o vyloupnutí oka, jsme-li v bezprostředním nebezpečí hříchu, slova o mlýnském kamenu na krku toho, kdo pohoršuje. My však jsme se brzy naučili tato slova „správně" interpretovat a krýt se před jejich plnou tíhou, zatím co naším hledajícím bratrem otřásají až do samého nitra a působí na něho jako šok. Není pochyby, že tyto stránky poselství evangelia nejsou příznivé pro to, aby ho získaly. My věřící z těchto požadavků přesto ještě slyšíme Boží lásku a jeho starost o naše blaho. Ale co může znamenat tato láska pro hledajícího, kterému ještě chybí zkušenost víry? Svět, jak jej zná on z přírodních věd i z ostatní životní zkušenosti, mu neukazuje milujícího Boha. S problémem zla, utrpení a smrti ve světě se konec konců pouhý rozum vypořádat nedokáže. Bůh, který stvořil tak defektní svět a tak křehkou lidskou bytost — vždyť na mnoha utrpeních a rozporech ve stvoření člověk opravdu nenese žádnou vinu — se mu v nejlepším případě zdá být bezmocným Bohem nebo přinejmenším Bohem, který se o svět nestará; v žádném případě však milostivým a dobrotivým otcovským Bohem Evangelia. Člověk dneška je ve svém nitru životem příliš poraněn, je příliš kritický a skeptický, aby věřil nějakému poselství jen proto, že je krásné a obšťastňující. Snadno se domníváme, že již pouhý pozitivní a obšťastňující výklad víry sám musí našeho nevěřícího a hledajícího bratra strhnout. To je zbožný klam. Právě proto, že na základě svých životních zkušeností již nemůže věřit v lásku a dobrotu, ztroskotává u něho poselství o milujícím křesťanském Bohu. Takový životem bolestně utvářený postoj se překonává mnohem hůř než intelektuální potíže. A dnešní člověk uvažuje mnohem víc existenciálně než abstraktně a logicky. Na takových případech se nám objasní meze rozhovoru s nevěřícím partnerem. Zde může vést dále jen vnitřní světlo, které přichází od Boha. My sami tomu můžeme přispět už jen svou osobní modlitbou a obětí.

To všechno snad postačí, abychom si uvědomili, na kolika momentech v rozhovoru s nevěřícím sousedem záleží. Jen s chladnou logikou se přes dělící příkop nedostaneme. Ale na své si nepřijde ani ten, kdo se zaměřuje na rychlé a hmatatelné úspěchy v apoštolátě. Musí nejprve opustit všechny tyto výpočty, aby rozhovoru od samého začátku nevzal jeho přirozený průběh. Smíme doufat, že Bůh sám, budeme-li jej o to prosit, bude neviditelně řídit rozhovor podle své vyšší a lepší logiky a psychologie. My sami však do něj nesmíme vnášet přespříliš záměrnosti. Jistě je to pro katolického partnera riziko, když takto v rozhovoru opouští svou bezpečnou pevnost, a není to vždy bez nebezpečí. Ale kdo chce opravdu pomoci, ten obstojí. Rozhodně není riziko větší než riziko otevření, jež na sebe církev vzala

v důvěře ve svou vyšší pravdu a ve vůli Boží, jež se zjevuje v této dějinné chvíli.

Rozhovoru bude schopna jen pravá pomáhající láska. Bude proto možné vydávat svědectví o Kristu a jeho církvi až tehdy, když se před nevěřícím partnerem prokážeme jako lidsky hodnověrní. Neboť zpočátku v nás nemůže vidět nic jiného než člověka. Ale i tehdy, když jsme již svou lidskou hodnověrnost prokázali, bude jeho reakce různá. Jedni řeknou: Přece jen musí něco na té víře být, když utváří takové lidi. A začnou pochybovat o svých dosavadních duchovních pozicích a začnou hledat. Druzí ale řeknou: Slušný chlap, dobrý přítel, škoda, že je katolík. Ale kdo nakonec nemá nějakého toho brouka. Jeden sbírá známky, druhý je zase seknutý nábožensky. Je to sice nepochopitelné, jak může dnes ještě věřit, kdo prošel naším přírodovědeckým vzděláním, ale na světě se dějí podivné věci. Nebudou vůči nám nepřátelští — dnešní vzdělanec není přece nesnášenlivý — ale s rozhovorem na rovině víry je konec. A přesto to nebyl úplný nezdar. Rozptýlili jsme několik předsudků o víře a církvi, dokonce jsme několika poznatky rozšířili nevěřícímu bratru možnost konečné spásy. To je dostatečný důvod k radosti a vděčnosti vůči Bohu. Další musíme přenechat tomu, který zná cesty do lidského srdce, které my neznáme.

Skromné výsledky, řeknete. Je to pravda: Apoštolát s opravdu nevěřícími — mnozí „nevěřící" v našich kdysi katolických zemích totiž nejsou praví nevěřící, nýbrž jen křesťané se zasutou vírou — přináší málo lidského uspokojení. Je zapotřebí hodně pokory a lásky, aby v něm člověk neochabl. Neboť nelze dodávat statistikám imponující čísla. Ale vůči opravdově nevěřícím není dnes jiné cesty. Neboť to, co se dříve nazývalo „nevěřícím" a co tak nazývá i Písmo v době Kristově, byla stále ještě víra. Společná základna, na níž jsme se setkávali, byla poměrně široká. To, co je dnes společné, nacházíme často už jen se zcela odlišným předznamenáním anebo v přirozeném předpolí víry. Vcítíme-li se však dostatečně hluboko a nedáme se odradit protikřesťanskými a nekřesťanskými formulacemi, pak to společné objevíme. Neboť všude, kde řád světa je ještě zdravý, je již připraven pro Krista. Otevření oken do světa bylo ze strany církve nutné, jestliže církev má splnit své poslání vůči dnešnímu světu, které je jí uloženo. Byl to však i odvážný tah, který klade nemalé požadavky na nás všechny, kteří do církve patříme, zvláště však na křesťany ve světě. Mnohým se tento krok zdá být příliš odvážný. Raději by zůstali ve starém bezpečném obydlí a nechali zahynout nevěřícího bratra, který je nechce slyšet a nechce k nim přijít. Zakusili zatím příliš málo z bouřlivosti Letnic. Hukot Letnic, který nelze vypočítat a zachytit do pěkně vymezených zákonů, jim nahání strach. A přece je to Duch, jenž církev vytvořil a z něhož žije, včera a dnes a stále.

Přeložil -ov-

Jiný nevěřící soused

(Dovětek k článku D. Thalhammera SJ)

Nemohu se zbavit dojmu, že „můj nevěřící soused" je především můj soused. Thalhammerův článek má pravdu, a to v poměrech Rakouska, nebo jiné země ležící týmž směrem. Začíná totiž slovem o dialogu a pokračuje o apoštolátu — a to jsou dvě rozdílné hodnoty. Uzavírá pak názorem, že s nevěřícím sousedem se může bavit nejlépe věřící soused, a to s obtížemi. Zde nechci kritizovat, pouze doplnit, poněvadž článek potřebuje doplnit. Můj soused, v mém případě, je sousedem kněze, a sedíme-li spolu za jedním stolem, budeme přece vést dialog a nepřepadnu jej apoštolátem. Vždyť mne nezná (někdy ani já jeho), a tak se musíme poznat; shodnout se na tom, co máme společného, a to je, myslím, podstata otevření dialogu. Jestliže mne můj soused považuje za člověka, pak si už mohu říci, že dialog začal. Považoval-li mne doposud za divné zvíře nebo za jakýsi druh odporné nebeské policie — což často zdůrazňuje má uniforma, nezvyklý oděv (jako od pohřebního ústavu), pak má první povinnost vůči němu, vůči mně a hlavně vůči pravdě je ukázat mu, že jsem člověk jako on. Je-li kněz považován za zvláštního zřízence k narození, svatbě a pohřbení — nebo za dobrého kumpána k mariáši či k jiné kratochvíli — bude těžko otevřít dialog dříve, než tento názor zmizí. Je-li kněz náhodou považován za učence ve věcech neužitečných, jsme na tom stejně. Nicméně, je-li na mně vidět, že jsem zaujat tím, co nazývá sv. Pavel „humanitas Christi", pak je tu otevřeno pole k poznávání.

Teprve po tomto celém procesu nebo za těchto podmínek jsem s to vydávat také svému sousedu svědectví, a to i jako kněz — jsem přece také jeho soused. Tak jako Thalhammer cituje ve svém článku Teilharda de Chardin v případě souseda přírodovědce. A že je to skutečně možné, bych rád podpořil případy z vlastní praxe, kdy dávno předtím, než jsem byl vyhledán jako kněz, mne ostatní znali jako člověka. A tedy, kdy to začalo dialogem.

Potkali jsme se u Stavovského divadla — mám to v živé paměti — byl to takový veselý, milý, jiskrný vysokoškolák, vedl vodáky a znali jsme se z Ústředí. „Poslyš, povídá mi, jsem jiného přesvědčení než ty, bratře, ale já tak pozoruji své kolegy z fakulty, víš, ty dva co vedou suchozemské oddíly, já nevím, ale jednou se budu muset dát pokřtít. Ani nevím co jsem mu odpověděl. Ale vrátil se po létech, pokřtěný. A pak se objevil druhý, s děvčetem: „Bratře, ona by měla a chtěla vědět něco o Bohu." S těmi jsem se seznámil, když jsem jim zařizoval nějakou studentskou výměnu do ciziny; nebylo to nic náboženského, jen taková obyčejná, sousedská služba. „Ale, prosím, však víte, kde bydlím." A tím to skončilo. Za čas se tihle dva rozcházeli a zase na mne přišel on, pro něhož to byla rána, a tak po pokusech spravit známost se rozešli. Nastal dlouhý čas, kdy bylo třeba toho rozervaného muže těšit. Kněz už je takový pomocný průšvihář. Ten den, kdy mi sdělili, že zemřel jiný mladý muž, a i to byla historie dialogu, která skončila tím, že jsem tomuto mladému umírajícímu pomohl balit batoh do věčnosti, se objevila ta dívka po třetí: „Musím být křesťanka." To jsou dva či tři případy jako ukázka té starší generace. Dialog nastal, a to i s knězem, protože jsme měli stejné stáří, styl života, oni studovali filosofii, hledali radost života a dospěli k touze po mém, kněžském svědectví.

Pak se objevila jiná generace. Šlo to jako řetězová reakce. Jeden se dal pokřtít, pak jeho bratr, bratranec, švagrová, děvčata, s nimiž chodili, a nakonec po debatách jejich rodiče. Oheň přeskakoval z jednoho na druhého. Ti mladí zakládali rodiny. Dnes už mají dospívající děti.

A potom přišla další vlna Ducha.

Dosedla tvrdě na židli. Z očí jí sršela vzdorovitost a energicky uvedla: „A to musím všechno věřit?" Byla to rozhněvaná mladá žena. U té ta konverze nezačala dialogem mezi nevěřícím sousedem a knězem, začalo to svěřováním se mezi kamarádkami a životními příběhy, ale dialogem to pokračovalo. Když doprovázela svou kamarádku na křest, vysápla se na mne: „Kdy mám přijít?" Začali jsme tedy rozhovor o tom, co je to „všechno" a co je to „věřit".

