

via

časopis pro teologii

1969

II / 1

A. MANDL: Cesty k jednotě	1
P. J. E. URBAN: Theofanie	1
M. THURIÁN: Nové cesty modlitby	2
S. BULGAKOV: Dialog mezi Bohem a člověkem	3
R. GUARDINI: Církev a dogma	5
A. SALAJKA: Ekumenické hledisko II. kap. konst. O církvi	8
L. HEJDÁNEK: Místo liturgie v moderní církvi	10
K. RAHNER: Pohanští křesťané...	13
J. B. BARTA: Pastorační rozhledy	14

A. MANDL: Wege zur Einheit	1
J. E. URBAN: Die Theophanie	1
M. THURIAN: Neue Wege de Gebetes	2
S. BULGAKOV: Dialog zwischen Gott und Menschen	3
R. GUARDINI: Die Kirche und das Dogma	5
A. SALAJKA: Der ökumenische Gesichtspunkt des II. Kap. der Lumen gentium	8
L. HEJDÁNEK: Der Ort der Liturgie in der modernen Kirche	10

A. MANDL: Pour l'unité de l'Eglise	1
J. E. URBAN: La théophanie	1
M. THURIAN: Les voies nouvelles de la prière	2
S. BULGAKOV: Le dialogue entre Dieu et l'homme	3
R. GUARDINI: L'Eglise et le dogme	5
A. SALAJKA: Les aspects oecuméniques du II. ch. de Lumen gentium	8
L. HEJDÁNEK: Le lieu de la liturgie dans l'Eglise moderne	10

Z redakce

Pro nedostatečnou kapacitu tiskárny vychází VIA jen o 16 stranách. Doufáme, že se nám podaří vydávat dvouměsíční přílohu. V tom případě budeme musít zvýšit cenu jednoho čísla na 4 Kčs.

Hlasy Otců

Zjevení Páně

Tomuto dítěti se klanějí mágové, kteří přišli od východu, padli před ním, nazvali jej králem a vyznali i jeho budoucí zmrtvýchvstání tím, že mu ze svých pokladů oběovali zlato, kadidlo a myrrhu. Jaké jsou to dary pravé víry? Zlato patří králi, kadidlo Bohu a myrrha zemřelému, jeden z těchto darů vyjadřuje královskou důstojnost, druhý obět božské moci, třetí je výrazem pohřební úcty, neboť myrrha nekazí tělo zesnulého, nýbrž je uchovává. I my, kteří to slyšíme, přineseme ze svých pokladů takové dary, neboť i my „máme poklad v hliněných nádobách“ (2. Kor. 4, 7). Jestliže to, co je v tobě, nemáš považovat za své, nýbrž za Kristovo, tím spíše to, co je v Kristu, nemáš považovat za své, nýbrž za Kristovo. Chceš vědět, jaké odměny se dostává mágům za to, že přinášejí dary ze svých pokladů? Zjevuje se jim hvězda, kterou sice nevidí tam, kde je Herodes, ale která se jim znovu objevuje a ukazuje cestu tam, kde je On. Tato hvězda ukazuje na cestu a touto cestou je Kristus, poněvadž podle tajemství vtělení je Kristus hvězdou, která „povstane z Jakuba“ (Num. 24, 17). Kde je Kristus, tam je i hvězda, neboť on sám je zářivou jitrkou. A všimni si ještě něčeho: mágové odešli jinou cestou než přišli, neboť viděli Krista a pochopili, a proto se vracejí lepší než přišli. Jsou dvě cesty: první do záhuby, to je cesta hříšníků, jež vede k Herodovi, druhá cesta, vedoucí ke království, je Kristus a po ní se jde zpět do vlasti; vždyť náš zdejší pobyt je časný, jak je psáno: „Příliš dlouho už bydlím u těch, kteří pohrdají mírem“ (Ž. 119, v. 6). **Sv. Ambrož**

Muži, odlož vznešlost srdce a drsnost chování, když ti jde v ústretě tvá věrná manželka. Pryč s nevlí, když tě tvá laskavá manželka vyzývá, abys ji miloval. Nejsi pán, ale manžel a přivedl sis do domu manželku a ne děvečku. Bůh tě chtěl ustanovit za vůdce slabého pohlaví a ne za samovládcu. Odpověz jí laskavostí. I zmij odstříkuj svůj jed a ty bys nechtěl odložit svou zarputilost? Jsi-li od přirozenosti chladnou bytostí, je tvou povinností, abys jí tvářil v tvář manželství mírnil a z úcty k tomuto svazku odložil své drsné smýšlení. **Sv. Ambrož**

Myšlenky na den

Nový rok

Napišme si na bránu nového roku jméno Boží, jméno toho Boha, v němž je naše pomoc, jméno Ježíš. Význam jména Ježíš je: Jahve pomáhá.

Jméno Ježíš nám říká, jaký chtěl vůči nám tento „Jahve“ být: chtěl nám být blízko, chtěl nás milovat, pomáhat nám, chtěl nám být věrný až do konce. Na Ježíši poznáváme, co máme v Bohu. Jinak k tomuto poznání nedojdeme. On je Slovo Otce; tímto Slovem říká Bůh světu své smilování. **Karl Rahner**

Nové doufání

Je v přirozenosti člověka, že čas od času dělá pořádek, zbavuje se zbytečností. Dělá se to k Novému roku. Měli bychom udělat velkou tečku za našimi zradami, starostmi a klamanými nadějemi.

Ale nový rok nebude ničím jiným než pokračováním nadějí, které jsme měli ve starém roce. Držíme se křesťovité tisícerych nadějí, a jsme proto vlastně bez nadějí. Doufáme v jakýsi nový, lepší svět, a ten nepřichází, protože on tu už je v Kristu dávno.

Apoštol národů se neostýchá první den v novém roce mluvit o poslední a jediné naději, kterou na světě křesťan může mít: „Očekávejme to, o čem máme naději, že nám přinese blaženost: slavný příchod našeho velikého Boha.“ (Tit. 2, 13.) Jak se to zdá nemístné, v novoroční náladě, opojené vínem, ukazovat na konec, na soud! Ale není v tom ani nesoulad, ani rozpor. Naopak, proti tolikerym pochybným nadějím a cílům staví Pavel cíl jediný, který nezklame: Krista. Sestoupil na zem a v tomto Dítěti už se také zjevuje postava soudce světa.

Ernst Kirchgässner: Konec úzkosti

Zjevení Páně

Jásot církve nad pohany nezmlkl od chvíle, kdy byl v katakombách poprvé vyobrazen Balaam, jak ukazuje na hvězdu nad hlavou Matky s Dítětem. I my poklekáme tiše vedle králů, kteří vzdávají hold. V té hodině, kdy byli povoláni pohané, podává Maria Vykupitele i nám. I k nám se sklání „dobrý a přívětivý“ Bůh.

Je to den díky a den, který zavazuje: radostné poselství je určeno všem pohanům. Zkoumejme se, jestli je v nás dynamika evangelia živá. Evangelium nám bude opravdu vlastní jenom tenkrát, když je budeme dál předávat pohanům, nejenom těm vzdáleným, ale i těm v našem nejbližším okolí.

Michael Horatzuk SJ

Temnota bude jako světlo

Člověk žije z toho, že je ve vážnosti. Vážnost je něco jako elixír života. Ve vážnosti, která je mi prokazována, se bezděčně cítím jistý, pozvedá mne. Ve vážnosti se mi

otvírá takřka úkryt a nadějný výhled do budoucna. A když to nebude jenom vážnost blahovůle a úcty, ale i vážnost lásky, pak v člověku život rozkvetne, zjasní, uvolní se, bude stlný.

Se vzcházením slávy Boží nad Jeruzalémem je to myšleno nejinak, než že Bůh opět obrací svou tvář k svému národu a vrací mu jeho vážnost. Církev ale říká, že se to stalo v Ježíši Kristu. V něm Bůh opět a opět vidí lidi, kteří se odvrátili, popřává jim znovu a naposled světlo svého milostivého pohledu. V něm, a to znamená ve světle kříže a zmrtvýchvstání Ježíše Krista, jim dává zakoušet to, o čem mluví žalmista: „Neboť ani tma u tebe není tmavá a noc září jako den, temnota je jako světlo.“ Až nad námi bude vzcházet tvář Boží, bude „temnota jako světlo.“

H. Schlier: Erscheinung des Herrn

Sv. Rodiny

Kdykoliv si představuji život svaté Rodiny, raduji se z myšlenky, že to byl docela obyčejný život. Matka Boží a sv. Josef ovšem věděli, že Ježíš byl Božím Synem, ale přesto jim zůstala veliká tajemství skryta a oni žili z víry právě tak jako my. Nebyla vám nápadná ona věta Písma sv.: „Ale oni neporozuměli tomu slovu, které k nim promluvil,“ a jiná neméně tajuplná: „A jeho otec a matka se podivili tomu, co bylo o něm řečeno.“ (Lk 2, 33)? Nezní to tak, jako by se dovidali něco nového? Tento údiv přece předpokládá určitou nevědomost.

Sv. Terezie z Lisieux

Prospíval mouzrostí

Ježíš se nestal člověkem až někdy v nějakém okamžiku, ale byl jím od začátku. Jeho život však spočíval v tom, že toto své „být Bohem“ uskutečňoval lidsky: božskou skutečnost a její smysl přenášel do lidského vědomí, Boží sílu přejímal do své vůle, svatou čistotu dovršil smýšlením, věčnou lásku uskutečňoval svým srdcem, nekonečné plnosti Božství dával lidský tvar... nebo bychom to mohli vyjádřit tak, že svým životem se ustavičně probíjával do hlubin své bytosti, že se rozšiřoval ve svém vlastním prostoru, že se pozvedal k stále vyšší vlastní výši, umocňoval své vědomí, zmocňoval se vlastní plnosti. Všemi svými řečmi a skutky a zápolením člověk Ježíš ustavičně zároveň pronikal do sebe sama, do svého vlastního „být Bohem“.

Tato formulace myšlenek je jistě nedostatečná. Ani si však nečiní nárok na správnost ve smyslu teoretického výroku. Chce pouze účinně pomáhat. Může nám ale prospět, když budeme myslet na Dítě v jesličkách, na jeho čelo a na to, co za ním žije, na jeho pohled, na jeho celé něžné, počínající bytí.

Romano Guardini: Pán

via

časopis pro teologii

II / 1 / 1969

Cesty k jednotě

Porozumět znamením času je jeden ze základních rysů křesťanské moudrosti. Nikdy snad v dějinách nejednotného křesťanstva nebyla tak živá touha po jednotě křesťanů jako v této době. Minulé doby byly spíše svědkem, jak se křesťanství tříštilo v menší a menší celky a jak se v ně uzavíralo, ať už z důvodu protestu, ať už proto, že politická moc již neměla zájem na vnější ochraně jednotnosti křesťanského společenství. Dnes se situace změnila. Ekumenické hnutí se stalo událostí světovou a touha po uskutečnění jednoty křesťanů zasáhla téměř všechny křesťany. Je to touha autentická, rodící se ne z vnějších nátlaků a popudů, nýbrž z víry a vnitřního přesvědčení. Proto fakt ekumenismu nikdo z křesťanů nemůže minout se zavřenýma očima, jako by neexistoval.

Tím je dáno, že i my se na těchto stránkách znovu a opětovně vracíme a budeme vracet k ekumenické tematice. Jsme si vědomi, že ekumenismus je pouze jeden, že jen přístupy k němu jsou různé. Křesťanstvo není jednotné, a tak každý nutně vychází ze svého východiska na pouť za jednotou. V našem případě nutno počítat s faktem, že naše církve, naše společenství se ve své jednotě opírá o papežství a že proto v této snaze a touze po jednotě zaujímá místo svého druhu. To jí však nikterak nebrání, aby i ona plně aktivně nevstoupila do ekumenického dialogu. Chápat totiž její existenci jen jako pevný a nehybný bod, zcela izolovaně postupující dějinami, nebylo by po právu skutečným stavu věci. Jen poslední desetiletí dokazují, jak postupem času se rozvíjel i náš přístup k ekumenickému hnutí. Řada věcí se změnila od dnů encykliky Pia XI. „Mortaltum animos“ až po dny II. vatikánského koncilu a zřízení sekretariátu pro jednotu křesťanů. Tyto změny nejsou důkazem nějaké zpronevěry vlastním přístupem. Jsou jen přístupem k témuž problému z jiného hlediska, které je více po právu věci. Stručně by se to mohlo vyjádřit: oboustranně jsme si uvědomili, že jsme křesťané. Proto, co společně vyznáváme, je důležitější, než co nás rozděluje. Právě díky tomu, co nás spojuje, můžeme vytvářet společnou křesťanskou odpověď na potřeby a otázky našich dnů.

Prohlubováním toho, co je nám společné, dokážeme překonat i mnoho z toho, co nás rozděluje a co často vůbec není podstatné.

Proto se zájmem sledujeme postup ekumenického hnutí v celém světě a učíme se od něho. Nesmíme však zapomínat, že i v svém dějinném prostředí máme své vlastní ekumenické úkoly a že před nimi nesmíme zavírat oči.

Nebudeme si ani zapírat, že mnoho na nás doléhá z minulosti, co rozdvojovalo a odcizovalo. Právě však v těchto dnech společenství živé modlitby a společného naslouchání slovu Božímu dosvědčuje, jak je v nás všech živá touha po jednotě, pokud je to v daném okamžiku možné, touha po tom, abychom si my křesťané nebyli cizí a lhostejní. Prohloubení těchto bratrských vztahů dokáže odstranit řadu neporozumění a nepochopení a posílí nás, abychom společně vydávali svědectví Kristu, jeho vykupitelské smrti a jeho zmrtvýchvstání. Tak Kristovu pravdu přiblížíme našim dnům. V této snaze se snažíme o hlásání ryzí a srozumitelné. Právě tato snaha o nové a nové vyjádření radostné zvěsti pro naše dny nás může vzájemně obohacovat. Jen jednoho úskalí se musíme varovat, abychom místo Krista neinterpretovali sebe, abychom se nestali příliš zajatci časovostí. Křesťanství je na prvním místě Boží příslibení, i když je naplnění všech lidských možností a všeho lidského smyslu. Jen tak se může stát solí země a jen tak zůstává tím, co chtěl Kristus, proč žil a proč zemřel a z čeho i vyrůstají všechny ekumenické snahy a touha a modlitby. Ty budou inspirovat i naše úsilí na těchto stránkách a budou jejich východiskem. Další cesta a konečný cíl nejsou již v naší moci, nýbrž dílem Ducha svatého, Ducha jednoty a života.

ANTONÍN MANDL

P. JAN E. URBAN

Teofanie

Od Boha: zjevení Boha.
Od nás: objevení Boha.
Od Boha: před věcmi.
Od nás: za věcmi.

Za věcmi? Za představami! — Neboť žijeme z analogií. Analogie jsou z jedné strany věci a z druhé strany — v nás — jsou věci představami. A tak se nám Bůh zjevuje skrze představy věcí a my ho objevujeme za věcmi — představami. To je Boží i naše teofanie.

To rozjímání není jen tak náhodné! To je denní, stálá záležitost. Uvědomím si to, vyslovím-li některé náboženské pravdy. Co mi vyvstane, když řeknu: Bůh stvořil člověka? První hřích? Dábel? Zvěstování? Vzkříšení? Nanebevstoupení? Nanebevzetí? Očistec? Nebe? Peklo? Anděl? Svátí v nebi...? Vyvstanou obrazy, představy. A kdo i ve zralém věku se ubrání, aby neměl často upoutanou víru i modlitbu na získané představy, aby měl vždy již určitě, reflexně trvalý vlastní pojem pravdy za představou?

Neulpívá tedy víra — s velkou psychologickou houževnatostí z prvních setkání s vírou — existenciálně na představách a nejsou takové představy praktickou, existenciální vírou? A můžeme se proto

divit a můžeme se přesvědčeně bránit, když se řekne, že „náboženství je snůška náboženských představ, často nemožných?“

Vždyť se na nich odehrává naše modlitba, naše láska, naše důvěra, o nich mluví naše kázání bez upozorňování, že jde často o představy a ne o pravdu samu. A to činíme někdy celoživotně, ano, úmyslně. Dokonce je bráníme jako ortodoxní, bojíme se jich pustit v bázni, že se dotýkáme víry. Např. nanebevstoupení Páně. Řekneme-li, že nebe není místo někde nahoře a že tedy Pán Ježíš nevstoupil do vesmíru místně, ale že nanebevstoupením opustil Kristus Pán viditelně časoprostorový život a požívá v Otci věčnou blaženost a slávu, nezachvěje se v někom bázeň o víru samu? Vždyť čteme ve Skutcích (1, 9—11), že „před jejich zraky byl zdvižen a oblak jej vzal z jejich očí“. I když apoštolové tento zjev viděli, není možno tvrdit, že je „nebe nahoře“. Obsah tohoto sdělení, že Kristus odešel z viditelného stavu do neviditelného a že apoštolové tento odchod tak viděli, to věříme. Ale jak se událost stala sama v sobě, nevíme a nemusíme vědět. Vždyť také řekl Kristus Pán: „Vyšel jsem od Otce a přišel jsem na svět, zase opouštím svět a jdu k Otci.“ (Jan 16, 28). A přece doslova „nepřišel“. A Otec je všude, nelze od něho představově „vyjít“.

A tak i při jiných, mnohých pravdách o Bohu, nebi. Ale naše lidská kondice lpí na rozměrových představách a raději se umíněně vzdá pravdy, než navyklých a oblíbených představ.

Ale je potřeba se zřikat takových obrazů nebo představ? Myslím, že ano. Jak totiž působí snaha o proniknutí skrze představy blíž k pravdě v našem životě?

Zabývá-li se tímto vhladem do svého nitra jen tu chvíli, co o něm čtu nebo jen občas a krátce, nejistím asi nějaký účinek nebo užitek takové snahy. Ale kdyby se mi stalo takové pronikání za představy duchovní zásadou, pak bych za čas pozoroval širokou vnitřní proměnu. Třebas představa je určitější a barvitější, životnější — jak by se zdálo — než pojem, který je sice pravdivější, ale méně výrazně působí, přece bych vnímal při odkládání představ a při pronikání za ně stále mocnější působivost božských skutečností. Vnímám bych dojem rostoucí mohutnosti, velikosti, nesmírnosti, blízkosti, jak ke mně z pozadí mizících představ prostupuje zaplavující, široká blízkost a dotek nebe. Jestliže mi představa např. nejsv. Panny, Krista Pána budí v duši dojem líbeznosti, čistoty, dobroty — vznikne v duchu místo nich spíše dojem božské neobsáhlosti, plnosti bytí a přítomnosti, svatosti, velebnosti, nepochopitelnosti — směrem k absolutnosti. Je to působení jako příliv a tlak mohutného moře světla nebo síly, ve kterých jsou představy slabé nebo mizící. A když se po delší době již trvale vžijeme do takového pojmání Božství a božských skutečností, noří se naše víra za věci a představy a podoby do nejbližšího vnímání Boží svatosti, nepochopitelnosti, milosrdenství. A to je proměna naší víry skoro jako v jinou, větší, rostoucí. To by byl mravní a duchovní vzrůst z pronikání od představ k pojmům božských obsahů. A je to i vzrůst do věčnosti a blíženi se absolutnosti Boží.

