

via

časopis pro teologii

1969

II / 4

PAVEL VI.: O svobodě	49
Y. CONGAR: Teologie po roce 1939	50
J. ZVERINA: Transsubstanciace, transsignifikace a sémiotika	53
H. KÜNG: Ospravedlnění	54
VITA	
— Poselství XVI. synodu čbřt. evang. církve	56
R. DACÍK: Biblické litanie k Panně Marii	57
V. HOLAKOVSKÝ: Krize a znovuobjevení svátosti pokání	58
J. ADÁMEK: Nejstarší řecké rukopisy NZ	59
L. VIDMAN: K pronásledování křesťanů r. 64	59
J. BARTA: Ze statistiky pro pastorači	60
PAUL VI.: Über die Freiheit	49
J. ZVĚŘINA: Transsubstantiation, Transsignifikation und Semiotik	53
— Botschaft der XVI. Synode der evang. Kirche	56
R. DACÍK: Biblische Litanei zur Mutter Gottes	57
V. HOLAKOVSKÝ: Das Bußsakrament	58
J. ADÁMEK: Die ältesten griechischen Handschriften zum NT	59
J. BARTA: Aus der Statistik für Pastoration	60
PAUL VI.: Sur la liberté	49
J. ZVĚŘINA: Transsubstantiation, transsignification et sémiotique	53
— Message du XVI. synode de l'Eglise protestante tchèque	56
R. DACÍK: La litanie à la Vierge tirée de la bible	57
V. HOLAKOVSKÝ: Le sacrement de la pénitence	58
J. ADÁMEK: Les plus anciens manuscrites grecs du NT	59
J. BARTA: La statistique au service de la pastorale	60

Přímých kritik bohužel dostáváme málo, ačkoliv víme sami o nedostacích VIA a nejsme s ní spokojeni.

VIA je málo praktická. Ano, ale je to věcí praktiků, aby jí k praxi pomohli. Zatím se praktici vymlouvají na nedostatek času. Ten ovšem dnes nemá nikdo a právě praktik by mohl najít způsob, jak napsat třeba jednu myšlenku z praxe.

Je však možné, že se názory na praxi liší. Zcela individuální praxe není prakticky napodobitelná ani sdělitelná. Všeobecnější praxe je už teorií, takže nejpraktičtější praxi je dobrá teorie. V diskusích a debatách s mladými i starými, věřícími i nevěřícími, s chuligány a kriminálníky, se ukázal praktičtější např. Guardini a Scheeben než Sborník kontroverzí.

VIA je příliš vysoká. Nemyslíme. Když ji srovnáme s jinými teologickými časopisy, nedosáhla ještě dávno patriční úrovně. Skutečnost však ukázala, že laici jsou náročnější než kněží. Stalo se, že např. prostý dělník si pomalu a po částech četl článek Darlapův a napsal nám nadšené poděkování, ale většina kněží jej nečetla.

VIA přináší mnoho překladů. Přinášela. Už se pomalu rozvíjí činnost našich autorů. Překlady byly a ještě budou nutné, protože máme mnoho se učit a mnoho dohánět. Nemáme teology nejvyšší úrovně, proto nutno i překládat.

Ale jsme si až příliš vědomi, že mnoho dluhujeme své vlastní problematice. Rok, který končíme, byl rokem rychlého ohledávání, orientování po různých oborech (č. 1 nastolilo základní směr, č. 3 se obíralo z různých hledisek problémem víry, č. 4 bylo biblické, č. 5 liturgické, č. 1/69 ekumenické, č. 2 bylo věnováno jubileu sv. Cyrila, č. 3/69 problémům filosofickým a toto dogmatickým). Jak vidno, chybí ještě mnohé vlastní teologické obory, na které nedošlo — spíš pro nedostatek místa než příspěvků. Tyto dílčí pohledy uzavírá mistrný celkový přehled Congarův (1939-45; 1945-65), který má mít pokračování v původním článku pro VIA od J. Ratzingera (Vývoj teologie po koncilu).

Taková příprava a průprava byla jistě nutná, abychom se mohli vyrovnávat s vlastní problematikou na dnešní úrovni teologie, ačkoliv ani takové pokusy nechyběly, jak ukazuje třeba hned č. 2/68 aj.

VIA zastává jen jeden směr. Nezástáváme směr, ale naopak jsme otevřeni názorům, s kterými vždy nesouhlasíme. Zastáváme však zásadu, že nemůžeme mluvit jazykem třicátých let. Z

My, pokoncilová církev, nepřicházíme zaujímat pozice, nýbrž sloužit, jako Kristus nepřišel, aby mu bylo slouženo, nýbrž aby sloužil. Proto si hned klademe i otázku, jak tímto náboženskokulturním podnikem posloužíme celku. Jistě bude pro veřejnost přínosem už možnost poznat soudobé katolictví přímo od katolíků. Ale zadruhé, doufám, i to, že se zde pokusíme vzít společně na vědomí skutečnost světa, ve kterém žijeme. Máme k němu závazky vyplývající z evangelia a formulované koncilem — a z druhé strany jsme byli výslovně pozváni budovat občanské společenství, citují známá slova, „na základě své víry“. I v tom smyslu živá teologie.

Z toho všeho se rýsuje určitý ráz našich setkání. Nepokládáme za ideál pouze pozorné obecenstvo, ný-

brž živé společenství aktivně myslících křesťanů, kteří se neostýchají předložit svůj názor ke společné úvaze a veřejnému hodnocení. Aby se však nikdo, kdo má opravdu co vážného říci, neostýchal, pro to musíme hned od začátku vytvářet ovzduší: pro každý názor pochopení, pro každého mluvícího úctu. Bratrský dialog, společné hledání pravdy v lásce, z něhož bude vyloučen pouze ten, kdo se z něho sám vyloučí porušením základních pravidel civilizovaného rozhovoru.

Nemůžeme zde slevit ani z určité teoretické náročnosti. Ti, kterým se budou zdát tyto přednášky příliš abstraktní, dostanou jistě možnost navštěvovat jiné přednášky, které je uspokojí.

OTO MÁDR

Hlasy Otců

Nezasévej mne, smrti, do svého pole, dokud jsem se nestal dobrým pšeničným zrnem. Nedávej mi, Pane, předstoupit před tvou tvář, dokud nejsem svatý. Od okamžiku k okamžiku mne pohánějí stovky větrů, chvíli se vznáším a hned jsem zase v propasti, tu jsem pánem své duše a hned zase otrokem svého těla, jejího druhá, tu jsem král, nesoucí diadéma, hned zas ubohý zebřák. Jako když se kolo otočí, tak neustále se měním. Býlí je smíšeno s mým obilím a tvé dobré zrno dusí trní na poli tvého sluhy. Nikomu, jen tobě, Bože, vypravuji o své bídě. Vždyť jedině k tobě a k tvému velkému milosrdenství směřuju má touha. Ty, jemuž jsou stejně podrobeni živí i mrtví, nenechávej mne jednou zemřít v mých hříších. Nejdříve, Pane, proměň mé klasy v chléb, pak teprve ať ke mně přistoupí žnec, nejdříve nalij mé hrozny vínem a teprve pak ať přijde vinař. Pro svou dokonalou milost mi dej dosáhnout spásy, o to tě prosím. Amen.

Ishaq Antiochijský

Nejsme andělé, ale máme tělo, je proto nesmysl chtít f nás nadělat anděly na zemi. Právě proto v práci, v pronásledování, v křížích a ve chvílích vyprahlosti je nám Kristus velmi dobrým přítelem. Patříme na něho jako na člověka a vidíme jeho slabosti a námahy, on je našim druhem, a zvykneme-li si na to, je velmi lehké mít ho u sebe. A tu je velmi důležité, abychom nevyhledávali duchovní útěchy, ale abychom objali kříž a pak děj se co děj. Náš Pán byl zbaven veškeré útěchy, byl opuštěný ve svém utrpení. Neopouštějme ho ani my, neboť nám podává ruku, abychom vystoupili výše.

Sv. Terezie z Avily

Skrze Zachea vás, hříšníci, Kristus volá, abyste viděli, jak mocná je jeho láska, jako rybař nastražuje na vás své síťe, aby se z vás radoval Pán zástupů. On sňal hříšníka z fíkovníku a přesadil jej do své zahrady. Viděl, že jako Adam byl zbaven své vznešenosti, a proto mu ze svého slitování utkal oděv a jím se oděl. Chvalte Pána, neboť vyhledal hříšníka, kterého ztratil a ujal se ho.

Qúrilóná

Z koncilu

Církev dostala všechnu Bohem zjevenou pravdu a všechny prostředky milosti: nežijí-li však její členové dost horlivě, tvář církve méně září před odloučenými bratry a před celým světem, růst Božího království se zpomaluje. (O ekumenismu)

Rodiče ať si uvědomí, že je jejich povinností stále bdít nad tím, aby divadla, tisk a jiné věci, které by urážely víru a mravy, nepřekročily práh domu.

(O sdělovacích prostředcích)

Literatura a umění mají velký význam v životě církve.

(Církev v dnešním světě)

Křest sám v sobě je jenom začátek a úvod, celým svým významem směřuje k plnosti života v Kristu.

(O ekumenismu)

Člověk má právo, aby byl o veřejných událostech informován podle pravdy. (Církev v dnešním světě)

Neuzná-li člověk Boha jako svůj cíl, převrátí řád a správný postoj k sobě, k jiným lidem a věcem.

(Církev v dnešním světě)

Práce pro mír vyžaduje, aby se především odstranily nespravedlnosti, protože se z nich rodí nespokojenost a brojí k válkám.

(Církev v dnešním světě)

via

Časopis pro teologii

II / 4 / 1969

Pavel VI. o svobodě

*Promluva na generální audienci ze dne 5. února 1969
Oss. Romano, 1969, 6. II., čís. 30; str. 1.*

Všichni to víte, dnes se mluví mnoho o svobodě. Toto slovo se vyskytne všude tam, kde je řeč o člověku, o jeho přirozenosti, o jeho dějinách, o jeho činnosti, o jeho vývoji. Člověk je bytost v růstu, v pohybu, v rozvoji: potřebuje nutně svobodu. Díváme-li se víc do nitra člověka, vidíme, že člověk při používání svých duchovních schopností je usměrněn tendencí k dobru všeobecně, nikoliv nějakým zvláštním dobrem; on sám určuje sama sebe: svobodu chápeme jako vlohu, kterou má lidská vůle k jednání, aniž by byla k němu nucena vnitřně nebo zvenčí. Tato svobodná vůle, jak známo, je tak vlastní člověku, že tvoří jeho specifický znak, že zakládá první důvod jeho lidské důstojnosti a uděluje mu charakteristický rys připodobnění Bohu.

Navzdory filosofické negaci, která shledávala nepřekonatelný determinismus v akci člověka, samozřejmost této výsady se dnes prakticky vnucuje takovým způsobem, že všichni spojují představu o lidských právech s představou svobody, a mluví se všeobecně o svobodě všude tam, kde se vyskytuje lidská schopnost k jednání: svoboda myšlení, svoboda činu, svoboda slova, svoboda volby atd. Hledají se vnitřní kořeny svobody (psychologická a morální svoboda) a dále se pak popisují její vnější znaky (právní svoboda, hospodářská svoboda, politická svoboda, náboženská svoboda, umělecká svoboda atd.).

Svoboda navozuje také množství problémů, že první věcí, kterou je třeba podniknout v tomto ohledu, bude hledání nějakého přesnějšího, méně přibližného a méně zmateného pojmu, než jaký v hřmotu diskuse prostředí každý pojem uchvátí. K tématu tak velké důležitosti a tak složitého rozsahu nechceme zde připojovat žádné naukové vysvětlení. Ve snaze upoutat vaši pozornost k velkým myšlenkám, které koncil znovu potvrdil a rozvinul, omezujeme se v prostém rozhovoru jako je náš na to, abychom vám připomenuli, že katolická církev trvala vždycky na nauce o lidské svobodě a vybuďovala na ní svou velkou budovu jak morální, tak i náboženskou: není možné být opravdovými katolíky, aniž bychom připustili tuto vrcholnou

výsadu člověka. Ani první pád, který jistě vyvolal velké poruchy v užívání lidských schopností, ani myšlení, které po objevení pravdy je touto pravdou vázáno, ani zásah oné tajemné pomoci v našem jednání, kterému se říká milost, ani Boží činnost v přirozeném světě, kterou nazýváme Prozřetelností, neruší svobodu člověka. Nebudeme nikdy dost vděčni moudrosti uchovávané v katolické církvi, která všemožně hájila v člověku tento královský dar svobody, i když byl kompromitován, komplikován a nebezpečný. Dokud se člověku přiznává schopnost myslet (viz sv. Tomáš, I—II, 18, 1 ad 2: ratio... libertatis causa) a chtít, dokud ho považujeme za občana Kristova království, musíme nejen připustit, nýbrž i v něm hájit výsadu svobody.

Musíme však připojit jednu základní připomínku: užívání svobody není snadné. Tato připomínka neodporuje tvrzení o svobodě, nýbrž je respektuje. Užívání svobody potřebuje výchovu k svobodě! A tato potřeba je tak hluboká pro skutečný rozvoj lidského ducha a jednání a tak důležitá pro sociální soužití, že celé dějiny svědčí, kolik bylo vykonáno, ať právem nebo neprávem pro to, aby se užívání svobody omezovalo, bylo potlačováno anebo popřeno. Z toho vznikla známá, mohli bychom říci trvalá srážka mezi užíváním svobody a výkonem autority. Svoboda a autorita se často projevily jako protikladné termíny. Stejně tak i dnes řešení tohoto protikladu navozuje vážné problémy jak na pedagogickém, tak i rodinném, sociálním a politickém poli, a také v církevní oblasti. Dnes se o tom nebudeme zmiňovat. Chtěli bychom spíše poznamenat, jak se máme vzdělávat k stále lidskému a křesťanštějšímu výkonu svobody. Nemůžeme dělat pokroky v křesťanském životě, nepokročíme-li v pravém a správném užívání svobody.

Musíme se především zbavit některých falešných pojmů svobody: na příklad pojmu, který zaměňuje svobodu s lhostejností, s lenivostí, s nečinností ducha; se svobodou nic nedělat; s letargickým egoismem životních sil a s opomíjením základního imperativu, který jí dodává teprve smysl a hodnotu, to jest povinnosti. Svoboda nám byla dána, abychom splnili vlastními příčiněním svou povinnost. Jiné mylné, ale bohužel velmi rozšířené pojetí zaměňuje svobodu, vedenou rozumem a spočívající ve svobodném rozhodování, s uspokojováním jen smyslných anebo zvířecích instinktů, které v člověku dřímou. Nejnovější proudy revolučního myšlení podporují a rozšiřují nesprávné pojetí, které svádí člověka k ztrátě jeho vlastní opravdové svobody, aby se stal otrokem svých vášní a vlastních mravních slabostí. Pán nás přeče učí: „Kdo se dopouští hříchu, je otrokem hříchu“ (Jan 8, 34). Je to klasický a stále aktuální jev, dnes více než kdy jindy, který se vyskytuje v moderní emancipaci od přirozeného a mravního zákona.

Jiná deformace svobody, která je rovněž v módě, staví svobodu záměrně, a priori, do protikladu s existujícím řádem anebo s názory jiných lidí. Svoboda nachází svůj pravý výraz v odporu, ať je rozumný, anebo není. Je to cesta, bohužel velmi krátká, ke ztrátě svobody, jednak pro svou iracionalitu, která se uvádí jako součást do logiky ducha, jednak pro reakce prostředí, které může snadno vyvolávat protiodpor.

Varujme se též bláznovství, které pokládá za svobodu útok na svobodu ostatních. Všemožné sváry vyvolával a denně vyvolává zlý duch této

bezuzdné svobody. Nazvěme ji spíše bezuzdností, zpupností, špatnou výchovou, nevzdělaností, ale nikdy svobodou. Svoboda, právě díky vyzářování božského jasu na lidskou tvář (Ž. 4, 7) svým původem z rozumu a spočívající v královské lidské schopnosti, jako je vůle, je si vědoma správných výrazů, totiž svých mezí, které jí však otvírají a chrání pole jejího uplatnění. Především je to pravda, jak nás učí opět Kristus, „pravda vás osvobodí“ (Jan 8, 32) od hříchu, od omylu, od nevědomosti, od předsudku. Pak dobro, a to nade vše. Ovšem i spravedlivý zákon. A autorita, zvláště ta, která se definuje jako „Matka a učitelka“. I stát chápaný jako organizovaná instituce ručící a chránící práva lidské osoby a doplňující její výkon v souladu s obecným blahem, a nikoliv jako jediný zdroj a totalitní syntéza sociálního soužití.

Meditujme tedy ve světě křesťanského ducha o běžných slovech vydávajících se za svobodu: autonomii, libovůli, volbě, revoluci, despotismu atd. a snažme se najít smysl, který plyne pro svobodu z křesťanského myšlení, smysl, který nám připomíná na tolika místech koncil. Tak např.: „Nikdy tak jako dnes lidé neměli tak bystrý smysl pro svobodu, zatímco se uplatňují nové formy sociálního a psychického otroctví... Svět se nám představuje dnes zároveň mocný a slabý, schopný působit to lepší anebo to horší, zatímco se mu otvírá cesta k svobodě anebo k otroctví“ (Gaudium et spes, č. 4 a 9).

Je to staré a přítomné rozcestí. Umějme volit. A Kristus nás učí, jak máme volit.

Přeložil mw

YVES M.-J. CONGAR

Teologie po roce 1939

Minulých dvacet let nás odloučilo od teologické současnosti. Je tedy třeba aspoň základní orientace. Přinášíme mistrovský obraz jednoho z nej přednějších teologů z knihy Situation et tâches présentes de la théologie, Ed. du Cerf, Paris 1967, str. 11–23. Pro nedostatek místa bylo nutno vynechat poznámky. Přehled za léta 1945–1965 přineseme v dalším čísle. Ve slovenském Duchov. pastieru vychází třetí část: Teologie na koncilu. Přehled pokoncilové teologie slíbil napsat pro VIA prof. J. Ratzinger. Red.