Přišel bledý a vážný muzikant: „Přečetl jsem Plnou slávy a evangelium, Žilkův překlad, zkusil jsem podle toho žít, musím být pokřtěn." Zde se otevřel rozhovor dialogu později, a ten první nebyl ani kněz, snad trochu kamarád, ale především kniha. Ale stejně praxe evangelia potřebovala předcházející dialog.

A tak bych mohl mluvit o dalších a dalších lidech, nekonečných debatách o kumštu, filosofii, právu, o lidském životě, o svatém Františku. Někdy, vlastně pra-

viděl nesledoval křest, konverze — ale ne vždy: zůstalo však vždy ovoce těchto dialogů: přátelství, láska v hledání pravdy, vzájemná úcta a respekt před lidským svědomím. Ale ovšem, jak jsem řekl, také plnost souhlasu. V životě jsem neviděl tak blažený obličej, jako u té filosofky, kterou jsem křtil jednou brzo ráno, aby o tom nikdo nevěděl. V životě jsem neviděl takovou pokoru, jako u jiné, také vysokoškolačky, která stála u dveří chrámových při začátku křestního obřadu. Jednoho přivedla nicota, kterou okolo sebe viděl, jiného silné postavy Durychových románů, jiné zase Píseň o Bernadetě nebo Plná slávy anebo zase Kulhavý poutník a bible Kralická a teď zase Pasoliniho Evangelium sv. Matouše — u všech těchto dohromady touha po pravé a skutečné jistotě.

Ale pak teprve začal dialog, a až z něho se někdy vyvinul apoštolát věřícího a po něm kněze — nebo ten apoštolát věřícího vypadl, a po poznání mohl dát své svědectví kněz.

Řekl bych, že zde existuje i obrácená cesta: nevěřící soused se obrátí na kněze, protože jej potřebuje ze zvláštního důvodu. Sice nevěří a neví, proč by se měl vybavovat s knězem, i když mu není nesympatický, ale náhodou se zamiloval a ten druhý partner trvá na svém: svatba musí být v kostele a ty musíš být to co já. V tom případu jsem musel chránit poctivé svědomí nevěřícího před ním samým a vysvětlit mu, že víra nebo nevíra se nemění jako prádlo. A pak to ještě vysvětlit tomu věřícímu partneru a pak ještě rodičům, ale takřka vždy tu zase nastal dialog. Jakýsi náhradní, za toho věřícího. Aby totiž ten nevěřící partner věděl, co v podstatě hýbe tím jeho křesťanským drahým. Byly z toho týdny a měsíce debat, v nichž jsme oba mnoho poznali. Jako třeba ten dělník, klempíř to myslím byl, který se zachmuřeně přihlásil, že by tedy, protože to chce Jana, se stal katolíkem. Když mu to bylo rozmluveno, nastaly pravidelné schůzky, v nichž se dověděl, co to křesťanství je, poděkoval a odešel. To trvalo rok. Za půl roku se objevil znova, prohovořit několik problémů, chodil asi čtvrt roku, poděkoval a odešel. Za čtvrt roku potom se přišel přeptat, kdy by mohl být pokřtěn.

V předposlední době — protože o poslední se vždy těžko dobře soudí — tedy ta nejmladší generace nepřímo k dialogu provokovala svou zvědavostí. Chodili po kostele a okukovali, a když se jich člověk zcela uctivě zeptal proč jsou tu pořád, řekli, že by chodili i jinam, do „jiných kulturních podniků", ale tam že je hned vyhodí, kdežto zde jsme na ně milí. Chodili poslouchat za sloup kázání. Bojovali se sebou. Trvalo jim dlouho, než si něco dovedli přiznat. Nechtěli lhát a předstírat si. Chtěli pravdu a být opravdoví, a než došlo k dialogu, trvalo to déle, protože byli zásadně a ke všemu nedůvěřiví. Mohl jsem — a to jsme zase od tématu „dialog" o kousek dále — pozorovat dokonce po měsíce, jak se v kostele při mši svaté nebo při kázání posunují pomalu od vchodu až ke mřížce, popřípadě předtím ke křtitelnici nebo k první zpovědi. A pak prožívali radost a dost bezprostředně smutek, který naplňuje každého, smutek, že ti, jež miluje, nechápou: rodiče, manželé, milí. A prožíval jsem s nimi tu hořkost lidského poznání, že většina lidí dospěje k Bohu až tehdy, když si přes vlastní kotrmelce uvědomí, kdo je člověk.

To cítím dodnes jako smutnou zkušenost v životě. Podle mého názoru a zkušenosti osobní by se mělo k němu dospět, protože je to On.

Abychom se však vrátili k tomu hlavnímu, co jsem chtěl dodat. Thalhammer ve svém článku s důkladností svého národa zjišťuje na začátku, že nejsme připraveni. Tento druh lidí musí mít na vše předem určenou osnovu a návod. Ale život Boží je život, a ne věda o životě. Jestliže jsme živí, zapálíme život — to na adresu toho apoštolátu. A chci-li naučit Honzíka latině — jak někde praví G. K. Chesterton — musím především znát Honzíka (a Honzík mne), a to platí i pro vytvoření dialogu mezi mým nevěřícím sousedem a mnou, i když jsem kněz.

JIŘÍ REINSBERG

Je náboženství nesmyslný přežitek nebo je osvobození?

H. Bergson byl francouzský žid. Inklinoval ke katolicismu, avšak nechtěl opustit svůj lid v době jedné z nejtěžších jeho zkoušek — za německého nacismu. Často přemýšlel o mravnosti, o náboženství a jeho myšlenky znovu a znovu kroužily kolem očividného rozporu, paradoxu: jak je možné, že náboženství, které je pro střízlivý lidský rozum — uvažujeme-li globálně všechny historické podoby — hrůza a nesmysl, stále provází lidstvo dějinami, stále se drží, znovu a znovu se obnovuje a nabývá nových podob. Jak to, že už dávno nezmizelo, že se s ním setkáváme v denním životě, a ne pouze v muzeích nebo historických pojednáních?

Jediný možný závěr pro Bergsona byl, že náboženství má svůj trvalý vitální smysl, který sjednocuje všechnu dějinnou rozmanitost a dává jí jeden smysl a cíl. Výsledky svých hloubání uveřejnil ve svém spise „Dvojí pramen mravnosti a náboženství".

Každý z nás si může myslet o jeho díle, co chce; nemůže však autorovi upřít intelektuální poctivost — ochotu vidět skutečný problém a snahu vypořádat se s ním. Napadlo vás někdy, že je stejně důležité snažit se najít jednotu v mnohosti jako popisovat rozmanitost? Sotva kdo mu může upřít schopnost, že věděl, co mluví, a že dovedl povědět to, co chtěl povědět — tím se liší všichni velcí myslitelé od průměrných lidí.

Tyto myšlenky mi kroužily hlavou, když jsem uvažoval o vědomostech o náboženství a o postojích k náboženství u nás. Často se setkáváme s nesprávnými představami o povaze a funkci náboženství v životě jedince i společnosti. Často se opakují jen schémata — přečtená nebo slyšená — která bývají leckdy i hanlivá a urážlivá. Vznikají pak zbytečná nedorozumění mezi lidmi, snad i hádky. Proto soudíme, že u nás je potřebný a užitečný *dialog o náboženství*, dialog, ve kterém se mohou střetávat různé koncepce, stanoviska a hlediska, dialog, jehož podmínkou je jen *fair play, intelektuální poctivost* a *odvaha*. Jinak je otevřen všem a všichni bez rozdílu jsou vítáni.

Diskusi otevíráme článkem, jehož autor se dívá na náboženství z hlediska antropogeografie, tj. zkoumání vzájemných vztahů mezi člověkem a přírodním prostředím. Potěší nás, jestliže aspoň některé z našich čtenářů upozorní na nová hlediska a vzbudí v nich zájem dozvědět se víc. Nejen konstatovat nebo odsuzovat, nýbrž porozumět.

Je jen náhoda, že pro Eskymáky představa o pekle se spojuje s představou kraje plného ledu, sněhu, bez slunce, kde skučí jen mrazivý vichr. Mohla by taková představa vzniknout v subtropické Africe nebo Arábii? Sotva — tam se spíš spojuje s hrůzou vyprahlá žhavá bezvodá poušť a neúprosně sálající slunce.

Upozorňujeme jen, že redakce se neztotožňuje v tomto dialogu nikdy s uveřejněným textem. Za text si odpovídá autor a redakce mu jej nebude měnit. Jen občas přidáme pod čáru poznámku, usoudíme-li, že je třeba upozornit na neúplnost, na užití běžných termínů v odlišném smyslu apod. Zároveň si vyhrazujeme závěrečné slovo, které upozorní na odlišné stanovisko nebo hledisko. Je samozřejmé, že autor může nám své výhrady sdělit a my je v nejbližším čísle vždy uveřejníme.

Ve volném a poctivém střetávání a tříbení myšlenek vidíme smysl našeho dialogu, jehož cíl je napomoci rozšíření obzorů a snášenlivosti. To je pravá, starořecká dialektika.

PhDr. ATHANASIUS ŠNOBL O. P.

K otázce vyučování katolického náboženství

Současné poměry v našem státě přinášejí církvi toužebně očekávanou svobodu a zároveň ji staví před řešení řady neodkladných úkolů. Jedním z nejdůležitějších bude její spolupráce na morální výchově člověka. Veřejnost dnes již i u nás uznává, že kodex křesťanské morálky není přežitkem, ale že zůstává základem dobrých vztahů mezi lidmi. Každá výchova, tedy i morální, musí začínat již v dětském věku, a tedy vedle rodiny a školy má důležitou úlohu i náboženská výuka, která však patrně dnes již neobstojí s tradičními formami vyučování.

Od doby zavedení všeobecně povinného školství (od druhé poloviny 18. století) bylo běžně na školách vyučováno vedle jednotlivých předmětů i náboženství. V době Rakousko-Uherska stát, který se považoval za katolický, bezprostředně ovlivňoval školství a dodával mu katolický charakter, což způsobovalo závislost učitelů na církvi, a to přirozeně přinášelo vedle určitých kladů i řadu negativních jevů.

Po vzniku československého státu, kdy byl dán větší prostor působnosti nekatolickým církvím a ateistům, se stalo staré rakouské pojetí spíše přítěží, protože v nových podmínkách spočívala náboženská výchova jen na rodině a duchovních. Ani tradiční katolická rodina, ani mnozí katoličtí duchovní nebyli dostatečně připraveni na takovou samostatnost a bez přímé podpory státní školy nedokázali čelit novým proudům, které přinášela změněná situace. I když náboženská výchova si ještě podržela takřka rovnocenný poměr s ostatními předměty ve vyučovacím procesu a počítalo se s ní v rozvrhu, byla navštěvována pouze dětmi z katolických rodin a dostávala se postupně do izolace a mnohdy i do uměle vytvářených rozporů s náplní některých předmětů. Nevýhodou bylo i to, že některé děti (podporovány rodinou) nebraly náboženskou výchovu vážně a následkem toho zejména tam, kde byl pedagogicky méně schopný či příliš starý katecheta, měla výuka problematické výsledky. O tom dnes svědčí celkově ochablý náboženský život některých farností, zejména v českých diecézích. Velkým nedostatkem tehdejší náboženské výchovy totiž bylo, že se zjednodušené náboženské pravdy, přizpůsobené chápavosti dětí nerozvíjely v kritické době jejich dospívání. Zakořenila se představa, že s ukončením povinné školní docházky se končí i povinná návštěva bohoslužeb atd., což svědčilo mnohdy o trvajícím formálním přístupu k věci.