Ale i z jiné strany, vnější, je dobře, ne-li třeba, učit se rozumět obsahu víry, osvobozované od představ. Protože se představy nutně mění s rozvojem lidského vědění. Obsah zůstává, ale jeho znázor-

nění se musí měnit. A je katolické dávat přednost zálibě a zvyku, než statečně a snažně toužit po větším poznání pravdy samé? Je lepší jakási klidná jistota dál od pravdy než větší blízkost k pravdě, i když je taková snaha nepohodlná, nepříjemná, rušivá, plodí nepokoj a žádá větší víru?

A jak zvěstuje dnešnímu člověku Krista a božské pravdy, kdo nechce opustit své obrazy a když má ty obrazy za předmět samé víry?

Protože jsme v lidstvu a nejsme sami, rosteme s ním i v poznání ve všech směrech. Tím se objevují stále nové skutečnosti a my za nimi objevujeme nové božské skutečnosti, které nové objevy skrývají. I věda má své představy, protože a pokud jí pomáhají. Např. je obecně už známý model atomu. A přece se ví, že je to jen model, že skutečnost je jiná, že je model jen podobný, ještě mnohdy nepřístupný vlastní skutečnosti. Ale je to nutné vědět a počítat s tím, co je představa a co je vlastní skutečnost. A kdyby byla představa ke škodě, musí se opustit, i když by byla sebe líbivější. Jak to musí platit ještě více v oboru víry, protože má věčný dosah! Když nebudeme hledat statečně a trpělivě světlo Boží, které je ve věcech skryto a jimi prosvítá, zůstaneme sami pro sebe a zůstaneme-li ve svém hlásání víry před svými bariérami představ, lidstvo nás předběhne, unikne blíž k pravdě věcí a my zůstaneme pozadu. Protože „všechno, co se zjevuje, je světlo“ (Ef. 5, 13), neboť Bůh, který řekl, „aby z temnot zazářilo světlo, zazářil v srdcích našich k osvětlení vědění o slávě Boží ve tváři Ježíše Krista“ (2. Kor. 4, 6).

Max Thurian

Nové cesty modlitby

Pastor Max Thurian, bratr z Taizé, je autorem „La foi en crise“ (Věra v krizi); z ní je tato stať.

Stávají-li se problémy sekularizace a hermeneutiky stále víc přední starostí církve, je problém liturgické i osobní modlitby bezesporu také důležitý. Ve světě, kde se technika stará o řešení mnoha problémů, které člověku klade příroda a historie, v naší spotřebitelské společnosti, kde vše je na dosah ruky a peněženky, je někdy pro současného člověka nesnadné stanovit úlohu a nutnost modlitby. Člověk středověku nebo reformace, který mnohem víc cítil svou nemožnost vzhledem k přírodním silám a žil v mnohem větší chudobě, pokud jde o bohatství země, nalézal v modlitbě kompenzaci pro svou slabost, nalézal i útočiště v Bohu, na kterého musel spoléhat v každém okamžiku, aby se dostal z nesnází. Objev lidského ducha a snaží uspokojování tělesných potřeb uvádějí v pochybnost potřebu úplně závislé a trvale prosebné modlitby. Ale tato nová problematika modlitby nás od ní vůbec neodvrací, jako by byla neúčinná, ale spíše nás může přivést dnes i zítra k prohloubení jejího významu.

Dnes se modlitba spíše jeví jako úsilí o vědomé spojení s Bohem. Není v první řadě prosbou, aby Bůh naplnil naše hmotné potřeby, ale je spíše a hlouběji kontemplací Krista, aby nás disponoval k spolupráci pro tento svět.

Lidé si někdy myslí, že je v modlitbě riziko, že odtrhne křesťana od jeho solidarity s lidmi, že ho staví do jakési věže ze slonoviny a že ho odcizuje skutečné lidské přirozenosti. Chtěli by křesťanství, i když ne bez Boha, tedy rozhodně bez modlitby,

aby plněji vstoupilo do obyčejného světa. Ale v hloubce svého křesťanského vědomí dobře víme, že křesťanství zítřka nebude moci existovat bez modlitby, jako bez ní nemohlo existovat křesťanství včerejška. Musíme jediné uvažovat, jak se má naše modlitba vyvíjet, aby odpovídala naší situaci moderních lidí.

Víc než jindy se musí modlitba zapojit do života, stát se jeho každodenní součástí. Nepokoj světa a z něho plynoucí obtížnost duchovní soustředěnosti nám již nedovolují vyhrazovat si dlouhé chvíle pro meditaci a modlitbu. Možná, že někteří tuto milost mají, ale nedá se z toho dělat pravidlo pro dnešního člověka. Třeba nalézt nové cesty kontemplativní modlitby, která proniká celou existencí. Je dobré najít si chvílku, řekněme čtvrt hodiny, abychom četli bibli, uvědomili si Kristovu přítomnost, a tak se nabízeli ke spolupráci ve světě a předkládali světlu jeho milosti jména těch, kteří jsou nám svěřeni. Ale bude třeba nalézt i prosté prostředky, jak by vstoupil do našeho vědomí pocit Boží přítomnosti v každé denní chvíli, v práci, při jídle, při odpočinku. Zde se může oživit stará praxe židovských požehnání: Velebit Boha za každou věc, prožívanou v jeho přítomnosti a ve společenství s ním. Tato stálá modlitba, či spíše duch modlitby, pronikající celý život, je vpravdě vlastní křesťanskému životu; má své kořeny u sv. Pavla: „Modlete se bez ustání.“ To neznamena, že se máme natrvalo odebrat do ústraní a vrhnout se na kolena, abychom se nahlas a výslovně modlili o pomoc. Jako odchovanec židovské zbožnosti chtěl Pavel spíš vyzvat křesťana k velebení nebo ke kontemplativnímu díkůčinění za každou věc nebo každého člověka, s kterými se setká v různých momentech dne. Tato neustálá modlitba ke Kristu, poznávanému v každém člověku, s kterým se setkáme, je skutečně vlastním smyslem života křesťanské modlitby. Lidé východního ducha modlitbou, nazvanou „Ježíšova“, našli svým způsobem prostou, základní, kontemplativní modlitbu, jakou potřebuje naše moderní víra pro zítřek: „Pane Ježíši, smiluj se nade mnou..., smiluj se nad ním..., buď požehnan za vodu..., slunce..., potravu..., vědu..., techniku..., televizi..., rychlé spojovací prostředky..., atomické objevy, využití pro mírové účely...“

Jsou-li pochybnosti o osobní modlitbě, je dnes ještě větším problémem liturgická modlitba církve. Katolická mše se zdá mnohým příliš poplatnou duchu středověké zbožnosti, protestantská bohoslužba je zase příliš vyznačena intelektualistickým učením reformátorů 16. století. Kněz, obětující oběť za lid, a paster, který unaveným ušima a srdcím žiznícím po konkrétním, kaže příliš opakovaná slova — ti se považují za překonané. Lidé by chtěli bohoslužbu lidštější, prostší, aktuálnější. Liturgická obnova, která se děje rozhodněji v katolické církvi než v reformačních církvích, jistě pomůže vývoji křesťanského kultu, který bude lépe odpovídat smýšlení člověka zítřka.

Ovšem je zde nutná zdrženlivost. Liturgie církve, úkon Božího lidu, se nevymýšlí. Zapojuje se do tradice kontemplativní zkušenosti církve. Kdyby byl kult jenom výrazem zbožných pocitů současného člověka, nebyl by formován z víry a modlitby. Ovšem existuje objektivní liturgie, nutná pro pedagogii víry. Kult utváří našeho ducha a naše srdce ve světle staleté zkušenosti církve, která žila ze slova Božího a ze svátostí jeho přítomnosti. Existuje tradiční pohled na liturgii — je něčím, co nám přichází z minulosti a co nás zapojuje do tradice modlitby, sahající až k apoštolům. Je třeba, aby nás liturgie překročila a dovolila nám tak překročit samy sebe, je třeba, aby nás zprostila starostí o svět a my abychom se lépe angažovali ve světě s tímto Kristovým světlem, které v nás zapa-

luje, s tím ohněm lásky, který rozněcuje v našich srdcích. Jak říká Paul Ricoeur — je třeba přijmout, že jsme „progresivisty v politice a archaiky v poezii“, je třeba uzavřít „novou úmluvu mezi technikou a poezií“. Můžeme to vyjádřit i jinými slovy: má-li církev být progresivní ve svém misionářském postoji vzhledem k světu, má být konzervativní ve svém liturgickém postoji před Bohem. Ale uchovat podstatné nechce říci, abychom uchovávali vše, protože je to oděno kouzlem starobylosti. Liturgie není archeologií, je spojitostí modlitby Božího lidu, která vytahuje ze svého pokladu „nova et vetera“, věci nové a tradiční. Kult zítřka nesmí být podle naší míry, ale podle míry Božího slova a nepřetržité modlitby církve, které mají formovat naši víru, informovat naši lásku, konformovat nás s životem ukřížovaného a vzkříšeného Krista.

Dnes bychom chtěli odsakralizovat křesťanský život, odstranit z něho všechno zbožné nebo mystický ráz. Chtěli bychom podle špatně chápaného Bonhoeffera „křesťanství bez náboženství“, totiž bez liturgie, bez mystéria, bez modlitby. Intelektuální a morální křesťanství, existence velkodušnosti bez Boha — což to nedělají i marxisté? Křesťanství může zůstat křesťanskou vírou jen tehdy, žijeme-li je jako poslušnost vůči Bohu Ježíše Krista; Bohu osobnímu a transcendentnímu, který nás volá k víře, naději, lásce, modlitbě, kontemplaci, k díkůčinění ve společenství církve, shromážděné v jeho jméno, abychom sloužili jemu i světu.

Preložila M. P.

Informations catholiques internationales 312 (1968)

SERGEJ BULGAKOV

Dialog mezi Bohem a člověkem

Příspěvek ke křesťanskému pojmu zjevení

Zjevení předpokládá existenci něčeho zastřeného nebo mystéria, které se nám samo zjevuje. Mystériem není jen něco neznámého nebo skrytého, co může být sdělováno nebo ne, zjevováno nebo zadrženo. Když si mystériem uvědomíme, poznání je nemůže nikdy obsáhnout ani mu být jakýmkoliv způsobem adekvátní. Mystériem zůstává mimo lidské chápání a nemůže být rozumem vyčerpáno. Logické exaktní myšlení jím nemůže nikdy proniknout, poněvadž mystériem leží mimo lidskou a světskou chápavost. Na druhé straně je nutným charakteristikem mystéria, že se samo odhaluje. A vskutku nebylo by tajemstvím, kdyby nebylo určeno k zjevení. V zjevení je to transcendentno, které se samo odhaluje, ačkoliv takovým odhalováním nemůže být vyčerpáno. Mystériem je svou přirozeností takové, že existuje právě tak mimo odhalování, jako když se jím zjevuje. Ale mystériem přestává být mystériem, jestliže se nezjevuje nikdy a na žádný způsob, nebo na druhé straně jestliže je procesem zjevení rozluštěno a vyčerpáno. Pro mystériem je stejným způsobem charakteristické, aby se odhalovalo a aby zůstávalo skryté, neboť zůstává vždy tajemstvím i v procesu odhalování. V tomto smyslu je Bohem, neboť Bůh je podle patristické tradice totožný s relativní představou: Bůh je Bůh pro tvorstvo. Je Bohem, který se stále sám zjevuje. Proto je zjevení pravou přirozeností Božství. ¹⁾ Bůh je mystériem, které se odhaluje.

Mystérium se mění, když se samo odhaluje, je objektem zjevení, ačkoliv je v téměř stupni také svým subjektem. Pochopení mystéria není — pomocí nějakých prostředků — záležitostí pouze hledajícího, tj. příjemce zjevení, neboť pro něho je mystérium transcendentní a nedosažitelné. Zjevení je setkání něčeho, co se samo zjevuje, s čímsi druhým, co zjevení přijímá.

Zjevení je osobní činnost osobního Božstva. „Já jsem tvůj Pán Bůh,“ říká Jahve. „Já jsem, kdo jsem.“ Zjevení je osobní jednání, které probíhá „tváří in tvář“.

Předmět zjevení, totiž ten, který se sám zjevuje, a ten, kdo zjevení přijímá, jsou ve vzájemném vztahu. V tomto smyslu je zjevení dialogem, rozhovorem mezi Bohem a jeho stvořením, totiž anděly a lidmi. Poněvadž ovšem plnost zjevení náleží zejména člověku (srov. 1 Petr, 1, 12; Efes. 3, 9-11), představuje zjevení božsko-lidské komunio, Boží činnost v lidech a konsekventní přijetí Boha lidmi. Zjevení zahrnuje setkání a rozhovor, Boží schůzku s lidmi. Člověk je osobní bytost a zjevení postupuje od osoby Boží k osobě člověka. Tak tomu bylo v případě Mojžíšově na hoře Sinaj, stejně tak jako v případě Izaiášově, Jeremiášově a všech velkých i malých proroků. Tak tomu bylo v případě apoštolů a ostatních mužů, které poháněl Duch Boží „v různých dobách a různým způsobem“ (Žid 1, 1).

Každá lidská osobnost je však součástí celého lidstva. Každá osobnost je jeho reprezentantem, je člověkem ve smyslu zahrnujícím všechno. Ačkoliv Boží zjevení je ve skutečnosti přijímáno jedincem a jako zkušenost nemůže být vyjádřeno také slovy, je přece jenom se zřetelem k svému obsahu určeno celému lidstvu, ne-li v každé jednotlivosti, pak alespoň principiálně. Mojžíš na Sinaji „vystoupil vzhůru k Bohu a Pán mluvil k němu s hory a řekl: „Povíš to domu Jakubovu a budeš o tom vyprávět dětem Izraelovým.“ (2. Mojžíš 19, 3.) Prorok, kterému se dostává zjevení, je vždycky prostředníkem. Z toho vyplývá, že zjevení se nerozpadá na sérii jednotlivých, osobních episodických aktů, ale že je jako celek pevným článkem božského řízení lidstva. V tomto smyslu je obojím, činností a skutkem, „sedlinou“ víry a zjevením, které vždycky pokračuje. Nazíráme-li na ně takto, je věčným životem pro tvorstvo. Tvorstvo, které poznává jenom „kuse“, nemůže vyčerpat míru Božství. Je pravda, že máme příslib, že v budoucím věku nebudeme už poznávat Boha jen kuse a v kalném zrcadle, ale tváří in tvář, totiž právě tak, jak i my jsme byli poznáni, ne jako děti, ale jako muži (1. Kor. 13). To je ovšem rozlišení, které se vztahuje jenom na stupeň a netýká se kvalitativního rozdílu mezi Stvořitelem a stvořením; tvorstvo nemůže nikdy usilovat o to, aby poznalo Boha tak, jak se zná sám. Bůh nikdy nepřestane být pro člověka mystériem v procesu zjevení. Zjevení nikdy nepřestane, neboť je věčný život. „A toto je věčný život, aby poznali

tebe, jediného pravého Boha, a Ježíše Krista, kterého jsi poslal“ (Jan 17, 3).

Kristus zjevil a znázornil Boha novým způsobem. On je brána, která nás vede k božským poznatkům, poněvadž poznáváme Boha v něm skrze svatého Ducha. Není to však rozhodně způsob, jak dospět v čase k úplné racionální znalosti, je to spíše věčný proces růstu porozumění. Věčný život stvoření je sycen životem božským a vskutku se s ním identifikuje, ale rozdíl mezi Bohem a jeho stvořením, mezi Jedincem, který sám sebe odhaluje, a jedincem, kterému se zjevení dostává, zůstává nepochybný a věčný. Bohem učiněný člověk, který je Bohem skrze milost, má podíl na božském životě, ale zůstává bytostí, která je svou přirozeností odlišná. Zjevení představuje boholidské komunio. Zjevení mystéria je v podstatě tajemstvím mezi Bohem a člověkem. K přijetí zjevení je zapotřebí určitých schopností a hodnot. Kámen a dokonce ani zvíře nejsou schopné zjevení přijmout. Ale ani člověk nemůže snést zjevení ve větší míře, než v jaké se mu jich dostalo, neboť „žádný člověk, který mě vidí, nebude žít“ (2. Mojž. 33, 20; srov. Sdc. 13, 22).

Zjevení, to je božská schůzka s člověkem, ale tato schůzka neznamená nikdy znásilnění jeho přirozenosti (jako v případě deus ex machina). Předpokládá jistou srovnatelnost nebo podobu mezi obrazem Božím a obrazem člověka, ba jejich hlubokou relaci. V jistém smyslu je nutné, aby Bůh byl lidský a člověk aby měl v sobě něco božského, jestliže se člověk chce stát příjemcem zjevení a jestliže výměna mezi Bohem a člověkem má být možná. Bible vyjadřuje toto přibuzenství mezi Bohem a člověkem, když praví, že člověk byl stvořen podle Božího obrazu a že tedy Bůh má v sobě praoobraz člověka. Tím je tak říkajíc postaven mezi Bohem a člověkem „žebřík“, kterého může být používáno k výstupu a sestupu.

Můžeme to mnohem snáze pochopit, pomyslíme-li na inkarnaci a na letnice, které shodně představují Boží sestup z výsosti. Podle chalkedonského dogmatu jsou dvě „přirozenosti“ — božská a lidská — spojeny v Kristu v životě jedné osoby, takže Kristus je dokonalý Bůh a dokonalý člověk. Bůh se zjevil posléze v Bohočlověku, a člověk přijímá Boží zjevení. Jinou analogii máme v sestoupení sv. Ducha o letnicích, když dar sv. Ducha, „milost“, zastínila lidskou přirozenost, a tak se s ní spojila. Současně — a to je nejdůležitější — člověk si ponechává veškerou plnost svého lidství a nezhasíná ani není pohlcen božským ohněm, který sestupuje z nebe. Zjevení je božské člověčenství in actu, živoucí identifikace božského s lidským přes nepochybný rozdíl mezi oběma.