Situace v teologii a někdy i samo pojetí teologické práce se během posledního čtvrtstoletí silně změnily. S radostí však můžeme konstatovat, že kontinuita byla vždy mnohem hlubší než eventuelní rozdíly. Hnutí, které bylo od samého počátku nazýváno „novou teologií“, bylo podle všeho vzhledem k některým aspiracím modernistické epochy nesrovnatelně tradičnější: nelze je spolu vůbec srovnávat. V současných pracích těch nejvýznačnějších teologů nacházíme dnes velmi často silně tradiční rysy a náměty: ekonomii a dějiny spásy, eschatologii, antropologii atd. Je zcela na místě se ptát, zda onen myšlenkový kvas není způsobován právě tím, že přes středověk navazuje znovu na nejstarší a nehlubší inspirace. Odpověď na tuto otázku najdeme nepochybně tehdy, když si znovu projdeme v krátkém přehledu myšlenkový vývoj po roce 1939, při čemž se zaměříme pouze na oblast teologických koncepcí. Ukazuje se ostatně, že v případě, že bychom snad chtěli nějak popírat spojení, které podle všeho mezi katolickou teologií a středověkou nebo potridentskou scholastikou existuje, vyplývaly by z této skutečnosti velmi závažné otázky.

Léta 1944 až 1946 byla ve Francii léty intenzivního myšlenkového kvasu. Tehdy vyšly dvě nové sbírky teologických studií: „Sources chrétiennes“ (1942), v kterých byly zveřejněny překlady několika knih řeckých Otců a zvláště knih Origenových, a „Théologie“, která byla uvedena v roce 1944 dílem P. H. Bouillarda „Conversion et grâce chez saint Thomas d'Aquin“, dále pak publikovala v roce 1944 „Corpus mysticum“ a v roce 1946 „Surnaturel“ P. H. de Lubaca.

Někteří by rádi viděli v těchto publikacích předem domluvenou a záměrnou manifestaci a jakýsi první projev „nové teologie“, jejímž programovým prohlášením by byl článek P. J. Daniélou. Z teologického hlediska bylo někdy toto hnutí uváděno ve spojitost s brožurou P. M.-D. Chenuho, která byla šířena jako *manuskript* v malém počtu exemplářů, a s knihou P. L. Charliera, kterou často v našich vlastních pracích citujeme. Obě tato díla byla dána 6. února 1942 na index. P. Charlier se pustil do kritiky teologické konkluze, která — jak je nutno přiznat — od té doby téměř nepokročila pro určitou nepřizeň, za níž není P. Charlier vůbec zodpověden. P. Chenu zdůrazňoval jednak roli duchovní zkušenosti v hluboké orientaci, která je teologii uložena, jednak hodnotu života církve jako „teologického místa“ realizace. Dostí diskutabilním způsobem byly tyto myšlenky srovnávány s nábožensko-vitalistickou koncepcí teologie reprezentovanou P. Th. Soironem, G. Koepgenem (*Gnosis des Christentums*, 1939) a P. H. Urs von Balthasarem, každým ze své vlastní perspektivy.

Výběr některých přeložených úvah v „Sources chrétiennes“, a zvláště úvod ke spisu Origenovu, vzbuzoval dojem, že jde o snahu obhajovat takové typologické, spirituální a někdy i alegorické exegeze Otců, které neodpovídají doslovnému smyslu. Kapitola nadepsaná „Du symbole à la dialectique“ v „Corpus mysticum“ mohla vzbudit obavy, že se dává přednost bohatšímu, ale povrchnějšímu výkladu, který symbol umožňuje, před pojmovou analýzou, která byla hlavní doménou scholastiky. A nakonec byl uváděn i výrok P. H. Bouillarda: „Jestliže dojde k vývoji v oblasti ducha, pak se může nezměnitelná pravda udržet jen díky současně a korelativní evoluci všech svých pojmů tím, že mezi nimi udržuje stejný vztah. Teologie, která by přestala být aktuální, by se stala teologií jalešnou“ (citované dílo str. 219 — často je citována pouze věta, kterou zde uvádíme kurzívou). To bylo chápáno jako vyznání historického a filosofického relativismu. Všechny tyto věci vzbuzovaly dojem, že neměnné pravdy dogmatu, které sice byly výslovně respektovány, se odcizují pojmům, jichž kdysi teologie k jejich vyjádření pro určitou epochu použila. Co by pak zbylo nejen z teologie sv. Tomáše, ale z teologické vědy, jak byla definována, vůbec? Jakou hodnotu by pak měly dogmatické výroky? Patentování tomisté neprodleně vyjádřili své obavy a vznesli dotazy. Napadení autoři, nebo přesněji spolupracovníci „Sources chrétiennes“ a „Théologie“ z řad jezuitů, se bránili a vysvětlovali.

Nehlásali totiž žádnou scestnou filosofii, která byla tak charakteristická pro modernistický postoj a kterou je možno shrnout do dvou bodů: 1. rozlišovalo se, ba dokonce se činil podstatný rozdíl, mezi „vírou“ a „náboženským povědomím“, při čemž toto bylo ideologickou strukturou, ve které se první vyjadřovalo. 2. vztah mezi dogmatickými výroky a náboženskými skutečnostmi se chápal jako vztah symbolu k realitě, a ne jako *legitimi* (i když ne zcela adekvátní) vyjádření reality. Spisy období od roku 1944 do roku 1946, které se týkaly problematiky dějin dogmat, narážely přinejmenším zčásti na stejný problém jako modernisté — na problém změn v tom, jak se výpovědi víry prakticky projevovaly, i v tom, jak byly rozumem formulovány. Nekladlo však tento problém jednoduše samo poznávání historie? Autoři ho řešili rozeznáváním mezi invariatním obsahem pravd výpovědi a proměnlivým užíváním technických pojmů, kterými byla v různých historických, kulturních a filosofických souvislostech tradována intence pravdy. Byli

přesvědčení, že 1. výpovědi obsahují reálné pravdy, které jsou invariabilní, 2. v různých pojmových převodech, které jim dali teologové, existuje mezi použitými pojmy analogie vztahů nebo funkční ekvivalence. Tak se vyhnuli obvinění ze scestného antiintelektualismu a dogmatického relativismu, které bylo plným právem vzneseno proti modernistům. Zůstalo určité podezření, které nebylo řádně doloženo žádnou hlubší filosofickou analýzou a které se týkalo teologického pojetí, zdůvodnění a systematizace. Nebyla snad s ohledem na zjednodušenou školskou nauku a obsah různých příruček nějak otřesena autorita sv. Tomáše? Neuváděly se v pochybnost určité projevy a formulace, které se již zcela vžily a byly téměř kanonizovány?

Vzniklý nepokoj byl do značné míry udržován uměle. Někteří jednotlivci si totiž vybábili zcela fantastickou ideu „nové teologie“, kterou ostatně nebyli schopni přesně definovat, jak jsme se o tom v letech 1946 až 1950 mnohokrát osobně přesvědčili.

Je pravda, že Pius XII. vyjádřil určitý nesouhlas ve své promluvě ze září 1946 na Generální kongregaci jezuitů, jejíž témata (ne *tento* nesouhlas) byla znovu pojata do promluvy na Generální kapitule dominikánů. O něco později (12. srpna 1950) upřesnila encyklika *Humani Generis* body, ve kterých svatý Otec viděl nebezpečí určitých „novot“. Vyhlášená nebezpečí vycházela z příliš velkých ústupků, které byly dělány moderním filosofiím: dialektickému materialismu, existencialismu a historicismu, a tedy vlastně z irenismu. Z toho pochází nedůvěra k používání rozumu v apologetice nebo v teologii, ochabnutí spekulativní teologie a oslabení hodnoty dogmatických formulací, nedbání řádného magisteria a zneužívání při návratu k biblickým nebo patristickým pramenům.

Jestliže vůbec opravdu existovala, dnes již krize minula. Jako vždy však problémy zůstávají. Kladou se v situaci, kdy je užitečné krátce připomenout, v čem spočívají. Vidíme zde tři hlavní příčiny, ke kterým by bylo třeba připojit vliv ekumenismu. Ten lze však v oblasti teologie nespolečně odhadnout...

1. Obnovení pramenů, kterými se živi teologické myšlení alespoň tak, že přijímá podněty a výzvy. Sám Pius XII. v dokumentu, v němž se ujal obrany rozumu a spekulativní teologie klasického typu, uznal, že „studium pramenů bylo vždy pro svaté vědy základem obrození, zatímco spekulace, která nedbá o stále nové studium depozita, prokazuje svou sterilitu“. Prostředky studia biblických a patristických pramenů jsou dnes totiž nesrovnatelně lepší, než byly v 19. století. Poznatky z historie nebo filologické studium umožnily, že jsme se mohli k nejjednodušší otázce znovu vrátit. Kontakt s prameny vynesl však i jiné otázky, které se týkaly samých základních pravidel teologické práce: Zjevení se realizovalo v určitém historickém nebo „ekonomickém“ rámci. Jsou pojmově deduktivní metoda a *ordo disciplinae*, které sledují pouhé formální myšlenkové souvislosti, schopny pojmut celé zjevené depozitum a uspořádat je? A přidržíme-li se pojmů, nemusíme se obávat a současně poznávat, že pojmy, kterých používala scholastika a které jsou — kupříkladu u sv. Tomáše — někdy převzaty od Aristotela, se nekryjí přesně s obsahem těch pojmů, jichž užívá Písmo svaté pod stejným vnějším označením? Kde zůstaly ve velkých scholastických kompendiích biblické pojmy úmluvy, *agapé*, těla, poznávání, *hesed*, spravedlnosti a dokonce slova království a pravdy? Neexistuje určitý hiát mezi tím, co nalézáme pod těmito záhlavími v dobrém výkladu nebo v dobrém slovníku biblické teologie, a tím, s čím se setkáváme u velkých scholastiků nebo v našich školských příručkách?

A netýkají se konečně otázky a obtíže, s nimiž se potýkali modernisté a které se znovu objevily — i když ve zcela jiných podmínkách — v letech 1944 až 1946, v základě pojmu zjevení? Neexistuje hiát, který jsme právě zjistili, hlavně zde? Na jedné straně bylo vždy operováno tak, jako by zjevení spočívalo v nějaké řadě věř-
roků filosofického typu o skutečnostech, které se téměř

všechny vymykají naší zkušenosti, nebo jako by bylo souborem pouček, které učitel opomněl dokázat. Ale již asi po dobu šedesátí let se lépe rozumí jednak ekonomické nebo historické struktury zjevení, jednak i jeho podstatnému záměru úmluvy, to znamená zavedení vzájemného osobního vztahu mezi Bohem a jeho lidem. Dogmatická konstituce II. vatikánského koncilu *Dei Verbum* (z 18. listopadu 1965) konečně vzala tyto vy-
získané hodnoty za své, aniž by narušila definovaný rozumový obsah. To je pro budoucnost katolické teologie velmi důležité. Řešení mnoha problémů nemohlo pokročit, dokud tento krok nebyl učiněn.

2. Jiný pramen obnovy se projevil jako velmi účinný: uvědomění, kterým teologové vzal za svou záležitost nejen skutečný stav světa z hlediska víry, ale i svou roli vzhledem k této situaci. Teologové vždy pracovali v církvi a pro ni. Dlouho však většina z nich provozovala teologii přesně tak, jako by se svět neodcizil výpovědím víry, nad nimiž hloubala a stále rozmnožovala své konkluze a distinkce. Podobná situace dosud existuje v některých školách nebo v některých otázkách, jako například v mariologii. Četní teologové si však více uvědomovali pouto, které spojuje teologickou práci jako reflexy víry s uskutečňováním vlastního úkolu církve, kterým je zvěstování víry lidem této doby. Toto pouto ukládá teologovi úkoly, které jsou důležitější než služba, kterou může skýtat tím, že vědecky vykládá a teologicky osvětluje skutečnosti šíření víry nebo pastýřského úřadu. V teologii — a to třeba v teologii o vtělení Syna, o svátostech, v eschatologii nebo i v nauce o tajemství Trojice — je třeba rozvinout to, co v ní může vzít na sebe otázky lidí a dát jim odpověď. Takový program je zcela v linii toho, co řekl I. vatikánský koncil o užítiku, kterého se našemu chápání tajemství dostane při zkoumání vztahu, který mají k poslednímu cíli člověka. Nejde však pouze o to, abychom obohatili nějaké pojednání samo o sobě o nový paragraf: jde o to, abychom uvolnili rozměr celé skutečnosti v souladu s povahou zjevení, které vidí náboženské pouto mezi člověkem a Bohem a mluví jak o člověku, tak i o Bohu.

Není možné dostatečně ocenit význam nového uvědomění, kterým teologové přijali ve své práci zodpovědnost za církve i za vnitřní věrohodnost víry, kterou církve je povinna lidem předkládat. Prvním důsledkem toho by mělo být, že by se jednalo méně o technických detailech, které jsou odvislé od určitých technických systémů: pozice jednotlivých škol, které se velmi často pojí k řeholním řádům, zajímá jen nečetné ostrůvky, nijak nedotčené velkou výzvou, s kterou se na nás svět obrací, a také zájem o „konkluzivní teologii“ je již mnohem slabší...

3. Neaktivnější myšlenkové proudy se vážou k fenomenologické metodě a k existenciální filosofii: usiluje se tedy o soustředění reflexe na člověka. Tato reflexe existenciální zkušenosti člověka nám vnucuje tři důležité myšlenky nebo tři velké tematické okruhy: a) Nejprve specificitu lidské osoby a všeho, co s ní souvisí, vzhledem k *věcem*: není možno pojednávat o nich, jako by šlo o pouhé věci a objekty. To by umožnilo nejen pokročit dále pod novým aspektem v úvahách o některých skutečnostech (například o těle, o svátostech, o manželské lásce, o eschatologii), ale prokázat i nedostatečnost určité předmětnosti nebo fyzicismu klasické teologie. Tato poplatnost věcem a fyzicismus jsou historickým důsledkem scholastického způsobu kladení otázek: „quid sit .. sacramentum (= causa instrumentalis), quid sit ... ignis purgatorius? atd.“ Nový způsob myšlení nenarušil tedy jen některé části nebo kapitoly teologie, ale byl to zcela nový přístup, *way of approach*, šlo o samo „teologizování“ ve svém celku. Nový postup otevřel nové možnosti. Měl však také svá úskalí. Umožňoval existenciální přístup, to jest určitou vztažnost k lidskému životu, o který svého času usilovala svým způsobem již „kerygmatická teologie“. Riskoval však, že se bude držet jen toho co má význam pro existenci, natolik, že zanedbá ontologii, která dává všemu konečný smysl, a že opomene vybudovat vztahy

mezi výpovědmi spasitelné víry a rozumovým myšlením. b) Pak by se mohl začít uplatňovat i obor, který nazýváme intersubjektivní nebo interpersonální ontologií. Je jasné, že ten se zaměří na úvahy o milosti a o hříchu, ale i na christologii a trinitární teologii. c) Konečně byla nová způsobem osvětlena i dějinnost lidských podmínek, onoho bytí ve světě a bytí pro druhé, které je pro lidskou osobu tak charakteristické.

Je jasné, že toto vše zavádí jiné hodnocení teologické práce, než bylo ono, kterým žily různé školy již od středověku. Z toho však plyne určitá problematizace monopolu, který scholastika ve skutečnosti měla, a v každém případě se stává problematickým typ teologie, který byl označován jako „konkluzivní teologie“. I když by se teologie nevzdala při reflexi o tajemstvích projednávání klasických témat, neboť to by bylo abdikací, ne-li zradou, snažila by se rozvíjet se více jako reflexe víry s ohledem na její zvěstování lidem, a tedy jako reflexe o víře, která se snaží odpovědět na tuto základní otázku: za jakých podmínek může být víra — ne víra vůbec, ale víra křesťanská — v sekularizovaném světě, kde je společně se vším problematizována a kde se — alespoň v praxi — připouští „smrt Boha“, samozřejmou podmínkou toho, aby se člověk mohl více realizovat? Tak by se teologie stávala postupně reflexí o zjevení, které bylo realizováno pro člověka a které by tak bylo také *chápáno*, v celé své komplexnosti. Neboť tím, že by se nejdříve za pomoci staré apologetiky zajistil fakt zjevení a pak byla člověku uložena povinnost, aby se tomuto zjevení podrobil, aniž by uvážil jeho obsah a v tomto ob- sahu vztah k sobě, by nebylo prakticky nic získáno.

Podle přesvědčení P. K. Rahnera je jistě možné, aby se takové úvahy rozvinuly ve formální teologii, která by předcházela teologii speciální a kde bychom se znovu setkali s obvyklými klasickými traktáty, které by byly pouze v místech, kde by to bylo žádoucí, vhodně doplněny. Taková formální dogmatika by — alespoň *částečně* — převzala úkol fundamentální teologie. Umožnila by široký rozvoj „transcendentální antropologie“, to znamená studium *apriorních* podmínek, za kterých zjevení a víra jsou možné. Celek takové teologie i sám způsob „teologizování“ by však nevyhnutelně byl poněkud afektovaný.

Adaptovat teologii klasického typu, zahrnout do ní nové otázky a rozvinout v ní nové aspekty, které — jak jsme viděli — se vztahují k člověku a k jeho existenciální zkušenosti, je zřejmě možné. Právě tak postupoval například M. Schmaus ve své *Dogmatice* (1938, 3. vydání 1958): obnovil pojednání *de Deo* tak, že vyšel z první úvahy o božských Osobách, vložil teologii do ekonomie a zdůraznil význam ekleziologie a eschatologie atd. Pokusila se o to i řada monografií pod titulem „Le Mystère chrétien“. V těchto pokusech je snaha vrátit „depozitu“ jeho primát a široký rozvoj. Teologie je zde však „konstruována“ na základě tohoto daru, který je předem pečlivě zajištěn, jako racionální organizace a zpracování tohoto daru s pomocí, mezi jiným, prvků tradiční filosofie, pouze případečně a podpůrně prvky filosofie moderní.

Jiný typ teologie se objevuje v pracích K. Rahnera a jeho žáků. Nerespektuje schéma následování *Intellectus fidei* po *auditus fidei*, nesnaží se získat nejdříve širokou znalost přínosu tradice, aby tam čerpal materiál k odpovědi na eventuelní nové problémy. Jde mu spíše o reflexi filosofického typu, o vztahu, který má vzhledem k člověku výpověď víry, vzata globálně. Jde-li nám o otázky speciální dogmatiky, nevycházíme z vyhlášené nebo kritizované tezí, které se vztahují k dokumentárnímu faktu, ale spíše z kritiky pojmů v problému používaných a týkajících se smyslu uvedených výpovědí. Tak docílíme obnovení pojmů, v kterých je otázka kladena, nebo obnovení vztahu mezi nimi, ať už jde o problémy jako přirozenost a milost, postavení laiků a úkony církve, příslušnost k církvi atd. Jde o skutečnou teologii, neboť reflexe se věnuje skutečností, jimiž se osvědčuje víra, avšak o teologii ne tak historického, jako spíše filosofického a kriticky reflexivního charakteru.