Situace po druhé světové válce se stala ještě vážnější. Odsunem kněží německé národnosti z českých zemí se podstatně snížil počet duchovních, kteří tak pro plnění pastoračních úkolů nutně zanedbávali pravidelnou náboženskou výchovu na školách. Řešení této situace pomocí rychle vyškolených katechetů a katechetek se mnohdy neukázalo příliš šťastným. Bohužel bylo poměrně málo využíváno vysoce kvalifikovaných řeholníků a řeholnic.

K přerušení staleté tradice náboženské výuky na školách došlo na přelomu čtyřicátých a padesátých let, kdy bylo administrativní cestou odstraněno náboženské vyučování dětí z křesťanských rodin a tolerováno s mnohými omezeními jen u těch dětí, které přihlásili oba (!) rodiče svým podpisem na samém počátku školního roku. Následkem těchto opatření se podařilo během 2—5 let snížit v mnohých oblastech republiky počet těchto žáků na minimum. Žáci z jednotlivých tříd byli úmyslně sdružováni do skupin věkově nesourodých (např. 2.—5. třída, 6.—7. třída nebo dokonce 2.—7. třída), což naprosto odporuje pedagogickým zásadám o přiměřenosti vyučování k věku. Vyučující za těchto podmínek nemohli úspěšně postupovat ve výuce, protože nebylo možné ani žáky rozdělit do tolika skupin a účelně je zaměstnat. Ani v krajích, kde se přihlásila na náboženství drtivá většina žáků, nevycházela školská správa zpravidla vstříc zdárnému vyučovacímu procesu. Jsou doklady i o tom, že byly v jedné učebně soustředěny děti v nadměrném množství, aniž by katecheta měl možnost žáky rozdělit alespoň do dvou skupin. Výuka náboženství byla pochopitelně odsunována na odpolední hodiny, kdy žáci jsou unaveni a ti pociťovali, že jsou v nevýhodě proti ostatním, kteří mohli jít už domů, kromě toho při dojíždění na střední školu museli jezdit pozdějšími dopravními spoji. Mnohým z žáků kolidovalo vyučování náboženství s jinými nepovinnými předměty a kroužky, dále se školními kulturními a sportovními podniky, což všechno způsobovalo, že rodiče mnohdy v dalších letech žáky již nepřihlašovali. Při sníženém počtu přihlášek se náboženství učilo jen jednou za 14 dní či za měsíc apod. Vzhledem k těmto okolnostem naši evangeličtí a českoslovenští bratři již tehdy mnohde upustili od nevýhodného vyučování náboženství na školách a soustředili jej do své náboženské obce ve formě nedělní školy, která měla u nich již starou tradici.

Současná doba, která poskytuje dlouho očekávané svobody i v pojetí náboženské výuky žáků, přináší s sebou i řadu důležitých problémů, které se budou muset co nejrychleji řešit. Domnívám se, že zvýšený zájem o náboženskou výchovu našich dětí přinese mnohde nebývalé zatížení nepočetného množství našeho duchovenstva světského i řeholního. Měli by pochopitelně být požádáni o pomoc bývalí katecheti a katechetky, kteří jsou dosud v produktivním věku, ale vzhledem k tomu, že náročná výchova požaduje odborně zdatné učitele, domnívám se, že by tito laičtí pomocníci se měli pro dlouholeté přerušení své činnosti podrobit zkušebním pohovorům, které jsou i u ostatních pedagogických pracovníků běžné.

Myslím, že by rovněž stály za uvážení dobré zkušenosti našich odloučených bratří i katolíků v zahraničí s tzv. nedělní školou. Tato forma podtrhuje sepětí dětí i rodin s kostelem, centrem náboženského života farnosti. Takový způsob výuky by patrně byl prospěšný hlavně v těch oblastech, kde katolíci tvoří menšinu obyvatelstva a kde by vyučování náboženství na škole mělo podobné těžkosti jako v padesátých a šedesátých letech. Forma tzv. nedělní školy (která ovšem nemusí být nutně jen v neděli) je zvláště vhodná pro větší města (zejména Prahu), kde ve farních obvodech je velké množství škol a přitom poměrně málo dětí se zájmem o náboženskou výchovu. V tradičním pojetí vyučování, svázaném se školou, by se činnost kněží neproduktivně drobila do mnoha míst, nehledě k tomu, že školní nepovinné vyučování bývá zařazeno v době, kdy kněží mají nejvíce pastoračních úkolů. Problémem by zůstávalo také dvousměnné vyučování žactva, které bude ve městech ještě dlouho obvyklé. Rovněž mnozí rodiče mají vůči vyučování náboženství ve školách vážné výhrady a naléhají na svého kněze, aby vyučoval děti mimo školu, poněvadž děti si doma často stěžují na posměch a diskriminaci od ostatních spolužáků (i některých učitelů). Je pochopitelné, že i děti po dlouhodobém pobytu ve škole potřebují v odpoledních hodinách nějaký volný čas pro zotavení a hry a zvolily by si raději pro náboženskou výuku podvečerní hodiny některého dne v týdnu (případně vhodnou dobu v sobotu či v neděli), ve farní budově či přímo v kostele. V současné době živelně vzniká ve vyučování náboženství dvoukolejnost — na škole (mizivé procento) a v kostele (většina). Tuto dvojkolejnost nelze ovšem brát jako program.

Je přirozené, že by se mělo vždycky postupovat podle konkrétních podmínek v jednotlivých farnostech a záleželo by na duchovním správci, aby zvolil způsob, který by považoval za nejvhodnější. Jsou farnosti, které mají na faře či přímo v kostele vhodné prostory (postranní vytápění kaple nebo u novostaveb zpěvní síně apod.) k shromáždění většího množství dětí a mládeže. Za těchto podmínek by bylo snadné děti rozdělit do skupin podle věku i vědomostí. V této souvislosti bych chtěl zdůraznit stanovisko ministra školství prof. dr. V. Kadlece,

že náboženské vyznání je soukromou věcí každého občana a tomu že by také měla odpovídat výuka náboženství. Z toho důvodu ministr projevil své sympatie k formě nedělní školy (Lidová demokracie z 22. 5. 1968, str. 3). Vyučování náboženství na školách by podle mého názoru bylo možné ponechat v těch farnostech, kde se hlásí ke katolické výuce přes polovinu žáků a kde by bylo proto možné ji vhodně zapojit do rozvrhu.

Domnívám se, že by nebylo správné lpět na starých tradičních formách práce s dětmi, ale naopak starostlivě a otcovsky hledat způsoby, jak nejúčinněji dětem zprostředkovat poznání katolické víry a utvrdit v nich skutečně křesťanského ducha.

ZDENĚK BOHÁČ

Průkopnický čin za jednotu křesťanů

Společné prohlášení biskupa Hermanna Dietzfelbingera, předsedy Rady evangelické církve v Německu, a Julia kardinála Döpfnera, předsedy Německé biskupské konference, z listopadu 1967 o vyučování náboženství na základních školách v Bavorsku je opravdu průkopnický čin směřující ke sjednocení křesťanů. Není to jen odvážný krok obou velkých církví ke společné křesťanské budoucnosti, ale při příležitosti řešení školské otázky se po prvé v Německu jasně říká, co oddělené křesťany spojuje: společné vlastnictví slova Božího v bibli, o ně se opírající společná víra v Boha, Otce, Stvořitele a Udržovatele, víra v jeho Syna Ježíše Krista, Spasitele lidstva a Zakladatele církve, víra v Ducha svatého, který povolává do společenství lidu Božího a k víře uschopňuje; dále je to společná modlitba dětí Božích Otčenáš, vědomí o společné závaznosti projevů Boží vůle (Desatero, přikázání Ježíšova), společný křest, společná křesťanská minulost s bohatým pokladem společných modliteb a písní. Toto všechno zavazuje i ke společnému vyznávání víry a ke společné péči o věc Kristovu ve výchově a ve veřejném životě.

Směrnice pro spolupráci rozdělených křesťanů ve škole jsou důležité kromě jiných věcí i pro biblickou práci v obojím táboře: soustředit se na to, co je všem křesťanům společné a ústřední bez falešného harmonizování, vynechat věci méně důležité, které jsou vlastní tomu onomu vyznání, a okrajové; ukázat na různé formy a cesty následování Krista, o které se snažily a snaží různé církve; láskyplně se snažit o lepší pochopení víry a způsobů života církve vlastní i druhé.

Protože zde jde o výpověď základní důležitosti pro biblickou práci v duchu ekumenismu a zároveň o základní model spolupráce všech křesťanů, vycházející ze svědectví Písma, uvedeme zde tento dokument v doslovném znění.

Směrnice pro vyučování a výchovu podle společných zásad křesťanských vyznání.

I.

V debatě o školní politice byla nadhozena otázka, zda ve veřejných školách mohou být děti vyučovány a vychovávány podle společných zásad křesťanských vyznání.

Považujeme společné vzdělání a vychovávání podle křesťanských zásad za možné — i přes rozdíl v chápání křesťanského poselství mezi jednotlivými církvemi —, když se společné vyučování doplní a prohloubí náboženským vyučováním podle vlastní konfese.

Poukazujeme na to, že se na mnohých bavorských národních školách již celá desítiletí vyučuje náboženství společně ve třídách podle vyznání smíšených.

II.

Jako základ pro uskutečňování školního vzdělání a výchovy podle společných křesťanských zásad považujeme bibli, danou celému křesťanstvu, s Desaterem přikázání a s Otčenášem, Apoštolské a Nicejské vyznání víry. Jeden křest spojuje učitele a žáky různých vyznání s Kristem jako společným Pánem a Spasitelem. Mnoho písní a modliteb společně zpívají a modlí se křesťané různých vyznání.

Víme, že jsme spojeni tím, že se hlásíme k Bohu Otci, Stvořiteli a Zachovateli, ke Kristu jako k Božímu Synu, Spasiteli lidstva a Zakladateli své církve, k Duchu svatému, který povolává do společenství Božího lidu.

Jsme si vědomi, že výklad nám společné bible jde různými cestami, ne pouze v okrajových otázkách a dospívá k různým důsledkům. Ani si nepřejeme, aby se rozdíly zastíraly. Přece však jsme přesvědčeni, že naše společné dědictví víry umožňuje společnou činnost v oblasti vyučování a výchovy.

III.

Z těchto základů vyplývají rozmanité důsledky pro běžnou práci ve škole.

Kdo vyznává Boha Stvořitele, bude mít při vyučování přírodovědným oborům podle výsledků vědy jiný postoj než ten učitel, který bere svět ne jako stvoření, ale jako pouze jistý tvar stále se měnící hmoty.

Písmo prohlašuje člověka za obraz Boží, zná jeho dialogickou a historicky vázanou podstatu. Tak základní biblické pojetí člověka nabízí důležité a plodné pohledy a hlediska pro vyučování mateřskému jazyku, dějinám, společenským vědám i musickým oborům.