„Měli bychom se naučit neinterpretovat „Boží podobu“ jako něco na způsob „kvality“ nebo „rovnosti“ — neboť jak by tu mohla být řeč o rovnosti — ale realisticky jako podobnost v rozdílnosti a rozdílnost v srovnatelnosti. Boží podoba v člověku je realita, reálná síla, jeho právě člověčenství. Nemůže být zničena hříchem, ani hříchem prvotním, a proto je základem inkarnace. Je to tato podobnost, pro niž byl člověk schopen setkat se s Logem a přijmout ho do sebe, když se stal tělem, a právě tak sv. Ducha, když sestoupil z nebe. Boží podoba je božská jiskra v člověku, Boží duch, kterého Bůh ze sebe vdechl, když stvořil člověka

V patristické literatuře byly učiněny různé pokusy, jak přesněji vyjádřit Boží podobu v člověku. Někteří ji ztotožňují s rozumem, jiní se svobodnou vůlí, a všichni z nich ji omezují jenom na duchovou přirozenost člověka a tělo hodnotí jako něco, co je Boží podobě cizí. Tělo bylo v důsledku toho degradováno na species, na accidens, a v souhlase

1) Tak rozlišujeme v hlubině absolutna dvě antinomycký si odpovídající (ačkoliv bez vzájemného vztahu a obaporně nesouhlasné) definice absolutna, které je Bohem; temnotu a nepřístupné světlo absolutna — a jeho zjevení jakožto Boha stvořitele ve stvoření. Další úvaha o tomto základním kontrastu by překračovala meze tohoto článku, srovnej k tomu — *Světlo, které nikdy nezhasíná*, 1917 (rozsáhlý fragment tohoto díla vyšel v německém překladu v druhém svazku *Östliches Christentum*, vydal N. v. Bubnoff a H. Ehrenberg, Mnichov 1925), *Beránek Boží*, 1934 (francouzský překlad pod titulem *Le Verbe Incarné* vyšel v Paříži 1943), *Kapitola o Trojici* [německý překlad pod titulem *Capita de Trinitate in Internationale Kirchliche Zeitschrift*, 1935, seš. 3, 1936, seš. 4, a 1945, seš. 1—2, Bern) a jiné spisy téhož autora (srov. *Mein Leben in der Orthodoxie und im Priesteramt in Kirche im Osten*, sv. II., Stuttgart 1959).

s tím na cosi, co není člověka důstojné, zcela v protikladu k jasnému názoru biblické zprávy o stvoření člověka a zejména o stvoření těla (1. Mojž. 2, 7). Je to pošetilý omyl, omezovat bohupodobnost člověka jen na jednu jeho složku, neboť se přece vztahuje na člověka jako na celek, pokud jeho integrita se nezměnila, přesněji řečeno, pokud nebyla zkažena hříchem. Člověk je stvořený Bůh v obojím, v duchu a v těle (v jejich vzájemné odvislosti) a také ve svém osobním bytí a ve své přirozenosti.

Přeložil V. ŠMELHAUS

ROMANO GUARDINI

Církev a dogma - cesta do svobody

(Přednáška pro evangelickou obec)

Dívám-li se nyní zpět na více než padesát let teoretického studia a osobních zkušeností, zdá se mi, že evangelický křesťan má velmi životný poměr k Písmu svatému, ale jen zcela neurčitý k tomu, co se nazývá „církev“. Pokud jsem jej slyšel mluvit o církvi, nemohl jsem si udělat jasný obraz o tom, co tím myslí.

V prvních dobách tohoto století — a pamatuji se na to dobře, protože jsem studoval — bylo na evangelické straně slovo „církev“ podle možnosti úplně pomíjeno. Pak se to změnilo, zvláště v letech existenčního boje proti nacionálnímu socialismu. Tehdy to slovo získalo novou intenzitu; ano, stalo se bojovým výrazem proti násilí státu, který si činil nárok na to být jedinou společenskou formou lidem v něm žijícím. A proti tomu, myslím, bylo proklamováno „právo na církev“. Cítilo se živé společenství křesťanské obce. Ale při pohledu na četnost různých skupin a rozličnost představ o víře uvnitř evangelického křesťanství mě opět a opět napadala otázka, co vlastně tato „církev“ má být. A tak se vytvářel, jak jsem řekl, dojem, že evangelický křesťan k tomu, co se nazývá církev, nemá žádný původní poměr.

Mohu se v tom pochopitelně mýlit a mohl bych o tom diskutovat. Dovolte mi ale říci, že si v náboženských věcech od diskusí mnoho neslibuji. Mnohem více od rozmluv v malém kroužku, nejlépe ve dvou, kde mohu přesně zjišťovat co slovo znamená, a být opravován, když se mýlím. To ale nejde při diskusích a před četným publikem. A tak jsem si vymyslel něco jiného: chtěl bych vám říci, co pro mne samotného církev znamená; jak jsem si založil svůj vlastní poměr k ní a jak to s ní vypadá v mém náboženském životě.

Chci vám však připomenout, že máte co činit s teologem, který je zvyklý věci v kritickém myšlení objektivovat; a tak se nemusíte bát, že budete obtěžováni příliš osobními věcmi. Na druhé straně ale máte tímto způsobem jistotu, že budete slyšet nejen teoretické věci, nýbrž myšlenky, za nimiž stojí zkušenosti. Z toho, co bude řečeno, vyplyne, v čem se asi evangelická představa církve zdá nerozumná, po případě nepřijatelná.

Mladík, který vstupuje do vědeckého života — zvláště když, jak tomu bylo v mém případě, nestuduje hned teologii, nýbrž něco jiného — přirozeně podrobuje zkoušce svůj postoj k víře. Prožívá své krize. Ptá se, zda tomu, co mu říkali doma, ve škole, v kázáních, může věřit; ano, zda tomu může, po případě smí světit, měří-li se to měřítkem pravdy. Ptá se, zda a jakou oporu mu to dává pro jeho

existenci, jeho život a práci. Snad se ze začátku domnívá, že právě z důvodu čestnosti musí víru opustit, pak ale v něm opět vznikne přání, získat nějaké vědomosti o náboženství a přichází nové úsilí o křesťanskou pravdu.

A nyní prosím, abyste z toho, co říkám, nechtěli dělat nějakou všeobecnou teorii, jak by se mělo jít cestou k víře; a také ne, že by se takto u katolíků obyčejně chodilo, nýbrž jen, že v určitých případech — v daném případě u mně — se tak jde. Protože vám však nechci vyprávět žádnou autobiografii, budu řídit všechna rozličná hnutí a pochody k oné poslední, základní souvislosti.

Jedna věta z Nového zákona ke mně vždy promlouvala v oné důraznosti, která znamená příslib a vedení. Stojí tam: „Kdo chce nalézt (to znamená zachránit) svůj život, ztratí jej; kdo však ztratí svůj život k vůli mně, nalezne jej.“ (Mt. 10, 39.) V textu se mluvilo nejdříve o mystériu; ale jak už to bývá, když takové slovo zapadne do vnitřního života, nabývá pro mě zvlášť důležitého významu, a z dvojsmyslu, které má řecké slovo „psyché“, které znamená „život“ i „duši“, říká: „Kdo svou duši chce pevně podržet, ten ji ztratí; kdo ale ji vydává, ten ji získá.“

To slovo mluvilo o základním tajemství náboženského života, podle kterého se člověk dostane k sobě samému jen tehdy, když vyjde sám ze sebe, to znamená, ze svého bezprostředního já. A tak tu byla velká otázka: Kde se děje to vycházení a přicházení? Kdo mě může tak volat a mou duši tak vyzývat, aby se to opravdu stalo? Abych přece jen nezůstal sám v sobě?

První odpověď byla: To může jen Bůh.

Kdo byl ale Bůh? Jak je nutno o něm přemýšlet, aby byl správně vystižen? A nezapomínejte, prosím, že mluvím nyní z doby před první světovou válkou, kdy intelektuální moment hrál živější roli než dnes — který ale, zdá se mi, byl pro jasnost a odpovědnost víry spíše nedostatkem.

Tehdy mě velmi intenzivně zaujal problém struktury myšlení. Tedy otázka, jak dalece způsob poznávání a výsledky námahy poznávání jsou podmíněny psychologickými vložkami. V souvislosti s náboženskou otázkou zde nyní bylo něco znepokojujícího. Jestliže by totiž někdo z vlastních „zkušeností“ a podle vlastních měřítek mluvil o Bohu, pak by to, co by nazýval „Bohem“, mělo povážlivou podobnost s jeho osobním bytím. Jeden by v něm viděl prapříčinu všeho dění, druhý čisté bytí, třetí ideu dobra, další opět prapůvod světa nebo tajemství života, ducha národa, vedení dějin — a tak dále podle toho, jak by se tázající ptal nebo jak by se jevila jeho náklonnost k té či oné stránce božské skutečnosti. Živý celek by se přitom ztrácel. Podobnost byla mnohdy tak veliká, že Bůh, ke kterému se různí lidé hlásili, byl skoro ideálním obrazem jejich vlastní přirozenosti a z obrazu Boha bylo možno vyčíst vlohy toho nebo onoho člověka.

Cesta k pravdě nemohla jít tedy přes vlastní zkušenosti a přes vlastní myšlení, čemuž se tehdy s oblibou říkalo „hledání Boha“. Neboť jestliže si hledající tímto způsobem „Boha“ představoval a k němu se přihlásil, pak ve skutečnosti zůstával sám u sebe a držel se sama sebe — jenomže mnohem subtilnějším a mnohem hlouběji poutajícím způsobem, než kdyby veřejně prohlásil: nechci nic vědět o Bohu — vystačím si sám.

Kdo byl tedy opravdu Bůh? Jak bylo nutno o něm smýšlet, aby byl správně pochopen, aby bylo možno k němu skutečně jít, moci se mu zavázat a nalézt u něj svobodu?

Zde zřejmě něco chybělo. Zde chyběla instance, která by dávala záruku, že člověk, řekne-li „Bůh“,

ve skutečnosti nemyslí „já“. Kde však ta záruka byla? Jako odpověď se tu vztyčovala postava Krista. Čím jasnější pohled k němu směřoval, tím bylo jasnější, že jeho výrok — že je totiž zvěstovatelem živého Boha — byl oprávněný. Stál v blízkosti skutečného Boha, který jej zmocnil vědět o jeho smýšlení víc než kdokoliv jiný. Žil ve shodě s Bohem, který působil, že to co mluvil, říkal sám Bůh.

A tak se vztyčovala základní křesťanská pravda o zprostředkovateli a vykypiteli. Ujasnila se totožnost „mluvení o Bohu“ s „mluvením o Bohu skrze Krista“ jako je to u Pavla a Jana. A najednou byl jasný smysl slov, která říká Kristus v Janově evangeliu: „Já jsem ... pravda“ (14, 6).

Ve vztahu k oné základní zkušenosti, o které byla na počátku řeč, to znamená: Bůh, který je schopen duši ovládat a ji znovu přivolávat, byl jen tehdy správně chápán, jestliže nebyl hledán a nacházen subjektivními zkušenostmi a autonomním myšlením, nýbrž když ve své skutečnosti a suverenitě vystupoval ze slov a bytí Kristova. Jak to sám řekl: Nikdo nepozná ... kdo je Otec, kromě Syna a kromě toho, komu to chce Syn zjevit“ (Lk. 10, 22). Nebo podle Jana: „Kdo mě vidí, ten vidí Otce“ (Jan 14, 9).

A Kristus byl nejen tím, kdo jediný skutečně zaručoval poznání skutečného Boha; byl také tím, skrze kterého musí jít živý pohyb vzhůru k Otci, chce-li se k němu opravdu dostat, jak je to opět řečeno u Jana velice stroze: „Já jsem cesta ... nikdo nepřejde k Otci, pouze skrze mne“ (Jan 14, 6). A to vše znamená: neexistuje „volně přístupný“ Bůh. Proti nároku na autonomní hledání, prožívání a vymýšlení Boha, vystupuje Bůh jako „neznámý“, jenž bydlí ve světle, ke kterému nikdo nemá přístup (1. Tim. 6, 16). K němu se člověk dostává jen cestou následování Krista. Ten ukazuje směr a vede cestu.

Hnutí ale ještě nebylo u cíle. Studium mě vedlo ke styku s bádáním o životě Ježíše Krista a hovory pak ke styku s představami, jaké tu o Ježíši byly. A tehdy se ukazovala ona mnohotvárnost obrazů, které o něm kolovaly. Ale nikoliv jen ve smyslu, jako se třeba odlišuje Kristus na obrazech gotických a románských od barokních — tedy rozličnost přímých časových předpokladů, při čemž však vždy zůstávalo stejné to podstatné: živý Syn Boha, který se stal člověkem. Byly tu rozličnosti, které se dotýkaly jeho bytosti.

A stále se ztrácelo ono jádro, které Pavel a Jan zvěstovali s takovou důtklivostí: věčný Syn Boží se v čase stal člověkem a sedí po pravici Otce.

Místo toho se zjevoval buď jako jakýsi hvězdný mýtus nebo opět jako pouhý člověk; jako mudrc typu Sokrata a helénských mystiků nebo jako přítel duší a reformátor; jednou jako náboženský génius a duchovní revolucionář, jindy jeden z řady proroků a opět zase jako dárce života; psychopat, schizofrenik a megaloman a tak dále. Ale důkladný průzkum opět ukázal onu znepokojující podobnost rozličných obrazů Krista s tím, kdo je tvořil. Často to vypadalo, jako by tyto postavy Krista byly zidealizovanými autoportréty těch, kteří je vytvořili. Jak bylo možno vzhledem k tolika obrazům a jejich vzniku spolehnout se na slova „nikdo nezná Otce než On“ a „nikdo nepřejde k Otci, pouze skrze Něj“? To vše znamenalo: kde byla ta instance, která by zaručovala samotného Krista?

Zde, podle zkušeností, o kterých mluvím, stála církev.

Ježíš věděl, že On a jeho poselství je to rozhodující. A tak chtěl, aby šlo k jeho vyznavačům, ke „všem národům“ a až „na konec světa“ (Mt. 28, 19—20). Ale ve výpovědích, ve kterých mluví ke svému o tomto dalším předávání, se nevyskytuje

pojem knihy. Mluví sice vždy o psaném slovu Božím; tím je však vždy míněn Starý zákon. Naproti tomu zprostředkování, které má přicházet k jeho vyznavačům, je živé zvěstování, a to prostřednictvím těch, které On vyvolil (Sk. ap. 1, 2). Jak se má toto zvěstování provádět, bylo jim ponecháno na vůli; mluveným a psaným slovem, uváženým jednáním, přesvědčivým činem a příkladným životem: celková spojitost toho dostala o letnicové události náplň Ducha a pak jde dále až do konce světa.

Tato celková spojitost je církev.

Kristus skrývá v sobě skutečnost živého Otce; obraz Kristův sám je však zaručován církví, přesněji řečeno, v ní mluvícím Duchem svatým. O ní říká Ježíš: „Kdo vás slyší, ten slyší mne; a kdo vás pohrdá, ten pohrdá mnou; kdo ale mnou pohrdá, ten pohrdá tím, kdo mne poslal“ (Lk. 10, 10). V řečích církve mluví On; v jeho řečích mluví Otec.

Co se týče Písma, samo je živým elementem církve; z ní vyrostlo; v průběhu prvního století bylo dokončeno, na zlomu století bylo toutéž církví shrnuto v právoplatný kánon. Z církve Kristovy vychází k jednotlivci stále nová výzva, aby vydal vlastní duši, aby mohla být ve své novosti a jedinečnosti znovu přijata. A tato výzva je takového druhu, že se nedá formovat autonomní vůlí toho, kdo je oslovován, nýbrž promlouvá ze skutečnosti, na níž záliby jednotlivce nemohou nic změnit.

Jestliže někdo poselství špatně rozumí, koriguje je. Jestliže si někdo představuje Krista podle své vůle, hájí jeho obraz. Jestliže někdo, z postavy Krista škrtá to, co se mu nelíbí, zdůrazní to. A tak jako se v tomto stále trvajícím kontaktu setkáváme s konkrétní, v témže čase žijící církví, tak se setkáváme i s postavou Krista, který se vždy opět tyčí ve své nepoškozené suverenitě a dosvědčuje Otce takového, jaký je.

To vše znamená — abych se vrátil zpět ke zkušenosti, o které jsem vám mluvil — toto: krokem, který skutečně vedl do svobody víry v plnou skutečnost Krista a skrze něj do suverenity živého Boha, byla víra, že v církvi mluví Kristus, takže „kdo ji slyší, slyší jeho samotného“ (Lk. 10, 16).

Tato věta zní zvláště v době, ve které se stalo samozřejmostí, že kdo se rozhodne pro církev, ztrácí svobodu evangelia. Ale už je tomu přes padesát let od té doby, co jsem poznal, čím je církev, a více než pětadvacet let, co se jako akademický učitel zajímám o teologické problémy, a nikdy jsem nebyl na pochybách, že církev je skutečně vychovatelkou křesťanské svobody. Tato svoboda je přirozeně míněna jinak než psychologická možnost volit si to, co je sympatické, nebo než filosofická autonomie v posuzování, co se podle vlastních měřítek zdá být správným. Je míněna tak, že člověk připravený věřit, osvobozen od pout psychologických, sociologických, historických a jiných předpokladů, poznává plnou skutečnost Boha, který se sám zjevuje v Kristu, a domnívá se, že takové svědectví má nárok na to, aby bylo bráno vážně. Neboť to je přirozeně předpokladem, za kterého věci, které jsme přednesli, vůbec mohly být řečeny: že posluchači přiznávají řečníkovi křesťanskou vážnost.

Krok do církve je pravým krokem víry a setrvávání v církvi je pravým měřítkem víry. Jde tu však o překonání osobních hledisek a předsudků — a o tom je nutno mluvit ještě podrobněji.

K porozumění toho, co je církev, mi pomohl autor, jehož jméno by se nedalo v této souvislosti očekávat, totiž velký evangelický myslitel Søren Kierkegaard. Dovolte mi říci, jak se to stalo.

Kierkegaard napsal podivuhodnou knihu s titulem: „Philosophische Brocken“, Filosofické úlomky, a k ní komentář: „Závěrečný nevědecký dodatek k filosofickým úlomkům.“ „Úlomky“ mají v překladu Christopa Schrempfera 100 stránek a komentář má skoro 600 stránek. Toto dílo uvádí tezi, působící na první pohled zvláštním dojmem. Říká totiž: křesťanem v plném smyslu je možno být jen v současnosti — toto slovo je bráno v přesném smyslu, ne tedy jako psychologická, nýbrž historická současnost s Ježíšem Kristem. Neboť jen tehdy prochází rozhodnutí o víře onou plodnou odvahou, která zde musí být, má-li být opravdová. Jen ten může být opravdu křesťanem, kdo žije v téže čase a téže zemi jako Kristus a tělesně jej potkává.

A toto potkávání se podle Kierkegaarda děje takto. — Po cestě jde muž. Začne s mimojoudoucím rozhovor a během tohoto rozhovoru říká, že je Synem Božím a požaduje, aby tomu posluchač věřil, neboť na tom závisí jeho spása. Toto tvrzení tedy zní nejen zvláštně, ale dráždí k odporu — ne-li ještě k něčemu horšímu, totiž výsměchu: Ty jsi „včera“ narozen a zítra zemřeš; bydlíš v této zemi; odíváš se šatem, který byl tady zhotoven, jíš chléb, který byl v tom a v tom domě upečen — a ty chceš být Synem Božím? (Srv. Jan 8, 57.) Zvláštností ale je — Kierkegaard tuto situaci nazývá „absolutním paradoxem“, že jde vskutku o pravdu, neboť tento muž je opravdu Syn Boží. Toto je samozřejmě řečeno z druhé strany, ze strany věčnosti. Jak to však má oslovený, který stojí v čase, tedy v nepřehledné situaci — dojít k jistotě, že mluvící je tím, čím tvrdí? A jak má dojít k oné dokonalé jistotě, na které závisí jeho věčná spása, totiž k víře? Je to úžasné rozhodování! Padne-li správně, pak najde prostřednictvím tohoto muže vztah k vykupitelskému Bohu. Bude-li rozhodnutí falešné? Je-li ten člověk jen člověkem jako ostatní? Snad nadán tím nebo oním darem? Snad náboženský blouznivec? Pak by se oslovovaný nejen mýlil, ale dostal by se do absolutního nesmyslu. Učinil by se, jak říká Kierkegaard, hrozným způsobem směšným — směšným před věčnými měřítky.