Setkáváme se dnes zkrátka s mnohými způsoby teologické práce: se způsobem konceptuálním, argumentativním, deduktivním a způsobem vycházejícím z pozdní scholastiky, dále s badáním vycházejícím z daru tradice, a ne jen z racionálně zpracovaného *intellectus fidei*, ale i z odpovědi na otázky času a lidí, a konečně s interpretací a reflexí celého komplexu křesťanské reality, které mají spíše filosofický charakter a které jsou podnikány ve světle existenciální zkušenosti člověka.

II. vatikánský koncil nepřinesl téměř žádnou informaci o tom, jak by měla vypadat teologická práce v budoucnu. Sám praktikoval teologii, která vzešla ze společné tradice škol v latinské církvi a která byla pouze částečně modifikována pastoračním záměrem koncilu. V průběhu první periody koncilu, zvláště při projednávání „pramenů zjevení“, se střetly dva názorové postoje. Jednou stranou byl postoj konceptualistický, jehož ideálem je přesně definovat obrysy pojmu, který je pečlivě izolován od ostatních a zkoumán v nečasovosti. Takto lze dojít k formulacím, které jsou bezvadně vyprecizovány, ale nemají zpětný pohled, který by se odvolával na hlubší tradici, ani volný prostor, který by dovoľoval díky dialogu s druhými určité obohacení. Je jistě možné z věcí, která byla takto definována, vyvozovat důsledky pro nové konkluze. Koncil však sledoval jinou cestu. Usiloval o těsnější sepětí s realitou a o otevření se otázkám druhých. Fakta tam často předcházela a udávala směr myšlenkám. Koncil nekončil naučnými články vydanými formou kánonů, ale rozsáhlými a podrobnými doktrinárními výklady, živými často biblickou a tradiční mizou. Tuto cestu mu vytyčil Jan XXIII., když ve své zahajovací řeči dne 11. října 1962 řekl:

„Katolické a apoštolské křesťanství na celém světě očekává další krok vpřed v šíření nauky i v utváření svědomí, a to krok, který by dokonaleji a důvěrněji korespondoval s autentickou naukou církve, jež však musí být studována i vykládána podle moderních metod výzkumu a dále šířena řečí současného myšlení. Něco jiného je podstata staré nauky obsažená v pokladu víry a něco jiného je slovní formulace, do níž je odívána, aby odpovídala formou i rozsahem potřebám učitelského úřadu, jehož poslání je převážně pastorační.“

Celé dílo koncilu je ozvěnou těchto slov jako skutečnost, ale ještě více jsou jí některé pasáže jeho dokumentů jako náznak: teologie musí hledat řeč přizpůsobenou naší době. Právě z toho důvodu si musíme vypůjčovat od různých kultur vhodné prostředky, které ony nepřestávají vytvářet. Teologické fakulty a školy musejí být ve spojení s jinými centry, kde se vypracovává lidské vědění. Vyučování teologie budoucích kněží musí být soustředěno na tajemství Krista a živeno poznáváním biblických a tradičních pramenů. I když koncil označuje sv. Tomáše za nejlepšího vůdce v spekulativní teologii, přece požaduje, aby se ve filosofii přihlíželo k novějšímu badání a uvolňuje místo i poznání jiných křesťanských teologií, eventuálně i jiných náboženství.

Z hlediska projednávání témat přešel koncil z církve v sobě samé v církev pro lidi. Začal dlouhým zastavením u života modlitby církve a skončil tím, že mluvil o problémech pozemského života člověka a o vztahu mezi tímto člověkem a Bohem, mezi pozemským dílem člověka a královstvím Božím. Ve střední části mluvil o církvi, o Božím zjevení atd. Tak je vytyčen celý rozsah působnosti, který musí pojmout teologie, a současně stanoveno, že postavení člověka je nutně spojeno s úvahou o Bohu, jestliže tento Bůh je Bohem zjevení. Koncil však právě tak přesně určil, z jakých pramenů musí teologie čerpat a podle jakých norem. Teologie bude vždy živena a hodnocena svými prameny, Písmem a tradicí. A tak ve chvíli, kdy koncil uznal za předmět větší teologické péče vložení „náboženství člověka“ do „náboženství Boha“ (abychom připomněli výrazy Pavla VI. v jeho nezapomenutelné promluvě ze 7. prosince 1965), zdůraznil také, že rozhodné světlo musí být — z téhož důvodu — hledáno v pozitivním zjevení. Přeložil Miroslav Pecka

Transsubstanciace, transsignifikace a sémiotika

Eucharistie je „tajemstvím víry“ po výtce. Sluší se je přijímat s vírou, v pokoře a modlitbě. Právě proto, že toto tajemství přijímáme vírou ze zjevení, myslíme o něm — tím vznikla teologická reflexe; mluvíme o něm — a tak od počátku církev zvěstovala, co přijala: vznikla liturgie, kérygma Otců a výroky magisteria. Tím se klade problém řeči: jak zvěstuje tento „metajazyk“ základní biblický jazyk o eucharistii? — Proto v první části této studie věnujeme pozornost jazyku liturgie, Otců, magisteria a teologů.¹⁾

Jazykový výraz je nositelem významu. Proto musíme studovat, jaký význam mají výrazy, kterých ony jazyky užívají. To bude úkolem druhé části. Zhruba jde o dvě kategorie významů: o skutečnou přítomnost Kristovu v eucharistii a o způsob, kterým tato přítomnost vzniká. Naše pozornost se bude víc orientovat na kategorii druhou.

V třetí části shrneme a utřídíme výsledky, které studium výrazů a významů přináší — a to z hlediska vědy, která se zabývá znaky, významy a jejich souvislostmi — sémiotiky.

I. Výrazy

Pokusíme se tu podat stručný přehled termínů, kterých používají některé liturgie, Otcové, magisterium před Tridentinem, Tridentinum a po něm. Nakonec v trochu rozšířenějším obraze načrtneme pokusy o novou interpretaci v tomto století.

Jazyk liturgií a Otců

Církev slaví památku Kristova činu ve večeřadle a na kříži, zvěstuje Kristovo ustanovení, a přitom užívá rozmanitých výrazů pro označení a vyjádření ústřední události. V římské anafoře se prostě prosí, aby se chléb a víno staly Kristovým tělem a krví. Liturgie sv. Jana Zlatoústého žádá, aby Otec seslal Ducha sv. a ten učinil tělo chlebem a víno krví Kristovou tím, že je *proměněn* (*metaballôn*). Arménská liturgie se modlí: „*Posvět tento chléb a víno v pravé tělo a v pravou krev Pána a Vykupitele našeho Ježíše Krista tak, že je změněn svým Duchem.*“ Gótská liturgie mluví o *nebeské proměně*. V gallikánském misálu je prosba: *Descendat, Domine, plenitudo maiestatis super hunc panem et super hunc calicem et fiat nobis legitima Eucharistia in transformatione corporis et sanguinis Domini.*

Východní Otcové označují eucharistickou proměnu výrazy: *přetvořit* — *metapoiein* (Cyril Alex., Jan Damasc.), *přeměnit* — *metaballein* (Cyril Jeruz., Teodoret); *proměnit prvky* — *metastoichein* (Řehoř Nys., Jan Zlat.); „*přestrukturovat*“ — *metarrhythmidzein* (Jan Zlat.).

Podobně zápolí o výraz i latinští Otcové: *transformare*, *transfigurare*, dokonce *transfundere*, *transmutare* nebo jen prostě *mutare*.

Jak patrně, jsou tu dvě kategorie výrazů: první, značně menší, prosí o sám základní fakt, který má Kristus učinit a který se tímto činem prostě stane. Druhá kategorie, daleko četnější, mluví o změně, častěji o proměně.

Výroky předtridentského magisteria

První oficiální text, který mluví výslovně o svátostné proměně, je dopis Inocence III. *Cum Marthae* z r. 1202 arcibiskupu v Lyoně, který se ptal, kdo přidal v římském kánonu slova „mysterium fidei“ k slovům Kristovým, jimiž „in corpus et sanguinem suum panem *transsubstantiavit* et vinum“.²⁾ Professio fidei IV. sněmu Lateránského (1215) mluví o svátosti oltářní, v níž je vpravdě Kristovo tělo a krev „sub speciebus panis et vini..

transsubstantiatis pane in corpus et vino in sanguinem potestate divina“.³⁾ Podobně Lyonský II. adresuje Michaelovi Paleologovi ve Vyznání víry (1274): „... in ipso sacramento panis vere *transsubstantiatur*...“⁴⁾ A Florentský celkem mimochodem se zmiňuje v Dekretu pro Armény: „... panis ... mox in verum Christi corpus *transsubstantietur*“.⁵⁾

Pozoruhodné je, že se Florentský koncil bez tohoto výrazu obešel v Dekretu pro Jakobity,⁶⁾ a před ním dokonce i sněm Kostnický, který odsuzoval nauku Jana Viklefa (1415) o remanenci, akcidenci a popření reálné přítomnosti.⁷⁾

Nauka Tridentina

Formulace sněmu Tridentinského vznikaly v letech 1547 až 1551 (Sch 18—25). Jsou podány v úvodním výkladu,⁸⁾ především pak ve dvou kánonech⁹⁾ a konečně ve vyznání víry Pia IV. z r. 1564.¹⁰⁾ Jejich obsah lze shrnout takto:

1. Kristova přítomnost v eucharistii je specifická: Kristus je přítomen vpravdě, skutečně a podstatně — tedy ne jen jako ve znamení nebo jen účinností anebo jen v okamžiku přijímání.

2. Tato reálná přítomnost vznikla jedině ontologickou proměnou (*per conversionem substantiae*...).

3. Tuto proměnu církev vhodně nazývá *transsubstanciace*.

Nauka po sněmu v Tridentu

Od té doby je *transsubstanciace* pokládána za dogma a magisterium je stále zdůrazňuje. Tak Pius VI. odsuzuje „sněm“ Pistojský, že vynechal — mimo jiné — „dogma *transsubstanciace*“. Hájí ji také Pius XII. v encyklice *Mysterium fidei* (3. 9. 1965) opakuje: „Kristus se nestává přítomný v této svátosti jinak než proměněním celé podstaty chleba v tělo Kristovo a celé podstaty vína v jeho krev, proměněním jedinečným a zázračným, které katolická církev správně a právem nazývá *předpodstatněním*.“

Je tedy dogmatickým východiskem nauka sněmu Tridentinského. Ačkoliv se možná chtěl distancovat od aristotelovských výrazů podstata a případek, nebylo tehdy jiné možnosti, jak správně vyjádřit hlavní pravdu víry o skutečné přítomnosti Kristově v eucharistii. Tak vzniká řada otázek, které podnítily v novější době pokusy o novou interpretaci eucharistické přítomnosti Kristovy obecně i o novou interpretaci *transsubstanciace* zvlášť.

Nové pokusy

Již po druhé světové válce se začaly objevovat výrazy „*transfinalizace*“, „*transfunkcionalizace*“: ne fyzikální skutečnost chleba, ale jeho funkce a smysl se podstatně změnily. Tyto názory však zůstávaly v zajetí fyzikálního myšlení. První, kdo učinil z něho rozhodný krok, byl I. de Bacciocchi (1951, 1959, 1964). Poslední skutečnost není to, co nám o ní říkají smysly nebo přírodovědecká analýza, ale co je pro Krista. Dává-li nám Kristus v chlebě sebe, nastala *transsubstanciace*: chléb a víno jsou znaky skutečného darování sebe ze strany Kristovy (Sch 72).

Němečtí autoři docházejí k podobné interpretaci cestou biblickou. L. Scheffzcyk (1959) ukazuje, že v bibli nejhlubší bytí věcí je znakem duchovní a božské skutečnosti; v *transsubstanciaci* se mění znakovost. B. Welte (1965) pokládá osobní a duchovní vztahy za důležitější než fyzickomateriální: bez „smyslu-pro-někoho“ není věc tím, čím je. Změna bytí (*conversio entis*) je mnohem objektivnější na rovině významové než na rovině fyzikální změny (Sch 74—75).

Angličan Ch. Davis (1966) poukazuje na to, že kdyby se změnila fyzikální realita chleba a vína, nebylo by řeči o svátosti. Fyzikálně se nemění nic. Chléb a víno však přestalo být přírodním objektem, stalo se objektem lidským, znamením a prostředkem zvláštní přítomnosti Kristovy. To je první fázi proměny; druhou je mi-
lost, vzájemné setkání Krista s námi (Sch 76—79).

P. Schoonenberg, holandský jezuita; zdůrazňuje (1964), že osobní přítomnost je závažnější než prostorová; osobní přítomnost Kristova v eucharistii je tělesně zprostředkována a ve znamení viditelně realizována (Sch 78—79).

Výklad E. Schillebeeckxe je obsáhlejší (str. 81—107). Nejdřív zjišťuje z hlediska biblického, že se původně nehledal význam eucharistie, ale její slavení ve smyslu společenství a eschatologické naděje. Druhou fází je kult. Nejen chléb a víno, sama hostina se stala znamením. Vzdáleným základem této znakovosti je všechna skutečnost, která není výtvořem člověka, ale dílem Božím. Tak její transcendence odkazuje na Boží přítomnost, na nejhlubší vlastní tajemství skutečnosti, a konečně, protože je skutečnost darována nám, také na její význam pro mne. Člověk je sice „interpretující existence“, ale smysl, který dává skutečnosti, je předem dán a pochází od Boha. Změní-li se tedy tento smysl, mění se i skutečnost. Eucharistická transsubstanciacie se nemůže vyčlenit z této znakovosti. Ale přistupuje k ní znakovost nová, „velikonoční“, památka Kristovy smrti a zmrtvýchvstání. Eucharistická znakovost je maximální: fenomenální způsoby jsou realizujícím znakem vzájemného sebesdělování Krista a církve.

Co je fenomenálně značeno, reálně se změnilo. Transsubstanciacie a transsignifikace nejsou totéž, ale úzce spolu souvisí. Transsubstanciacie je jejím předpokladem; ovšem pojem transsubstanciacie nemusí být právě aristotelovský. I teologie nejsvětější svátosti může být pluralistní.

Abychom hlouběji pronikli do celé problematiky a byli právi jak nauce církve, tak i názorům, které jsme za znamenali, je třeba podniknout jednak rozbor starých základních pojmů — přítomnost a proměna, skutečnost, podstata a předpodstatnění, tak i novějších — znak, význam, smysl, kterými operuje dnes odborné vědní odvětví — sémiotika.

1) Studie je zamyšlením nad knihou Edw. Schillebeeckxe „Die eucharistische Gegenwart“, něm. překl. „Christus tegenwoordigheid in de Eucharistie“, Düsseldorf 1967. V textu citováno (Sch . . .).

- 2) D 782
- 3) D 802
- 4) D 860
- 5) D 1352
- 6) D 1352
- 7) D 1151—1153; cf. též ve spojení s husity D 1256
- 8) D 1642
- 9) D 1651—1652
- 10) D 1896

[Pokračování]

HANS KÜNG

Ospravedlnění

Tuto objevnou studii napsal Hans Küng jako svou dizertační práci v roce 1957. V teologickém světě znázobila značný rozruch nejen proto, že mladý, dosud neznámý teolog (nar. 1928) se pouští do dialogu s protestantskou (Barthovou) naukou o spravedlnosti, ale i pro své závěry. „Právě v nauce o ospravedlnění, kde nastoupila reformační teologie, existuje dnes znovu základní souhlas mezi katolickou a evangelickou teologií. Copak jsme se (navzdory všem obtížím) nedostali za těch 400 let rozhodným způsobem k sobě blíže také teologicky?“ (H. Küng: *Rechtfertigung*, str. 276.) Barth říká ve svém dopise Küngovi: „Jestliže nauka, o které tvrdíte, že je katolická, je skutečně katolická, pak konstatuji, že má nauka o ospravedlnění je s ní zajedno . . . Dosud jsme ve víře rozdělení, ale je to rozdělení uvnitř téže víry: každý věří jinak, nikoliv však v někoho jiného. Veni Creator Spiritus!“ (Tamtéž, str. 11—12, 14.)

Na počátku své knihy (80 str.) shrnuje Küng vše, co napsal Barth o ospravedlnění. Konstatuje, že Barth jinak myslí a píše než katoličtí teologové. Vše je rozdílné: terminologie a celý kategoriální systém, slovní zásoba a způsob myšlení. Barth klade důraz na historický fakt,

událost a skutečnost. Myslí jakoby „seshora“ na to, co je nám nadpřirozeně dáno: Bůh a jeho zjevení v Ježíši Kristu. Pro Luthera a celou reformační teologii existuje základní otázka: Jak člověk osobně prožívá božské ospravedlnění? Ortodoxní protestantismus se netají tím, že tento problém je articulus stantis et cadentis ecclesiae.

Podle Bartha je centrem veškeré teologie Bohočlověk Ježíš Kristus; proto jeho dogmatické dílo (Kirchliche Dogmatik) je radikálně a důsledně christocentrické: Boha lze poznat ze zjevení v Ježíši Kristu. Je to živý Bůh, který je sám sobě Životem: hledá a uskutečňuje společenství s lidmi v lásce a svobodě. Neexistuje jen sám pro sebe, ale i pro nás v Ježíši Kristu. Člověk je Boží tvor, protože v Kristu má svůj základ i dovršení. Lidský život je určen Bohu a bližním. Naše ospravedlnění má svůj základ v milostiplném rozhodnutí Boha pro Kristův příchod. Bůh sám sebe odevzdává v podobě člověka. V Ježíšovi je povolán a vyvolen i Boží lid, každý člověk, který se životem zúčastňuje jeho stvořenosti a lidství. Tím však se Kristus stává nejen vyvoleným, ale také zamítnutým pro lidské hříchy a odsouzeným k smrti. Sám Bůh ve svém Synu bere na sebe odsouzení a zavření. Bůh v Ježíši Kristu volí smrt, aby mohl odevzdat svému lidu věčný život.