Kdo ví o Božím panství a o lásce Otcově k lidem, která se zjevila v Kristu, může si z obrazu člověka v bibli vzít vážné pobídky i pro své pedagogické působení. Biblické poselství zdůrazňuje důstojnost člověka, ale poukazuje i na lidskou vinu, která znovu a znovu propuká i v okruhu školy; ukazuje Kristovo vykupitelské dílo, které se týká i těchto dětí, a tak se otvírají i pro ně široké horizonty naděje v konečné zaslíbení.

Kdo se dá vésti Duchem svatým k víře, bude jej tato víra i v běžném školním životě vždy znovu povzbuzovat k jednání v duchu lásky a služby.

Poklad písní a modliteb, který se stal již společným majetkem křesťanstva, umožní společné pobožnosti.

IV.

Výchova a vyučování podle společných zásad křesťanských vyznání vyžaduje zachovávání tohoto základního pravidla:

Učitelé jakéhokoliv vyznání se musí při vyučování zříci náboženských themat pro ně důležitých a oblíbených. Toto omezení však současně pomáhá zdůraznit ústřední pravdy víry a usnadňuje žákům lehčeji poznat společný poklad víry.

V.

Jsme si vědomi, že při různém chápání víry jde i o základní otázky. Z toho mohou vznikat i napětí, která se musí snášet v duchu křesťanské lásky k bližnímu. Může se a má na ně poukázat především na škole 2. stupně a není třeba je zamlčovat. Podat podle pravdy a s úctou rozdíly jednotlivých vyznání je nejlepší předpoklad pravé tolerance.

Proto je nutné:

a) Podat věcně to, co je společné, bez falešného harmonizování.

b) Ukázat na různé způsoby a cesty, jimiž se snaží jednotlivé církve jít svým způsobem za voláním Kristovým. Tím se má probudit a podporovat úcta k náboženskému přesvědčení a k církevním tradicím jiných vyznání.

c) Věcná informace o různostech mezi vyznáními předpokládá u učitelů znalosti o tom, jak sebe samu chápe vlastní církev i jak sebe chápe druhá církev.

Mnichov 9. listopadu 1967.

D. Hermann Dietzfelbinger, zemský biskup evang. lut. církve v Bavorsku.

Julius kardinál Döpfner, arcibiskup mnichovský a freisingský, předseda Bavorské bisk. konference.

(Bibel u. Kirche 1965, 20—22.

Přeložil JAROLÍM ADÁMEK

Ekumenismus

Pro novou etapu ekumenismu (ICI — červen 1967).

27. V. 1967 byl vydán římským sekretariátem pro sjednocení křesťanů ekumenický direktář, obsahující praktické normy pro organizaci ekumenické práce v diecézích a při biskupských konferencích. Direktář se týká především platnosti křtu v mimokatolických církvích, konání společných modliteb katolíků a nekatolíků.

Největší krok vpřed byl učiněn v tzv. communicatio in sacris. S rozvahou, ke které radí historické okolnosti, ale také s vědomím společenství ve víře mezi církví katolickou a východními odloučenými církvemi, otvírá direktář ortodoxním bránu k svátostem, udíleným v katolické církvi a povoluje katolíkům přístup k svátostem východních církví. Ale tato otevřenost je velmi omezena vzhledem k západním odloučeným křesťanům.

V úvodu se doporučuje jednat s pastorační rozvahou, která, jak se říká, nemá nic společného „s falešným strachem před usmiřováním, které podle duchu a dekretů 2. vatik. koncilu jest nutné pro každou pravou obnovu církve".

Pokud jde o křest, udílený mimo katolickou církev, dokument připomíná klasické principy: „Křest je nutný ke spáse a může být udělen jen jednou". Je svátostným poutem křesťanské jednoty. Žádá se proto zříci se dřívějších zásad, které vyžadovaly opakování křtu „podmíněně" u křesťana, který vstupuje do katolické církve. Dále se navrhuje, aby dialog s odloučenými křesťany nebyl omezen v této věci jen na otázku prvků nezbytných k platnosti křtu.

„Je dovoleno, nebo spíše jest třeba přát si, aby se katolíci sdružovali k modlitbě s odloučenými bratry" — prohlašuje direktář. A to nejen v ekumenickém úmyslu, jako je např. týden modliteb za sjednocení, ale také „se zřetelem na celý společný úkol, v kterém mohou a mají spolupracovat mezi sebou, např. v boji o mír, sociální spravedlnost, vzájemnou lásku mezi lidmi, důstojnost rodiny apod.".

Pokud jde o místo podobných slavností, nic nebrání, naopak, vyžaduje-li to nutnost a schválí-li to místní ordinář, je možno konat společné obřady v chrámu jedné nebo druhé komunity, a dokonce za některých okolností může to být vhodné.

K ortodoxním — brány jsou široce otevřené

Pro „communicatio in sacris" s východními je vhodné, prohlašuje dokument, aby katolická autorita je dovolovala pokaždé jen po poradě s příslušnými odloučenými východními autoritami a aby bděla pečlivě nad „oprávněnou vzájemností" a vystříhala se všeho, co by mohlo vzbuzovat podezření z proselytismu.

Tyto dispozice se týkají svátosti pokání, Eucharistie, pomazání nemocných, a to nejen v případě nutnosti. Za oprávněný důvod pro communicatio in sacris možno považovat „materiální nebo mravní nemožnost přijmout svátosti ve své vlastní církvi během značné doby, podle okolností, a aby věřící nebyl zbavován bez oprávněného důvodu duchovních plodů svátostí".

Katolík, který přijímá sv. přijímání u odloučených východních křesťanů, má sledovat podle svých možností východní nauku na tomto poli.

Východní, kteří nemohou snadno se vyzpovídat ve své vlastní církvi a kteří si to spontánně přejí, mohou se vyzpovídat u katolického kněze. V týchž okolnostech se mohou katolíci obrátit na zpovědníka odloučené východní církve.

Katolík, který příležitostně a ze spravedlivého motivu (např. z důvodu veřejného pověření, příbuzenství, přátelství nebo z touhy po lepším poznání) se účastní mše u východních odloučených bratří, splňuje tím nedělní povinnost. Sluší se, aby katolíci, kteří se nemohou účastnit nedělní mše sv. v katolickém kostele, se účastnili východní liturgie.

Protestanté

Protože není jednotná víra v svátosti s protestanty, nemohou katolíci přijímat svátosti v církvích, které vyšly z reformace. Ani protestanté nemohou přijímat katolické svátosti: Eucharistii, pokání, pomazání nemocných.

Protože jsou svátosti „znamením jednoty a prameny, z kterých plyne milost, může církev z dostatečných důvodů dovolit odloučeným bratřím přístup k těmto svátostem. Tento přístup může být dovolen v nebezpečí smrti nebo v případě naléhavé nutnosti (při pronásledování, ve vězení), kdy odloučený bratr nemůže hledat pomoc u služebníka svého společenství a když spontánně žádá o svátosti katolického kněze, ovšem musí jeho víra v tyto svátosti být shodná s vírou církve a je-li dobře disponován".

Katolík v podobné situaci může žádat o tyto svátosti jen od služebníka, který přijal platné kněžské svěcení. Nutno poznamenat, že tato dispozice může být skutečně nyní považována za nemožnou, neboť není rozhodnuto o platnosti kněžského svěcení té neb oné západní odloučené společnosti.

Katolík může se účastnit protestantského liturgického obřadu a naopak. „Tato účast, z které je vždy vyloučeno přijetí Eucharistie, má je vést k vážnosti k duchovnímu bohatství, které existuje mezi námi a současně je víc vést k uvědomění závažnosti odloučení."

Kmotři a svědkové

Rozdíl mezi ortodoxními a protestanty se objevuje i ve věci kmotrovství při katolickém křtu nebo biřmování. Ortodoxní může být kmotrem (spolu s katolickým kmotrem nebo kmotrou); protestant může být jen „křesťanským svědkem křtu", protože skutečné kmotrovství v sobě zahrnuje nejen to, že bere na sebe péči o křesťanskou výchovu nově pokřtěného, ale rovněž že zastupuje společenství víry jako záruka jeho víry.

Ortodoxní nebo protestanté mohou být připuštěni jako „oficiální svědkové" katolického sňatku a naopak.

Podle sdělení Mgra Willebrandse má vyjít ještě druhý dokument, věnovaný problému dialogu a výchovy k ekumenismu v seminářích a universitách.

Přeložila Dr. M. P.

Br. Rudolf z Taizé v Bruntále

Taizé je vesnice ve Francii poblíž Cluny, kde žije asi polovina ze sedmdesáti členů komunity. Druhá polovina žije ve skupinách v Sev. a Lat. Americe a v Africe. Většina bratří je z různých protestantských církví západní a severní Evropy, několik bratří jsou pravoslavní

a jsou tam i katolíci — františkáni. Protestantští bratři skládají po třech letech společného života doživotní sliby. Svým životem v komunitě hledají cestu k jednotě. Nemají přesný program. Základem společného života jsou jim věty z Nového Zákona o následování Krista, zvláště pak: „Není nikoho, kdo opustí dům nebo bratry nebo sestry nebo matku nebo otce nebo děti nebo pole pro mne a pro evangelium, aby nedostal stokrát víc, nyní v tomto čase domy a bratry a sestry a matky a děti a pole — s pronásledováním, a v budoucím věku věčný život." (Mk 10, 28—30.)

Br. Rudolf zdůraznil, že Bible je pluralistická. Jako příklad uvedl tři celníky z evangelia. Zacheus si mohl ponechat polovinu majetku a zůstat celníkem. Druhý celník přišel do chrámu, bil se v prsa a modlil se: „Bože, buď milostiv mně hříšnému". Matoušovi řekl Ježíš: „Pojď za mnou." Ten vše opustil a stal se učedníkem. V očích světa je rozumný pouze první případ. Členové v Taizé si vybrali třetí eventualitu. Mají společný majetek, činí vše společně. Převorem je reformovaný duchovní ze Švýcar Roger Schütz, který r. 1952-53 sepsal pro společenství Pravidlo. Studentská léta strávil v katolické rodině. Členové zachovávají celibát, pracují podle svých schopností. Nepřijímají žádné dary. Jsou mezi nimi dělníci různých profesí, umělci, tiskař, architekt, lékař, jeden bratr pracuje v zemědělském družstvu.

Před šesti lety byl v Taizé vybudován brigádami mladých lidí kostel Smíření s přilehlými budovami. Zde se pořádají pro mladé lidi přednášky a tráví se zde čas diskusemi a rozjímáním. Nejčastějšími frekventanty jsou nevěřící, kteří přicházejí ze zvídavosti, dále věřící, kteří mají pochybnosti ve své církvi, a konečně ti, kteří se zajímají o otázky rozvojových zemí. Přednáškám a rozhovorům zde věnují bratři nejvíce svého času.