Bylo by možno jmenovat všechny možné důvody, kterými se má odvaha k víře ubírat: třeba, že ze slov tohoto muže, který se nazývá Ježíš a pochází z Nazaretu, mluví podivuhodná moudrost; že dělá podivuhodné divy, že jeho bytost činí pojem svatě čistoty, že jej obklopuje jakási podivuhodná tajemnost, a tak dále. Jsou to však „důkazy“, které by zmírňovaly nebezpečí kroku, který je vyjádřen slovy: Věřím, že jsi Syn Boha a v tobě věřím v Otce? Ne, říká Kierkegaard, neboť — což se mi zdá nejprekvapivější — to je onen lidský, uzavřený rámeček v čase a lidskosti, tedy něco konečného a diskutovatelného. Ke každému důvodu pro „ano“ lze uvést důvody pro „ne“. Všechno, co se tu nabízí, stojí vždy v nepoměru k velikosti toho, o koho jde. A tak krok k víře vždy zůstává něčím velkým, totiž odvahou „absolutního paradoxu“, rozhodnutí na základě „od přítomného, konečného k věčnému absolutnu“; důvěra, že toto rozhodnutí bude v souladu s nevypátratelnou intencí Boha a že povede ke spáse. Všechna pravděpodobnost mluví pro to, že domněnka bude odmítnuta, že přijde zklamání, pohoršení. Tím proniknout, říká Kierkegaard, je víra.

Jak je to ale s člověkem, který přichází později? Roky, staletí později, když už byl život Ježíšův naplněn? Když nesčetní už udělali krok k víře a nyní svým vlastním životem dávají svědectví, že vede k spáse? Když chytří, vši důvěry hodní lidé rozjímali o Ježíši Nazaretském, jej interpretovali a ujasnili velikost jeho učení? Tomu nyní přisvědčit, říká

Kierkegaard, se nenazývá skutečná víra, neboť zde chybí zkouška časovosti.

Pak by ale tomu, kdo žije později, nebyla umožněna žádná víra? Ano, odpovídá Kierkegaard, ale musí se dostat ven ze situace pozdě přicházejícího. Musí dát pryč to, co pozdější doba promyslela a zvěděla, a vžít se do současnosti. To je těžké. A Kierkegaard se nestydí pro to užít tvrdé a všechny entuziasmus rozbíjející slovo: „výcvik v křesťanství“. Tento výcvik musí každý, kdo přichází později, prodělat; neboť pak teprve se dostává do podstatné situace pro rozhodnutí o víře.

Tyto myšlenky na mne dlouho působily, neboť z nich mluvila hluboká křesťanská opravdovost. Výsledkem těchto všech úvah však bylo, že „výcvičení se v křesťanství“ je nemožné, neboť my nemůžeme uniknout ze skutečnosti, že žijeme později než Ježíš Kristus. Myšlenka Kierkegaardova je, abych mluvil jeho slovy, „zoufalá“ myšlenka; je to myšleno jako boj proti racionalizovanému, moralizujícímu, do zvyklosti zapadlému křesťanství. Přece však v ní bylo trochu pravdy: člověk se skutečně dostane k opravdovosti víry jen v současnosti zjeveného poselství. Ale kde?

Ve smyslu bezprostřední dějinné skutečnosti nemohu být s Ježíšem Nazaretským nikdy v současnosti — mohu však být s jeho posly. Celkovým poselstvím je církev. K ní, protože jde všemi časy, stojí každá doba v současnosti. Učitel náboženství, který promlouvá o Kristu a jeho zvěstování, — farář, který hlásá slovo Boží a křtí, — slavnost eucharistie, ke které se shromažďuje obec u oltáře, — biskup a jím pověřený učitel víry, to všechno je církev. Skrze ni přijímám poselství. K církvi náleží i věřící rodina, v jejíž atmosféře přijímám ducha i řeč křesťanství; lidé obce, v jejichž středu jsem u oltáře; všichni ostatní ve světě, kteří se přihlašují ke stejnému vyznání. Ti všichni, učící a žijící, jsou mi skutečně a bez všeho dalšího současností. A celé to lidstvo, dobré i povážlivé, promlouvá do poselství a žádá, aby bylo přijato do odpovědnosti věřících a aby bylo nesené křesťanským „my“.

Ve všem tom stojí Kristus a mluví ke mně. Nikoliv jako izolovaná postava, nýbrž jako církev. V jakém nepoměru však stojí ona k němu, který v ní mluví! Jak mnohé je v církvi plno lidského všeho druhu; všedního, banálního, ano, ošklivě lidského! Kolik toho všeho upevnila v učení, předpisech, pravidlech a nařízeních! Co všechno se na ní usadilo během dlouhé cesty dějinami! Jak jí tíží odpovědnost za vše, co se v jejím jménu řeklo, zamlčelo, učinilo nebo zameškalo.

A tak se elementárně probouzí otázka: To ona může, smí být znamením, ve které mám věřit? To ona má být podobou, ve které mluví Duch svatý, který vstoupil o letnicích do dějin a — jak Ježíš slíbil — „bude vás uvádět do vší pravdy“ (Jan 16, 13)? Celá tvrdost toho, co Kierkegaard nazval „absolutním paradoxem“, dopadá na člověka. Ale tudy vede cesta víry, neboť jen tudy se dovidám o Kristu. Domnívat se, že je možno se o něm dozvědět přímo, je iluzí, neboť už kniha Nového zákona, o které by bylo možno se domnívat, že přivádí čtenáře bezprostředně před Krista, je přece vpravdě církev. A pro tu skutečnost — jak úžasné jsou zde problémy, které se otvírají — svědčí vše, co se nazývá novozákonní vědou, právě tak jako všichni ti lidé, kteří říkají, že v těchto textech nemožno žádná závazná slova Boha vidět. A přesto zde mluví Bůh.

Prvním krokem tedy nebylo, jak se domnívá banální polemika: útek k pohodlnému; odevzdání vlastní odpovědnosti na faráře, biskupy a papeže.

To může být pravda v jednotlivém případě. Avšak v jednotlivém případě se může stejně tak vůle sám rozhodovat stát subjektivní libovůlí. Opravdovou skutečností však je, že se o Ježíši dovídáme jen skrze církve, že rozhodnutí o víře jde skrze ni, protože ona nás přivádí do situace současnosti.

Ano, toto rozhodnutí musí být učiněno vždy znova. Podstatně a poprvé se to děje, když se pro ni člověk rozhodne. Ale ještě stále vidí v církvi působení toho všeho příliš lidského. Stále znova je slyšet — a to nejen od druhých, nýbrž i z vlastních řad — námitku, že co se mi ukazuje, nemůže být církve ve smyslu Ježíšově. A tak je tu nutně stále rozhodování: Je to, věřím tomu. Neboť je vidět také vždy znova působení, které z ní vychází: osvobozující, ujišťující a vše zahrnující.

A tak, abychom došli ke konci, stává se nám církve tím, co polemika vedená proti ní nejen nevidí, nýbrž mění v opak, a to: samotným Kristem chtěnou zárukou, aby on mohl ke mně svobodně přistupovat. To jsem zjistil a to jsem vám chtěl říci. Tím jsem ale také dal odpověď na otázku, která mi byla položena: co musí pocítovat katolický křesťan — ať už tento krok učinil a vždy znova činí jakýmkoliv způsobem — když pojem církve vůbec mizí a vystupuje tu buď jednotlivec, nebo obec; anebo když se o církvi mluví, aniž by se tento pojem přesně ujasnil.

Že však jsou naproti tomu mužové, zaujatí hlubokou vážností — jako Asmussen a jeho přátelé, — kteří tento pojem rozebírají, nemusím zajisté zdůrazňovat. Znamenalo by to však další dialog, řešící nepředvídatelné problémy. Přeložil J. S.

ANTONÍN SALAJKA

Ekumenické hledisko II. kapitoly dogmatické konstituce O církvi

Dogmatická konstituce o Církvi, která byla 21. listopadu 1964 koncilními Otcí odhlasována a papežem Pavlem VI. potvrzena, jest ovocem delší práce a procesu duchovní obnovy. Na počátku XX. stol. spatřujeme jistý rozpor. Na jedné straně tu stojí modernismus, odsouzený od papeže sv. Pia X. [enc. „Pascendi dominici gregis“ z r. 1907], se svými snahami vyrovnat se s moderním světem, ovšem na úkor katolické nauky, na druhé straně však vznik nových hnutí, ukazujících nové cesty do budoucnosti: biblické hnutí, liturgické hnutí, eklesiologické bádání, ekumenické hnutí, ovšem na počátku ještě nevytříbených, která se během času vykrystalizovala, a jak jsme poznali, došla schválení na II. vatikánském koncilu. Je v něm vyjádřena životnost Církve, sebezpoznaní Církve, naznačeny cesty k její vnitřní obrodě, předpoklady k jednotě dosud rozdělených křesťanů, jakož i postoj Církve k modernímu světu. To všechno bude jistě zhodnoceno v období po II. vatikánském koncilu.

Ze všech těchto popudů i eklesiologického bádání posledních desetiletí vzešla i Dogmatická konstituce o Církvi. Je vlastně dílem celé Církve, hierarchie i laiků, teologů i prostých věřících, kteří dali svého času popud k liturgické a biblické obnově. Z tohoto hlediska musíme chápat text konstituce s jejím pastoračním zaměřením. Nejde tu o to podávat novou teorii o Církvi, o to, aby se katolická dogmatika obohatila o nový seznam tezí, které by měly být odůvodňovány a obhajovány. Vlastní sebezpoznaní má sloužit k tomu, aby Církve dostála svému úkolu v době od svého počátku až do opětného příchodu Páně. Na tváři Církve září světlo Kristovo, a to pro lidi, kteří potřebují, aby

v noci tohoto času jím byli vedeni. A proto také Dogmatická konstituce o Církvi chce být základem její další a stále nutně vnitřní obnovy, což je také jedním z předních cílů II. vatikánského koncilu.

Je zřejmé, že text konstituce předpokládal a si vyžádal velkou teologickou práci, při níž byl brán zřetel na různá teologická mínění a hnutí. Proto též bude podroben pečlivému zkoumání komentátorů z teologických řad s příslušným kritickým rozbohem.

Dogmatická konstituce o Církvi, která předpokládá Dogmatickou konstituci o božském zjevení, je východiskem a základem Konstituce o posv. liturgii, Dekretu o ekumenismu, Dekretu o katolických východních církvích, Dekretu o pastorační úloze biskupů, Dekretu o službě a životě kněží aj. Proto teologické výklady Dekretu o ekumenismu je nutno chápat ve světle Dogmatické konstituce o Církvi.

Uvedená konstituce o Církvi představuje velký pokrok ve srovnání s Dogmatickou konstitucí o Církvi „Pastor aeternus“ I. vatikánského koncilu (který zůstal nedokončen) a s encykl. papeže Pia XII. „Mystici corporis“ (z 29. června 1943). Důkazem toho jest, že kapitola o lidu Božím (na přání francouzských a německých kardinálů a biskupů) byla zařazena na druhé místo mezi osmi kapitolami konstituce a určuje její další vývoje. Teologická komise schválila tuto kapitolu 14. října 1963. Ve všeobecné relaci, která byla 3. července 1964 připojena k novému schématu o Církvi, bylo sděleno, kolik koncilních Otců se vyslovilo pro centrální postavení pojmu „lid Boží“ v konstituci. Bylo řečeno, že hierarchie má z určitého hlediska přednost před ostatními věřícími, ale tato přednost se obráží uprostřed lidu Božího, k němuž patří všechny stavy Církve, její pastýři i prostí věřící. Hierarchie má zvláštní poslání u lidu Božího, je prostředkem k cíli, jímž jest spása věřících. Napřed musíme mít na zřeteli, lid Boží ve svém celku a mluvit o tom, co vytváří vnitřní život Církve a teprve potom mluvit o biskupech a kněžích. Církve se tak projevuje jako jednota v mnohosti. Jen z hlediska „lidu Božího“ můžeme mluvit o různých způsobech zařazení pokřtěných nebo všech lidí do Církve. Pojem „lid Boží“ není pouze biblickým obrazem v řadě jiných, např. o pastýři a stádu, o těle a jeho údech, který označuje Církve. A také silné zdůrazňování hierarchie, zvl. prvenství římského papeže, jak se stalo obvyklým v posledních sto letech, brzdilo otevřenost katolické Církve pro ekumenické hnutí a vyvolávalo nedůvěru a předsudky v nekatolickém světě.

V I. kap. konstituce o Církvi, která má nadpis: Tajemství Církve, se představuje Církve v spasitelském plánu Božím. Církve má svůj božský původ v Nejsvětější Trojici a v tajemství vtělení Syna Božího. Z toho plyne široký pojem o Církvi, která jí Bůh chtěl hned na počátku stvoření a jak má po všechny časy trvat až do konce věků. Má-li konstituce na zřeteli Církve v její skutečnosti od doby po zmrtvýchvstání a nanebevstoupení Páně až k opětnému jeho příchodu, tedy počíná s představou Nového zákona a nového lidu. U Církve, která není jen zevnější organizací, nýbrž i tajemstvím, přicházejí v úvahu její dvě stránky: viditelná a neviditelná. Církve kráčí uprostřed tohoto světa s různými potížemi i s útechou Boží na své pozemské pouti jako lid Boží. Každá doba při svém pohledu na Církve je ovlivněna svými vlastními předpoklady. Můžeme říci, že celá představa o Církvi je v konstituci ekumenicky zaměřena, neboť má před očima všechny lidi a obecné dějiny spásy. Nový lid se odloučil od Starého zákona a lidu izraelského, když byl v Kristu přeměněn a zdokonalen. Hlavou mesiánského lidu je Kristus. Přes všechny hříchy a slabosti jest jako malé stádce světlem světa. Na své cestě přes pokušení a bloudění kráčí Církve v síle milosti Boží, kterou jí Kristus slíbil, aby v lidských slabostech neodpadla od dokonalé věrnosti, nýbrž

zůstávala hodnou nevěstou Páně a působením Ducha Svatého se neustále obnovovala, aby skrze kříž přišla k světlu, které nezná žádného západu.

Církvi jako lidu Božímu je věnována II. kap. konstituce. Označení Církve jako „Tělo Kristovo“ vyjadřuje pozitivní náplň Církve, naproti tomu její název „lid Boží“, který sdílí s lidem Starého zákona, upozorňuje na jiný pohled na bytí Církve, totiž na její prozatímnost, která na ní lpí, pokud trvá v tomto světovém čase. Pokud zůstává Církev na cestě (in via), podobá se putujícímu národu izraelskému na cestě mezi Egyptem a zemí zaslíbenou.

Z toho plyne, že Církev není u svého cíle, že musí být stále připravena, aby se oprostila od svého dějinného zakořenění té neb oné doby a její kultury a sloužila nové době, neboť hlásati Slovo Boží, které zůstává věčné, které však může žít v tomto čase jen tím, že každá generace mu nabídne své tělo a krev, znovu je prožívá a přetrpívá. Je to směrodatné i pro misijní působení Církve, při němž nejde o pouhé „přizpůsobení“, myslíme-li tím větší nebo menší taktickopedagogický zřetel k situaci misijních zemí, jak o tom blíže pojednává Dekret o misiích.

Ve všech dobách a u všech národů spočívalo zalíbení Boží na všech, kdo se báli Boha a jemu se snažili zalíbit. Církev představuje svatý lid Boží, jak byl předobrazem ve Starém zákoně, povoláný k Židů i pohanů, sjednocený v Duchu Svatém, věřící v Krista, který jest jeho Hlavou. Církev vstoupila do dějin, má se rozšířit po celém světě přes hranice času a národů. Prochází tímto světem s důvěrou v zaslíbení svého Pána, posilována silou milosti Boží a působením Ducha Svatého stále se obnovujíc. Dějiny spásy pokračují v dějinách Církve u jednotlivých národů.

„Lidem Božím“ míní konstituce věřící v celku, jak laiky, tak hierarchii. Všichni tvoří kněžský a královský lid Boží, o němž mluví 1 Petr 2,5–10. Kněžství je však dvojí: obecné a služebné, neboli hierarchické, které se od sebe podstatně liší, ale vzájemně se doplňuje. Konstituce shrnuje, kterak věřící na křtu sv. znovuzrození a přičlenění k Církvi mají účast na svátostech a jak se to projevuje v jejich ctnostech. Nový lid je označen v Písmě sv. jako královské kněžstvo. Všude, kde se hlásá Slovo Boží, má povstat kultovní řád svátostí. Obecné kněžství získávají věřící na křtu sv. Také všechny ostatní svátosti mají svůj předpoklad v obecném kněžství.

Svatá a organicky pojatá podstata kněžského společenství se vytváří svátostmi a ctnostným životem. Věřící mají také účast na prorockém úřadě Kristově, a to hlavně tím, že mu vydávají svědectví životem víry a lásky. Společenství věřících v Duchu Svatém se nemůže mýlit ve víře a tato vlastnost se projevuje nadpřirozeným smyslem víry veškerého lidu, když totiž „od biskupů až k laikům“ ukazují obecný souhlas ve věcech víry a mravů. Přesněji se zde míní církevní hierarchie, papež a biskupové, jako význačná část lidu Božího, obsažená v obecném přesvědčení. Tímto všeobecným přispěním činí Duch Svatý věřící schopné úsudku a dává jim zvláštní dary pro výstavbu a obnovu Církve. Toto tvrzení nelze chápat ve smyslu ruského laického teologa A. S. Chomjakova, jakoby totiž souhlas věřících byl posledním kritériem neomylnosti a pravdy.

V II. kap. jsou vysloveny též důležité zásady o ekumenickém problému, o němž podrobně jedná Dekret o ekumenismu. K lidu Božímu jsou povoláni všichni lidé, je tedy v pravém smyslu universální. Papež Pavel VI. nazval tuto universál-

nost „ekumenickou“. Objímá celý svět, všechny ty, v nichž působí Duch Svatý. Je tu řeč o katolické Církvi, která sestává z mnoha národů, s různými sestavami a službami, které se vzájemně doplňují. Nové je, že v konstituci je Církev myšlena federalisticky: sestává z částech různých církví s různými tradicemi na Východě a na Západě, přičemž prvenství Petrova stolce zůstává zachováno, neboť má v celém svazku lásky přednost. Tak prospívá mnohost jednotě.

V jakém poměru jsou lidé k tomuto „lidu Božímu“, k jejich přináležitosti k Církvi? Zdůrazňuje se tu viditelnost Církve a její charakter, který váže ve svědomí. Je velmi významné, že stará věta: Mimo Církev není spása, byla konečně jednou po staletích vyložena od koncilu. Koncil opakuje, že katolická Církev, kde je nám Kristus přítomen, je nutná k spáse: když Kristus zdůraznil jasně nutnost křtu k spáse, mnil křest jako vstupní bránu do Církve. Má-li se to aplikovat na jednotlivce, přijde na to, zdali je tímto tajemstvím dotčen ve svědomí nebo ne. Neví-li nic o nutnosti katolické Církve k spáse, a nevěří to, pak nepotřebuje, aby do ní vstupoval nebo v ní zůstal, aby došel spásy.