Barth tedy vidí člověka jakoby pohledem z Boží věčnosti: věčné Boží rozhodnutí pro člověka, vyvolení Ježíše a v něm všech lidí — což se uskutečňuje v čase. Celé dějiny lidstva jsou tak dějinami Božího svazku s lidmi (pro něho je Bůh „Bundesgott“ a člověk „Bundesgenosse“). S určitou dávkou antropomorfismu píše, že ospravedlnění je Boží reakcí na lidský hřích, Boží rozhodnutí, které existuje navzdory lidskému pádu. Niterným základem tohoto Božího svazku s lidmi je svobodná Boží láska a jejím výrazem je stvoření. Stvoření a Boží svazek s lidstvem je výrazem Boží milosti, a tady už Bůh vystupuje z veškeré „neutrality“ a jeho vystoupení má univerzální charakter: tvor má v Ježíši Kristu své bytí, a tedy konkrétně existuje jako dobré Boží dílo Bohem ospravedlněné. Proto se ospravedlnění člověka a lidstva jeví jako pozitivní naplnění Božího svazku s lidstvem, který je však stále ohrožován našimi hříchy. Barthova nauka o ospravedlnění vychází tedy ze základního faktu, že Ježíš Kristus je pravý Bůh a že toto své božství zjevil v krutém ponížení a svou moc v ochotně službě lidstvu.

Radikálně tedy klade Barth tuto otázku: Přijímá katolická nauka ospravedlnění skutečně vážně jako svobodný a suverénní Boží akt — tedy jako opravdovou a nedělitelnou Boží milost? Nehlásá katolická nauka (třeba bona fide) nekřesťanskou autonomii toho, co je lidské, stvořené, přirozené, a tím narušuje fakt, že Bůh se stal člověkem? Katolická odpověď se může formulovat také otázkou: Přijímá Barth smíření a ospravedlnění skutečně vážně jako smíření a ospravedlnění člověka? Dotýká se (podle jeho výkladu) Boží milost skutečně člověka? Nehlásá (třeba bona fide) nekřesťanský nedostatek milosti u člověka a tím i trapnou negaci toho, co je lidské, stvořené, přirozené, a tím narušuje fakt, že Bůh se stal člověkem?

V těchto protikladných názorech je kořen všeho nedorozumění. Po zevrubné Küngově analýze, jak probíhá ospravedlnění (podle K. Bartha) — přece jen se objevuje propast mezi oběma názory (kat. - prot.), která se na první pohled zdá nepřekonatelná. Závěrečná Barthova námitka totiž zní: katolická nauka nebere vážně Boží suverenitu a zachází do antropocentrismu, jako např. v tridentském dekretu o ospravedlnění. Tento dekret prý redukuje božské ospravedlnění na pouhý fyzický proces, odehrávající se v lidském subjektu. Ovšem Barth pravděpodobně nepostřehl, že Trident i on hovoří o různých aspektech jedné a téže skutečnosti.

Küngova odpověď Barthovi (a ta má být jádrem našeho výtahu) zdůrazňuje, že čas vyhraněných antitezí už minul. Každá strana se setkává ne už s protivníkem, ale partnerem. Nejde o dialektiku, ale o seriózní dialog, ve kterém se chceme navzájem otevřít pro druhého a po-

rozumět si. Předem však několik poznámek: Apoštolské kerygma obsahuje celé křesťanské zjevení a později církev už žádné zjevení nepřijímá. Boží lid však nereflektoval vždy všechny zjevené pravdy jako celek, neexistovala systematika zjevení. Dějinný rozvoj pravdy víry je organickou samozřejmostí právě tak jako rozvoj církve (hořčičné zrno a pozdější strom). Není to nové zjevení pravdy, ale její růst pro nás, její hlubší explikace a interpretace. Z implicitního pokladu víry se totiž růstem stává explicitní depozitum (v církvi, která je vedena Duchem sv.). Jediná pravda víry je lidsky vypověditelná v mnohých strukturálních formách, z nichž všechny se mohou odvodit ze základní zjevené skutečnosti. I dogmatické definice (odhalující pravdu neomylně působícím Duchem sv.) jsou jen lidskými a časovými formulacemi, které nemohou o skutečnosti vypovědět všechno, protože plnost skutečné Pravdy je pro nás nevyslovitelná. Vždyť jediný Bůh je Pravda. Už sv. Tomáš Aquinský píše: „*Articulus (fidei) est perceptio divinae veritatis tendens in ipsam*“ (II—II, 1, 6). Implicitní obsah zjevené pravdy vždy překračuje explicitní formulaci, protože má charakter mystéria. Proto se může pravda víry vždy artikulovat dokonalejší, adekvátnější, a tím srozumitelnější formou nejen terminologicky, ale i pojmově. A nejen to: církev pravidelně koncentrovala sílu své učitelské služby na ohrožená místa Božího zjevení, a jestliže některý ztemnělý bod najednou vysvitl jasnější září, ostatní plocha jako kdyby ztemněla. Ale tyto „ztemnělé“ pravdy nejsou ztraceny. I tridentské formulace jsou většinou polemické, a jestliže se jim vytýká určitý antropocentrismus v dekretu o ospravedlnění, pak je nutno pravdivě říci, že jej svým způsobem vyprovokovali sami reformátoři tím, že chtěli zachránit výlučně Boží čest. Proto Trident před Bohem i před lidmi chtěl zdůraznit, že člověk byl Božím činem skutečně ospravedlněn a neztratil (i když hřešil) charakter Božího dítěte. Trident neřekl (samozřejmě) o ospravedlnění vše, vždyť dějiny teologie nejsou jen dějinami pokroku v dogmatech, ale také dějinami zapomínání (viz K. Rahner: *Schriften zur Theologie I*, 169—222). Katolické učení nemůže být zachyceno v jedné dogmatice nebo v Denzingerovi — je otevřené, neukončené ve svém růstu a rozvoji. I papežská či koncilová věroučná rozhodnutí (*ex cathedra — de fide*) — navzdory všemu pozitivnímu, neomylnému, co za negativní asistence Ducha sv. vypovídají — přece jen mají charakter lidského slova, jež svědčí o Božím zjevení.

Po tomto upozornění přistupuje Küng k analýze, jak podle katolické nauky konkrétně dochází k ospravedlnění hříšného člověka. Skutečnost ospravedlnění je vždy bohatší, než si pod tím termínem můžeme představit. Výraz sám je odvozen ze slova „spravedlivý“, což v Písmu znamená člověka, který žije podle Boží vůle a zákona. Ospravedlnění je tedy prohlášení za spravedlivého Božím soudním výrokem. Bůh prohlašuje: Jsi spravedlivý! Člověk je skutečně tímto prohlášením spravedlivý a odpouští se mu hříchy. Člověk vytváří skutečný stav svou činností, Bůh svým Slovem: *Verbum Dei efficax*. Boží prohlášení je Boží akcí.

I Pavlova nauka o ospravedlnění má dva ekvivalentní aspekty: právní a mystický. Ospravedlnění je tedy událost, která se odehrála v Ježíši Kristu (když se čas naplnil). Tato skutečnost nám dává nový život, očišťuje nás, vytváří pravý mír a lásku, buduje Kristovo mystické tělo a navrácí nás k Otci. Je to jedna centrální událost v Kristu, která toto vše působí. Je to soud Boží milosti a lásky, soud, který prohlašuje a uskutečňuje naši nevinu; soud, který očišťuje, zachraňuje a smiřuje, dává klid a vede do opravdového věčného domova. Stav ospravedlněného člověka je druhým stvořením (podle patristiky) a *echem* této skutečnosti je i Barthův výrok: *Gerechtklärung ist zugleich Gerechtmachung*. Protestanté hovoří o Božím VÝROKU ospravedlnění, katolíci o Božím AKTU ospravedlnění. Ale protestanté hovoří o výroku ospravedlnění, který v sobě obsahuje akt ospravedlnění, zatímco katolíci hovoří o aktu ospravedlnění, kterému předchází výrok ospravedlnění.

V čem tedy spočívá ono ospravedlnění, které od Boha přijímáme? V Písmu je Boží soudní výrok spojen s Kristovou smrtí na kříži a s jeho zmrtvýchvstáním. Právě ve smrti a zmrtvýchvstání Ježíše Krista je hříšník prohlášen za ospravedlněného. Tento „objektivní“ ospravedlňující akt na kříži je dějinnou společenskou událostí, kterou nutno vidět ve spojení s jeho stálou „subjektivní“ realizací. Katolická dogmatika chápe ospravedlnění jako církevní záležitost, ale zaměřila svůj pohled hlavně na subjektivní realizování (na konkrétním věřícím subjektu) objektivního ospravedlňujícího Kristova aktu na kříži. Pro tento akt na kříži používá katolická dogmatika spíše termínu „vykoupení“, zatímco u Bartha má tento termín už eschatologický charakter. Barthovo „ospravedlnění“ odpovídá katolickému „vykoupení“.

Lze tedy říci, že ospravedlnění hříšníka je božské prohlášení. A tím uskutečnění jeho nové spravedlnosti. Tento fakt se odehrál na kříži a při zmrtvýchvstání Ježíše Krista, kdy všem hříšníkům byla objektivně vrácena svoboda a stali se spravedlivými. Konkrétní aplikace ospravedlnění se děje v církvi a má personalistický charakter: ospravedlněný člověk osobně s Kristem stojí před nebeským Otcem. Důraz jistě spočívá na objektivním ospravedlnění (katolík spíše řekne: na Kristově vykoupení), subjektivní ospravedlnění je však faktickým důsledkem a dovršením. Protestanté vidí ospravedlnění hlavně v Božím soudním výroku nad lidstvem, které je reprezentováno Ježíšem na kříži a při zmrtvýchvstání. Trident naopak chápe ospravedlnění jako proces, který už probíhá v člověku — tedy božské ospravedlnění člověka, aplikované v praxi církve. Je velká chyba, že oba aspekty jediného ospravedlňujícího procesu byly nominalisticky od sebe odtrženy. Ospravedlnění je tedy vždy jen jeden akt, viděný z dvou stran: aktivně a pasivně, v jeho počátku a naplnění, v tom co činí Bůh a co člověk přijímá; činnost a její výsledek.

Tak se Küng dostává k úvaze o protestantském axiomu: *simul justus et peccator*. Klade přitom starou kontroverzní otázku: Nakolik zůstává ospravedlněný člověk hříšníkem? Küng tvrdí, že se Barth v tomto směru ztotožňuje s Tridentem, a to proto, že člověk je nejen Bohem jmenován jako ospravedlněný, nýbrž skutečně je zcela novým člověkem. To však neznamená, že takto plně ospravedlněný člověk už není hříšníkem. Existuje totiž i katolické „*simul justus et peccator*“. Nejvýraznějším příkladem je římská liturgie. Církev žádá od celebranta co nejprávnější stav milosti, a přesto nacházíme krok za krokem ujišťování o jeho hříšném stavu a prosby za odpouštění hříchů (*confiteor... misereatur tui... aufer a nobis iniquitates nostras... Kyrie eleison... qui tollis peccata mundi, miserere nobis... ego indignus famulus tuus... nobis quoque peccatoribus... ego indignus sumere praesumo... Domine, non sum dignus... sacrificium indignus obtuli*). Tyto výroky nejsou ani pokrytectvím, ani teologicky vadnou výpovědí, protože pak by plným právem byly pokrytecké nebo teologicky vadné i některé výpovědi Písma, resp. samotného Krista — např.: Kdyžkoli se modlíte, říkejte: odpusť nám naše viny! (Lk 11, 2—4).

Z toho lze tedy usuzovat, že ospravedlnění je sice naše vlastní hodnota, ale nevychází z nás samých. Je Bohem dáno. Mímoto ospravedlněný člověk je vždy schopen hříchu (třeba sedmadesátkrát denně) a zůstává v nebezpečné sféře hříchu. Skutečné ospravedlnění člověka se uplatní až na posledním soudu, proto má koneckonců skutečné eschatologický charakter.

A nyní nás zajímá konkrétní problém: Jak se člověk chová při božském ospravedlnění? Barth na to odpovídá, že člověk na ospravedlňující Boží milost reaguje vírou (*sola fide*). Ono *sola fide* nemuselo v minulosti být bojovnou a polemickou formulí, kdybychom si my katolíci uvědomovali, že není Lutherovým vynálezem. Cituje a přijímá ji i Bellarmin (*De justificatione II*, 25) a uvádí Origena, Hilaria, Jana Chrysostoma, Augustina, Cyrila Alexandrijského a Bernarda. I sv. Tomáš ve výkladu k I. Tim. doslova říká: „*Non est in eis [sc. in preceptis mo-*

ralibus decalogi] spes justificationis, sed in sola fide: arbitramur justificari hominem per fidem sine operibus legis." Nejde nám tedy tolik o formuli, jako o její smysl. Katolický výklad by byl asi ten, že hříšník je zcela neschopný uskutečnit vlastní sebeospravedlnění před Bohem a k ospravedlnění nemůže dát nic ze svého. Jen víra jej otevírá Bohu. Tomáš v komentáři k Řím. 4, 5 říká: „Ex eo, quod homo credit in Deum justificantem, justificationi ejus subjicit se et sic recipit ejus effectum.“ V této víře je obsažena i důvěra, že nejlépe se zachová ten, kdo se zcela odevzdá Božímu milosrdenství (sese subjicere).

V katolické dogmatice se po Tridentu a hlavně po prvním vat. koncilu zdůrazňovala víra jako rozumové přijetí křesťanského kerygmatu, což je zřejmě v D. 789 a 1795. Přitom však dobře víme, že i teologická víra má personalistický charakter a je odpovědí celého člověka na Kristovo zjevení. Proto obsahuje vždy také důvěru, která se sice chvěje pohledem na vlastní slabost, ale s pokornou nadějí očekává vše od Pána. Víra tedy není jen souhlas s abstraktními pravdami dogmatiky, nýbrž vždy je přijetím zjevené pravdy Ježíše Krista, který je Pravda sama. Střed apoštolského kerygmatu je víra v Krista jako Pána, v jeho smrt a zmrtvýchvstání. A touto živou osobní vírou je člověk ospravedlněn. A my katolíci připojujeme, že by to nebyla živá víra, kdyby v ní nebylo jádro lásky, lítost nad vlastními hříchy a ochota k dobročinnosti. Formule sola fide tedy i v katolické dogmatice znamená, že Bůh sám (a ne člověk svými skutky) uskutečňuje ospravedlnění člověka a člověk vírou uznává toto Boží dílo. Jestliže člověk spolupůsobí (vírou, láskou, lítostí atd.), pak to není spoluvytváření, nýbrž spoluúčast s Bohem, který tvoří. Náš souhlas není pasivitou, ale nanejvýš aktivní a vděčné hříšnickovo amen, inspirované božskou amnestií.

Tridentské „cooperari“ neznamená takovou součinnost, v níž by Bůh a člověk jakoby společně táhli za jeden provaz a neznamená to ani, že ospravedlnění je částečně od Boha a částečně od člověka. Vše je od Boha — i lidská účast na ospravedlnění.

V závěru shrnujeme: 1. Barthova otázka katolické nauce: Chápe katolická církev ospravedlnění skutečně vážně jako milostiplný a suverénní božský akt v Ježíši Kristu? Küng odpovídá: ano. Milostivý Bůh v Ježíši Kristu je začátkem, středem i dovršením všeho. V něm bylo ospravedlnění od věčnosti účinně připraveno, v něm je vše stvořeno a má svůj základ. V Kristu je stvoření přede- uchráněno před smrtícím útokem hříchu, v Kristu může hříšník dále existovat. Na něm se zjevně ukazuje i zrudnost hříchu, neboť hřích je útokem proti vtělenému Bohu a jeho tělu a tak narušuje samu lidskou podstatu, její svobodu i činy. V Kristu se však také zjevně ukázala Boží milost, která účinně působí jako Boží přízeň k lidem. V Kristu je hříšník prohlášen za spravedlivého. V jeho smrti a zmrtvýchvstání se uskutečnilo lidské ospravedlnění. Ale každý z nás si živou vírou musí přivlastnit ospravedlnění a jako amnestovaný hříšník si je přinášá do věčného života.

2. Naše otázka Barthovi: Chápe Karl Barth (schematicky reformace) ospravedlnění skutečně vážně jako ospravedlnění člověka? Küng odpovídá: ano. V Kristu je Bůh člověku (jako samostatnému tvorů) milostivý od věčnosti. V Kristu byl člověk a všechno tvorstvo dobře stvořeno, v něm spočívá boholidská smlouva i navzdory lidskému hříchu a člověk zůstává člověkem i v hříchu. V Kristu znovu přijímá lidské bytí svobodnou Boží milost, protože v něm Bůh niterně hříšníka ospravedlňuje, což však člověk musí sám subjektivně realizovat; člověk vírou se stává novým tvorem, který chce v lásce vyvíjet svou vlastní činnost.

Celá tato obdivuhodná kniha naznačuje, že i mnohaleté rozpory ve víře jsou překonatelné, jestliže už teď se dokážeme spojit v upřímné lásce k Ježíši Kristu, neboť v něm vše spočívá, vše se sjednocuje a dovršuje!

Zpracoval Vladimír BENDA

Vita

názory - události - diskuse - recenze - zprávy

Poselství XVI. synodu českobratrské evangelické církve veřejnosti

SYNOD SVĚMU NÁRODU

Setupujeme ve svých úvahách spolu se svými spoluobčany k samým kořenům své národní existence, která je vážně ohrožena zvnitřku polopravdami a zvnějšku hrozbou násilí. Nepřehlédneme kladné stránky života naší společnosti. Myslíme na nepoddajnost některých politiků, přímocíarost studentů, jasné postoje odborových svazů, na statečnost spisovatelů, novinářů, pracovníků rozhlasu a televize, která nás zahanbuje. Povzbuzuje nás vnitřní citlivost národa vůči pravdě, jak se projevila v polednovém období, i jednota nalezená od počátku roku 1968 a zvláště v srpnových dnech roku 1968. Nenásilný odpor ve dnech po 21. srpnu překvapivě odkryl moc bezbranné pravdy. Naučili jsme se mít větší porozumění pro ty národy ve světě, které těžce trpí.