Společným heslem v komunitě je: Nikdy se nesmíš smířit s rozdělením církve! Na tom spočívá jejich život a ekumenická práce, kterou rozlišují na velkou a malou. K velké práci patří aktivní účast na II. vatikánském koncilu a v pokoncilových komisích a práce ve Světové radě církví (asociace protestantů a pravoslavných). K malé patří individuální práce s jednotlivci a skupinami jak duchovních, tak i laiků ve formě diskusí, společných modliteb a společného prožití určité doby, např. dvou týdnů, v Taizé. Tento stav označil přednášející za přechodný, který musí v budoucnu vést k jednotě. Přirovnal současné ekumenické hnutí k velké vlně na moři, která začala Janem XXIII. Tato vlna přeběhne a sebere vše s sebou. Ale je zde také nebezpečí, že se vrátí, protože na světě je ještě mnoho protivníků, kteří se ji snaží utlumit.

Ti členové, kteří žijí v rozvojových zemích, jsou tam zapojeni do práce a jen méně často přímo zvěstují evangelium. Sociální poměry se tam den ze dne zostřují.

V kostele Smíření konají bratři třikrát denně půlhodinovou společnou bohoslužbu. Začínají zpěvem žalmů, následuje čtení textu z Písma sv., 10 minut ticha na rozjímání, poté prosebná modlitba, Otče náš a požehnání. Eucharistii slaví jednotlivé církve individuálně.

MUDr. JIŘINA ŠIMČÍKOVÁ

Ústředí teologie

se organizačně připravuje v rámci koncilové obnovy. Navazuje na první akci, která u nás sdružila teology za výborného organizačního vedení olomoucké fakulty, a to k pokusu o vypracování českých teologických příruček, v letech 1949—1950. Ve 20 odborných skupinách se tehdy sešlo na 200 pracovníků, ale akce brzy skončila z důvodů známých. Vznikající ústředí TEOLOGIE rovněž seskupuje kvalifikované odborníky do sekcí podle oborů jednak teologických, jednak jiných, pokud svým hraničním pásmem zasahují teologickou problematiku. Plynulý styk uvnitř oborových sekcí umožní členům například lepší přístup k literatuře a časopisům, badatelskou spolupráci, styk se zahraničními odbornými útvary a účast na kongresech. Mnohem lépe se také zvládnou služby konzultační, spolupráce při vydávání náboženské literatury, přednášková a jiná činnost. Bude možno vytvořit i pracovní skupiny týmové povahy pro speciální úkoly, teď např. pro vydání koncilových dokumentů. Počítá se s občasnými plenárními konferencemi, které by zhodnotily naši teologickou práci vcelku, prověřily spolupráci mezioborovou a vyslovily velké linie a úkoly. Tím nejsou možnosti vyčerpány, jen naznačeno, že je nutné hledat a možné nalézat formy, které usnadní práci a doufejme vytvoří takovou myšlenkovou dílnu, jakou už příliš dlouho dlužíme sobě i partnerům všech druhů dialogu.

Nové umění v obnovené církvi

V době svatodušních svátků byl v naší republice švýcarský publicista *Karl Ledergerber,* který na sebe před několika lety upozornil pozoruhodnou knížkou *„Kunst und Religion in der Verwandlung"* (Umění a náboženství v proměně, nakl. DuMont Schauberg — Köln 1961). Tuto knihu (je k dostání v knihkupectvích se zahraniční literaturou) by i u nás měli číst především všichni ti, kdo chtějí být opravdu na výši doby při zapojování moderního umění do liturgické obnovy. Ne že by bylo možno a nutno Ledergerbrovy vývody bez výhrad přejímat, rozhodně je však nutno, aby se s jeho myšlenkami seznámili a vyrovnali alespoň ti, kdo mají v našem církevním umění udávat tón.

Karl Ledergerber se narodil roku 1914 v St. Gallen a po studiu germanistiky, historie, dějin umění a filosofie navštívil nejdůležitější kulturní centra Evropy. Všude sledoval jediný cíl: nalézt za prchavými společenskými jevy hlubinné duchovní proudění a zjistit míru pravého napětí mezi vývojem a tradicí. Shrňme velmi stručně — i za cenu vyjádření jen heslovitého — Ledergerbrovy závěry.

Ve své knize vychází ze základního zjištění, že v posledních sto letech je jak umění, tak náboženství zasaženo hlubokými, vzájemně spjatými proměnami. Z vlastního sakrálního umění žije dnes pouze znehodnocené jméno. S církevním uměním se stalo něco podobného jako s celou církví v konstantinovské éře, o níž jsme se i v našich KN již několikrát zmínili: křesťanství, povolané původně k překonání sakrálního světa velkých kultur, bylo nakonec pokřesťanštěnou říší Římanů a Byzantinců zatlačeno do archaicko-mytické říšské sakrálnosti.

Dnes jsme na konci křesťanství starého typu. Se sakrálním uměním je v nové janovské éře navždy konec; nové křesťanské umění musí světu sdělit skrytou religiozitu samotného stvoření, stejně jako musí být křesťanský život oproštěn od všech vnějších konvencí a nalézt nový vnitřní rozměr. O tuto cestu od sakrálního zásvětna k božsky vnitrosvětskému pojetí věcí a lidí usilují vlastně všichni tvůrčí umělci v každém opravdovém moderním uměleckém díle.

Nakonec alespoň kratičkou ukázku z Ledergerbrovy mimořádně aktuální knížky: „Rembrandtova geniální ini-

ciativa (zcivilnění posvátných námětů) byla vždy znovu obnovována (viz např. Svatou noc, jak ji vytvořil Georges de la Tour), a to tím intenzívněji, čím více se blížíme k dnešku. Tak vytvořil Georges Rouault, např. v cyklu Miserere obrazy niterné lidskosti, jež sice lze nazírat též z hlediska dějin spásy, nicméně není to jediná možnost přístupu. Henry Moore nám vytvořil Madonu s dítětem, dílo, v němž je dobře patrný nesakrální, vystupňovaný, lidsky náboženský výraz. Totéž možno říci o reliéfu Ztracený syn od Ewalda Mataré... Mohli bychom uvést bezpočet příkladů právě z nejhodnotnějšího moderního církevního umění, v nichž se jeví tato charakteristika, totiž vrůstání křesťanského do lidského, do „skutečnosti" života. Pouze „sakrální zarámování" na nich prozrazuje tematiku dějin spásy."

KAREL FLOSS

Manželské ohlášky

Chceme-li uvést církevní život do normálních kolejí, je třeba řešit i otázku ohlášek před sňatkovými obřady v kostele.

Kodex má ustanovení jasná a přesná (kán. 1022—1030). Není objektivních důvodů, proč by tato ustanovení nemohla být zachovávána v Československé socialistické republice.

Znění zákona o rodině, ať z roku 1949 či z r. 1963, nevylučuje možnost církevních ohlášek před uzavřením občanského sňatku. Náboženské sňatkové obřady, které zákon povoluje po uzavření občanského sňatku (nebo je zakazuje před občanským sňatkem) jsou vlastní sňatkové obřady v kostele, ale jistě ne snubní zápis, poučení, ohlášky. Církevní zákoník výslovně uvádí ohlášky jako věc, která předchází sňatkovým obřadům (rubrika před kán. 1019: De iis quae matrimonii celebrationi praemitti debent et praesertim de publicationibus matrimonialibus).

Proto také ve své instrukci koncem roku 1949 arcibiskup olomoucký Dr. J. K. Matocha žádal, aby se ohlášky konaly jako dříve. Aby mohl být sňatek církevní týž den jako občanský — což je zájem církve i státu — i v případě, že se snoubenci dostaví na farní úřad pozdě, byla dána děkanům a samostatným duchovním správcům pravomoc dispensovat od ohlášek.

Ale ze strany tehdejšího Státního úřadu pro věci církevní nebylo dobré vůle. Byl vydán zákaz konat ohlášky před občanským sňatkem. Výsledek byl, že se přestaly ohlášky konat — a od snoubenců se žádá poplatek za dispens, ač nezachování církevního zákona není odvislé od jejich vůle! Nyní, kdy se deformace napravují, je čas myslit i na tuto věc.

Poznámka: Zákaz ohlášek před občanským sňatkem neměl obdoby v zákonodárství jiných států. Byla to asi osobní věc tehdejšího ministra dr. A. Čepičky. Výhledově by se mělo pomýšlet i na zrušení zákazu sňatkových obřadů církevních před uzavřením občanského sňatku, aby byla dána snoubencům možnost mít oddavky se mší svatou a aby bylo odstraněno snižování obřadů v kostele na „církevní požehnání po sňatku". Netřeba se bát, že by duchovní správcové nějak působili ve směru nepříznivém občanskému sňatku: církev neschvaluje instituci soužití „druha a družky"; má zájem, aby církevně sezdaní i před státem byli manželé — tedy aby uzavřeli i občanský sňatek.

JOSEF RYŠKA

Hovory o knihách

JEAN CLAUDE BARREAU:

La Foi d'un païen — Víra pohana

Kniha vydána v nakladatelství Le Seuil, Paříž. Autor knihy byl pohanem před svým obrácením, stal se knězem a je profesorem na semináři pro pozdní povolání v Norsang.
Uvádíme výtah:

Pohoršení zla.

Jak se vypořádat se zlem?

Možno na ně zapomínat, dělat, jako by neexistovalo, ale nadlouho to není možné. Dobře to ukazují řádky Otce Teilharda de Chardin, kterého někdy obviňují z blaženého optimismu.

„Svět se nám v některých dnech jeví jako děsivá věc: ohromný, slepý, brutální, zmítá námi, táhne nás, ubíjí nás nepozorovaně.

Možno říci, že člověk hrdinsky přišel, aby vytvořil uprostřed velkých studených a černých vod obyvatelné pásmo, kde se pomalu vyjasňuje a otepluje, kde bytosti mají tvář, aby patřily, ruce, aby zmírňovaly, srdce, aby milovaly. Ale jak je toto sídlo přece nejisté. V každém okamžiku všemi štěrbinami vniká dovnitř velká hrozivá věc. Ta, na kterou se nutíme zapomínat, která však je stále zde, oddělená od nás prostou příčkou: mor, bouře, zemětřesení, rozpoutání temných mravních sil, v jediném okamžiku bezohledně odnese vše, co jsme s velkým vypětím sestrojili a ozdobili svou inteligencí a svým srdcem."

Velká hrozná věc.

Vírou v sociální pokrok, účastí na boji proti všemu, co zmenšuje člověka na duši i na těle, odsouzením vykořisťování člověka člověkem — možno čelit této věci důstojně. A Teilhard správně vyznačil, co je pravého v tomto postoji a nesprávného v určité resignaci. Ale když přes svůj zápas jsme ubiti — osudem nebo katastrofami — dotčeni smrtí milované bytosti, zaplaveni bídou, můžeme pouze znovu zaujmout starý stoický pyšný a nedůvěřivý postoj k tomu, co nás zraňuje, ale to nám nemůže dát opravdovou útěchu. Dobře to ukazují palčivé meditace o smrti vdovy po velkém herci Gérardu Philippovi.

I když se spolu s marxisty domníváme, že jsme zapojeni do velkého díla, přece se nám stále kladou osobní otázky. A proto, jak napsal Roger Garaudy v nedávné knize „Od klatby k dialogu", tam, kde marxismus nedal dostatečnou odpověď na tyto otázky, mladí hledali jinde odpověď, kterou musíme my dnes ještě hledat. „Ostatně, což není marxismus u mnoha lidí skutečnou vírou, že svět bude mít úspěch lidskou prací? A rozřeší pro jednotlivce cíl odcizení skutečně to, co Garaudy nazývá „problémy subjektivity"?