Proto jsou také pro křesťany v této otázce svědomí různé stupně přináležitosti k Církvi. Jde tu o bližší určení toho, kdo patří plně k „lidu Božímu“ čili je „členem Církve“. Je plně přivtělení (inkorporace) k Církvi u těch křesťanů, kteří mají ducha Kristova a ve víře přijímají její celý řád a všechny její spasitelné prostředky. Jsou ve viditelném společenství s Kristem, který Církev řídí prostřednictvím papeže a biskupů. Zůstávají nejen v těle, ale také v „srdci“ Církve láskou. A k víře patří též poznání, že tuto přináležitost k Církvi nepokládají za zásluhu, nýbrž za milost. Konstituce prohlašuje: „Ti jsou plně přivtělení do společnosti Církve, kdož majíce Ducha Svatého přijímají veškeré její ustanovení a všechny prostředky spásy v ní zavedené a v jejím viditelném společenství, s Kristem pod vedením papeže a biskupů jsou spojeni, „a to pouty vyznání víry, svátostí a církevního vedení a společenství“. Je zde podána jistá definice Církve z hlediska členství v Církvi (společenství víry, svátostí a hierarchické) ve shodě s kapitolou I. (bod 8), kde se praví, že Církev, kterou vyznáváme jako jednu, svatou, katolickou a apoštolskou, má svou konkrétní a existenciální formu v Katolické Církvi, která je řízena nástupcem sv. Petra a od biskupů ve společenství s ním. Podle konstituce je tedy Církev Kristova reálně uskutečněna ve viditelné Církvi katolické a ne teprve uskutečnitelná v různých církvích a náboženských společnostech.

Encyklika papeže Pia XII. „Mystici corporis“ mluví v této souvislosti nikoli o Církvi jako společnosti, na základě představy o lidu Božím, nýbrž o Církvi jako těle a rozlišuje lidi, kteří „skutečně jsou začlenění“ od těch, kteří jsou jen „in voto“ k ní zařazení. Místo toho je v textu konstituce řeč o plném a méně dokonalem začlenění k Církvi. O přináležitosti k Církvi „in voto“ koncil nemluví. Výraz „votum“ užívá pouze pro katechumeny, kteří svůj úmysl vstoupiti do Církve již projevili.

Konstituce pojednává též o nekatolických křesťanech. Existuje nejen jednota Církve, ale též skutečnost rozděleného křesťanstva. To, co existuje mimo katolickou Církev jako křesťanstvo, je skutečně „křesťanské“ a tedy jistým způsobem Církvi přítomné, jak se praví v I. kap. (bod 8): „... i když mimo její společenství vícero prvků posvěcení i pravdy lze nalézt, tyto však jakožto dary Církvi Kristově vlastní vybízejí k jednotě „katolické“.

Jak už bylo řečeno, v II. kap. konstituce je uvedeno, kdo je plně členem Církve. Nyní následuje výpověď, že s těmi všemi, kteří jsou pokřtěni a označeni jménem Kristovým, nevyznávají však víru katolickou v její plnosti, nemají společenství s nástupcem Petrovým, se cítí být Církve spojena z mnoha důvodů. Podobně jako v Dekretu o ekumenismu jsou vypočítávána dobra, která jsou nekatolickým křesťanům vlastní. Mají víru a lásku, Písmo sv., křest, jímž jsou spojeni s Kristem, a jiné svátosti, žijí ve vlastních církvích nebo náboženských společnostech. Mnohé z nich mají biskupský úřad, slaví Eucharistii a uctívají Pannu Marii. S nimi se všemi existuje společenství duchovních dober, spojení v Duchu Svatém, který je vede k svatosti, ba mnohé i k mučednictví. Důležité je, že také na tomto místě se uznává, že křesťané ne jako jednotlivci jsou na cestě k Bohu, nýbrž jako duchovní, církevní společenství, a to je právě základní princip ekumenického hnutí. Podobně jako v Dekretu o ekumenismu vybízí i zde Církve své syny k čistotě skrze pokání a vnitřní obnovu, aby znamení Kristovo na tváři Církve jasněji vynikalo.

Konstituce se však nepokouší o teoretické vyrovnaní obojí výpovědi. Ukazuje svůj realismus v tom, že obojí skutečnost zná a přiznává: Bohem danou skutečnost jedné a jediné Církve, která ve vši slabosti a vině přece zůstává Církví Ježíše Krista; od lidí pocházející skutečnost rozdělení a roztržení nesešivané suknice Kristovy.

Text konstituce se nyní obrací k různým formám začlenění k lidu Božím u těch, kteří dosud evangelium ve víře nepřijali. Zde je uveden dogmatický základ jako v Prohlášení o vztahu Církve k náboženstvím nekřesťanským. Napřed se mluví podle Listu Řím, hl. 9. a 11. o vyvoleném lidu z národa izraelského, pak o vyvolení přívrženců islamu, kteří věří v Boha Abraháмова. Avšak také ostatní náboženství hledají neznámého Boha ve stínech a obrazech a Bůh není daleko od nich. Bůh chce, aby všichni lidé byli spaseni (1 Tim 2, 4). Platí zde tato zásada: Kdo evangelium Kristovo a jeho Církve bez vlastní viny nezná, Boha však vážně hledá a pod vlivem milosti hlasem svědomí jeho vůli se snaží plnit, může dosáhnout věčné spásy. To platí také pro ty, kteří dosud k poznání Boha nedošli, ale přece usilují vésti dobrý život. V textu se výslovně konstatuje, že všechna pravda a dobro v lidstvu se má hodnotit jako „příprava k evangeliu“. Nebezpečí, postavit tvora místo Tvůrce, zůstává pro všechny lidi, také pro křesťany.

Konec II. kapitoly mluví o misijním poslání Církve. Jsou-li lidé povoláni k poznání Boha, ke Kristu a Církvi, neznačí to popření a zničení dobra, které v srdci a duchu lidí nebo v jejich obřadech a kulturách se nalézá, nýbrž slouží jejich spáse, povznesení a zdokonalení ke cti Boží. Proto každý učedník Kristův, také laik, má být misionářem. Tak se modlí a působí Církve pro to, aby plnost celého světa vešla v lid Boží, tělo Páně, chrám

Literatura

- K. Rahner - H. Vorgrimmler, Kleines Konzilskompendium, Herder - Bücherei, 2. Aufl., 1966, 106—109.
Das II. Vatikanische Konzil (H. Reiter), Verlag Wort und Werk, Köln 1966, 68—69.
De Ecclesia, Beiträge zur Konstitution „Über die Kirche“ des Zweiten Vatikanischen Konzils [herausgeg. von G. Baruhna], Erster Band, Verlag Herder, Freiburg i. Br. 1966, 71 n., 106 n., 365 n., 420 n., 585 n.
A. Kard. Bea, Der Weg zur Einheit nach dem Konzil, Verlag Herder, Freiburg i. Br. 1966, 163—189.

Ducha Svatého, aby v Kristu, Hlavě všech, Bohu Stvořiteli a Otci byla vzdávána čest a sláva.

Přednost ideje „lidu Božího“ pro ekumenismus je (podle Congara) důležitá především pro dialog s evangelickými křesťany. Rozluštění stávajících těžkostí může být jen ve spojení obou pojmů: „lid Boží“ a „tělo Kristovo“, jak se o nich mluví v I. a II. kap. konstituce o Církvi.

(Rukopis nebyl jazykově upravován — red.)

LADISLAV HEJDÁNEK

Místo liturgie v moderní církvi

V současné době jsme svědky pozoruhodných proměn v katolické církvi, které před nás protestanty staví celou řadu otázek i úkolů.¹⁾ Jedním z nejvýznamnějších rysů oněch proměn je intenzivní úsilí o reformu liturgie. Je velmi pochopitelné, jestliže se tážeme, v jakém smyslu může být obnova liturgie nejen součástí, ale snad i nástrojem reformy života církve i jednotlivého křesťana. Dochází-li k duchovnímu oživení a vnitřnímu prohloubení života křesťanského společenství, dochází-li k reformám celé struktury života církve, nemohou se ovšem tyto proměny nedotknout také liturgických forem. Jiná je však otázka, zda můžeme adekvátně pochopit onu liturgickou reformu, chápeme-li ji pouze jako okrajový důsledek celkového oživení církve. Zdá se, že sami katolíci někdy chápou liturgickou reformu dokonce jako základ a předpoklad dalších proměn. Mně se alespoň nezdá, že by např. v našich českých poměrech příčina toho, proč v mnoha katolických farnostech nepronikají zatím důsledky druhého Vaticana dále než do oblasti liturgické, spočívala jen v opatrnosti až oportunitnosti; zajisté tu má svůj specifický význam i důvěra, že právě v liturgické obnově začíná obnova celková. Je však tato důvěra oprávněná? Kdyby tomu tak vskutku bylo, pak by byla obnova sborového života v protestantských církvích [rovněž svrchované potřebná] velmi ztížená, zejména tam, kde byla liturgie tak silně redukována až potlačena, jako tomu je především v církvích reformovaných [tj. církvích kalvínského typu], ale také v církvích a denominacích typu probuzeneckého, pietistického apod.

Vedle tohoto objektivního důvodu vede k volbě našeho tématu ještě řada důvodů spíše subjektivního rázu. Vidíme, že mladí lidé přicházejí spontánně a v pozoruhodném počtu do katolických [nebo jinde do pravoslavných] chrámů, ačkoli se mnoho známek zdá nasvědčovat tomu, že vlastní poselství evangelia k nim dolehlo spíše jen z dálky, že se jim většinou nedostalo potřebné průpravy a že jsou přitahováni snad právě liturgií. Také v našich vlastních řadách se nezdá setkáváme s doklady toho, že liturgická střízlivost až odmítavost (např. v naší církvi) je považována spíše za chudobu než přednost. Nemýlím-li se, vznikla myšlenka na zaměření dnešního večera také z těchto motivů.

K tomu přistupují — a na to nesmíme zapomínat — motivy ekumenické. Má-li dojít k sblížení a lepšímu vzájemnému porozumění mezi křesťany různých vyznání a různé církevní příslušnosti, musíme být my protestanté otevření otázce, co pozitivního může znamenat onen odchylný či dokonce protichůdný důraz na druhé straně. To nemusí a nemá nijak znamenat ztrátu zásadního přístupu a tím méně nějakou eklektickou snahu, doplnit si všechna podobná manka, zbavit se případně některých přehnaných důrazů a vyrovnat se, připodobnit se katolickým nebo pravoslavným partne-

1) Původně předneseno 12. 2. 1968 v nuselském sboru českobratrské církve evangelické; večera se zúčastnilo i několik katolických bratří.

rům. Nicméně jednou se už musíme zbavit pokušení usnadnit si vedení hraniční čáry rozdělováním pomocí všelijakých šiboleťů. Je třeba vskutku porozumět jak tomu, co nás rozděluje, tak tomu, co nás spojuje, v hloubce samotné věci. Proto se musíme ptát také po podstatě liturgie a po jejím místě v životě věřících a v životě církve.

Co to je vlastně liturgie? Původní termín (*hé leitourgia*) představuje složeninu slova *léitos*, [adjektivní podoba k *leós*, ionsky *laos*, tj. lid jako množství, plebes — na rozdíl od politického útvaru obce, *démos*) a slova *ergon* (dílo, jednání, čin, výkon, konání). Zdá se proto, že původně šlo o jakési konání či dílo lidu nebo také pro lid. Doložitelné jsou významy (vedle *hé leitourgia* také *to leitourgéma*) jako výkon pro lid, zejména služební výkon pro stát, státní výkon, také placený výkon či výkon na státní náklady; jednotlivci se mohli na takovém výkonu pro stát či pro lid podílet např. povinnou daní apod. Vedle toho lze hojně doložit význam služebního výkonu a služby vůbec. Od 2. stol. před Kristem se začíná tohoto termínu užívat také pro kultickou službu, v *Novém zákoně* pak také pro bohoslužbu vůbec. Tak se přesouvá význam slova liturgie; vedle svědeckví (kázání), martyrie (*martyria*) a diakonie (*diakonia*) představovala liturgie třetí složku životního poslání křesťana. Protože pak diakonie znamenala službu mezi lidmi a lidem, přebíral termín liturgie převážně konnotace, jimiž byla služba Bohu oddělována od služby lidem. Jelikož však k podstatným momentům evangelijního poselství (a ostatně již svědeckví prorockého) patří důraz na to, že Bohu lze sloužit jen tak, že sloužíme potřebnému člověku, představovala otázka liturgie od samého počátku neobyčejně významné místo, na němž se rozhodovaly další osudy společenství, které neslo název Církve. Historickou stránku věci nechme však stranou; to, co se tu před námi hned na počátku otevřelo, poskytuje po mém soudu vše potřebné k pokusu o prozkoumání otázky v dnešní situaci.

Základem otázky liturgie je otázka povahy vztahu mezi Bohem a lidmi. V liturgii se především člověk vztahuje k Bohu: to je smysl bohoslužby — člověk slouží Bohu. Guardini říká, že liturgie tu vlastně vůbec není pro člověka, nýbrž pro Boha. V liturgii nehledí člověk sám na sebe, ale na Boha; naň jest upřen náš pohled. Člověk se v ní nemá vzdělávat, ale patřit na velebnost Boží. Smyslem liturgie jest, aby duše byla před Bohem (Liturgie jako hra, s. 9). To ovšem zároveň znamená, že neodlučitelnou komponentou liturgie je boží služba člověku. Nemáme-li totiž chápat liturgii jako lidskou manipulaci přítomností Boží, tj. jako lidské zpřítomňování, vyvolávání, přinucování Boha, musíme za rozhodující složku liturgie považovat Boží událostný vztah, tj. přiblížování k člověku. Tak lze číst v Herderově teologickém slovníku, že subjektem liturgie jako svatého dění je ovšem Bůh a nikoli člověk. Tím se dostáváme vlastně k závěru docela opačnému, že totiž liturgie vposledu není pro Boha, nýbrž pro člověka. Máme-li se pokusit jít za tento rozpor a najít za ním smysl hlubší a niternější, pak se zdá být cesta otevřena así tímto směrem: po vnější stránce je liturgie lidským výkonem, ale je to právě specifický výkon, jemuž se dostává z Boží strany a z Božího rozhodnutí toho privilegia, že právě prostředkem něho a jeho prostřednictvím se realizuje výkon Boží. V této souvislosti má značnou důležitost § 2 Konstituce o posvátné liturgii, která náleží k předním dokumentům druhého Vatikána. Čteme tam:

„V liturgii, zvláště ve svaté oběti eucharistie, „uskutečňuje se dílo našeho vykoupení“, a tak přispívá liturgie nejvyšší měrou k tomu, aby se život věřícího stal výrazem a zjevením tajemství Kristova a vlastní podstaty pravé Církve, k níž patří, že je zároveň božská a lidská, viditelná a vybavená neviditelnými statky, oddávající se horlivé činnosti a přece svobodná pro zírání, přítomná ve světě a ve stavu poutnickém; a to tak, že je přítom lidské vázáno k božskému a jemu

podřízeno, podobně viditelné je vázáno k neviditelnému, činnost k patření, přítomné k budoucímu městu (Zid. 13, 14), které hledáme. Přitom buduje liturgie denně ty, kteří jsou v ní, ve svatý chrám v Pánu, v příbytek Boží v Duchu (Efez. 2, 21–22), v míře plnosti věku Kristova (Efez. 4, 13). Zároveň podivuhodně posiluje jejich síly, aby zvěstovali Krista. Tak je církev těm, kteří jsou vně, jako znamením národům (Iz. 11, 12). Pod tímto znamením se mají rozptýlení synové boží shromáždit v jedno (Jan 11, 52), až by byl jeden ovčinec a jeden pastýř“ (Jan 10, 16).

Ze všech těchto formulací vidíme zřetelně velkou opatrnost, s níž se o liturgii mluví, a maximální úsilí o dogmaticky přesné podepření liturgie. Guardini (Geist der Liturgie, s. 5) zvláště zdůrazňuje, jak je v liturgii rozhodující dát se vést myšlenkou a nikoli city. Přesto či právě proto se ukazuje důraz na liturgii jako záležitost první důležitosti. Srovnáme-li jen zběžně stanovisko Kalvínovo, vynikne celá věc ještě plastičtěji. Podle Kalvína je kupř. svátost zevní znamením, kterým nám Pán prokazuje a dosvědčuje svou dobrou vůli vůči nám, aby podepřel slabost naší víry (Institute, česky 1951, s. 121). Lze ji nazvat i jinak, totiž svědeckvím Boží milosti, vyhlášeným nám zevním symbolem. Svátost není nikdy bez předchozího zaslíbení, spíše je k němu připojena jako nějaký přídatek za tím cílem, aby samo zaslíbení potvrdila a zpečetila a aby nás o něm jako by ještě více ujistila, a to způsobem, jehož je podle Boží prozřetelnosti třeba pro neznalost naší mysli a pro mdlou těla. Ale Bůh to nečiní proto, aby upevnil zaslíbení, nýbrž spíše aby v něm utvrdil nás; vždyť pravda Boží je sama o sobě dosti pevná a jistá a nemůže odjinud získat lepšího potvrzení nežli sama ze sebe. Avšak naše víra je tak chatrná a slabá, že není-li odevšad podpírána a všemožně udržována, ihned se otřásá, kolísá a hrouťí. A tak v tom se milosrdný Pán přizpůsobuje naší chápavosti, a poněvadž jsme tvorové, kteří se stále plazíme po zemi a vězíme v těle (*caro*) a nic duchovního nesmyšlíme, ba ani nechápeme, že nás vede k sobě těmito tělesnými živly a dává nám i v těle uzříti to, co náleží do oblasti ducha. Ne, že by takové dary byly vloženy do podstaty věcí, jež nám jsou ve svátostech předkládány, nýbrž proto, že od Boha byly k tomuto významu ustanoveny (tamtéž). Pro Kalvína mají tedy svátosti podobný význam jako pečeti; ta sama o sobě nic neznámá, ale připojena k textu dosvědčuje jeho pravost (s odkazem na Řím. 4, 11). U Kalvína zdánlivě převažuje důraz na subjektivní stránku celé věci. Ale tento důraz se pozoruhodně zvrací v „objektivitu“ nové úrovně. Kalvín totiž považuje za jisté, že nám Pán nabízí milosrdenství i milost své dobré vůle jak ve svém svatém slově, tak ve svátostech. Arci dostává se jí jen těm, kteří i slovo i svátosti přijímají jistou věrou (tamtéž, s. 123). Svátosti byly od Boha ustanoveny k tomu účelu, aby sloužily naší víře, totiž aby jí živily, cvičily a rozmnožovaly; předpokladem tohoto jejich působení však je víra, která je předchází.