Vývoj od ledna do srpna měl všechny předpoklady pro to, aby účinně řešil národní krizi, která se prohlubovala řadu let. Tato krize měla své kořeny v tom, že ve jménu socialismu, který byl zamýšlen jako řád nehumánnější, byly v naší zemi po léta páchany činy namířené v různých podobách proti základům lidství. Neospravedlnitelný vojenský zásah v srpnu 1968 nezlíkvidoval možnosti řešení této krize jen díky statečnosti a jednotě našeho lidu. Náš lid v následujících měsících navzdory všem tlakům nadále trval na zachování a rozvíjení původních cílů obrodného procesu.

Nemožnost rozvíjet organicky tento proces podle našich tradic, necitlivé zásahy zvnějšku, které dosud zne- možňují volby, udržování včerejších a mocensky zaměřených politiků, kteří svou neschopnost maskují přátelstvím k SSSR a nejistota o odchodu cizích vojsk a pobyt jejich posádek zejména ve městech — to vše prohlubuje krizi našich národů a oddaluje perspektivu dorozumění s pěti zeměmi. Nejvážnějším projevem této krize je, že „pravda přestává být pravdou“ a že se věci nenazývají pravými jmény. Jsme v nebezpečí, že sami začneme uznávat, že mír nelze upevňovat jinak než zvyšováním vojenského potenciálu, že se k svobodě dostaneme přes cenzuru, že internacionalismus znamená podrobit se zájmům velmocí. Otřesné je, že to, co jedni považují za bezpráví a křivdu, někteří nazývají bratrskou pomocí.

Toto všechno rozkládá snahu o vnitřní pravdivost, otupuje svědomí, křiví páteř. Snadno se pak podléhá náladám, že máme-li fyzicky přežít, je potřeba přijmout tuto situaci jako realitu a omezit se na spotřební život. Takováto rezignace bere odvahu k životu a ještě prohlubuje dlouho se vlekoucí skutečnost, která nás těžce trápí, že náš národ vymírá. Tisíce nenarozených dětí je utracováno se zarážející samozřejmostí.

Uprostřed této krize, která soudí především nás křesťany, přibližuje se i oslobozňující milost Kristova a naděje, která činí nemožné možným. V naději překvapivých možností nikdy už nesmíme přestat vidět věci tak jak jsou, přestat rozeznávat pravdu od lži, nemůžeme a nechceme se navzájem vmanipulovávat do posojů, které nezastáváme, nechceme volit za své představitele ty, kterým nevěříme, a odmítáme potlačování věčné kritiky ideologickými schématy.

Náš postoj k 21. srpnu je jednoznačný. Falešně by jej však vykládal ten, kdo by v něm chtěl vidět uraženou národní hrdost nebo projev nenávislné vášně. Roste z věrnosti k pravdě a z lásky k svobodě všech lidí. Skutečnost smíření v Kristu je silnější i než to, co se stalo v srpnu. Církev nemůže jinak, než nést poselství Kristova smíření všem lidem, nevyjímaje lid národů pěti zemí. Smíření je však možné jen v pravdě a svobodném a rovnoprávném rozhovoru o ní.

To vše má sloužit budoucnosti pravdivé a svobodné a radostné, kterou jsme dlužni především slabým, bezbranným a malíčkým.

21. 2. 1969

Biblické litanie

k Panně Marii

La vie spirituelle přináší v říjnovém čísle (1968) zajímavé návrhy A. M. Rogueta, kterými odpovídá na 13. čl. Konstituce o liturgii. Tam se praví, že „nábožné cvičení“ neboli pobožnosti křesťanského lidu mají být uspořádány tak, aby odpovídaly liturgickým obdobím a aby byly v souladu s liturgií. Jestliže liturgická řeč má být pravdivější, živější, jednodušší a více v duchu Písma svatého, pak potřebují dosavadní lidové pobožnosti hodně zdokonalení. Jejich řeč je často neskutečná, nesrozumitelná, plná výrazů sentimentálních nebo dnešnímu člověku nic nepovídajících.

Zvláště je třeba revidovat pobožnosti mariánské. Otcové Eduard, Hugo a Dumas vydali knížku *L'Évangile avec Marie*, ve které podávají návrh na zdokonalení růžence. Jde o to, aby látka jednotlivých tajemství byla lépe rozvržena. Některé momenty třeba méně důležité ze života Krista Pána a Panny Marie jsou příliš rozvedené, jiné jsou opomenuty. Tato bolest se cítí už dávno a obnova liturgie a všeho, co se týká bohoslužby, je dobrou příležitostí k tomu, aby se i tato otázka řešila k prospěchu křesťanského lidu.

Proti tomuto návrhu, který může být předmětem diskuse a může být zdokonalen, se ozval ve Francii značný odpor. Je to známku, že je tam velká nehybnost a odpor ke všemu, co vyžaduje duchovní aktivitu, protože každá novota znamená vzdát se vyježděné cesty v duchovním životě, zbavit se duchovní lenosti a vynaložit všechny síly k tomu, aby se stala zbožnost živou a životárnou.

Po růženci nejpopulárnější mariánskou modlitbou jsou Litanie loretánské. Není to modlitba příliš stará. Nejstarší text, kterého používali v Loretě, je z roku 1531. Papež Sixtus V. schválil tuto modlitbu roku 1587 pro celou církev. Zaslouží si však Litanie loretánské tuto výsadu? Jsou tu zbytečná opakování: Matko nejčistší, Matko nejčistotnější, Matko neposkvrněná, Matko neporušená. Některé tituly mají čistě sentimentální obsah: Matko přemilá, Matko podivuhodná. Co říkají dnešnímu člověku tituly: Nádobo duchovní, Nádobo počestná, Nádobo vznešené pobožnosti, Věži Davidova, Věži ze slonové kosti, Dome zlatý?

Jistěže mají tyto litanie v sobě mnoho poetického, ale jen pro toho, kdo se je modlí latinsky, kdo se netáže po smyslu jednotlivých titulů a je unášen pouze všeobecnou myšlenkou na svatou Pannu a nezastavuje se u detailů. Stačí to však pro opravdovou zbožnost zvláště dnešního člověka, který touží rozumět tomu, co se v modlitbě říká?

Proto autor navrhuje vytvořit nové litanie mariánské a sestavit je z textů Písma svatého, takže by bylo každému, kdo se je bude modlit, patrné, jakou úlohu má svatá Panna v díle spásy člověka. Byly by to litanie každému srozumitelné, při kterých by musel myslet na základní otázky naší spásy. A pak bychom při nich mluvili slovy Písma, tedy slovy Božími. Měly by tedy velkou hodnotu biblickou, a tím i ekumenickou.

Autor sebral přes šedesát invokací, čerpaných z Písma, z kterých možno vybrat podobný počet, jaký je v Litaních loretánských (které mají 31 invokací). Některé jsou doslova z Písma, některé podle smyslu. Ty texty, které se na Pannu Marii nevztahují ve smyslu slovním, nýbrž pouze duchovním, označuje hvězdičkou. Podíváme-li se na tento návrh, musíme uznat, že jeho provedení by znamenalo velkou a hlubokou obnovu mariánské úcty v duchu Konstituce o liturgii.

*Nová Evo, jejíž Syn zvítězí nad hadem	Gen 3, 15; Apok 12, 4, 9
*Dcero Abrahámová	Mt 1, 16
*Panno, dcero Sionská	Iz 37, 42
*Slávo Jeruzaléma	Jud 15, 10
*Radosti Izraele	Jud 15, 10
*Archo úmluvy	Ž 131, 8, 1 Sam 6, 11
*Svatyně Nejvyššího	Ž 45, 5
Dívko nazaretská	Lk 1, 26
Snoubenko dělníka Josefa	Lk 1, 27
Snoubenko spravedlivého	Mt 1, 19
Pozdravená andělem Gabrielem	Lk 1, 28
Plná milosti	Lk 1, 28
Matko Ježíšova	Lk 1, 31
Matko Syna Nejvyššího	Lk 1, 31
Matko Syna Davidova	Lk 1, 31
Matko krále Izraele	Lk 1, 33
Matko působením Ducha svatého	Lk 1, 35
Služebnice Páně	Lk 1, 38
Panno, matko Emanuele	Mt 1, 23
Ty, v níž se Slovo stalo tělem	Jan 1, 14
Ty, v níž Slovo přebývalo mezi námi	Jan 1, 14
Matko Páně	Lk 1, 43
Šťastná, která uvěřila slovům která ti byla řečena od Pána	Lk 1, 45
Pokorná služebnice Boží	Lk 1, 48
Nazývaná blaženou všemi pokoleními	Lk 1, 48
Ty, v níž všemohoucí učinil divy	Lk 1, 48
Dědičko příslibů daných Abrahámovi	Lk 1, 55
Matko nového Izáka	Lk 1, 37; Gen 18, 14
Ty, která jsi porodila svého prvorozeného v Betlémě	Lk 2, 7
Ty, která jsi kojila svého Syna a položila v jesle	Lk 2, 7
Ženo, ze které se narodil Ježíš	Gal 4, 4; Mt 1, 16
Matko Spasitelova	Lk 2, 11
Matko Mesiášova	Lk 2, 11
Ty, kterou našli pastýři s Josefem a dítětem	Lk 2, 16
Ty, která jsi uchovávala všechny tyto věci ve svém srdci a o nich rozjímala	Lk 2, 19
Ty, která jsi obětovala Ježíše v chrámě	Lk 2, 22
Ty, která jsi vložila Ježíše do rukou Simeonových	Lk 2, 28
Ty, která jsi žasla nad tím, co pravil Ježíš v chrámě	Lk 2, 33
Ty, jejíž duši měl proniknout meč	Lk 2, 35
Matko, kterou s dítětem našli mágové	Mt 2, 11
Matko, kterou vedl Josef na útěk do Egypta	Mt 2, 14
Ty, která jsi šla s Ježíšem do Jeruzaléma na velikonoce	Lk 2, 46
Ty, která jsi hledala Ježíše po tři dny	Lk 2, 46
Ty, která jsi našla Ježíše v domě jeho Otce	Lk 2, 46
Matko, kterou poslouchal Ježíš v Nazaretě	Lk 2, 51
Vzore vdov	
Společnice Ježíšova na svatbě v Káni	Jan 2, 1
Ty, která jsi řekla služebníkům: „Učiňte, co vám řekne!“	Jan 2, 5
Ty, která jsi vyvolala první zázrak Ježíšův	Jan 2, 11
Matko Ježíšova plněním vůle nebeského Otce	Jan 12, 50
Šťastná, že jsi slyšela slovo Boží a je zachovávala	Lk 11, 28
Matko, která jsi stála pod křížem	Jan 19, 25
Matko učedníka, kterého miloval Ježíš	Jan 15, 26
Královnou apoštolů, trvajících s nimi na modlitbách	Sk 1, 14

*Ženo, oděná sluncem	Apok 12, 1
*Ženo, korunovaná dvanácti hvězdami	Apok 12, 1
*Bolestná matka církve	Apok 12, 2
*Obraze nového Jeruzaléma	Apok 21, 2

Materiál, který je sebrán, je opravdu bohatý a dalo by se z něho vybrat více než dost k sestavení nových mariánských litanií. Nemohli bychom se o to pokusit u nás? Vzhledem k tomu, že Konstituce o liturgii uznává skutečnou autoritu biskupa ve věcech liturgie (čl. 22) — dosud měl jen bdít nad správným konáním liturgie — je pochybná platnost can 1259 § 2. Tuto pochybnost utvrzuje ještě zrušení celého can. 1399, pokud se dotýká církevního zákona, a nikoliv zákona přirozeného.

R.-M. DACÍK

Krise a znovuoživení svátosti pokání

V Revue des sciences philosophiques et théologiques 52 (1968) 119—142 podávají autoři J. P. Jossua, D. Duliscouet a B. D. Marliangeas přehled novějších francouzských nebo do franštiny přeložených prací o svátosti pokání. Běží většinou o publikace pro nás těžko přístupné, a proto bude snad užitečnější povšimnout si článku spíše po stránce věcné než bibliografické. Jak potvrzuje řada dotazníkových akcí ve Francii, působí svátost pokání dnešním lidem nemalé potíže. Jednou z největších je ta, že se dobře nechápe úloha církve (srov. naše „vyřídím si to s Bohem sám“). Křesťané vidí ve svých zpovědích — a upřímně si to přiznávají — příliš mnoho formalismu, v rozhrěšení jakýsi druh magie a celou svátost neprožívají jako setkání s Bohem. Současná teologie studuje svátost pokání z nejrůznějších hledisek a je zajímavé, že právě nové teologické aspekty dávají objektivně z velké části odpověď právě na ony praktické potíže dnešních lidí.

1. Z historického hlediska se ukazuje, že si církev byla vždy vědoma své moci-odpouštět hříchy ve jménu Kristově, ale že praktických forem a teologických postojů bylo během staletí mnoho a velmi rozličných. A nelze ani mluvit o nějakém jednosměrném vývoji. Jednotlivé prvky pokání vystupují a ustupují, zapomíná se na ně a znovu se vrací. Jako vlny přílivu a odlivu se objevuje pokání veřejné [lépe slavné] a pokání soukromé, pokání jediné, opětované a časté, vyznání všeobecné v různých obměnách a vyznání detailní, zdůraznění diferenciací hříchů a systém kladoucí je v liturgii do jedné roviny, pokání s výrazným prvkem rekondiliace s církví a pokání zaměřené k udělení rozhrěšení, důraz kladený na kající skutky, soustředění na vnitřní dokonalou lítost a s tím vším spojená veliká pestrost vnějších obřadů. P. Rémy vidí v této rozmanitosti svobodu církve-snoubenky věrně úmyslům Kristovým: pranýřovat hříchy a zvětšovat milosrdnou Boží lásku.

Historické studium dále jasněji ukazuje, jak společenský, ekleziální charakter pokání byl od samých začátků rozhodující, i když úloha církve nebyla dostatečně teologicky propracována a objasněna. Vědomí společenské dimenze pokání bylo velmi živé až do pozdního středověku i při postupném hierarchickém a svátostném zvyrazňování.

Historické práce také ukazují, jak o tajemství pokání má vytrvalý zájem oblast právní — od různých právních úprav o jediném pokání ve starověku přes juridické propracování zpovědi jako soudu na začátku novověku až k dnešní zpovědní praxi a včerejší kasuistice.

2. Posledních třicet let se snaží teologie vymanit pokání z přílišného objetí práva a vrátit mu jeho smysl teocentrický, etický a svátostný. Tak např. B. Häring se ve svých studiích zamýšlí nad svátostí pokání z hlediska konverze, návratu k Bohu. Pokání je zároveň návratem

do společenství těch, jejichž údělem je stejný život, stejné pokání a stejná odpovědnost za uskutečňování Božího plánu ve světě. Aspekt konverze k Bohu, animae semper reformandae, vytváří prostor a odůvodnění i pro častou zpověď.

Nejvíce prací se však věnuje ekleziální dimenzi pokání a tato cesta slibuje též největší pokrok. P. B. Xiberta (1922) rozpracoval jako první ideu, že bezprostředním ovocem svátostného rozhrěšení je smíření s církví. Tímto směrem pak pokračují další práce (Schmaus, Rahner, Schillebeeckx). Vyloučení z Božího lidu a opětné zapojení do jeho středu je viditelným svátostným znamením Božího soudu nad člověkem a jeho smíření s Bohem. Při tomto pojetí, které úzce souvisí s rozvojem soudobé ekleziologie, vystupuje mnohem zřetelněji potřeba vyznání. — K. Rahner vyzdvihuje též tu skutečnost, že hříchy je ranou pro svatost církevního společenství. Toto společenství naopak svou přímluvou podpírá úkony penitenta. — R. Rémy probírá v této perspektivě jednotlivé části pokání: rozhrěšení dané církvi je účinné znamením Kristova odpuštění. Lítost se nese k Bohu, který uskutečňuje spásu v církvi oživené Duchem a je tak znovuzrozením do tajemství církve. Vyznání před církvi je vyznání z lásky. Dostižčinění se ztotožňuje s novým křesťanským životem a posláním církve. — H. Vorgrimler odvozuje svátostné slovo církve o odpuštění z obecného charakteru církve jako svátosti. I zde plyne vyznání z příslušnosti k církvi poznamenané láskou. „Zpověď ze zbožnosti“ vyjadřuje solidaritu se svatostí církve. — J. M.-R. Tillard promýšlí souvislosti svátosti pokání, eucharistie a paschální teologie. Škoda, že právě tato zajímavá práce není bližze komentována. Žádnou teologickou skutečnost totiž nemůžeme vidět správně a cele, když ji nevidíme v jejich souvislostech svátostných, společenských a eschatologických.

3. Z liturgicko-pastorálního hlediska konstatuje většina prací s politováním, že se ritus pokání během staletí scvrkl na dnešní absoluční formulí pronášenou v cizí řeči, a rozhlížejí se po možnostech, jak obnovit liturgii pokání, ne pro liturgii samu, jako spíše proto, aby liturgie lépe a bohatěji vyjadřovala onen poměr: hříšník—církev—Kristu. Francouzské časopisy přišly již s řadou návrhů na „celebraci pokání“ a její zařazení do celkové pastorace. Volá se též po výchově k pokání, která daleko zastává za výchovou eucharistickou. Avšak takové slavení pokání, které by mělo zastírat nebo odsunovat osobní vyznání a svátostnou absoluci, by nebylo krokem vpřed. Promrhávalo by vzácné pedagogické dědictví soukromých zpovědí a odstraňovalo jedinečnou příležitost, kdy Boží slovo o milosrdné lásce je adresováno přímo jednotlivému člověku.

4. Nakonec defilují nečetné práce na téma pokání a psychologie. Pozornost se soustřeďuje zvláště na otázku pocitu viny. Snaží-li se pastoralista upozornit na význam uznání a pocitu viny, může být téměř jist, že se setká s výtkou psychologů a psychopatologů, kteří v tom budou spatřovat devalorizaci, sebeponižování a chorobné sebetřýznění. Titiž psychopatologové znají ovšem i opačné mechanismy, jimiž člověk zatlačuje pocit viny do podvědomí a stává se jejich obětí. Pociť a uznání skutečné viny patří k zdravé struktuře lidské psychiky. A na svátosti pokání se ukazuje, „jak obrovská velkodušnost spolu s genialitou může být uzavřena v malé schráně (zpovědnici), jako pohádková skříňka chovala srdce obrovo“ (Chesteron). Chorobné stavy z pocitu viny vznikají tím, že se člověk uzavírá do sebe jako do uzavřeného systému a může i Boha a pravdy víry degradovat na prostředky svých sebeničivých sklonů. Křesťanské pokání je něco jiného. Křesťan se nesvinuje do své utohosti, není zahleděn do zrcadla, dívá se ven oknem. Je otevřen vírou směrem k Bohu vševedoucímu, před nímž není možné nic potlačit a jakkoliv zalhat, ale zároveň k Bohu milosrdnému, jehož skutečné odpuštění staví hráz morbidnímu sebetřýznění. V této oblasti zbývá však ještě mnoho otázek pro pastorální psychologii, pro obor, který se tvoří a hledá si svou cestu.