Možno se také domnívat s Jeanem Rostandem, že velké lidské dobrodružství , nebo podle jeho slov „tragika a výsměšné dobrodružství protoplasmy" vychází z nicoty a vrací se do ní zpět, nebo s Jean Paul Sartrem, že je svět „zbytečný", ale že sám náš život, jak říká Francis Jeanson nepřestává nás vybízet k boji proti „nesmyslnosti", — tím, že v nás budí naději a vůli k vítězství „smyslu". Nebo možno po způsobu idealistů nebo buddhistů považovat zlo za iluzi — ale můžeme tak dělat při pohledu na dětské slzy?

Můžeme také slyšet křesťanskou odpověď. Na neštěstí musíme doznat, že je často zkreslená. A jako mi instituce v mém mládí nehlásaly evangelium, tak mi také neřekly nic cenného o tomto námětu.

Hřích — to bylo především provinění proti nějakému zákonu; o kříži se mluvilo dost s lehkostí a jen tak mimochodem. Z tohoto ústředního tajemství křesťanství,

které nutno přijímat ve víře a s vážností, se často dělal jen malý recept na askezi. Jak jsem je mohl poznat „v té velké hrozné věci", o které mluví Teilhard? Pokud jde o smrt, několik pohřebních řečí, které jsem v oné době slyšel (možná, že jsem právě padl na špatné), mne pohoršilo: nešetřilo se v nich zbožnými útěchami.

Bylo pro mne štěstím, že jsem se v době své konverze sešel s lidmi, kteří uměli jít ve své víře do důsledků. Naučili mne především respektovat, že lidé se pohoršují zlem, že pohoršení a revolta jsou jedinými možnými postoji na experimentálním poli. Pohřební kazatelé, o kterých jsem mluvil, se zdá, že nic neokoušeli z tohoto pohoršení. A jak pak by se mohli dostat k pohanům, kteří je poslouchají (a většina lidí na pohřbu přichází do kostela jen při této příležitosti), kdo z nich to pociťuje? Jejich „židovsko-křesťanské" cítění je činí neschopnými „cítit s pohany", činí je neschopnými vší shovívavosti. Dávají přímou křesťanskou odpověď, která však nemůže být přijata.

A přece, jak jsem později objevil, sám Ježíš plakal nad smrtí svého přítele Lazara. Setkal se s hrůzou v zahradě Getsemanské. Křesťanská víra není možná bez pohoršení, ani trochu. Také Teilhard dobře ukázal, že křesťanská resignace je možná jen v jednom smyslu — přes revoltu. Naopak, pokaždé když uměla křesťanské kázání respektovat tuto dobu pohoršení, došlo sluchu.

Jako příklad uvedu pouze kázání neznámého kněze, které pronesl při pohřbu matky Simony de Beauvoir (manželky J. P. Sartra) — o kterém ona píše ve své knize: „Velice lehká smrt", popisující umírání matky. „Mladý kněz, kalhoty pod sutanou, sloužil mši, a pronesl krátký proslov, podivně smutný: Bůh je daleko, řekl, pro ty z vás, kteří máte ještě pevnou víru. Jsou dny, kdy Bůh je tak daleko, že se zdá býti nepřítomen. Mohlo by se i říci, že nedbá. Ale poslal nám svého Syna."

Tento mladý kněz uměl respektovat pohoršení lidí nad smrtí. Velmi prostými slovy uměl podat křesťanskou naději. A tak dík jemu, mohla Simone de Beauvoir slyšet bez odporu poselství věčného života. Přímo se chvěji při pomyšlení, jakou by asi měla reakci, kdyby byla slyšela kázání „tradičního" stylu.

Nutno napřed projít smrtí.

Problém, kterého jsme se již dotkli, je, jde-li o zvlášť závažné zlo. Dávné formulace, užívané kazateli, když mluvili o prvotním hříchu, satanovi, pekle, vykoupení, smrti a kříži, jsou nesnesitelné dnešnímu cítění. Zkuste např. v některém dnešním křesťanském společenství opakovat určité homilie minulého století o pekle. Ale lék je horší než nemoc, cítí-li se to, nemluví se již o tom. Mladý kněz u Simony de Beauvoir uměl o tom mluvit současnými slovy.

My všichni tím musíme projít. Apoštolové mého mládí mi v tom pomohli. Naučili mne, že víra není opravdu odpovědí na problém zla, že je překročením této otázky. Tváří v tvář zlu je skutečně každá odpověď výsměšná; zde je třeba mlčet. Ve zkoušce: Jesus autem tacebat, nám říká Písmo sv. jako refrén ve vyprávění o utrpení. Job posílal pryč dobře smýšlející těšitele.

„Já kdybych byl na vašem místě," říkal, „také bych krásně mluvil. Je snadné těšit druhé, když sami netrpíme. Ale vaše útěchy jsou nesnesitelné".

Křesťanská víra není pohodlnou odpovědí, ani nevede k bezstarostnosti, je „nadějí". Je dynamismem, směřujícím mimo prostor a čas, pro nějž nám dává záruku Ježíš svým vlastním vzkříšením; k absolutní budoucnosti, jak definuje Otec K. Rahner samého Boha.

Následováním Krista, kterého sv. Pavel nazývá „prvorozeným" z mrtvých a který řekl: „Já jsem vzkříšení a život, kdo věří ve mne, i když zemře, bude živ" (Jan 11, 25) doufáme, že budeme dále žít (že přežijeme), ale je třeba nejprve projít smrtí.

Dík Kristu víme, že přes opačné jevy, svět se vydaří. K vůli Kristu jsou křesťané nakonec jediní, kteří věří v život, v jeho konečné vítězství, ale musejí znovu objevit hřích a kříž.

Dialogy Jeana Guittona s Pavlem VI.

Figaro uveřejnil listy z díla Jeana Guittona, určené pro edici Fayard, jež mají přeloženy do mnoha jazyků: Dialogy s Pavlem VI. Jak autor blíže určuje, nejde tu ani o těsnopisný záznam, ani o nediskrétní interview, ale má to být pokus o rekonstrukci soukromých rozhovorů s papežem, jež by si autor přál zachytit co nejvěrněji. Z těchto rozhovorů citujeme slova Pavla VI., která byla uveřejněna 14. září 1967 ve Figaru.

Sv. Otec: „Církev vždy volila. Chce zachránit lidskou lásku v její skutečnosti, v její podstatě. A v tom ji svět nechápe. Svět si představuje církevní zákony jako zákazy, tabu, překážky pravé lásky, odsuzování úkonů těla. Netvrdím, že u některých představitelů církve neexistovala dispozice k tomuto duchu. Avšak jděme vždy k jádru věci.

Křesťanský zákon není dán k odsuzování nebo omezování života. Je to zákon, který má dát životu bohatší náplň a učinit člověka šťastnějším, a to štěstím opravdovějším a trvalým. Je to zákon daný láskou, který chrání a umocňuje pravou lásku tím, že ji střeží před iluzemi a úchylkami. Je třeba říci a stále znovu opakovat, že všechno, co se jeví jako umenšování svobody lásky, je vytýčeno proto, aby lásce pomáhalo k dosažení její čistoty, její plnosti, aby zabránilo zvrácení, aby ona dosáhla svého cíle, jenž spočívá ve spojení jedné bytosti s druhou, s jinými bytostmi, a tím v trvalém věčném spojení s Bohem, který je Láska.

V lásce je nekonečně víc než láska v běžné lidské představě. Chceme říci, že v lásce lidské je láska božská. A proto je hluboké, skryté a podstatné pouto mezi láskou a plodností. Každá pravá láska mezi mužem a ženou, není-li láskou sobeckou, tíhne k vytvoření druhé bytosti, vzešlé z této lásky. Slovo „milovat" se někdy chce chápat jako „milovat sám sebe" a často není láska nic jiného než pobyt dvou osamělých jedinců vedle sebe. Ale jakmile překročíme toto stadium sobeckosti, jakmile doopravdy pochopíme, že láska je společná radost, vzájemné dávání se, tehdy porozumíme, co je pravá láska.

Je-li pravda, že láska je taková, jak jsme řekli, chápeme, že se nemůže oddělovat od svého plodu.

Na moderní technice je pochybné to, že mezi lásku a plodnost vnáší toto rozdělení. Můžete namítnout, že toto oddělení je často, žel, nutné z důvodů zdravotních a ekonomických. Ale je třeba přiznat, že toto oddělování není normální, naopak je nebezpečné. Jakmile užijeme techniky k tomu, abychom rozdělili úkon lásky od jejího cíle, musíme připustit, že bereme něco ze štěstí."

„Je třeba přizpůsobit mravní zákon tomu, co se obecně děje, snížit v tomto případě morálku na panující mravy (které mimochodem mohou být zítra horší než jsou dnes — a kam až dojdeme?) nebo naopak je třeba udržet ideál v jeho vznešené výši, i když tato úroveň je málo dostupná a obyčejný člověk se zde cítí neschopný nebo vinný? Zdá se mi, že bych řekl s moudrými, hrdiny a světci: Všichni praví přátelé lidského pokolení, pravého štěstí člověka (věřící i nevěřící), i když protestují, i když odporují, v hloubi svého srdce vděčí autoritě, která bude mít dost světla, síly a důvěry, aby ideál nesnižovala.

Nikdy proroci Izraele, ani apoštolové církve nepřistupovali na snižování ideálu, nikdy neoslabovali smysl dokonalého, dokonalosti, ani nezkracovali vymezenou vzdálenost mezi ideálem a přirozeností, nikdy neoslabovali smysl hříchu. Spíše naopak."

Přel. MUDr. ZD. HEJL

P. MAURICE BELLET:

Co znamená ztratit víru

(výtah) ICI č. 10 — 15. 6. 1967

I. Přechod k nevěře

1. Náboženství se může zdát zastaralým.

Je spjato s dětstvím, s minulým světem, s dětstvím lidstva. Ztráta víry je spojena s vývojem: přechod k dospělému věku, přístup ke kultuře, industrializace.

Změna prostředí — chlapec přijde z venkova studovat do města, náboženství mu zmizí se starým světem, s kterým bylo spojeno. Vidí v křesťanské víře iluzi, spjatou se stavem slabosti.

2. Náboženství se může zdát utlačujícím.

Zdá se, že odporuje pokroku, že chce zotročení člověka. Zdá se být spjato se zájmy velkých a s konzervativní politikou. Je prý nutně proti proletariátu, káže mu podrobenost. Uznává jeho práva, jen když si je získal, myslí jen na své vlastní přežití. Náboženství je spojeno s neurózou, je nepřítelem instinktu, pod záminkou povznesení člověka mu ukládá „nezdravé protipřirozenosti", kazí sexualitu a nahrazuje oprávněný požitek obscesí a trpkostí. Je proti instinktu a pohodlí atd., ale i proti pravdě a svobodě člověka, proti skutečnému bratrství. Sice předstírá opak, ale vlastně lže.

3. Náboženství je nemožné.

Uznává se pozitivní hodnota náboženství, morálka lásky, Kristův život, Bůh — láska. Velké věci — ale, naneštěstí, nepřístupné. Křest, ideál se nedá žít, je příliš vysoký, stojí mimo skutečnost. Může to být z rozumových důvodů: svět vědy vypuzuje svět víry, náboženství nesnáší kritiku. Je to iluze, člověk nemůže skutečně věřit a nezastírat si nepřekonatelné obtíže.