Přejdeme nyní k úvahám, které jsou spíše určeny k tomu, aby podnítily rozhovor. Nehodlám se v nich přimykát k žádnému teologickému stanovisku, ale chci mluvit zcela laicky o tom, jak po mém soudu lze na tyto otázky pohlížet dnes. Soudím především, že věřící člověk nemůže najít cestu k Bohu žádným jiným způsobem než tak, že se vydá na cestu, již se sklání k člověku i ke všemu stvoření sám Bůh. Základní směr života víry je tedy směrem do tohoto světa, který je porušen a má být napraven, tedy směrem k jeho praktickému napravování. V tom smyslu nedovedu dát za pravdu názorům a dogmatickým formulacím, které činnost, aktivitu chtějí vposledu zaměřit na vidění, patření a tak mu ji podřídit a podřadit (jak tomu nasvědčuje uvedená pasáž z Konstituce o posvátné liturgii). Protože však také veškerá naše aktivita v sobě nese hlubokou narušenost a porušenost, musí být schopná distance od toho, čeho dosahuje a k čemu spěje, aby mohla začít znovu a lépe. Tento odstup je právě tím prosto-

rem, v němž má svou důležitost a své místo reflexe; reflexe je však specifická aktivita, která má také své vnější předpoklady. Odstup v myšlence nemůže být proveden uprostřed horečné aktivity praktického charakteru. Ve víře je člověk jistě aktivní; ale ve své existenci je zakotven hlouběji než v samotné aktivitě. I člověk, který z jakýchkoli vnějších příčin nemůže rozvinout aktivitu, může žít plně z víry. Je tedy cosi podstatnějšího a hlubšího než lidská aktivita, i když toto hlubší k aktivitě vede. Ale toto podstatnější a hlubší není zírání, patření, dívání se; nedovedu se přiklonit ani k citované již myšlence Guardiniho, že jde v liturgii o to, aby duše byla před Bohem, pokud to znamená, aby před Bohem byla. Před Bohem je duše — máme-li zachovat terminologii — vždy, i když to vždycky neví. Vědomí o tom je ovšem nesmírně důležité; člověk jedná jinak, ví-li, že jedná před Bohem, tj. uvědomuje-li si to v dostatečné míře. Domnívám se však, že myšlenka, že stojím před Bohem, mne nutně uvádí do pohybu, vede mne k činnosti, práci, aktivitě, což se jistě nevyklučuje s tím, že zcela specifickým způsobem, a tedy odděleně od běžné aktivity vzdám cestě tomu, před nímž stojím a chodím i jedním. Dovolte mi velmi triviální přirovnání. Když vejde do místnosti šéf podniku, není jistě nejvhodnější reakcí zvýšit pracovní tempo — to je předstírání, filmování. Naopak je pochopitelné, když zaměstnanci ustanou v práci a dají najevo úctu k představenému. Ale jistě tato specifická forma, již vzdávají svému šéfovi úctu, není ani cílem, ani vyvrcholením jejich pracovní aktivity; jakmile se někde podkuřování vedoucímu stane důležitějším než pracovní výkon, jde to s podnikem s kopce. Tak se alespoň mně zdá, že oddělený čas a prostor bohoslužby představuje ustavičné nebezpečí, že se tu emancipuje a osamostatní ze života víry jako celku cosi, co vlastně a původně má být jen okrajovou záležitostí, jakýmsi pravidlem slušného chování spíše než cílem veškerého životního zaměření. Pamětlivost mezi bohoslužby jako odděleného úkonu patří na první místo mezi důrazy slova prorockého i slov Ježíšových: ne oběti žádá Hospodin, ale milosrdenství, spravedlnost vdávám a sirotkům atd.

Řekli jsme však, že je přece jen cosi podstatnějšího a hlubšího než lidská aktivita, k jejímuž okraji náleží ona úcta a pocta adorační. Co je tím podstatným? V čem je zakotvena lidská existence spolu s veškerou aktivitou? V čem jsme zakotveni tak, že tím žijeme, hýbeme se i trváme (Skut. 17, 28)? To je ovšem Bůh sám jako tvůrce všeho a tedy i náš Stvořitel. On prve miloval nás (1. Jan 4, 19): základem všeho je Boží nakloněnost k člověku a ke světu. Tato nakloněnost je reálná, je skutečnější než všechna ostatní skutečnost, je základem veškeré skutečnosti. A tato nakloněnost se realizuje všude, nemá žádných hranic a žádných vyhrazených míst nebo okamžiků, na něž by člověk mohl mít vliv. Neexistují na tomto světě místa světlejší a méně svatá či dokonce svatá a profánní. Roztržení opony chrámové znamená, že svatyní je celý svět a ovšem pouze svět, tedy že nejde vlastně o žádnou svatyni v pravém slova smyslu. Svaté dění je všude tam, kde je v činnosti sám Bůh. A Bůh je v činnosti tam, kde se děje to, co on zamýšlí a chce. Jestliže pak Bůh prve miloval nás, pak my ho nemůžeme milovat jinak než tak, že milujeme svého bratra. „Řekl-li by kdo: Miluji Boha, a bratra svého nenáviděl by, lhář jest. Nebo, kdož nemiluje bratra svého, kteréhož viděl, Boha, kteréhož neviděl, kterak může milovati? A totož přikázání máme od něho, aby ten, kdož miluje Boha, miloval i bratra svého“ (1. Jan 4, 20–21). Teprve tehdy, „milujeme-liť jedni druhé, Bůh v nás přebývá, a láska jeho dokonalá jest v nás“ (1. Jan 4, 12).

Zdá se mi tedy, že první požadavek a norma křesťanského života není v tom, aby duše přebývala, byla před Bohem, nýbrž aby Bůh byl v nás, ne abychom my milovali Boha jako v odpověď na jeho lásku k nám, nýbrž abychom jeho lásku dali průchod, aby v nás nebyla naše láska k Bohu (na prvním místě), nýbrž

Boží láska k lidem, což se může naším prostřednictvím uskutečnit pouze tak, že skrze nás a skrze naše praktické činy se bude uskutečňovat Boží láska. Nelze milovat Boha a nenést dál jeho lásku; každý jiný směr milování Boha je na pováženou. Dovolíte-li, vyjádřím to ještě vyostřeněji. Bůh nemůže být nikdy předmětem, cílem naší lásky, leda falešné lásky; kdo miluje Boha tak, že se vztahuje k němu [tj. jakoby k němu] a odpoutává se od svých vztahů k ostatním lidem a ke světu, ten upadá do mystifikace a do sebelásky: v tom, o čem se domnívá, že to je láska k Bohu, miluje jen sám sebe. Je jenom jedna pravá láska, a tou je Boží láska k nám; jen tou láskou může věřící křesťan legitimně milovat, a to je možné jen tak, že se k ní přimkne, že jí následuje, tj. že miluje svého bratra, svého bližního, ano i svého nepřitele. Směr pravé lásky je v celém světě jen jeden, totiž od Boha k člověku. Na tomto směru se člověk musí podílet, má-li jít o skutečnou agapé; když člověk přímo miluje Boha a ke všemu ostatnímu se obrací zády, pak to není agapé, nýbrž erós (v původním smyslu, viz Heinrich Scholz, Eros und Agapé). Neexistuje jiný legitimní vztah k Bohu než takový vztah k člověku, k bližnímu, v němž se dokonává, v plnosti uskutečňuje ono Boží naklonění k člověku. Z tohoto hlediska pak je každá bohoslužba problematická a přímo podezřelá.

To všechno navíc souvisí ještě s další záležitostí, totiž s problematizací toho, čemu např. Heidegger říká onto-teologický koncept. Určité části protestantské teologie (zejména pobultmannovské, ale nejenom té) se ukazuje jako otázka mimořádné závažnosti, zda onen tradiční metafysický teismus, s nímž křesťanské církve vesměs dosud pracovaly s takovou samozřejmostí (ačkoli se neomezují na křesťanskou sféru a dokonce do ní teprve dodatečně pronikl jako cizorodý prvek), je vskutku adekvátní myšlenkovou strukturou pro zvěst evangelia, resp. pro reflexi víry. V tom smyslu je vrženo světlo i na Guardiniho teze z malého studie Logos nad ethos (s. 13n.), které naznačují, že podstata problému je ještě hlouběji než ve vztahu mezi logem a ethosem. Vyjadřuje to tak: konečná přednost v obecném oboru života nenáleží konání, nýbrž bytí. V základě prý nezáleží na konání, ale na dění. Není posledním to, co se koná, ale co jest. Vpůsobdu rozhoduje nikoli namáhání, nýbrž klanění. Proto je harmonický podklad pravého života rozjímavý. Ať vzroste energie chťení, jednání a hledání sebevíc, musí spočívat na hloubce klidné, vzhlížejíci k věčné neproměnné pravdě. Toť smýšlení, zakořeněné ve věčnosti. Má pokoj. Má onen vnitřní klid, který jest obrazem vítězství nad životem. Není ve chvatu, má pokdy. Může čekat a nechat růst. Proto je v liturgii její podivuhodný klid, její hluboký pokoj. Proto se zdá, že se všechna ztrácí v patření, v klanění a v oslavě věčné pravdy. Liturgie má do sebe něco, co připomíná hvězdy, jejich věčně stejný běh, jejich nezvratný pořádek, jejich hluboké mlčení, jejich nekonečnou dálku, ve které tkví. Zdá se, jako by se liturgie pramálo starala o konání a snažení a o mravní stav člověka. Avšak ve skutečnosti ten, kdo v ní žije, bude opravdu a nadpřirozeně zdrav a upokojen v nitru svého bytí atd. (tamtéž). — Tedy tohle všechno je po mějšou celým moderním myšlením poznamenáno otázníkem. Z historického hlediska jde o nelegitimní prosakování metafysických tradic řeckého myšlení do teologie; z hlediska moderního přístupu jde o dnes už těžko udržitelný koncept, v němž bytí je chápáno jako věčná přítomnost a nikoli jako událost, dějství, dění. Nebudu tuto stránku rozvádět; můžeme se však k věci vrátit v rozhovoru.

A jaký tedy bude závěr našich úvah? Nejde mi o žádnou radikálnost za každou cenu. Svět se stal pro moderního člověka demythisovaným, sekulárním světem díky křesťanskému pojetí stvoření; věda mohla vzniknout (a vznikla vskutku) jen na tomto základě. Přesto se zdálo z počátku, že se hroučí celý vesmír. Podobně se dnes může zdát, že se hroučí sama víra, když je problematizováno náboženství a když je bohoslužba a vůbec

církev chápána jako nitrosvětská a pouze lidská záležitost. Ale otevřenému a nebojácnému zraku víry se věci budou jevit jinak. Mythus, magie a rituál jsou hluboce vepsány do minulosti moderní doby; minulost pak není to, co kdysi bylo a dnes už není, ale je to něco, co přítomnost nese na svých bedrech. Pod povrchem modernosti zůstávají v různých temných a špinavých koutech věci staré a nejstarší. Moderní člověk není heroj a není titán; když si, to o sobě myslí a když se o to pokouší, je nejbliže svému pádu. To je to, co asi měl na mysli Kalvín, když mluvil o tom, že jsme tvorové, plazící se ustavičně po zemi a vězící v těle. Pro neznalost naší mysli a pro mdlobu těla má liturgie smysl; v liturgii podobně jako v modlitbě nepřicházíme Bohu blíž, ale osvobozujeme se poněkud sami od sebe a zejména od špinavých koutů své duše. Proto musím říci, že je mi mnohem bližší západní, katolické soustředění na ukřižovaného Krista a na jeho oběť na kříži, než východní, pravoslavný důraz na inkarnaci a vzkříšení; bližší nikoli z vnitřní náklonnosti (která se ráda nechá uchvátit spíš onou slávou a triumfem Božího vítězství), ale spíše ve smyslu důslednosti až do konce konkrétní situace. Potřebuje-li moderní člověk vskutku něco stále připomínat, pak to je dvojí: hřích a smrt. Nebezpečí moderní doby vidím především v tom, že obojí skrývá, že myšlenku na obojí vytlačuje, vytěšňuje z povědomí. Neklid moderních duší nepramení po mém soudu z vnějšího chvatu života a z nedostatku míst a chvil, kdy se můžeme usebrat a čerpat z nehlubších zdrojů. Neklid daleko spíše pramení v úzkosti a strachu před něčím, co ani není správně pojmenováno a čeho nejletmější zákámy jsou všemožně zažehnávány nejprimitivnějšími i nejrafinovanějšími prostředky. Obávám se, že liturgie se příliš snadno může stát jedním z těch nejrafinovaněj-

ších. Zpřítomnit porušenost, hřích a kříž lze však mnohem účinněji, než je to možné v jakékoli bohoslužbě, která to vše vpsledu přece jenom odlehčuje. Domnívám se, že rozhodujícím místem, na němž každý z nás poznává také a zejména svou vinu, svůj hřích a kde má tu pravou příležitost vzít na sebe svůj kříž, je následování Ježíše Krista. Nikoli napodobování (v nějakém rituálu, v nějaké zástupné liturgické zkratce), ale následování, které na sebe bere tíhu, jakou i on na sebe vzal.

Člověk je ovšem plný všelijakých jiných sklonů a náklonností, které jej odvádějí od toho jediného, co udělat má. Jistou pomůckou se mu pak mohou stát různé úkony, jimiž se těchto sklonů a náklonností vždy znovu zbavuje nebo jimiž jim alespoň ulamuje nejostřejší hrot. V tom smyslu dovedu pochopit, že jisté přebytky a pozůstatky religiozity, které v nás všech jsou, musí být neškodnou cestou odvedeny stranou, kanalizovány. Má-li bohoslužba a liturgie v moderní církvi nějaké místo, tedy právě a pouze toto. Jako poslední zbytek náboženskosti a jeho poslední likvidace. V rámci sekularizovaného světa na sebe bere církev všechno to, čeho se svět zbavuje, resp. čeho je zbavován, a zpracovává to, likviduje svými specifickými prostředky. V tom smyslu je církev sěra mundi, služebnice světa; je určena především těm nejnuznějším a nejubožejším, nevěstkám a publikánům, s nimiž sám svět nechce nic mít. Kde na to církev zapomíná a soustřeďuje se na svůj vnitřní duchovní život, na klid duše a na adoraci, stává se peleší lotrovskou. Má-li vůbec jaký smysl liturgie, pak právě ten, že otvírá oči na tu spoušť a zkázu v nejnuitnějším životě církve i jednotlivce-křesťana. Hřích a smrt.

Avšak kdo ví, zda právě takové liturgie není nám protestantům dnes zcela mimořádně zapotřebí.

Vita

názory - události - diskuse - recenze - zprávy

KARL RAHNER

Pohanští křesťané a křesťanští pohané

Náš Pán Ježíš Kristus byl poslán především ke ztraceným ovcím domu izraelského. Tento lid byl lidem vyvoleným, lidem Boží úmluvy, vlastnictvím jeho Otce. Ale když Syn do svého vlastnictví přišel, ti vlastní ho nepřijali. Patriotismus tohoto lidu — jejich věrnost tomu, co po otcích zdědili — byl by měl obstát ve víře v Boha a jeho slovo — i ve víře v jeho slovo. Jenže vtělené Slovo takovou víru nenalezlo. Tento lid se domníval, že jeho vztahy k Bohu jsou už jednou provždy zákonitě upraveny a že se tu nedá už nic měnit. Myslí si, že jeho úmluva s Bohem je dostatečným důvodem k tomu, aby mu neponechali možnost přijít k nim blíže, že jejich dřívější poslušnost je omlouvá od povinnosti poslouchat dále, co jim Bůh chce říci. U lidu s vírou v Otce nenalezl žádnou víru Syn, protože ten lid si připádal tak jako tak už „věřící“. Zato nalezl víru u jednoho setníka okupační mocnosti — tu se podivil On, který přec vždy všechno zná. Po celý život provázel srdce Bohočlověka ten úžas, to rozchvění z toho, že mnozí, kteří se mu jeví „být mimo“ království Boží, jsou ve skutečnosti uvnitř, kdežto rození občané tohoto království jsou vypuzováni do „temnot tam venku“ — že víra bez výhrad tryská ze srdce toho „nevěřícího“ často snáze než ze srdcí těch,

kteří již pravověrnými byli, a že nebe nalézá opravdové pokání — vnitřní proměnu spíše u hříšníků než u těch, kteří se domnívají, že pokání nepotřebují.

A to vše platí ještě dnes. Hranice království Božího se nekryjí tak jednoduše s hranicemi mezi katolíky „činnými“ a „nečinnými“. Jako by to ani nebyla vůle Boží, aby někdo musel být katolíkem, a ještě k tomu činným! Ani mezi těmito katolíky nejsou všichni dětmi království. Kniha života se nekryje prostě se statistikou podle vyznání, ani s farní matrikou, ani se seznamy členů katolických spolků! Tohle si musíme znovu připomínat, ať je to jakkoli samozřejmá teoreticky a povšechně. „Ne každý, kdo mi říká: Pane, Pane, vstupuje do nebeského království.“ Takový — pro nebeské království schopný katolík nesmí být „činným“ katolíkem jen v oblasti církevní, nýbrž v životě vůbec, a to ze zásady jako člověk trpělivý, uvážlivý, s láskou k lidem, poctivý — a vůbec vynikající ctnostmi, kterými nás děti světa na pohled převyšují.

Ano — pravověrnost, občanská spořádanost a velmi církevní smýšlení mohou být spíš nebezpečným základem přesvědčení o vlastní dostatečné spravedlnosti a mohou vést ke zbožné přetvářce (pomáhají vytvářet novozákonní typ farizeje — pozn. překl.)... Každý člověk schovává kdesi v sobě určitou dávku nekalého smýšlení za vnějším jednáním jinak dobrým. Doznáváme snad, že jsme v něčem selhali, ale s podvědomým přáním, aby jiní to nebrali tak vážně a doslova. Když jsme dobří, slouží nám to k zámince, že se už nemusíme snažit být lepší. Patříme k lidem, kteří naplňují zповědnice: a myslí si — když už nějakou tu chybu vyznali, že už ji nepotřebují odložit. Přinášíme oběti z vlastní vůle místo takových, které bychom vlastně měli přinášet z povinnosti. Když zazní výzva k pokání, k nápravě, vztahujeme to honem na jiné místo na sebe. Když to v našem svědomí zrovna neklape, rádi kážeme polepšení druhým... Zkrátka a dobře: v něčem jsme všichni pohanými křesťany, kteří Pánu odpírají víru!

Stále ještě kráčí Pán uprostřed svého lidu a musí se divit, jak málo víry nalézá...

Ano — my bychom neměli ztrácet s očmi ty „křesťanské pohany“, tj. lidi, kteří jsou Bohu blízcí, aniž to vědí, jimž ale Světlo je skryto pro stín, který vrháme na věc my! Od počátku do konce ubírají se lidé do království Božího po cestách, které nejsou zaznamenány v žádném úředním průkazu. A když se s nimi setkáme, měli by mít možnost, vidět na nás, že úřední cesty, kterými se ubíráme my, jsou přece jen bezpečnější a kratší...

(Z díla „Věra, která miluje zemi“).

Přeložil LEO POVOLNÝ

Pastorační rozhledy

Kard. Suenens je pro teologický pluralismus: Odmítáme-li každý teologický monopol, pak je to proto, že všechny naše věroučné formulace jsou vnitřně nedokonalé. O tomto problému jsme široce pojednali v pastýřském listě belgického episkopátu „Naše víra v Ježíše Krista“.

Pojmy, kterých užíváme, představy, které probouzíme, symboly nebo srovnání, k nimž se utíkáme — to vše není Bůh, ačkoli to vše může k Bohu bez omylu vést za předpokladu, že nedokonalosti našeho způsobu myšlení a vyjadřování stále zdokonalujeme. Protože Bůh je úplně jiný než tvor, žádný lidský pojem ho nemůže pojmut. Zůstává vždy větší než náš pojmový „oblek“, než naše výroky, kterých užíváme, abychom o něm mohli mluvit nebo jeho Zjevení přijmout. I ono Zjevení, které přijímáme ze rtů Ježíše Krista, není totéž jako Bůh sám. Proto k němu ve víře stále pronikáme formulacemi, kterých se nemůžeme zřici, které stále prohlubujeme, které máme utvářet tak, aby byly dnešním způsobu myšlení stále jasnější a pochopitelnější, které však nutně musíme nechat za sebou, chceme-li dosáhnout autentickým způsobem Boha samého. Jednota není jednotvárnost. Přijmeme-li tuto zásadu, nevzdálíme se jeden od druhého, nýbrž se sejdeme na vyšší rovině jednoty; třeba na společném jmenovateli snad jednodušším, ale centrálnějším. Spojovat pravověří s jednou teologickou školou znamená zneuznávat hloubku, výšku a nasměrnost mystérií Božích¹).