VÁCLAV HOLAKOVSKÝ

Nejstarší řecké rukopisy NZ

V době mezi 1. a 2. světovou válkou byl dosa-
vadní řecký text Nového zákona obohacen zvláště
dvěma nebo třemi nálezy papyrusů v Egyptě. V le-
tech 1930-1936 získal anglický sběratel A. Chester-
-Beatty v Egyptě rozsáhlé zbytky z 12 papyru-
sů, z toho 3 kodexy s řeckým Novým
zákonem ze 3. století: P⁴⁵ je 30 zlomkovitých listů
z evangelí v pořadí Mt, Jan, Lk, Mk a ze Skutků.
P⁴⁶ je 86 listů (z původních 104), obsahující listy
sv. Pavla (bez pastorálních); je zachováno: Řím
5,17—6,14; 8,15—16,27; Žid, 1 a 2 Kor, Ef, Gal, Fil,
Kol, 1 Sol 1,1—2,3; 5,5—28. P⁴⁷ je 10 listů ze Zje-
vení 9,10—17,2 s malými mezerami. Jejich text se
dostí podobá egyptskému textu kodexu B (Vati-
kánského), třebaš má i čtení západní a caesarej-
ská.

R. 1935 vydal C. H. Roberts nejstarší novozákon-
ní papyrus, který dosud máme (sám jej objevil):
An unpublished Fragment of the Fourth Gospel in
the John Rylands Library, Manchester 1935. Pochá-
zí rovněž z Egypta, byl napsán kolem r. 130 (tedy
asi 30 let po napsání 4. evangelia) a obsahuje Jan
18,31—33.37,38.

Rovněž r. 1935 vydal H. I. Bell papyrus zvaný
Egerton 2 (Fragments of an unknown Gospel, Lon-
don 1935). Je to několik fragmentů apokryfního
evangelia, napsaných před r. 150. V 1. fragmentu
se cituje Jan 5,39.45 a v celém spise je několik
narážek na 4. evangelium.

Doba po 2. světové válce nám přinesla další pří-
jemná překvapení. Z delších papyrusů jsou to
zvláště tři: první dva mají nesmírnou cenu i pro
kritiku textu. Všechny jsou uloženy v Bodmerově
knihovně u Ženevy.

P⁶⁶ (Papyrus Bodmer II) vydal r. 1956 V. Martin
v Ženevě. Pochází ze začátku 3. století z Egypta
a obsahuje Jan 1—14 téměř úplně, dále části z ka-
pitol 15,16,19, konečně 20,25—21,9. Překvapující
na tomto textu bylo, že má méně variant textu
západního a caesarejského než o 50 let mladší text
P⁴⁵. Do té doby se totiž předpokládalo na základě
menších papyrusových fragmentů, že se v Egyptě
starší západní text postupně přeměňoval a směřo-
val k textu „egyptskému“, který je zachován až
v kodexu B a S (Sinajský) ze 4. století. Nyní se
však zjistilo, že tento egyptský typ už zde byl na
začátku 2. století. P⁶⁰ se více blíží kodexu B než S
(viz R. Schanckenburg, Das Johannevangelium I,
Herder 1965, str. 154—158).

P⁷⁵ vydal r. 1931 V. Martin a R. Kasser v Ženevě.
Jsou to vlastně dva kodexy: Papyrus Bodmer XIV,
obsahující Lk 3—24, a Papyrus Bodmer VX, obsa-
hující Jan 1—12 téměř úplně, části z kap. 13, dále
14,9—30; 15,7.8. P⁷⁵ je z doby poněkud starší ještě
než P⁶⁶. Dokonce některé opravy v B jsou podle
textu v P⁷⁵ a některé opravy v textu P⁷⁵ jsou shod-
né s textem kodexu B. Od textu kodexu S se liší
mnohem víc než P⁶⁶. Z toho plyne zajímavý závěr, že
v Egyptě měli křesťané již ke konci 2. století vel-
mi dobrý text, jako je v kodexu B a více méně
i v S. Tedy písaři těchto slavných kodexů (B, S)
nevytvořili známou egyptskou recenzi textu, ale
prostě ji předali již existující, neboli tato recenze
nevznikla až ve 4. století. Sv. Jeroným mluví o He-
sychiovi ve 4. století, který ji upravil: byly to asi
malé zásahy do textu, který již v Egyptě byl. Re-
cenze AH (Hesychiova) není umělá recenze, ale
vyrostlá pozvolna a přirozeně.

Oba tyto staré papyrasy mají veliký význam ne-
jen pro své stáří, ale i pro svůj text, kterým při-
spívají k objasnění jedné důležité otázky v ději-
nách řeckého textu Nového zákona (viz R. Schna-
ckenburg, str. 158—161).

P⁷² (Bodmer VII a VIII) vydal r. 1959 M. Testuz.

Je částí svazku papyrusů o 180 stranách, přibližně
malého formátu (15,5X14,2 cm). Je tam svázáno
dohromady několik starokřesťanských spisů, pů-
vodně psaných zvlášť v různých dobách od 3. do
4. století. Byla to asi soukromá sbírka nějakého
bohatého křesťana v Egyptě. P⁷² obsahuje oba listy
Petroy a list Judův, patří k nejstarší části sbírky
ze 3. století. Listy Petroy mají 36 stran. Je to za-
tím nejstarší zachovaný text listů Petrových a listu
Judova. Opisoval je nějaký koptický písař, protože
nerozlišoval dobře mezi k a g, l a r; také o tom
svědčí koptické slovo, napsané na okraji. V ruko-
pise je mnoho chyb, které prozrazují malou pečli-
vost písařova a slabou znalost řečtiny. Pro sro-
vnání: v 1 Petr je v kodexu B jen 4—5 chyb z ne-
dbalosti, kdežto v P⁷² je jich aspoň 11; v 2 Petr
je v B jen 1 chyba, v P⁷² je jich 18. Celkový ráz
textu P⁷²: nepřináší nějaká nová čtení dosud ne-
známá, ale v podstatě se blíží textu kodexu B, te-
dy opět ukazuje na starobylost a spolehlivost textu
kodexu B (viz C. M. Martini v L'Osservatore Ro-
mano 29./30. června 1968).

JAROLÍM ADÁMEK

K pronásledování křesťanů

Erich Koestermann, klasický filolog v Kielu, známý
vydavatel a komentátor Tacita, uveřejnil v loňském roč-
níku mezinárodního časopisu pro starověké dějiny His-
toria, vycházejícího v západoněmeckém Wiesbadenu, zá-
sadní studii *Ein folgenschwerer Irrtum des Tacitus* (Ann.
15, 44, 2 ff.)? [Historia 16 (1967) 456—469].

Ve 44. kapitole 15. knihy Annálů (§ 2—4) vykládá
Tacitus o potrestání domnělých viníků požáru Říma r. 64.
Je obecným přesvědčením, že viníci, jež podstrčil Nero,
byli křesťané. Vyplývá to z poslední věty § 2: *Ergo
abolendo rumor Nero subdidit reos et quaesitissimis
poenis affecit, quos per flagitia inuisos vulgus Christi-
anos appellabat*. O krutých trestech, jimiž byli postiženi,
se mluví dále v § 4. V § 3 vsunul Tacitus krátký exkurs
o Kristovi a charakteristiku jeho vyznavačů.

Koestermann vychází z toho, že v § 2 je v základním
rukopise napsáno *Chrestianos*, jež až druhá ruka — pat-
ně pod vlivem následujícího výkladu o Kristovi — pře-
psala na *Christianos*, které se dosud obecně přijímalo
do kritického textu Annálů. Koestermann, ve shodě
s nynější tendencí textové kritiky zasahovat co nejméně
do tradovaného textu, navrhuje přidržet se původního
čtení *Chrestianos*. Tento výraz může znamenat totéž co
Christiani, může však také, zvláště na tomto místě, da-
leko spíše být označením pro přívržence židovského
výtržníka Chrésta, kvůli jehož pobuřování vyhnal podle
Suetonia (Životopis Claudiův 25, 4) už dříve císař Clau-
dius Židy z Říma. U Suetonia stojí *impulsore Chresto*,
z něhož až Orosius na sklonku antiky udělal Krista
(*impulsore Christo*). Stojí za povšimnutí, že také Skutky
apoštolské 18, 2 mluví pouze o vyhnání Židů za Claudia,
nikoli o pronásledování křesťanů.

Tacitova zpráva o pronásledování křesťanů v sou-
vislosti s požárem Říma r. 64 je zcela ojedinelá, nemluví
o něm ani jeden křesťanský apologeta, ani žádný po-
hanský historik; kromě toho r. 64 byla křesťanská obec
v Římě ještě velmi malá, což je v rozporu s Tacitovou
zprávou, že pronásledovaných byla *multitudo ingens*.
Podle Koestermannna je Tacitova zpráva už od původu
zmatená: Tacitus ve svém prameni našel zmínku o pří-
vržcích Chréstových, nazývaných *Chrestiani*, kteří zce-
la dobře mohli být označeni za původce požáru, poně-
vadž ten vznikl u Circu Maximu, kde sídlilo mnoho
chudých Židů a mezi nimi ještě i přívrženci Chréstovi,
kteří se navrátili. Tyto *Chrestiani* si Tacitus spletl
s křesťany, a proto vsunul do § 3 známé svědectví
o Kristovi jako původci jména křesťanů — mimochodem
i podle autora tohoto článku svědectví zcela nesporné.

(Pokračování na str. 64)

Ze statistiky pro pastorační

Krise manželství?

V r. 1967 pokračovalo zhoršování populačního vývoje u nás ve všech ukazatelích: ve srovnání s r. 1966 klesl počet živě narozených dětí o 3,1 %; počet zemřelých se zvýšil o 1,5 % a přirozený přírůstek se snížil o 11,2 %. Zvýšil se počet sňatků, ale zvýšila se také rozvodovost.

Pro srovnání: ze 105 546 sňatků v r. 1961 se počet sňatků zvýšil na 119 828 v r. 1967 (zvýšil se v nich počet znovu-sňatků). Ze 16 427 v r. 1961 se počet rozvodů zvýšil v r. 1967 na 19 889. Z 218 378 živě narozených dětí v r. 1961 se počet živě narozených v r. 1967 snížil na 215 766. Ze 126 376 zemřelých v r. 1961 se zvýšil počet zemřelých na 144 294 v r. 1967. Z přirozeného přírůstku 6,6 (na 1000 obyvatel) v r. 1961 se v r. 1967 snížil přirozený přírůstek na 5 ‰ (dr. V. Srb ve Zprávách stát. populační komise 1, 1968).

Známe počet rozvodů na locu obyvatel. V r. 1967 to bylo 1,39. Potřebovali bychom zjistit koeficient rozvodovosti sňatků jen civilních a sňatků i církevních. Neobjeví-li se zde vážnější rozdíl ve prospěch sňatků církevních, třeba podle zásady „obexu“ (zábrany v člověku) působení milosti Boží hledat pastorační řešení v kvalitnější přípravě na přijetí svátosti manželství především v dobrých a včasných kursech o katolickém manželství a pro udílení této svátosti zvýšit požadované předpoklady. Vždyť morálka evangelia rozhodně není minimalistická.

Krizový trend porodnosti?

Pokles porodnosti byl u nás provázen současným zvýšením potratovosti. Proti r. 1962 se celkový počet potratů zvýšil o 3 %. Počet umělých přerušení těhotenství představoval r. 1967 79,6 % všech potratů. V absolutních číslech stoupl ze 105 758 potratů r. 1965 na 119 414 v r. 1967. Z 88,7 % kladných vyřízení žádostí o umělé přerušování těhotenství v r. 1964 se v r. 1967 zvýšilo procento kladně vyřízených žádostí na 92,4 % (dr. V. Srb tamtéž).

V národě, který podle statistik fakticky vymírá, je třeba všemi mravně dovolenými prostředky usilovat o vzrůst úcty k životu, o zvýšení mravní důstojnosti mateřství a otcovství, o umenšování protipřirozeného sobectví, vypočítavosti a o omezování praktik, které fakticky mravní neodpovědnosti nahrávají. Tyto momenty je třeba v pastorační praxi zvýraznit.

Migrace na postupu?

V r. 1967 změnilo obec trvalého bydliště na území ČSSR celkem 372 941 obyvatel. Dočasné změny pobytu a turismus toto číslo stonásobně převyšují.

Je tedy nutné, aby se forma liturgie, překlady liturgických textů, kancionály, výuka náboženství apod. maximálně unifikovaly, aby ztráty, působené obtížnou adaptací, byly pastoračně minimální. Péče o přesídlené, pastorační aktivita pro turisty, by měly být umocněny osobními návštěvami pastýře u přistěhovaných a účinnou informací pro turisty.

Je u nás prostituce problémem?

Že u nás prostituce existuje, nikdo rozumný nepopírá. Že naše současné prostitutky hledají obživu v poskytování pohlavního styku za peníze převážně proto, aby uhájily svoji holou existenci, je směšné tvrdit. Žijeme v konzumní společnosti... životní úroveň se zpravidla měří ukazateli spotřeby, což vyvolává pocity, jako by zvýšený hmotný životní standard automaticky se rovnal většímu životnímu štěstí. Osoby, které nemají pevné morální zábrany, jsou velmi silně ovlivňovány tímto způsobem myšlení a hledají nejsnadnější cestu, jak se přiblížit ideálu maximální spotřeby. Nejen bída, ale i touha po zábavě, krásných šatech, blahobytu, přivádí mladé dívky k prostituci.

Pouze 4,1 % žen nemělo před manželstvím žádný sexuální styk a zhruba každý desátý dotázaný muž uvedl, že měl před sňatkem více než pět důvěrných známostí (z průzkumu Sexuálního ústavu).

Orgány Veřejné bezpečnosti podchytily v březnu 1966 evidenčně celkem 4744 žen, o nichž byly získány ověřené poznatky, že pěstují prostituci. Kromě toho se odhaduje, že se prostituci zabývá dalších minimálně 4000—5000 žen. Údaj kolem 10 000 prostitutek nemůže být ovšem přesný, a spíše se zdá být dosti podhodnocen — mimo jiné také proto, že neexistuje jasná definice, která by přesně vystihovala, koho je možno za prostitutku označit. (Z přednášky dr. J. Prokopce: Současná problematika prostituce v ČSSR ve zdravot. výboru NS dne 8. 1. 1968.)

Pastorační odpověď je tedy jasná: náboženskou formací vytvářet, kamkoli jen dosáhneme, pevné morální, dobře motivované zábrany, protože prostituci nic jiného účinně neomezuje.

JAN BÁRTA

Ze života církve

Spolupráce katolických a pravoslavných žurnalistů SFRJ

Koncem roku 1968 se uskutečnilo pracovní setkání mezi katolickými a pravoslavnými žurnalisty SFRJ v cisterciáckém klášteře u Lublaně.

Náplní setkání byla snaha o koordinaci při hlásání evangelia a snaha vyhnout se nežádoucím střetnutím a nedorozuměním v tisku pro široké vrstvy. Ideový podklad připravili za pravoslavné patriarcha German a za katolíky arcibiskup Pogačnik.

Program setkání zajistily především redakce nejdůležitějších křesťanských periodik v Jugoslávii, to je „Pravoslavije“ z Bělehradu, „Družina“ z Lublaně a „Glas koncila“ ze Záhřebu.

Jednotlivé redakce byly na tomto setkání vyzvány, aby začaly systematicky sbírat materiál týkající se ekumenismu, a to též s tím záměrem, že buď se o věci vydá výhledově knižní publikace, nebo se bude o práci na tomto úseku referovat postupně v periodickém tisku.

Konstatovalo se, že je třeba společně vypracovat a zaujmout stanovisko k otázkám týkajícím se ateismu jako oficiální ideologii ve školách a vzdělávacích zařízeních i ve veřejném životě. Jednalo se i o výstavbě kostelů obou vyznání, kde a jak je stavět s přihlédnutím k potřebám a možnostem. Třeba věnovat pozornost konkrétním otázkám tak řečené veřejné morálky, slavení velkých svátků, aktivní účasti věřících při používání sdělovacích prostředků, problematice vlastnictví a šovinismu v životě věřícího křesťana. Příslušnost k tomu kterému národu není samo o sobě otázka náboženská. Ovšem správné národní citění a uvědomění i upřímná a opravdová oddanost svému národu spadá plně do pojmu osobnosti křesťana. Je to tedy i věc svědomí věřícího křesťana. Pokud v otázkách spojených s touto problematikou došlo snad v minulosti i k nesprávnostem, nemají samotní žurnalisté zpravidla předpoklady k objektivnímu hodnocení dějin, to budiž raději přenecháno historikům. V každém případě však mají žurnalisté přispívat k lepší budoucnosti podle evangelia. Počítá se s tím, že si konkrétně jednotlivé redakce dohodnou společný postup v uvedených souvislostech.

Na tomto setkání se dali křesťanští žurnalisté informovat o hodnocení svátostí udílených v katolické církvi z pravoslavné strany: Někteří pravoslavní považují katolické svátosti za právoplatně udílené, jiní nikoliv. Z pravoslavné strany jde v tom případě o názory jednotlivců a skupin, nikdy se tak nevyslovili hierarchičtí představitelé pravoslaví. V tomto bodě nezbyvá zatím nic jiného, než doporučit zdrženlivý a obezřetný postoj včetně žurnalistů — nedá se předbíhat. Věc bude zajisté projednána výhledově kompetentními představiteli jedné i druhé strany, nejspíše v celosvětovém rozsahu.

Byly vypracovány závěry shrnuté do deseti konkrétních bodů, podle nichž bude práce jednotlivých redakcí koordinována.

1. Za účelem zajištění vzájemných informací o životě a práci v katolických i pravoslavných církevních útvarcích si jednotlivé redakce budou vyměňovat informace přímo. To se bude týkat především toho, co se děje uvnitř našich církví.