4. Náboženství je jen pro někoho.

Charakterizuje určité prostředí, skupinu, kulturu, tradici, ale není univerzální. Kdyby se bralo vážně, vždyť je všeobecné, pravé bratrství, které chce smíření a sjednocení celého lidstva. Láska je smyslem křesťanství, ale náboženství se zjevnými institucemi a dogmaty se spíše zdá brzdou pro svobodný, pravý, šlechetný lidský vztah. Láska proti víře. Chtěli by nové křesťanství, obráceně k člověku, v kterém by se aspoň prakticky opomíjel Bůh.

5. Víra není přítomná.

Přijatá řeč (obřady, morálka, nauka) se zdají být nepotřebnými. Víra znamená propast mezi jejím smyslem a obsahem, který má aspoň teoreticky mít. Těmto postojům odpovídají různé symptomy: lhostejnost, revolta, nepřátelství, nostalgie nebo hořkost, úzkost.

Opravdová víra má moc je překonat.

II. Neuvědomělá ztráta víry.

Je také neuvědomělá ztráta víry: mluví se o nedostatku přizpůsobení, konzervativním smýšlení, opoždění ve vývoji, ano i o svobodné volbě stylu, spirituality, teologii. Může tomu tak být, ale může jít též o něco mnohem těžšího: skutečné odřeknutí se toho, co je skutečně křesťanská víra, změnění smyslu, který se skrývá za vůlí udržet, obhájit, šířit i za starostí podezřelou z ortodoxie. Setkáme se s obtížemi, souběžnými s předcházejícími.

1. Víra je spojena s archaickým.

Pod záminkou nutné věrnosti k tradici se chce, aby křesťan hleděl vždy zpět a aby zůstal v dětinském postoji (aspoň ve své víře). Potlačuje se tak trvale ráz novosti, který charakterizuje křesťanství. (Nová úmluva, nové náboženství je vždy nové.) Křesťanství se kompromituje politickou situací, kulturním hnutím. Popírá se, že křesťan očekává aktivně království Boží. Potlačují se požadavky evangelia.

2. Náboženství se činí nelidským.

Pod záminkou odříkání uzavírá člověka do psychologického poblouznění nebo zřeknutí se inteligence, zakazuje zrání a kritiku. Nechce se, aby člověk hledal pravdu s nutným rizikem takového hledání. Nechce se opravdové bratrství. Nedůvěřuje se svobodě. Tak se křesťanství nejen staví proti „lidským" nebo „přirozeným" hodnotám, ale i proti svým vlastním hodnotám.

Evangelium se stává knihou smutné zbožnosti, dusivé nebo protivně přemrštěné, není zvěstí o osvobození člověka.

3. Náboženství se předkládá jako bezprostředně povinné a uložené.

„Je tomu tak." Odvolání k nadpřirozenému dovoluje dávat absolutní autoritu všemu, co se zde děje. Časem se pak nakonec připustí, že to bylo relativní, že např. kritická exegeze má své dobré stránky, že demokracie se může snést se zdravou naukou atd. Ale to je až po všem. Na druhé straně, poněvadž v bezprostředním je dost velký odstup mezi tím, co se ukládá a co je, drží se v tom neústupného potvrzování principů; skutečnost je . . . to, co je. Takto se přijímá, aniž se to přiznává, že křesťanství je neproveditelné, člověk je v křesťanství nemožný. Ale popírá se to. Velmi výrazný rys mezi tisícem jiných, tvrdí se rigorózně, že víra se nestaví proti rozumu, ale právě naopak, že je rozumná, osvobozuje lidský rozum od jeho poblouznění atd. Ale skutečná práce rozumu je vždy podezřelá. Běžné práce jsou odsuzovány nebo zneuznávány, požadavky vážného bádání se zdají nesrozumitelné (myslí se zde třeba „práva omylu", bez kterého je badatel ochromen. Ale toto právo vztahující se k hypotéze se směšuje s dogmatickou osobitostí, z které se nevychází).

4. Náboženství je skupina nebo zvláštní systém, který umožňuje přese všechno existovat. Je to svět, který stačí sám sobě. Proto jeho vztah k ostatnímu lidstvu je v základě nepřátelský. Jde o to hájit se a útočit, vše se myslí v termínech boje (tedy — jestliže máme bojovat proti zlu, jen lidi jsme povinni milovat, i v tom je znamení pravdivost našeho boje.)

„Zájem církve" se stává pravidlem jednání. A neváhalo by se např. nechat ve stínu určité pravdy, protože by mohly být na obtíž. Nikdo se nepostaví na stanovisko boje za „všeobecnější dobro", protože by bylo nejprve třeba zajistit přežití „náboženství". (Evangelium je bojem pro všechny skrze pravdu.)

5. Konečně víra se ztotožňuje s myšlenkovým systémem a jazykem, které jsou uctívány pro ně samé, tj. protože zajišťují těm, kteří je uznávají, určité výhody.

Ztrácí se opravdový smysl pro Boha, stává se předmětem teologie, — zbožnosti, obřadní praxe, které jsou samy sobě cílem; současně se ztrácí smysl pro člověka, není již nic podstatného, co mu říci. Řeč víry přestává být slovem vtěleného Slova, stává se těžkou překážkou, obrovským aparátem „svatých věcí" a „doktrinálních pravd", který funguje pro sebe sama a odcizuje se Duchu, který vane, kde chce, a jde, kam chce.

III. Bojovat na dvou frontách.

To, co jsme nyní souhrnně vypočítali, může se zdát podivně paradoxním, dokonce šokujícím; neboť na první pohled by se zdálo, že uznáváme ve vědomém přechodu k nevěře jakýsi druh pravdy, aspoň subjektivní, kterou neuvědomělý přechod nemá. Upadlo by se však takto do velmi rozšířené podivnosti: ti, kteří „zůstávají" a nazývají se křesťany, nemají pravdu a mají všechny chyby, zatímco nevěra by málem měla všechny zásluhy?

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, Jindřišská 14, Praha 1. — Podepsáno k tisku 4. X. 1968.

Myšlenky na neděle

17. po letnicích

„Snažte se zachovávat jednotu Ducha ve svazku pokoje.“ Dnes toto apoštolovo slovo už nezní jako prosba nebo příkaz, ale jako výčitka. Křesťané stojí před skutečností, že jednotu ducha Kristova si neuchovali, a proto i nutně roztrhli svazek pokoje. A dokonce je jim při tom dobře. Zavřeli se ve svém vlastním sobeckém vztahu k Bohu a na sousedy, kteří udělali něco podobného, shlížejí s pohrdáním: „Ať oni přijdou a zaklepou, a když pěkně poprosí, snad jim i otevřeme, ale my k nim? Nikdy.“ A toto staletími páchnoucí ovzduší nejednoty a nepokoje nyní provětrává zdravý proud poznání, které nepřišlo z nás, ale které je dílem milosrdenství Božího. Znovu se sklání nad svým potlučeným dítětem Bůh, nejmilosrdnější Samaritán, a nalévá olej své útěchy a víno své síly do prastarých ran. Snad se bude poutník vzpamatovávat dlouho a těžce, snad se nám bude tento proces zdát podivným, snad v tu či onu chvíli nebudeme pozdravujícího se zbitého ani poznávat, budeme v rozpacích a zklamání pozorovat, že se nějak změnil, že takový přece nebýval. Ale ten, kdo nechápe cíl tohoto léčebného procesu, kdo proti němu protestuje, brzdí ho a pohoršuje se nad ním, kdo se nedovede smířit se změnami v tváři, řeči a vyjadřování poutníka do Jericha, ten nechápe osvobozující slovo Kristovo pronesené k farizeu Nikodémovi: „Duch vane, kudy chce.“

Berthold Meyer

18. po letnicích

Apoštol mluví ke křesťanům, kteří své křesťanství přijali jako každý z nás: skrze „svědectví“, kterému uvěřili. A třebas onen řetěz mezi očitými svědky a tím, který jim přinesl poselství, měl méně článků než má dnes, slovo, které jim bylo hlásáno, zapustilo kořeny v zemi, kde „jeden sázel, druhý zaléval a kde Bůh dal vzrůst“, takže vyseté semeno přineslo užitek mnohonásobný. A nyní jsou tato zrna v mateřské půdě církve tak zakořeněna, že už první podzimní bouře je nevyvrátí. V onom slově „zakořeněn“ je cosi milého, ale i tajemného. I kůl může stát pevně v zemi, třeba i pevněji než stromek, který on podpírá, ale zakořenit se může jen onen slabý stromek. Mezi ním a zemí je takové organické spojení jako mezi matkou a dítětem. Křesťan nemá být řezanou květinou ve váze, ale živou rostlinou, která nepřestává růst. Zapusť proto své kořeny hluboko do mateřské půdy církve, až k samému životodárnému základu, kterým je Kristus.

Peter Schindler

19. po letnicích

„Oblecte nového člověka, stvořeného podle Boha,“ tedy podle obrazu, vzoru Božího. Jasněji už nebylo možno říci, že ani náš soused, ani nějaké společenství, ba ani celé lidstvo nemá právo nám předpisovat etiku našeho chování. To může jedině Bůh, který nás stvořil a probudil k novému životu. Chce-li nám někdo v tom či onom směru předpisovat, jak se máme chovat, musí nejdříve prokázat, že jeho pokyny, pocházejí od Boha. Naším úkolem není, abychom si své vzory sami vytvářeli, nýbrž ukázali, odkud máme vzory svého chování. Do středu svého chování nestavíme proto ani své Já, ani velkého, bezejmenného „Člověka“, nýbrž Boha. Má to své užitečné důsledky. Jedním z nich je ten, že se z nejisté půdy dostávám na pevnou zemi, z oblasti podmíněnosti do nepodmíněnosti. Neboť ten, kdo psal přírodní zákony, dal zákon i mému životu a tato myšlenka mne bude držet i v té chvíli, kdy zjistím, že nejsem sám v sobě tak dobrý, jak jsem se domníval, a zdaleka ne tak „křesťanský“, jak jsem si myslil. A tak se morálka a etika nestanou bezvýznamnostmi maloměšťáckých zálib, ale cestou k životu v Kristu, v novém, obnoveném světě.

Peter Schindler

20. po letnicích

„Jakožto moudří.“ Ale nejvyšší moudrostí je Kristus sám. Skrze něj máme „vždy za všechno děkovat Bohu Otci“. „Vždy a za všechno,“ praví sv. Pavel, vždyť to, co přijímáme je plností darů. Jeho dary nepřicházejí občas jako nějaké světlé body našeho života, které by už samy pro svou vzácnost povzbuzovaly k díkům, nýbrž jsou plností života, a proto náš dík má být životním postojem, pocitem, který se vylévá v radosti: „Zpívejte Pánu.“ Všechno, co rozmnožuje tuto životní radost, rozmnožuje i náš život v Kristu. Skrze něho děkujeme Otci v eucharistii, v oběti díků. Ať je to příroda či umění, vtip nebo vědění, hra, tanec, veselé posezení s přáteli, radost či láska, výsledek práce hlavy nebo rukou, soucitné srdce k životnímu smolaři, to všechno od začátku až do konce darem Otce světel, je příležitostí k rozvoji životních sil, darem, který nám dává možnost, abychom putovali moudře, ne jako blázni, ale jako ti, které vede moudrost naší staré církve.