Možnost plného členství katolické církve v ekumenické radě církví považují mnozí za podstatný krok k jednotě křesťanů. Uppsalská konference této rady zdůraznila, že se neopodstatnila dřívější pochybnosti o možnosti vzájemného pochopení a spolupráce s Římem. Zástupci nekatolických církví z celého světa v dokumentech potvrzují spíše svou připravenost ke spolupráci v různých oblastech, zvl. však v papežské komisi „Iustitia et pax“. Dalšími důkazy sbližování jsou: požadavek „univerzálního koncilu“, přijetí 9 katolíků do ekumenické komise pro víru a zřízení církví i účast 15 oficiálních katolických delegátů na uppsalských poradách²).

Ruská pravoslavná církev zvyšuje požadavky při přijímání na teologická učiliště. Ač podle sovětských zákonů není až do 18. roku dovoleno vyučování náboženství, žádá moskevský patriarchát, aby se ke studiu teologie přijímali jen žadatelé od 18 do 35 let a aby při přijímacích zkouškách znali nazpaměť velký počet modliteb, biblických a liturgických textů.

Dnes má ruská pravoslavná církev dvě duchovní akademie (v Leningradě a v Zagorsku u Moskvy). V Zagorsku je i duchovní seminář. Třetí seminář je v Oděse. Kněží a diákoné, kteří už jsou v praxi, mohou se souhlasem svého biskupa dálkově studovat na akademii v Zagorsku.

Problematika nového modelu farnosti je dnes v mnoha zemích velmi aktuální, protože církev není jen objektem pravdy víry, nýbrž i sociální skutečnosti, podle-

hající sociálním zákonitostem doby. Proto je zřízení farnosti stanoveno z jedné strany kodexovými předpisy, diecézními právními směrnici, různými konkordáty i státními zákony a z druhé strany různými historicko-sociálními tradicemi a zvyky.

Konkrétně lze farní zřízení přirovnat nejspíše k absolutní monarchii. I když zakalkulujeme kodexem žádanou farní církevní radu (concilium fabricae ecclesiae — c. 1183), je její účast na rozhodování ve farnosti tak nepatrná, že zřízení není ani analogií konstituční monarchie. I koncilem požadované farní rady, které se pomalu utvářejí, mají prakticky tak malou pravomoc, že je lze v určitém smyslu srovnávat nejvýš s korunní radou.

Protože se dnes tento staletími daný model farnosti stále ostřeji střetává s celkově demokratizačním proudem v obcích, vzrůstají napětí a obtíže.

Do diskusí kolem změny tohoto zřízení se často vtrhává otázka: Je toto absolutistickomonarchické zřízení našich farností božského práva, nebo je jen dobově podmíněné? Abychom na tuto otázku odpovědně odpověděli, třeba analyzovat už NZ.

Už zde se objevují nejméně dva typy: pavelsko-helenistický a petrovsko-palestinský. Při zrození prvního pomáhala tehdejší helenistická společnost, byl charakterizován silně charakteristickou strukturou. Vlastním vedoucím obce byl Pavel, žijící často i mimo obec. O biskupech a jáhněch mluví v listě k Filipským (Fil 1, 1) a Timoteovi (1 Tim 3, 8—13). Všude je však plno charismatických služeb (srv. Ef 4, 11, Ř 12, 1—8 aj.)¹

Druhý typ vyrůstal ze židovských synagogálních zvyklostí a vykazoval zpočátku synodální zřízení (gremium představených), později jasně monarchistické vedení, charismatických služeb (srv. Ef 4, 11, Ř 12, 1—8 aj.). Vcelku se později tento typ obcí během doby prosadil.

Už z této krátké skicy lze uzavřít, že už v počátcích církve bylo různé zřízení obcí, vždy s několika základními společnými prvky: Vlastní hlavou obce je sám oslavený Pán; z něho a Ducha sv. tryská v obci všechna moc; všechny údy obce jsou svaté, Boží milostí ospravedlněné; všichni jsou charismatiky a mají své dary dávat do služeb výstavbě obce. Nadto jsou všude zvláštní „služebné“ úřady, které se starají o jednotu obce, hlásání Zvěsti a rozdělení svátostí. Obě služby — bez zvláštního poslání i se zvláštním posláním — jsou charismatickou službou. Ve zřízení obcí byla od počátku jistě relativně velká svoboda.

Po tomto exkursu se dostáváme zasvěceněji k otázce, jak by mělo vypadat nové farní zřízení, aby bylo přiměřené jak základním novozákonním strukturám, tak i dnešní sociální situaci. Nejvhodnější, jak se zdá, je vycházet z určitých modelů:

1. tradiční model průběhu našich farností je model monarchisticko-absolutistický (farář nakonec vždy sám rozhoduje, vůči „farním dětem“ je jediným pastýřem; v minulosti mohl mít tento model význam, dnes už je těžko udržitelný, funkčně nevyhovuje a obtížně se realizuje);

2. proti předchozímu modelu by stál teoreticky kongregacionalistický model farnosti (moc řídit farnost má každý úd farnosti; proto volí všichni na čas vedoucího farnosti, který má vůči zvolenému farnímu výboru povinnost skládat ze svého úřadu účty...). Tento model však nelze přijmout, protože neodpovídá základním novozákonním strukturám, o nichž jsme mluvili;

3. hledaný nový model bude tedy někde mezi oběma předchozími. Musí spojit dva principy: z jedné strany musí být zaručena kontinuita a jednota celého života farnosti (ve víře, zbožnosti, hlásání i rozdělení svátostí) s celou Kristem založenou církví, v dějinách rozvíjenou a současně v celém světě žijící; z druhé strany musí respektovat, že údy farnosti představují v místě Boží lid, a tak skutečně tvoří církev. Když se pokusíme

spojit tyto dva principy, pak je myslitelné i žádoucí, aby celá obec věřících nebo celou obcí volený výbor (jakási farní synoda) spoluurčoval pokud možno všechno dění v této obci a spolupůsobil i při volbě vedoucího obce. Jak by toto všechno mělo v praxi vypadat, je třeba důkladně promyslet. V detailech může být i farnost od farnosti odlišná. Leccos by bylo nutné vyzkoušet moudře experimenty.

V zásadě však tento model nebude lze odmítnout, protože by to znamenalo návrat k monarchistickému zřízení, které je dědictvím středověku.

Vždyť dokonce volba kněží a biskupů byla v církvi skutečností až do 3. století. I později bezpečně víme, že např. Ambrož i Augustin byli lidem voleni. Také některá středověká města měla prokazatelně právo, aby si faráře volila. Ve Švýcarsku se podobné demokratické tradice volby farářů i biskupů leckde dodnes udržely. Aby se při „volebním systému“ udržel princip kontinuity s církví Ježíše Krista a aby se vyjádřila jednota s celou současnou církví, je jistě správné, aby farářem nebo biskupem volený kandidát byl potvrzován biskupem či papežem a jimi dosazován v úřad. Snad by tyto nadřazené instance mohly mít i modifikované právo veta.

Pro takto načrtnutý nový model farnosti mluví více důvodů:

každý farník si jasněji uvědomí, že všichni členové farní obce jsou za svou obec zodpovědní a mají její výstavbě sloužit;

vracíme se jím k nejstarším tradicím církve;

tento model se velmi hodí do současného, zásadně demokratizačního procesu v obcích;

farník by byl celým zřízením obce veden k tomu, aby převzal svůj díl spoluzodpovědnosti a aby byl s obcí upřímněji zajedno.

Bylo by tedy dobré jít dál cestou, která započala pokoncilovou volbou farních rad, abychom dospěli k takovému modelu farnosti, který by odpovídal jak současnému sebeuvědomění církve, tak základním proudům současnosti.²⁾

Reholníkem na čas — experiment: Třikrát za rok vzrůstá benediktinské opatství Niederltaich u Pasova o 20 „mnichů“. Chodí po klášterních chodbách a zahradách a praktikují spíše ono „ora“ než „labora“ Benediktovy řehole. Každý v okolí už ví, že to jsou „členové kláštera na čas“. Laici, muži všech profesí, žijí ty dva týdny životem mnichů. Jeden obchodní ředitel byl na úředních cestách na Dálném východě. Zjistil, že zde žijí nějakou dobu moudří světské lidi před každým vážnějším rozhodnutím, nebo aby našli vyrovnání, v meditacích v buddhistických klášteřích. Po návratu do vlasti rozeslal různým podnikatelům, veřejným pracovníkům, diplomatům 800 dotazníkových dopisů. Z došlých odpovědí 500 vcelku souhlasilo, 160 se hlásilo do takového „kláštera na čas“ ihned.

A tak se v květnu 1962 sešlo v opatství poprvé 16 „mnichů na čas“: universitní profesori, dělníci, průmyslníci, žurnalisté, diplomaté i duchovní z Německa, Rakouska a Švýcarska. Do letošního roku prošlo tímto „klášterem na čas“ přes 300 zájemců a žádostí stále přibývá, takže už měsíce před začátkem termínu jsou volná místa úplně obsazena.

Denní pořádek: budíček později než mniši, aby zlom nebyl pro laiky příliš příkrý, úklid celý, ranní officium, po mši sv. a snídani dává opat „punkta“ k rozjímání, pak volná meditace, polední společné officium s mnichy, společný oběd v refektáři, do svačiny odpočinek, procházka nebo rozhovory mezi hosty, po svačince druhé rozjímání, nešpory, večere, rekreace s benediktiny, kompletář — a od 8 hodin večer noční mlčení až do ranních bohoslužeb.³⁾

Konference německých profesorů — pastorálních teologů v Mnichově (16. a 17. 6. t. r.) žádá prohloubení psychologického a sociologického vzdělání kněží a zesílení vnitřně církevní komunikace.

Z protokolu:

Budoucí pastýři musí získat základní poznatky z oblasti sociologie a psychologie a pochopení pro skupinové pedagogické procesy:

zvl. pro budoucí úkoly katechetů a kazatelů se musí teologové seznámit s komunikační technikou;

sociologická a psychologická studia i výzkum by měly být integrovány na teologických fakultách a pěstovány i po skončení teologických studií volnými formami „postgraduálních kursů“;

je třeba znovu a lépe vytvořit vnitřně-církevní komunikace, aby byly účinné a informativně pohotové;

je třeba se orientovat na skutečnosti a nedomnívat se, že každá stávající norma je nezměnitelným božským právem;

v církvi je třeba dát víc místa veřejným diskusím a nedívat se na ně jako na anomálii;

údy církve mají vědět, že na kritiku nemají jen právo, nýbrž že k ní jsou vázány; mnoho škod v této oblasti natropilo falešné pojetí autority; vždyť církevní autorita je autoritou služebnou — kde se to nechápe, neexistuje nejen kritika, ale ani iniciativa věřících.⁴⁾

Reforma seminárního studia ve Frankfurtu nad Mohanem vychází z těchto základních principů:

Zdůraznit osobní cestu a osobní zodpovědnost (měň se pojetí autority v semináři, je jen několik závazných a fixovaných bodů řádu: každý má od semináře klíč apod.);

ukázat, jak individuálně uzrát v osobnost, naplnit úřad hlasatele zvěsti a cele se angažovat ve službě církvi (nutnost trvalého studia, snaha o společný život, denní meditace, eucharistie jako centrum křesťanské a kněžské existence, duchovní pohovory, organický styk s kulturou, odpočinek a sport);

navyknout žít v malých skupinkách (které mají týdně svou mši sv., duchovní dialog, společnou hodinku, společně strávený kus volného času);

dát semináři dvojpólové vedení (mimo jmenované vedení, seminaristy zvolený výbor, se semestrální „kapitulou“ všech);

úžeji sepnout studium a duchovní život (studium uznat více jako bohoslužbu a naopak, bohoslužbě dát že studia více impulsů);

první semestr zaměřit na křesťanskou existenci (protože je kněžská vystavěna na plně lidské a křesťanské; ukazují se obecně lidské a křesťanské hodnoty; vypracovávají se motivy křesťanského života i základní formy duchovní aktivity.⁵⁾

J. B. BARTA

1) Z listu kard. Suenense redakci Die Zeit der Kirche;

2) Srv. N. Greinacher: Für eine neue Gemeindeordnung;

3) E. Meditz: Kloster auf Zeit — ein Experiment v; Der grosse Entschluss, 1:66:182; 4) N. Greinacher: Bericht über die Konferenz; 5) Ze zprávy o reformě semináře ve Frankfurtu am Main 1968.

Hovory o knihách

J. A. T. ROBINSON:

Být poctivý k Bohu

Honest to God, SCM Press, London 1963. Údaje o stránce se vztahují k německému překladu Gott ist anders, Kaiser, München 1963.

Malá a velmi svěže napsaná kniha Honest to God už nadělala ve světě velmi mnoho rozruchu. Abychom mohli pochopit proč, musíme se nejdříve obrátit k vlastnímu obsahu knihy.

Knihy vznikla během autorovy nemoci v r. 1962 jako osobní vyznání, jehož publicita byla později pro autora velkým překvapením. Jádrem knihy je kritika soudobého křesťanství a zejména mytologického světa představ, jimiž se toto křesťanství vyjadřuje. Propast mezi supranaturalistickým jazykem křesťanství a pojmy, které pro dnešního člověka něco znamenají, stále roste. Většina lidí v církvích tento problém vůbec necítí. Je jim dobře

v prostředí tradičního myšlení a řeči, na niž jsou zvyklí — a Robinson sám se s nimi do značné míry ztotožňuje. Na druhé straně ovšem chápe, že pro drtivou většinu dnešních lidí, kteří stojí fakticky mimo církev, se křesťanství stává něčím cizím a nepřístupným, nepochopitelným, a tím i nepřesvědčivým. Není však vlastním posláním církvi obracet se ke *všem* lidem a zprostředkovat jim výzvu evangelia tak, aby se mohli a tím i museli rozhodnout? Ten, kdo nerozumí, se vůbec k rozhodování nedostane. Ještě vážnější výhrady má Robinson ke způsobu vystupování a k argumentaci křesťanů v různých diskusích. Opakování tradičních formulí je zde až příliš často jen zástěrkou intelektuální neschopnosti a nepoctivosti. „Ne, že bych obviňoval z neupřímnosti ty, kterým se zdá tradiční metafyzika a morálka zcela v pořádku (a k nimž se do značné míry sám počítám). Zato mne znepokojuje rozhořčení a nakonec vnitřní nejistota těch, kteří se považují za strážce právě víry a označují všechny, kteří se věci církve chápou docela jinak, za nepřátele ve vlastním táboře“ (str. 20). Zkušenost ukázala, že téměř všechno, co církev v poslední době řekla, bylo nakonec velmi konzervativní. „To, co říkám, se bude někomu zdát radikální; jsem si však jist, že jednou se mi bude vytýkat, že jsem nebyl radikální dost.“

V první kapitole (Nechtěná revoluce) autor uvažuje o představě Boha *mimo* svět, která nahradila prostorovou představu Boha a nebe *nad* zemí. Cituje texty tří významných evangelických teologů, R. Bultmanna, D. Bonhoeffera a P. Tillicha, z nichž zejména poslední dva poskytli nejvíce teologických podnětů a látky jeho knížce. Jde dnes o to, říká Robinson, vytvořit teologii pro neteology a prorazit začarovaný kruh, v němž se teologové prou mezi sebou před publikem, které nerozumí. To je dlouhodobý úkol. My sami se zatím můžeme jen snažit „být poctiví vůči Bohu a jít za tímto poctivým myšlením, ať nás vede kamkoli“.

Další kapitola (Překonání teismu?) ukazuje velmi stručně, jak některé základní obsahy křesťanství lze vyslovit jinak než supranaturalisticky (např. Bůh jako sám základ bytí — ne bytost mezi jinými), mytologicky (např. Bultmannova interpretace NZ) a dokonce i jinak než nábožensky (Bonhoeffer). Namítá-li dnešní člověk proti Bohu, že omezuje jeho svobodu, není s obrazem tohoto Boha něco v pořádku. „Nechceme rozhodně měnit křesťanské učení o Bohu, ale chceme zabránit tomu, aby společně se zastaralým obrazem světa zaniklo i toto učení,“ uzavírá Robinson.

Třetí kapitola (Základ našeho bytí) rozvíjí Tillichovu tezi o Bohu jako transcendentní hloubce lidského bytí a jeho základu. Konfrontuje ji s texty bible, zejména Žalmů, Pavlových epistol a Janova evangelia. Tak dochází k tématu čtvrté kapitoly (Člověk pro druhé), k nové interpretaci Ježíšovy osoby. Tradiční christologie v širokých vrstvách věřících zdegenerovala v doketismus: Kristus je Bůh, jeho lidství je jen zdánlivé, vnější. Pro liberály je naopak Ježíš „božský“ asi tak, jako dejme tomu Dante. Proti tomu staví Robinson slova Janova evangelia: „A Bůh byl to Slovo“, která pomocí jiného Janova textu interpretuje: „kdo vidí mne, vidí Otce“ (Jan 14, 9). V této kapitole se vůbec zvláště uplatňuje vlastní odborná erudice autora a některé exegetické postřehy patří k nejzajímavějším místům knihy. Nakonec, jako výsledek těchto úvah, cituje opět Bonhoeffera: „Křesťana nedělá náboženský akt, ale to, že se podílí na utrpení Boha ve světském životě“ (Widerstand u. Ergebung, str. 246; srov. Mt 25, 35n).

Pátá kapitola (Světská svatost) se zabývá smyslem kultu a modlitby v dnešním světě. Na křesťanských svátostech ukazuje, jak už zde je klasické schéma kultu značně narušeno tím, že svátosti jsou pevně svázány s profánním světem a dějí se uprostřed něho. „Vtělení

otřáslo představami o posvátném a profánním. Bůh prohlásil všechny věci za svaté a opona chrámu se roztrhla“ (str. 91). Také hluboká krize modlitby, kterou pocítuje tak mnoho křesťanů, má svůj kořen v tom, že naše představa modlitby neodpovídá dnešní době. Podobně se rozpor mezi dnešním světem a naší myšlenkovou výzbrojí projevuje i v krizi morálky (šestá kapitola). Poslední kapitola si všímá důsledků analýzy pro církevní instituce.

Proč se Robinsonovou knihou vůbec zabýváme? Vyšla před pěti lety, mnoho lidí na ni už odpovědělo, její autor vydal mezitím další věci — a koneckonců, zcela originálních teologických názorů v ní mnoho není; její kritika vychází z poměrů v anglikánské církvi a nás se tedy netýká... Ale tady pozor! I kdybychom nechtěli celou Robinsonovu knihu striktně odmítnout, musíme zůstat tak poctiví, jako to dokázal on. A s rukou na srdci asi přece jen nemůžeme tvrdit, že se jeho kritika týká jen anglikánů.