2. Každé z dotyčných periodik povede rubriku, ve které bude přinášet zprávy ze života církví, které má v sousedství.

3. Redakce si budou zajišťovat vzájemné prokonzultování věcí, kdykoliv bude třeba v tisku přihlížet k tématům, která jsou diskutabilní (s přihlédnutím k hlediskům druhé církve nebo druhého národa).

4. Na sv. synodu srbské pravoslavné církve jakož i na biskupské konferenci SFRJ se žurnalisté obrací s prosbou, aby o své práci a o závěrech, ke kterým dojdou — zvláště pokud jsou důležité i pro správné zaměření v tisku — přímo a včas redakce informovaly.

5. Všechny redakce zintenzívní a zkoordinují svou práci pro pozvednutí křesťanského veřejného mínění mezi členy jedné i druhé strany, zvláště pokud jde o křesťanskou výchovu dětí i mládeže, dále v otázkách posvátnosti manželství a veřejné mravnosti.

6. Redakce považují za nutný požadavek toto: Když se hovoří v masových sdělovacích prostředcích (TV, rozhlas, různé veřejné přednášky apod.) o tématech týkajících se víry a církve, je třeba umožnit v rámci rovnoprávnosti účast i představitelům církve za účelem úplnějšího a objektivnějšího informování veřejnosti.

7. Všechny redakce přistoupí k získávání dokumentace o ekumenické práci.

8. Při příležitosti oktav modliteb za sjednocení křesťanů si redakce vzájemně vymění své materiály, aby mohly lépe čtenářům informovat o životě bratrských církví.

9. Třeba správně informovat pro správné vytváření veřejného mínění o otázkách interkomunie (communicatio in sacris). Pokud se bude o tom psát, nechť to nezavírá cesty novým možnostem.

10. Příští setkání redakcí se předpokládá po několika měsících, podle možnosti v únoru roku 1969.

S mezinárodní účastí se sice nepočítá, avšak souvislostí přesahující rámec jedné země zde jsou nabílední — srbský pravoslavný patriarcha German byl nedávno vybrán za předsedu Světové rady církví. Se Světovou radou církví, podobně jako s dalšími organizacemi budou mít jugoslávští žurnalisté úzký kontakt.

Z Glasu koncila 1968, 24. aj. **V. Šimčík**

Křesťané a marxisté ve škole

Touto otázkou, zaměřenou hlavně z hlediska školské výchovy a vyučování, zabývá se v obsáhlém článku J. Jančević v jugoslávském časopise „Druzina“.

V Jugoslávii byli před léty propuštěni někteří universitní profesori, protože veřejně vyznávali svou víru. Později se situace uklidňovala. Docházelo sice k napomenutím i k výhrůžkám, nebyly však z nich vyvozovány žádné důsledky proti věřícím učitelům. Autor poukazuje na časopis „Ognisce“, kde se táže věřící učitelka: „Proč by se učitelé nemohli účastnit bohoslužeb, přijímat svátosti, být věřícími lidmi? V naší škole se na všechny tyto otázky odpovídá jediným „ne“. Já sama jsem připravena veřejně se přiznat ke své víře před všemi lidmi. Pro mne není neděle, nejdou-li do kostela. Myslila jsem, že bych už opustila své místo, kdybych mohla nalézt jiné, jen abych mohla veřejně chodit do kostela a vykonávat své náboženské povinnosti. Odpovězte mně, co mám dělat, je-li moje náboženská příslušnost důvodem k tomu, abych byla vyhnána ze školy, jak se mně hrozí?“

Redakce poradila tazatelce, aby zůstala na svém místě, ale aby byla ve škole vždy dobře připravena, aby zkrátka byla jako učitelka na výši. Protože nebude-li proti ní námitek ve věci její kvalifikace, pak by bylo sotva možné, aby ji propustili jen z důvodů náboženské příslušnosti.

Některé školy prvního stupně prošly v Jugoslávii třemi různými fázemi. Nejdříve ten nebo onen učitel, který chodil do kostela, byl na nějakou dobu propuštěn, ale za nějaký rok se mohl opět vrátit do školy.

V druhé fázi se v hodnocení věřících učitelů uvádělo, že výsledky jejich pedagogické práce nemohou být dobré, protože jejich „mystika“ je v protikladu k marxismu a škola má povinnost podávat žákům marxismus. To je dosti běžná motivace. A postižení říkali: „Svého času trpěli pro své přesvědčení komunisté, dnes trpíme my. V tom není nic špatného.“

Ale i tento postoj je dnes většinou věcí minulosti, protože ředitelství škol zajímá hlavně příprava a výsledky, kterých ten který učitel ve škole dosahuje, a na jeho náboženství hledí se pouze podle měřítka, jaké na povinnosti učitele klade ústava.

To je tedy třetí fáze. A jak se v ní projevuje ono „ideologizování“ školy v konfrontaci se žáky? Autor sledoval vývoj chlapce, vychovávaného nábožensky, od první třídy až k maturitě. Ani jednou se mu nepříhodilo, aby hoch proto, že šel do kostela nebo na hodiny náboženství, měl nějaké nepřijemnosti ve škole, nebo že by některý z učitelů jej pro jeho víru utiskoval.

Když se pak ptal autor dále jednoho katechety z Lublaně, který je ve velmi čilém styku se středoškolskou mládeží, zdali studenti mají pocit, že pro své přesvědčení zakoušejí nepřijeň profesorů a že mnozí z vyučujících vyvíjejí na věřící studenty určitý nátlak, katecheta po chvíli přemýšlení odpověděl: „Neměl bych to říkat — ale ano. Před časem jedna skupina studentů mně vyprávěla, že jeden z profesorů kladl veliký důraz na ateismus, jiná skupina si opět posteskla, že profesor strávil hodinu mluvením proti náboženství. Přece však tyto případy jsou řídké a rok od roku je jich méně.“

Tedy mezi zásadami, které komunisté veřejně hlásají a podle nichž se má formovat jugoslávská škola, a mezi skutečným postavením školských institucí je protiklad. V duchu směrnic by měli být všichni učitelé ateisty a vychovávat mládež v duchu ateismu, ve skutečnosti je však mezi nimi mnoho věřících. Žáci ve většině nepocítují ideologický tlak. Takový rozpor mezi teorií a praxí není ovšem ideálem, je však možné jej eliminovat a uvést zásadu v soulas se skutečností.

Mnozí komunisté se ptají, jak by to věřící chtěli udělat. Nebylo by absurdní tvrdit, že škola v socialistickém státě, orientovaném podle zásad komunistických a vedeném komunisty, by nevychovala žáky k socialismu a komunismu? Škola v socialistickém státě totiž nesmí být ideologicky neutrální a ve státě komunistickém nesmí být jiná než komunistická.

Slovo komunismus má však dnes dva velmi různé významy. Komunismus je zvláštní formou společenské vědy a sociologie, a jako taková forma je tedy jednou z věd, založených na zkušenosti. Je tedy přirozenou věcí, že komunismus myšlený v tomto pojetí, tedy komunismus jako sociologie, se v socialistickém státě vyučuje také ve školách a tato skutečnost by neměla být předmětem námitek.

Je pravda, že socialismus a komunismus nejsou jediným možným sociálním řádem, jsou však jedním z možných — a dnes jedním z nejlepších řádů. Jestliže jej společnost zvolila, pak má právo budit pro tento řád nadšení již u dětí ve škole.

Výraz komunismus má však i jiný význam. Pro mnohé není to jen určitá forma sociálního řádu, ale také zvláštní pojetí světa: dialektický materialismus a ateismus. Bohužel, někteří komunisté se domnívají, že právě toto má být základním pojetím komunismu.

Téhož mínění je i Vlado Struk, člen konference komunistů v Mariboru, kde se letos diskutovalo o politické a ideologické problematice školy.

Struk prohlašuje v článku „Komunisté a škola“ uveřejněném ve „Večeru“ v dubnu 1968, že výchovné zásady školy byly stanoveny a hlášány jako ateistické a že jen marxistické, a tedy také ateistické zaměření učitele zaručuje dobré výsledky. Struk dále prohlašuje, že učitel

jako nositel a hlasatel společenských hodnot nesmí být člověkem rozdvoujeným a že věřící učitel by nemohl dlouho vydržet v zaměstnání, kde by pro jeho přesvědčení vlastně docházelo k rozdělení jeho bytosti. Takový člověk by totiž musel podle Srukova názoru plnit výchovné zásady společnosti s krajním přemáháním právě pro svou náboženskou příslušnost — a tím by jeho postavení bylo nejen pro něho velmi únavné, ale přímo absurdní. Sruk prohlašuje, že komunisté musí uvažovat o situaci ve škole a formovat budoucí učitele. A podotýká konečně, že ředitelé škol a ti, kteří rozdělují studijní stipendia, musí se shodnout na odpovědné politice kádrů.

K tomuto názoru podotýká dále Janzekovič, že mnozí by dávali zřejmě přednost učiteli kapitalistickému, ale ateistovi, před upřímným socialistou, který však je i dobrým křesťanem. A pak: jaký je to ve skutečnosti dialog, ptá se Janzekovič, když říká komunista křesťanu: „Spolupracuj, přátelský dialog mezi námi je možný, přirozeně jen za podmínky, že nebudeš křičet, ale naopak budeš se spokojeně usmívat, když se ve škole budou pokoušet odčizit ti děti, brát jim víru a — proti tvé vůli — je vychovávat k ateismu.“

Nuže, komunismus má dvoji různé hledisko. Jedním je určitý společenský řád, druhým určité pojetí světa, to je pojetí ateistické. V prvním případě, pokud jde o vědu, založenou na zkušenosti, patří do školy; v druhém případě, pokud jde o světový názor, je analogický s náboženstvím, je jedním z mnohých, které není dovoleno nikomu naříditi ani vnutit, vždyť přece v ústavě je „zaručena svoboda myšlení a rozhodování.“

Nemělo by se myslet, že společenské zřízení komunistické a socialistické jsou spolu úzce spojeny jediným světovým názorem — dialektickým materialismem — a že nemůže být jinak. Vůbec ne. Konečně, jako někdo může být výborným matematikem, ať již jeho světový názor je jakýkoli, tak může být člověk i dobrým socialistou — ať už je věřící, nebo ateista.

Nejvyšší státní autority několikrát prohlásily, že také věřící občané mohou být dobrými socialisty. Socialistické a komunistické společenské zřízení není nutně spojeno s nějakým určitým, předepsaným světovým názorem, ale jde ruku v ruce se všemi, pokud jsou humanistické, to jest zaručují všem právo na život a na vše, co je potřebné k životu důstojnému člověka, a zavrhnou vykořisťování člověka člověkem.

Když stát, v němž existují různé společenské vrstvy a různé světové názory, rozhodl, že ve školách se nebude vyučovat náboženství, tedy stejná zásada musí platit i pro jiný světový názor. Nemožno-li ve škole učit, že Bůh je, tedy ze stejného důvodu nemůžeš ty učit, že neexistuje, jinak si nejsme všichni rovni před tváří zákona. Stát nemůže mít své pojetí světa k tomu, aby je vnucoval občanům a používal ho jako prostředku k tomuto vnucování vyučovacích ústavů. Musí být tedy uvedeno ve skutek prohlášení vysokého funkcionáře, podle něhož „u nás není ani státní náboženství, ani státní ateismus“.

Laická škola tedy musí dát studentům vědecké vyučování a vychovávat je na základě přirozených lidských zásad, které všichni uznáváme. Rodiče a mimoškolní organizace, ideologicky orientované, pomáhají škole vychovávat žáky v pojetí života. Totéž platí i pro školní knihy. Také v nich se nesmí náboženství propagovat, ale také by neměly obsahovat protináboženskou propagandu. Jako příklad jistě mohou sloužit velké slovníky Larousse a Brockhaus, které jsou z teologického hlediska přísně nestranné, protože tam nejsou žádné pasáže, které by mohly urážet city člověka, ať je jeho světový názor jakýkoli.

Zatímco někteří komunisté nadále tvrdí, že „výchovné zásady naší společnosti jsou ateistické“, druzí mlčí. Jugooslávští věřící však žádají, aby má-li se zlepšit vzájemné spoluzítí, nebyla škola ani náboženská, ani protináboženská. Od učitelů má se pouze vyžadovat, aby byli dobrými socialisty, jsou-li ateisté nebo křesťané, je jejich osobní věc.

Svou obsáhlou úvažu končí autor slovy, opřenými jistě o dané skutečnosti a nemalé zkušenosti:

„Výchovné zásady naší společnosti musí směřovat k socialismu nebo, chcete-li, ke komunismu. Nechceme-li však odporovat zdravému rozumu, ústavě a humanismu, pak nemohou být ateistické.“

N. S.

Z Krakova

Mezi významné myšlenkové zdroje polského křesťanského života patří bezesporu vydavatelské sdružení Znak v Krakově. Vydává tu jednak společensko-kulturní týdeník Tygodnik Powszechny (vychází od r. 1945 s přerušením v letech 1953-56; šéfred. Jerzy Turowicz), který přináší v každém čísle jednou větou pohled světových událostí, články reagující na události i problematiku náboženskou, diskuse (i mezi redakčními spolupracovníky) a referáty o kulturním životě (nevyhýbá se ani filmům, které jsou často předmětem živých diskusí, jako např. díla režiséra Antonioniho).

Dále tu vychází měsíčník Znak (od r. 1946); šéfred. Hanna Malewska. Ten je orientován převážně na problematiku teologickou, religionistickou, ekumenickou a filosofickou. Od počátku II. vatikánského koncilu seznamoval čtenáře soustavně s průběhem koncilových jednání v referátech své redaktorky Haliny Bortnowské a s úplnými texty koncilových dokumentů, na které navazovaly komentáře domácích i zahraničních odborníků.

Od r. 1959 začal vydávat Znak i knižní publikace (red. Jacek Woźniakowski). Za necelých 10 let svého trvání zde vyšlo kolem sta titulů o souhrnném nákladu přibližně milion výtisků.

Zvláštní pozornost věnovalo nakladatelství Znak problematice koncilové. V edici Koncilové perspektivy vyšly práce známých teologů G. Bauma, H. Künga, J. Leclercqa, kteří se podíleli na koncilových jednáních, a mohou tedy odpovědně informovat a přispět k pochopení vývoje života církve v naší době.

Před časem uveřejnil Znak výsledky své širší ankety, v níž zkoumal ohlas své činnosti a hledal podněty pro zaměření v dalších letech. Z ankety vyplynulo toto čtenářské zájmové pořadí: otázky dnešního života církve, problémy eticko výchovné, teologie, otázky sociální a veřejného života, filosofie, dějiny, literatura a umění.

Díla s teologickou tematikou tu mají samozřejmě církevní imprimatur. To přirozeně neznamená, že ten, kdo ho uděluje, je vždy ve všem s autorem zajedno. Má-li však výhrady, neprojeví se to v pozastavení díla, ale v poznámce, která následuje. Udělené imprimatur znamená, že kniha, která je jím opatřena, je prosta omylu naukového či morálního. Neznamená však, že ti, kteří je udělují, se shodují s obsahem knihy nebo s názory v ní vyjádřenými. (Tak je tomu např. v knize J. Leclercq: Katolíci a svoboda myšlení, Znak 1964.)

J. Vrbenský

Nasza przeszłość (Naše minulost) [Kraków 1964, Studie z dějin církve a katolické vzdělanosti v Polsku].

Sborník je vydán k 400. výročí příchodu Tovaryšstva Ježíšova do Polska — roku 1564 založili první kolej ve Braněvě na žádost warmijského biskupa kardinála Hosia.

První ze 6 studií je věnována prehistorii a prvním peripetiím Tovaryšstva v Polsku. Nás v ní zaujme jistě podíl českého jezuitu B. Hostounského. V dalších studiích se osvětlují jednotlivé stránky činnosti SJ, která se soustřeďovala hlavně na školství, koleje a semináře a na ediční činnost, i když se nezapomínalo na misie. Myslím, že je nejspřávnější uvést několik čísel: V r. 1600 už měli 17 domů a 425 členů, v r. 1773 — při zrušení — měli 4 provincie, 56 kolejí, 10 rezidencí a 65 stanic a celkem 2341 členů — 1173 kněží, 584 bohoslovců a 584 bratří. Že soutěž nových, čerstvých sil a koncepcí se starými — universitou v Krakově, s kapitulami a řády — se neobešla bez napětí, sporů a hádek, není divu. Tuto situaci osvětluje vyprávění o zřízení a osudech arcibiskupského semináře v Kališi — r. 1620 unesli kanovníci 7 bohoslovců,

kteří tam tehdy studovali, a tak skoncovali se seminářem — a studie z pramenů o počtu a kvalitě členů SJ, kteří vstoupili do společnosti z krakovské university. Úvahy o vlivu SJ na polskou zbožnost a vyličení kazatelské činnosti jednotlivých vynikajících členů společnosti doplňuje a uzavírá kruh.

Athanasius Šnobl

Z proslovu kardinála Bernharda Alfrinka k 45. výročí Katolické university v Nijmegen

... Druhý vatikánský koncil jasnými slovy zaručil autonomii vědy v oblasti její kompetence... Tato autonomie platí stejnou měrou i pro oblast teologické vědy. Druhý vatikánský koncil v deklaraci O křesťanské výchově (čl. 11) vyhláší, že úkolem teologie je „těžit z různých teologických disciplín a dosahovat stále hlubšího chápání Božího zjevení“.

Podobně po koncilu oficiální církevní činitelé několikrát prohlásili, že uvnitř společenství víry, jakým je církev, musí existovat určitý volný prostor a svoboda pro studium Božího zjevení.

Svoboda je jednou z nejceněnějších hodnot lidského života. Bez svobody by nebylo lidské důstojnosti.

Víme však také, že pro svobodu je nutně zapotřebí určité kázně. Svoboda vyžaduje, aby každý počítal také s druhými. Lidská důstojnost neklade požadavek svobody jen pro sebe, žádá, aby byla stejně respektována svoboda druhého. Zabývá-li se člověk jakoukoli vědou a přitom je věřící, nemůže se nikdy jeho vědecká práce dostat do konfliktu s autentickou vírou církve. Úmyslně používám negativní formulace „nedostat se do konfliktu s autentickou vírou církve“; toto je minimum, které musíme požadovat od každého věřícího, a to proto, abychom mohli dát příležitost maximu svobody.