Peter Schindler

21. po letnicích

Kdo chce hlásat pravdu, má si obléci pancíř spravedlnosti a v sobě obsahuje i poctivost. S touto poctivostí pak křesťan přizná i odpůrcům právo, aby hlásali své názory nebo řekli i své „ne“ tak, jak to každému předpisuje svědomí, nebude jim podkládat nízké pohnutky nebo nedostatek soudnosti či zlou vůli, když trvají na svém. Spravedlnost vyžaduje, abychom se pokusili vmyslit se do situace svého partnera, do zvláštností jeho rasy, doby, jeho vlasti, výchovy, okolí a jeho prožitků. To všechno jej „určilo“, učinilo tím, čím je, a že proto nutně myslí jinak než my. Této otevřenosti by se měl doopravdy naučit každý, kdo považuje své katolické myšlení za samozřejmost. Měl by si dát práci, aby pochopil, proč jiní jsou jiní, proč se celé světadíly změnily. Nechápat toho, kdo stojí na druhém břehu, znamená, nejít s Kristem. Hádal se snad Kristus se Samaritánkou? Dštil oheň a síru na hlavu cizoložné ženy? Odkopl snad veřejnou hříšnici, když mu přišla pomazat nohy a pohrdl snad Zacheem nebo Matoušem?

Peter Schindler

Významná otázka. Řekněme to rovnou: v neuvědomělém zanedbávání víry se skutečně projevuje neblahý charakter, kterým je právě nevědomost. I v tom je jeden z nejjistějších pramenů zřejmé nevěry. Mnoho těch, kteří se vzdalují, vytýkají souhrnně křesťanství, že není skutečně tím, čím říká, že je a že by mělo být. Znamená to tedy, že ti, kteří takto kritizují, mají skutečně „pravdu“? Jistě ne. Ale my si musíme uvědomit, že skutečným vyvrácením jejich omylu bude, když my, věřící, překonáme svou vlastní nevěru, která může přijmout i formu kompromisu s destruktivní kritikou spíš než překroucený souhlas. Stává se také, že oba pochody jsou navzájem ve shodě: u křesťanů, kteří jsou zranitelní okolní nevěrou, protože jsou ještě připoutáni, možná proti své vůli k dvojsmyslnému křesťanství.

Vcelku je nutno bojovat na dvou frontách, jako sv. Pavel proti židovství a pohanství. Je nutno kritizovat současně toto zneuznávání víry, které ji prohlašuje za archaickou, utlačující atd., i ono druhé, které ji hřmotně obhajuje, ale ve skutečnosti ji činí archaickou, utlačující atd. Tato dvě neštěstí se prostě nestaví proti sobě, ale jsou spojena.

Úloha, která nám připadá a která je těžká, je tedy nelítostnou kritikou našeho vlastního způsobu víry. Není naší úlohou ponořovat se do nekonečných problémů, které by nakonec prozradily naši nemohoucnost (nebo i naši spoluvinu). Musíme nalézt a vytvořit přítomný výraz smyslu křesťanství, kde by vše bylo podáno podle té pravdy, kterou říká od počátku i dnes Duch Ježíše Krista. **Přeložila Dr. M. P.**

Hlas Otců

Matka Boží bývá nazývána žebříkem nebe. Každého žebříku lze užít dvojím způsobem: lze po něm stoupat shůry do hlubin a z hlubin do výšky. Po tomto žebříku Bůh sestoupil na zem, abychom my lidé, mohli skrze Marii vystoupit k němu do nebe.

Sv. Fulgentius z Ruspe

„Slepí vidí, chromí chodí, malomocní jsou očišťováni, hluší slyší, mrtví jsou křišeni, chudým se zvěstuje evangelium". Pohledem na tolik znamení a na tak velkou moc se nemohl nikdo pohoršovat, mohl nad ní jen žasnout. Mysl nevěřících však byla pohoršena, když ho viděli po tolika zázracích umírat. Proto praví Pavel: „My však hlásáme Krista Ukřižovaného, pohoršení Židům, pohanům pošetilost" (1. Kor. 1, 23). Lidem se zdálo pošetilostí, aby původce života zemřel za lidi, a tak se člověk nad ním pohoršil pro to, pro co se měl stát ještě větším jeho dlužníkem. Bůh má být člověkem ctěn tím více, čím větší měrou podstoupil pro člověka potupu.

Sv. Řehoř Veliký

Když se velebnost Syna Božího, rovná Otci, oděla služebným lidstvím, neměla obav, že se zmenší, ani netoužila po tom, aby se zvětšila. Své milosrdenství, které vynaložila na obnovu člověka, mohla uskutečnit pouhou silou Božství, aby vytrhla přirozenost stvořenou ke svému podobenství ze jha krutého vládce.

Sv. Lev Veliký

Věříme v Ježíše Krista, který se zjevil v těle a stal se člověkem, poněvadž bychom ho jinak nepochopili. Poněvadž bychom totiž nemohli hledět na něj tak, jak byl, stal se takovým jako my, abychom tímto způsobem měli štěstí jej požívat. Jestliže nemůžeme plně patřit na slunce, které bylo stvořeno až čtvrtého dne, jak bychom mohli patřit na Boha, tvůrce tohoto slunce? V ohni sestoupil Bůh na horu Sinaj, ale lid jej nemohl snést a pravil k Mojžíšovi: „Mluv ty k nám a budeme slyšet: Ať k nám nemluví Bůh, abychom nezemřeli". Daniel nemohl snést pohled andělův, a ty bys chtěl snést pohled Pána andělů? Teprve tenkrát, když, jak praví Písmo, „se mne dotklo lidské zjevení", nabyl Daniel odvahy. Když se Pán přesvědčil o naší slabosti, přijal na sebe podobu, o kterou si žádal člověk. A poněvadž člověk chtěl slyšet někoho, kdo by měl stejnou přirozenost jako on, vzal Vykupitel na sebe lidskou přirozenost, aby se člověk tím spíše dal poučit.

Sv. Cyril Jerusalémský

Ježíš Kristus se zjevil jako člověk v plnosti času a jako Slovo Boží v sobě spojil nebe i zemi. Spojil člověka s Bohem a obnovil společenství a soulad mezi Bohem a lidstvem, poněvadž jinak bychom nebyli s to získat zákonný podíl na nepomíjejícnosti, kdyby byl k nám nepřišel. Nepomíjejícnost by byla zůstala neviditelnou a nepoznanou a nebyla by nám přinesla spásu. Tak se stala viditelnou, abychom měli podíl na jejím daru. Neposlušnost praotce Adama nás všechny uvedla do pout smrti, proto bylo nutné a správné, aby pouta smrti zlomil svou poslušností Ten, který se pro nás stal člověkem. Poněvadž smrt vládla nad tělem, bylo nutné a správné, aby tělem byla podrobena a propustila tak člověka ze svého otroctví.

Sv. Ireneus

Pane Ježíši Kriste, prosíme Tě: upevni srdce svých věrných v očekávání tvého příchodu, upevni poklesávající kolena. Uzdrav rány nemocných, které navštěvuješ, vlož svou ruku na slepé a dej jim zrak, posilni chromé a osvoboď nás od našich hříchů podle svého smilování. Dej všem, kteří při slavnosti tajemství si připomínají v bdělosti a zbožnosti tvůj první příchod, aby se slavnostní radostí v srdci se dočkali druhého příchodu tvého soudu a vešli do vůně a radosti tvého ráje.

Z mozarabské liturgie

Jestliže my se za vás za všechny modlíme a své prosby vylévame, i když jsme tak málo hodni, je daleko spravedlivější, abyste tak činili i vy. Neboť je velmi odvážné a vyžaduje velké důvěry, když se jeden modlí za mnohé, není však obtížné ani nevhodné, když se za jednoho modlí mnozí, kteří se tu sešli. Neboť žádný z nich se tu nespoléhá na vlastní sílu, ale na množství a vzájemný soulad, na který Bůh vždy nejvíce hledí, který se dá i pohnout a usmířit se jím. „Neboť kde jsou dva nebo tři shromážděni ve jménu mém, já jsem mezi nimi" (Mat. 18, 20). Jestliže je tam, kde se shromáždí dva či tři, pak tím spíše je zde, mezi námi.

Sv. Jan Zlatoústý

Syn Boží se stal pro tebe člověkem. Vysvobodil tě od smrti a povolal ke království. Jak bys tedy ty, který jsi tolik dosáhl a dosahuješ, neměl slavit svátek po celý svůj život? Ať proto nikdo není smutný pro chudobu nebo pro nemoc či pro obtíže. Vždyť všechen náš čas je svátek. Proto také praví Pavel: „Radujte se v Pánu vždycky, opět pravím, radujte se".

Sv. Jan Zlatoústý

Přioděj se radostí, jež je vždy milá Bohu, a budeš se jím veselit. Neboť každý muž plný radosti myslí a koná dobro a pohrdá nespravedlností. Smutný člověk však špatně činí, když se ve svém smutku modlí, aniž se předtím kál. Modlitba zasmušilého nikdy nemá síly, aby vystoupila k oltáři Božímu a nedosáhne toho, oč prosí. Proč však nestoupá k oltáři modlitba smutného? Protože smutek se usídlil v jeho srdci, a tento smutek mísící se s modlitbou nedopouští, aby vystupovala k oltáři. Tak jako víno smíšené s octem ztrácí svou lahodnost, tak je stejně nepříjemná modlitba smíšená se smutkem.

Hermas: Pastýř

Ježíš Kristus je v zorném poli obou zákonů: Starého, poněvadž smyslem tohoto zákona je očekávání Krista, Nového zákona, poněvadž je jeho obrazem, obou zákonů společně pak proto, že je jejich středem.

Blaise Pascal

Kdo se zbožně a věrně honosíš křesťanským jménem, posuzuj spravedlivě milost této obnovy. Tobě, který jsi byl kdysi odvržen a vyhnán z rajských sídel, tobě, který ses proměnil v prach a popel, kterýs už neměl žádnou naději na život, tobě se dostala vtělením Slova možnost, aby ses z dálav vrátil ke svému původci, aby ses znovu poznal se svým Otcem, ze sluhy se stal svobodným, z cizince synem. A poněvadž ses narodil z porušitelného těla, jsi znovu zrozen z Ducha Božího a dostal jsi z milosti to, co jsi neměl ze své přirozenosti.

Sv. Lev Veliký

Že se o většině z nás říká „chuďasově", to nám není hanbou, ale slávou: neboť v blahobytu duch slábne a skromností sílí. A pak, jak může být chudým ten, kdo necítí potřeb, nehltá cizí, ale je bohatý svým Bohem. Chudým je spíše ten, kdo sice mnoho má, ale po více ještě touží. Kdybychom pokládali majetek za věc prospěšnou, mohli bychom o něj žádat Boha. Ten, který jej má celý, by nám nějakou jeho část určitě mohl poskytnout. Ale my chceme pozemskými statky pohrdat, a ne je získávat, my toužíme raději po bezúhonnosti, žádáme si trpělivost a raději chceme být dobrými, a ne marnotratnými.

M. Minucius Felix