Domnívám se, že právě poctivost a otevřenost jeho kritického postoje je hlavní příčinou nečekaného a mimořádného úspěchu knížky. Otázky, které Robinson klade, straší přinejmenším jako občasná noční můra v hlavách křesťanů. Jenže až do Robinsona se nenašel nikdo, kdo by je tak jasně, ostře a přitom přístupně vyslovil. V tom vidím největší význam knihy, která je a ještě bude (i v českém překladu, který chystá Mladá fronta) pro mnoho lidí skutečným osvobozením. I kritika současné vnější podoby církve je vcelku správná a platná — i když možná trochu povrchní. Hlavní příčinu nepřesvědčivosti dnešního křesťanství bych nehledal v jeho výrazových prostředcích, ale spíše v celém způsobu myšlení a v celé praxi křesťanů. I v tom jsou naši nekřesťanští současníci blíže evangeliu, že nás soudí po ovoci. Náprava tedy nespočívá jen v nové interpretaci nauky (která je ovšem často nezbytná), ale v novém, resp. obnoveném pochopení poslání církve ve světě.

Konečně vlastní teologické východisko nové interpretace, jak je Robinson v navázání na Tillicha předkládá, se mi nezdá uspokojivé. Postup od Boha jako transcendentní hloubky k Ježíšovi (kap. 3 a 4), zvolený v této knížce, by bylo třeba obrátit. Cesta křesťana k poznání Boha musí vycházet ze zjevení a z osoby Ježíšovy (Mt 11, 27). Tato zásadní námitka není jen spekulativní povahy. Dá se ukázat, že má celou řadu praktických důsledků, kterými by bylo třeba korigovat některá místa knihy. Nechtěl bych však vzbudit dojem, že proto kniha nestojí za čtení. Právě naopak. I tam, kde čtenář s autorem nesouhlasí, má výbornou příležitost, aby si své stanovisko ujasnil a konfrontoval. Robinson mu to velmi usnadňuje jasným a nedvojznačným vyjadřováním. Velmi často mu čtenář musí dát za pravdu a tam, kde zjistí skutečné mezery, dostává novou příležitost přemýšlet a domýšlet dál.

Jan SOKOL

HANSJÖRG KREZDORN:

Ministrantendienst 1969

(Verlag J. Pfeiffer, München 2)

Autor předkládá zábavným způsobem množství námětů pro osobní život před lidmi i před Bohem, pro modlitbu i bohoslužbu. Dovíme se leccos o aktualitách, které nás zajímají. Např.: o vztazích k odloučeným bratřím, o misích a o pomoci vývojovým zemím, dále — zvláště pro mladé — o sebeospravedlnění, o sportu, o kutílkovství apod. Další kapitoly pojednávají o člověku, jeho těle, o vhodném způsobu učení. A k tomu všemu na každý týden vhodná myšlenka a množství vtipů. Konečně — jako vždy — vypsání cen, přičemž lze získat fotoaparát, fotbalový míč a množství knih.

Jde o kalendář pro ministranty na r. 1969.

Kříž v pohybu

Umělec, který navrhoval znak pro Čtvrté valné shromáždění Světové rady církvi v Uppsale, měl pozoruhodný nápad. Použil pro obrovský měděný emblém, který visel v čele zasedací haly, známého znamení ekumenického hnutí: lodi na vlnách, která nese kříž. Těsně obojí propojil a rozložil, ale svislé rameno kříže při doteku s lodí se mu lomí a stává se z něho nápadně zdůrazněné veslo, které lodi dává pohyb a směr. Je porušena tradiční souměrnost kříže, kříž se dostává do pohybu, a ten předává lodi a řídí ji k novým horizontům, obepjatým symbolicky jeho svislými rameny.

Důrazem na pohyb, který církev přejímá z kříže, mělo být naznačeno poslání uppsalského shromáždění, dynamika Božího zaslíbení „Aj, nové činím všecko“. V tom jsme žili, na to jsme čekali, za to jsme brali odpovědnost. Byli jsme svědky pohybu, který přes všechny zastávky, váhání, odkládání ekumenickým společenstvím církví prochází. V tomto krátkém úvodním článku chceme si všimnout pouze tohoto rysu.

Vladimír Čapek (Český bratr 8/1968)

Bože, tvá moc nemá sobě rovné. Je stále nová, stále mlaďá. Všecko jsi stvořil svým slovem. Všecko na pravuješ vtělením, utrpením a zmrtvýchvstáním svého Syna. Vylej svého Ducha na svoji církev. Dej, abychom směli v obnovené víře, vidění a poslušnosti radostněji svěřit tvému novému stvoření v Kristu, neso-bežtěji sloužit tvému novému řádu uprostřed starého, nadějněji očekávat tebou zaslíbeného nového nebe a nové země. Učiň tak skrze těhož Ježíše Krista, našeho Pána a Spasitele. Amen.

Modlitba Valného shromáždění Světové rady církvi v Uppsale 1968.

Církev milovaná

Ve sbírce *Foi Vivante* vychází v Les Éditions du Cerf pozoruhodná knížka Y. Congara: *Cette Église que j'aime*. Je to vlastně několik jeho studií, uveřejněných v *Concilium* a v jiných časopisech. Congar zde podává zhuštěné některé myšlenky o církvi, které rozvedl ve velkém díle *Sainte Église* (1964), a v ostatních svých pracích o církvi, zvláště v období po koncilu, soustřeďuje se však na to, co je podstatné a co je třeba zvláště dnes zdůraznit.

Tím, že konstituce *Lumen gentium* přijala pojetí církve jako Božího lidu, ukázala na nový pramen chápání tajemství církve. Teologie se zabývala poslední desetiletí téměř výlučně výkladem Pavlovy metafory mystického těla Kristova. Encyklikou Pia XII., která uvádí některé nepřesné názory na správnou míru, tento směr vrcholil. M. D. Koster

ukazuje v r. 1940 jinou cestu k poznání církve; znovu odhaluje zapomenuté biblické pojetí církve jako lidu Božího. Zpočátku je mnohými kritizován, ale pozvolna získává tento názor půdu a koncil buduje na něm zvláště v oblasti liturgické obnovy.

Přijetím tohoto pojetí církve odhalujeme kontinuitu mezi církví a Izraelem, Božím lidem starozákonním, a tak chápeme lépe církev jako historii spásy. Tak se dostáváme až k Abrahámovi, kterým začínají dějiny spásy, a uvědomujeme si, že jsme Božím lidem v době mesiášské. Proto tak zdůrazňuje koncil četbu Písma obou Zákonů. Juridickým pojetím církve jsme se příliš odřízli od svých kořenů.

Idea církve jako Božího lidu je velmi plodná, jak ukazuje podrobně Congar. Z hlediska historického si znovu uvědomujeme, že církev navazuje na starozákonní lid Boží, v církvi pokračuje Boží plán spásy člověka. Když napojujeme církev na Starý zákon, připisujeme jí všechny hodnoty, které patří k biblickému pojmu Božího lidu: vyvolení, zasvěcení Bohu, přísliby, a zvláště pak vše, co plyne z tak bohaté ideje úmluvy.

Pozoruhodná je také antropologická hodnota pojmu církve jako Božího lidu. Často, praví Congar, slovo církve nám uvádí na mysl instituci jako takovou. Mnohdy byla církev chápána jakoby nezávisle na lidech, jako by ji netvořili křesťané, jako by šlo o nějakou instituci, která pracuje pro ně. Zapomínalo se takřka, že církev jsou lidé, kteří přijímají evangelium, že to je společenství věřících, kteří jdou po cestě spásy.

Jako kategorie ekklésiologická „Boží lid“ má týž význam jako „společnost“, a při tom má ráz méně juridický. Ostatně musíme mít stále na mysli, že církev je mysterium, nemění se než ostatní mystéria, která jsou předmětem naší víry. A pak kategorie Boží lid, jak mu rozumíme ve smyslu Písma, připouští jak rovnost všech věřících v důstojnosti křesťanské existence, tak organickou nebo funkcionální nerovnost členů. Izrael věděl jak o obecném královském kněžství veškerého Božího lidu, tak o kněžství zvláštním, určeném k službě veřejného kultu.

Idea církve jako Božího lidu má velký význam i z důvodů ekumenických, zvláště v dialogu s protestanty. Je známo, že protestanté insistovali vždy na tomto pojetí církve, na kterém se jim zamlouvala zvláště myšlenka vyvolení a povolání, ve kterém se uplatňuje Boží iniciativa.

Pojetí církve jako Božího lidu má mnoho výhod, ale nevyjadřuje plně realitu tajemství církve. Proto přináší Písmo další označení, další názvy této reality, a Pavlovo mys-

tické tělo Kristovo vyjadřuje onu stránku církve, která není patrná v pojmu Božího lidu. Izrael se nazývá občas synem Božím ve St. z. a Jahve Otcem. Ale mezi starozákonním synovstvím Božím, které se vztahuje ke kolektivu na základě vyvolení a smlouvy, a mezi novozákonním pojetím adoptivního synovství na základě udělení Ducha svatého a účasti v Boží přirozenosti, je značný rozdíl. Idea církve jako mystického těla Kristova ukazuje, jaký je rozdíl mezi starozákonním a novozákonním lidem Božím, v čem byl novozákonní lid Boží v mesiášské době zdokonalen příchodem Kristovým. Program života Božího lidu starozákonního se uskutečňuje plně teprve v mystickém těle Kristově. Po vtělení, po zmrtvýchvstání, po seslání Ducha svatého se stal Boží lid skutečně Kristovým tělem, které žije v síle své hlavy.

Z množství myšlenek, které obsahuje Congarova knížka o církvi, bych se chtěl zmínit ještě o výkladu k slovům konstituce *Lumen gentium*, která čteme v úvodu a v nichž se nám představuje církev jako nějaká svátost, přinášejíci spásu. Praví se tam, že „Církev je v Kristu jako by svátostí neboli znamením a nástrojem těsného spojení s Bohem a jednoty veškerého lidského pokolení.“

Pojem církve — svátosti, církve jako nástroje spásy není nový; setkáváme se s ním u Otců a středověkých teologů. Jestliže konstituce vyzvedá tuto stránku církve, „všeobecné svátosti spásy“, nástroje, pomocí něhož mají všichni lidé dospět k intimnímu spojení s Bohem, má jistě svůj důvod. A Congar se domnívá, že tato nová formule „církev — všeobecná svátost spásy“ by měla nahradit dosavadní axioma: „Mimo církev není spásy“, které podle názoru Congara by bylo třeba prostě opustit, protože potřebuje tak důkladný výklad, že po něm doslovně vzata formule mění zcela svůj smysl.

Axioma „Mimo církev není spásy“ vyjadřuje, i když špatně, biblickou pravdu, která vychází ze dvou tvrzení:

1. Církev je jedinou institucí, kterou Bůh zřídil a dal jí poslání, aby pečovala o spásu lidí, která je v Ježíši Kristu.

2. Církev dostala od svého zakladatele všechno potřebné, aby zajistila spásu veškerého lidstva. — A idea církve jako univerzální svátosti spásy vyjadřuje docela přesně právě to, co říká tato pravda.

R. D.

Vytápění kostelů.

Pro důležitost této otázky se vytváří studijní, dokumentační a poradní středisko. Poznatky, návrhy, dotazy zasílejte laskavě na adresu: MgPh. Otto Rydlo, Praha 5-Smíchov, Janáčkovo nábř. 41, tel. 53 01 01.

JOSEF SMOLÍK, Americká radikální teologie (angl.)

Tato teologie vychází z evropské teologie a filosofie a zaměřuje se na duchovní budoucnost Ameriky. V podstatě hlásá smrt křesťanských církví a smrt jejich víry v Boha, ale má naději, že se jí zjeví nový Bůh a nové možnosti v novém světě. Tato teologie však vychází víc z literatury a filosofie než z teologie (především kristologie a ekleziologie). Přesto však je nutno se vážně zabývat problémy, které nastoluje. Pozitivně může znamenat i přínos pro dialog s náboženským východem: „sekularizované křesťanství, které ztrácí posvátné“, může se přiblížit posvátnému ve východních náboženstvích, které neznají sekulární. *Communio viatorum XI*, str. 1–2.

Poměr víry a filosofie

řešil kdysi Rádl velkorysou syntézou: věda, filosofie mají smysl jen ze zjevení. Naproti tomu J. B. Souček, jemuž věnuje L. Hejdánek tuto studii, zamítá uzavřený systém filosofie a teologie; teologie si může sloužit jakoukoli filosofií, ale v určitém okamžiku ji deformuje, aby zůstala svobodná. Teologie má hledat strukturu pravdy Písma. Přitom se bez filosofie neobejde, ale při větší svobodě záleží na tom, jaká filosofie se volí; křesťanská filosofie sice neexistuje, ale některé filosofie jsou křesťanství bližší. — Podle názorů L. Hejdánka teologie se nevyčerpává jen různými exegetickými Písma, jejichž platnost není absolutní a diskontinuitu relativních významů nemůže zaručit zdiskreditovaný pojem Boha. Teologie je nakonec reflexí víry. Může jí být i fi-

losofie? Není důvodů o tom pochybovat, jestliže se filosofie znovu zrodí v otevřený systém. Teologie i filosofie jsou spoluslužebnicemi pravdy, nakonec neužitečnými; podle Součka má prvenství teologie, podle Hejdánka filosofie pro kritičnost své reflexe.

Křesťanská revue 68, 6, str. 126–132.

Dnešní filosofická kritika náboženství v SSSR.

Franz Skoda ve své studii *Die sowjetrussische Religionskritik heute* (Herder, Freiburg 1968, str. 160) hodnotí osm ateistických děl, která vyšla v SSSR od r. 1960. Jsou stále primitivní a málo původní. Křesťan v nich nepoznává svou víru. Nějaké nové objektivní bádání, kontakt s novými teologickými myšlenkami a nové hodnocení chybí. Pokud tyto studie nevedou k faktické perspektivě, je užitečné i tak je vzít na vědomí k možnému budoucímu dialogu, jak říká K. Rahner v předmluvě. *Stimmen der Zeit 1968, 9*, str. 215.

Církev r. 1968 v ČSSR.

Časopis *Centro Studi Europa Orientale* — Documentazione už není u nás neznámý. Přináší autentické texty týkající se náboženského života církve v socialistických zemích. Pohotově vydali celou kroniku posledních let: *Una chiesa che ha deciso: Cecoslovacchia 48–68*. [Jaca Book, Milano — Agosto 1968] Začali vydávat ještě další časopis — *Quarto mondo*. Mezi překlady jsou vloženy redakční poznámky — jsou víc než poznámky: krvavě vážné svědectví, zaujatá účast, plnost křesťanské odpovědnosti, tvrdé údery lhostejným křesťanům na Západě. Poděkovat je málo. Tu se skutečně začíná poznávat čtvrtý svět.

KLEMENS BROCKMÖLLER SJ.: Industriekultur und Religion Josef Knecht, Frankfurt am Main 1964.

Autor knihy se zamýšlí nad velkou proměnou, která se odehrává ve struktuře dnešní civilizace, jejího chápání kulturních hodnot i s ní spojeného životního pocitu člověka. Důležité jsou pastorační aspekty, které autor aplikuje při konfrontaci tohoto kulturního přerodu s náboženstvím. Po předběžné analýze základních socialistických pojmů, jako je kultura, civilizace, přikračuje k analýze současné přeměny světa, kterou charakterizuje jako přechod k průmyslové kultuře. Tento přechod probíhal ve dvou fázích. První fáze na počátku století je spojena s průmyslovou revolucí. Druhá fáze kolem r. 1950 souvisí s automatizací, kterou autor nazývá druhou průmyslovou revolucí. V první fázi byl člověk převážně pasivní, byl jakýmsi způsobem „zavalen technikou“ a teprve ve druhé fázi začíná formovat svůj životní styl v souladu s požadavky technického přetváření světa. I církev, jejíž praxe je spojena převážně s předcházejícími obdobími agrární a později měšťanské kultury, je postavena před nové problémy a musí hledat nové postoje — jak ukazuje encyklika *Mater et Magistra* (1961), kterou autor vyzdvihuje jako závažný dokument pro hledání nové náboženské praxe.

Církev nemůže zůstat neúčastným divákem dnešní přeměny tvářnosti světa. Musí se angažovat a přispět i ze své strany při

utváření nové formy lidské kultury.

Člověk současné doby nepoznává Boha tak bezprostředně jako člověk agrární kultury prostřednictvím vědomí závislosti. Víra jakožto setkání s Bohem se stává vědomím spoluodpovědného a spolupovího partnerství. To vyplývá i z rozdílu mezi stylem práce dnešního a dřívějšího člověka, v níž se stává člověk jedním z článků řetězu, jedním, který se podílí na společném díle. Proto také dnes nemůže vystupovat do popředí aspekt práce jakožto trest za prvotní hříchy, ale jako spolupráce s tvořícím Bohem.

I v kultu se musí uplatnit nový prvek aktivního partnerství, např. přejetá forma mešní oběti jako „společnosti stolu“ (agapé), byla zatlačena novými symboly kulturní oblasti feudálního římského císařství, které byly výrazovou formou tehdejší společnosti.

Jako další proměny, které tyto výrazové formy kultu prodělaly v období agrární kultury, uvádí autor mezi jinými jako příklad ritus Božitélového právodu s žehnáním proti bouři a krupobití i s prosbou za úrodu. V této souvislosti je i zajímavá jeho analýza praxe nedělního klidu a nutnosti nové formulace této praxe pro dnešní lidi.

V další kapitole rozebírá vlivy nové kulturní přeměny na mravní život člověka. V tomto kontextu jsou velice zajímavé pasáže o rodině. Průmyslová revoluce rozdělila různé sociální funkce rodiny, tj. funkce základní buňky hospodářského společenství od

funkce manželského společenství a rodičovského společenství. To umožnilo, že volba manžela se stala záležitostí osobní náklonnosti a lásky. Funkce společenství lásky vystoupila do popředí. Z toho i pro pastorační praxi a morálku vyplynuly dalekosáhlé důsledky, z nichž můžeme uvést jen ten nejzávažnější: kontrolu porodnosti.

Jako důležitá sociologická kategorie se objevuje pojem „závod“, který hraje důležitou úlohu v životě člověka jako nový pól, okolo něhož se soustřeďuje závažná část osobního projevu, uplatnění a zakotvení vztahů. I zde pastorační praxe stojí před hledáním nových cest jak zahrnout toto důležité prostředí do své oblasti akce. Mnoho snah je věnováno otázkám majetku a vlastnictví. V této souvislosti se v pojmu existenčního zajištění uplatňuje dnes výrazněji pojem práce nežli dřívější vlastnictví a majetek, resp. jeho výnos. Mluví se o struktuře dnešní pluralistické společnosti a její sociální organizaci. Liberalismus a kolektivismus jako dvojí řešení tohoto problému jsou konfrontovány s požadavky a principy, které vyplývají z křesťanské filosofie i morálky.

Závěrem lze říci, že kniha je podnětná pro čtenáře široce diferencovaných zájmů. Svou analýzou vychází z historických, filosofických i teologických aspektů a současně svými pastoračními aplikacemi bude zajímavou četbou jak pro čtenáře s teoretickými, tak s praktickými zájmy.

J. P. ONDOK