Ostatně vždycky jsem se domníval, že to je naše obecné přesvědčení. Zdá se mi však, že kritická situace dnešní doby záleží v tom, že současné teologii je kladena tato otázka: Co patří k této autentické víře církve? — nebo, ujmeme-li staré formulace: Jaký je přesný smysl a obsah toho, co nám předkládá k věření řádný i mimořádný učitelství úřad církve, který chceme všichni respektovat? Domnívám se, že je to otázka oprávněná, pokud se jí už od začátku nezneužívá jako dobrého způsobu, jak získat alibi pro pochybnosti, které již existují.

Nevyvolává však na druhé straně právě tato otázka mnoho nejistoty, neklidu a úzkosti v současném společenství víry?

V naší době je opravdu těžko možné skrývat diskuse specialistů před širokou veřejností. Představme si však publikum, které není připraveno správně rozlišovat a být kritické, publikum, na které den ze dne doléhají otázky a pochybnosti týkající se prakticky všech detailů naší křesťanské víry!

Očistit to, co se považuje za součást víry církve, znamená prokázat službu církvi, prokázat službu společenství víry. Nebyla by to však zároveň příležitost — jak píše sv. Pavel v 8. kapitole 1. listu ke Korintským — projevit ohled k těm našim slabým bratřím, kteří nemají naše poznání a naši schopnost rozlišovat? „Hleďte však, aby tato vaše svoboda nebyla slabým k pokušení!“ praví sv. Pavel, pak pokračuje: „I zahyne ten slabý člověk pro tvé poznání“ a dodává závažný argument: „Ten bratr, pro něhož Kristus zemřel.“ Nebyla by teď vhodná chvíle (aniž bychom přitom zapomínali na své právo pěstovat vědu v plné svobodě) vyrovnat se se slovy, která sv. Pavel píše dále: „Hřešíte-li však takto proti bratřím a urážíte-li jejich slabé svědomí, hřešíte proti Kristu?“ Když toto říkám, nemám v úmyslu konstatovat nějakou skutečnost nebo pronášet nějaké přímé výtky, chci položit otázku, kterou, jak se mi zdá, nemůže v současné době nechat bez povšimnutí vědec, který chce sloužit církvi.

Pochopte, že mi tyto otázky leží na srdci jakožto pastýří společenství víry celé naší země — vědců i těch slabých bratřím, kteří jsou mezi námi. Myslím si dokonce, že mohu říci: tyto otázky mi m u s í ležet na srdci.

Na druhé straně však, věřte mi, mám stejně jako vy (a možná že ještě víc než vy) v ošklivosti nedůvěry, která je zasévána, podezření, která někteří rozšiřují. Víte dobře, že ani já jich nezůstávám ušetřen a že jimi trpím stejně jako ti, kteří se zabývají vědeckou teologií. Snad dokonce ještě víc, protože tyto výtky mohou přicházet ze dvou stran.

Chtěl bych jako pastýř společenství víry celé naší země položit tuto otázku: Nebylo by možné nalézt cestu, která by dovolila alespoň navázat kontakt s opozičními skupinami? Opoziční skupiny samy nejsou zjevem vylučně holandským; jsou v této době po celé církvi a vyskytují se rovněž i v jiných křesťanských společnostech.

A my, členové tohoto společenství víry, které má být právě tak společenstvím lásky — a to na prvním místě — neriskujeme, že budeme velmi špatným obrazem toho, co chtěl Pán?

A nemá se od takového vědeckého ústavu, jakým je katolická universita, kde spolupracují odborníci různých vědeckých disciplín — sociologové, psychologové, teologové i filosofové a historikové — očekávat opravdový impuls, který by vrátil společenství holandských katolíků na cestu tolerance, pozorného naslouchání, vzájemného porozumění a skutečného dialogu?

Vždyť neizolovat se, to bylo ideálem těch, kteří zakládali tuto universitu; neizolovat se, ale dát katolické části našeho národa příležitost přispívat k mnohostrannému sociálnímu životu, takovému, jaký v našem národě existuje.

Nezdůrazňovat opoziční stanoviska, ale společně pracovat pro dobro společenství.

K tomu také vyprošujeme Boží požehnání.

Přeložil Rostislav Zelený

Holandané o sobě

Pastorační institut katolické církve v Holandsku poslal z pověření biskupů papeži Pavlu VI. koncem prosince 1968 rozbor současné situace holandského katolicismu. Francouzsky psaný dokument je nadepsán „Krise a důvěra, která se nebojí riskovat“ a má rozsah 32 stran. Je součástí obšírnějšího referátu o činnosti holandského Pastoračního institutu od jeho založení před pěti lety.

Dr. Walter Godijn, ředitel Pastoračního institutu, zdůvodnil tisku zaslání rozboru papeži těmito slovy: „My Holandané máme rádi fakta, kdežto v Římě mají rádi ideály. V Holandsku se formuluje otázka: Jak to je?, kdežto v Římě: Jak to má být? I my dobře víme, jak by to mělo být, ale myslíme, že k tomuto stavu můžeme dospět jedině tehdy, budeme-li vycházet z daných faktů. K tomu, aby byly z krásných idejí II. vatikánského koncilu vyvozeny důsledky pro skutečný život v jednotlivých zemích, je zapotřebí i jiných odborníků než jen teologů — např. sociologů a psychologů. Informujeme teď Řím náležitě a bez přikrašlování o vývoji v Holandsku po všech stránkách.“

V předmluvě utrechtského arcibiskupa kardinála Bernharda Alfrinka k této části referátu se říká mimo jiné toto: „Pojednání, které zde máte před sebou, má zvláštní charakter. Snaží se přiblížit k tomu, čím holandský katolicismus žije, metodami empirických věd, aby pokud je to v možnostech těchto věd, byly odhaleny příčiny tohoto vnitřního duchovního pohybu. V pojednání nelze nalézt teologické posouzení toho, jak by situace měla vypadat.“

Zpráva o situaci může jenom částečně odpovědět na otázky, zda je současný vývoj dobrý nebo špatný, zda vyvolává naděje nebo obavy. Ukazuje, že mnohé nynější organizace a instituce odpovídají nejlhubšímu cítění dnešních lidí v Holandsku a že jsou bezesporu životné, jiné organizace a instituce však naopak lidí Kristovu evangelium odcizují. „V otázce organizace církve, v otázce hlásání církevní nauky, v otázce liturgie, kněží a řeholníků není však možné — nemá-li se na to doplatit —“ pokračuje kardinál Alfrink dále, „nedbat konkrétních životních zkušeností katolíků.“

Rozbor situace má tři kapitoly:

1. Společenství katolíků tvoří solidní instituci.
2. Krize v církevních institucích a orientace víry.
3. Důvěra, která se nebojí riskovat.

Nejdůležitější myšlenky referátu jsou shrnuty do osmi tezí. Uvádíme jejich doslovné znění:

1. Církev v Holandsku byla v minulosti mocnou institucí a je jí i nadále. Avšak během posledních let se rozšířilo přesvědčení, že to, že je církev institucí (už samo slovo instituce má příděch zkostnatělosti), ohrožuje pružnost a dynamiku církve v Holandsku. Skutečné náboženské potřeby dneška nebudou žádným způsobem uspokojeny, jestliže se instituce neobrodí a jestliže neprokáže nezbytnou schopnost stále znovu se obrozovat.

Nejlepším prostředkem, jak neztratit kontakt se živou skutečností, je dialog se všemi vrstvami věřících. Středem tohoto dialogu jsou úvahy o evangeliu a o II. vatikánském koncilu. I nepatrné vnášení vnitřního duchovního pohybu do církve jakožto instituce vyvolává napětí: jedni se stavějí na odpor, druhým připadá zatěžko připustit, že zásady obnovy musí nalézat konkrétní formu v provizorních podnětech a experimentech, o nichž teprve budoucnost může prokázat, zda je jejich hodnota trvalá.

Tyto experimenty však vytvářejí prvky, které jsou pro dialog nutné. Proto holandské církevní úřady tyto pokusy nepotlačují, nýbrž církevní autority spíše stojí v čele hnutí za obnovu (mimo jiné i v pastoračním koncilu): Poskytují informace, podporují iniciativu, jsou otevřeny novým myšlenkám i plny péče o ty, kteří těžce nesou nejistotu, co bude s vírou v budoucnu.

2. Společenství holandských katolíků stále ještě tvoří solidní instituci: Katolíci mají povědomí o svém těsném sepětí s náboženským systémem církve a mají k dispozici silnou organizaci, kterou tato instituce udržuje na výši. 40–50 % katolíků jsou tradiční katolíci, 15 % tvoří liberální katolíci extrémnějšiho ražení. Nedělní mše svaté se ještě v r. 1967 účastnilo 63 % katolíků. Na 100 obyvatel připadá v Holandsku 1 kněz, 1 řeholník nebo 1 řeholnice. Všechny tyto cifry jsou značně vyšší než ve většině evropských zemí.

Organizace církve je masová a církev je pevně zapojena do sociálního života země: díky velkému množství katolických organizací na poli sociální péče, vyučování a výchovy (95 % katolíků si volí pro své děti katolické základní školy; 75 % čte katolický tisk). Z toho vyplývá pro pastorační mnoho možností, jak působit na vytváření veřejného mínění.

3. Protože jsou sociální organizace tak pevné, nepůjde realizovat změny v církvi v Holandsku bez ohledu na tuto instituci. Na druhé straně je tím dána možnost řídit proces vývoje i zevnitř. Napětí má svou příčinu v protikladech mezi tradičním systémem a představou obrozené církve, jejíž nová podoba se teprve začíná jasně rýsovat, mezi uzavřeností a otevřeností, mezi uniformitou a mnohostí forem i mezi formálností a opravdovou osobní svobodou. Jádro poselství evangelia se už nevidí pouze v bohoslužbě, nýbrž i ve velmi jasně načrtnuté službě lidem.

Toto napětí není nikde tak patrné jako v Holandsku, a to právě proto, že si je zde většina věřících vědoma svého sepětí s církvi a že sdělovací prostředky jsou tak masové a tak otevřené.

4. Ústředním bodem všech úvah o postavení různých stavů v církvi (kněží, řeholníků, laiků) je otázka pojmu autority a otázka, jakým způsobem ji uplatňovat. Jestliže je autorita silně koncentrována na hierarchii, snadno ztrácí všechny kontakt se společenstvím věřících, apeluje spíše na kázeň než na víru a podporuje určitý formalismus. Přesvědčivým příkladem je fakt, že většina kato-

líků (65–70 %) nesouhlasí s tezemi vyjádřenými v encyklice „*Humanae Vitae*“.

Zatím se stává stále obtížnějším mít na katolíky vliv prostřednictvím církevních institucí. Dřívější církev, která měla přesně vymezené rysy (a která přijímala určitý počet pravd, aniž připouštěla jejich kritiku), mizí, protože se stírají hranice, které definují víru a církev: např. 90 % Holanďanů je toho mínění, že může být člověk věřícím, aniž kdy jde do kostela.

5. Nezadržitelná krize, jež otřásá tradiční církvi, je pro mnoho křesťanů těžko přijatelná, pokud se nelze dobrat žádné jiné jistoty, žádné jiné jednoznačnosti, žádné jiné uniformity. Základní otázkou je toto: Co tvoří nejzásadnější hranice, které v procesu odbourávání institucí nesmí být překročeny? Nebo: Které hodnoty, které pravdy v chápání víry a církve musí být nově promyšleny? Proto je nezbytně nutná trvalá teologická reflexe.

6. Krize se s největší prudkostí projevuje u kněží a řeholníků, protože jich se konflikt vskutku dotýká přímo a osobně. Příznaky jsou tyto:

Zřetelně klesá počet povolání: r. 1950 bylo v mužských laických kongregacích 173 kandidátů, r. 1966 už jenom 78; v kněžských kongregacích došlo v těchto letech k poklesu kandidátů z 82 na 38 ročně; u řádových sester ze 718 na 119; roku 1964 bylo 1965 studujících teologie, r. 1967 však už jen 1400.

Poměrně velký počet osob zanechal svého kněžského úřadu nebo opustil řeholní stav. Od r. 1961 do r. 1966 opustilo své kongregace 325 bratří a 430 sester, kteří už měli složeny sliby; r. 1965 zanechalo svého úřadu 30 kněží; v r. 1967 již 145 kněží, ale nevystoupili z církve.

7. Důležitou úlohu v pozadí všeho toho napětí hraje boj o místo, jež ve společnosti zaujímá víra a církev. Církev, která byla dříve bezpečnou oporou v životě víry, pro mnoho lidí ztratila toto své výsadní postavení; ano, podle pojetí mnoha lidí církve dokonce klade skutečné a dynamické viře do cesty překážky. Proto chce obnova především skoncovat s výlučností i uniformitou církve: v církevním zákoníku, v liturgii, v hlásání církevní nauky, v interpretaci biblických a dogmatických pravd i v postoji k ostatním církvím.

Positivním prvkem toho je vyhlídka na život z víry, který by byl vhodný pro naši dobu a byl by oproštěn od všeho farizejství. Na druhé straně za nebezpečí tohoto vývoje se označuje toto: Dříve než církev začne apelovat zcela na vlastní odpovědnost a tvůrčí schopnosti věřících a než moderní člověk sám dosáhne zralosti, která je nezbytná, aby mohl v církvi zbavené uniformity žít podle své víry, je možné, že orientace víry všedního života na transcendentální pravdy nedosáhne svého účelu a že církev v této zemi, třebaže je mocná, utrpí ztráty.

8. Církev ve své nové podobě, jak se začíná vytvářet, se těší nadšené přízni holandských katolíků (jak to ukazuje jejich zásadní stanovisko k ní). Ale není ještě jasné, jak bude tato církev mnoha forem vypadat; nerysuje se ještě cesta, která k ní vede. Podněty se opírají o důvěru a o víru, že jen tehdy se vytváří něco, co je pro budoucnost dobré, když se přitom pracuje s opravdovou důsledností. Právě toto míní biskupové slovy »důvěra, která se nebojí riskovat.« (Pastoraal Concilie 4. 1. 1969.)

Přeložil L. P.

(Pokračování ze strany 59)

Podle tohoto Koestermannova výkladu je vyloučeno pronásledování křesťanů v Římě r. 64 a nemůže tedy s ním být spojována ani mučednická smrt svatého Petra a Pavla, k níž došlo nejpravděpodobněji o nějaký rok později, jak ostatně o tom svědčí i nejnovější výzkumy jiných badatelů.

L. VIDMAN

3. neděle po velikonocích.

„Vy budete plakat, ale svět se bude radovat“ (Mt. 10, 38). Velice se vzdalují cesty, vedoucí k hoře Boží, ti kdo se snaží uhnout z údolí slz a raději by běželi po lučinách plných kvítí podle slov Moudrosti (2, 8). „Nebudiz louky, kterou by nepřešla naše bujnost.“ Ti potom nadarmo bědují a říkají: „Zbloudili jsme tedy z cesty pravdy a světlo spravedlnosti nám nezavítlo“ (Moudr. 5, 6). Neměně bloudí, kdo si troufají vystoupit údolím slz bez slz a úpění. K nim pak náleží ti, kdo s vyprahlým srdcem, bez pozornosti a pobožnosti i bez oprostění myslí se modlí, zpívají žalmy nebo čtou knihy Boží spíše zvědavě než nábožně. **Sv. Robert Bellarmino**

4. neděle po velikonocích

Onen utěšitel nebo zástupce - obojí totiž znamená řecké slovo Paraklet - byl nutný po Kristově odchodu. Proto také Kristus o něm nemluvil od počátku, poněvadž byl s nimi a jeho přítomnost je utěšovala. Ale při svém odchodu musil jim říci, že přijde ten, skrze něhož se mělo uskutečnit, aby pro lásku vlitou do jejich srdcí statečně hlásali slovo Boží a zatímco On bude v nich vydávat svědectví, i oni sami svědčili a nepohoršovali se, když je vyženou ze synagogy a budou je zabíjet, domnívajíce se, že tak slouží Bohu. Neboť „lásku všechno snáší“, ta láska, která měla být vлита do jejich srdcí jako dar Ducha svatého. **Sv. Augustin**

5. neděle po velikonocích

Jestliže Pán praví: „Proste a obdržíte, aby vaše radost byla úplná“, jakoby říkal otevřeně: „Nežádejte si kolísavých radostí světa, jež jsou spojeny se zármutkem a končí bolestí, ale žádejte si od otce onu jedinou radost, jejíž plnost se nenuměňuje žádným nápořem neklidu a jejíž věčnost se neuzavírá žádným určením času. Budete-li ve svých prosbách trvat na takových věcech, pak nepochybně to, o co prosíte, obdržíte, jestliže způsob života žadatelova odpovídá jeho myslí. Má totiž malý význam, jestliže v modlitbě hledá dary shůry ten, kdo ve svém převráceném životě nepřestává se zabývat věcmi nejnižšími.“

Alkuin

6. neděle po velikonocích

„I vy mi budete svědčit.“ Co znamená, nést na čele znamení kříže, ne-li nestydět se za kříž Kristův? Za kříž Kristův se nestydí ti, kdo milují pokoru, trpělivost, mírnost; kdo se nemstí za přikofí, nýbrž oplácí zlé dobrým, kdo pohrdají bohatstvím, pěstují chudobu, kdo se usazují na posledním místě, konečně, kdo nejsou z tohoto světa, jako Kristus nebyl z tohoto světa.

Sv. Robert Bellarmino

Myšlenky pod kazatelnu

(Katolický kostel, účast asi 90 lidí)

Tohoto kněze jsme již slyšeli jinde, zde je dnes v důsledku dovolených, a jsme rádi, protože to je obdivuhodný, svérázný člověk.

Káže na epistołu (I. Kor 15, 8 až 10) a evangelium (Marek 7, 31 až 37): Kristus otevírá řeč i sluch; — začíná tichým hlasem, a protože akustika kostela je špatná, již v páté lavici téměř neslyšíme, — i my jsme hluchí a němí. S námi je to totiž tak: mluvíme, jak nás učili ve škole. Učili nás uhlazeně a zpaměti recitovat básničky a opakovat po panu učiteli co říkal. A čím líp jsme opakovali, tím víc nás chválili. My už dávno nejsme děti, ale s naší řečí je to pořád tak. Je potřeba, aby i nám Kristus otevřel jazyk (konečně začíná hlasitěji), neboť i naše modlitby jsou takové dětské. Odřikáváme modlitbu a valně na obsah nemyslíme, a protože cítíme, že jsme tím přeríkáním ničeho nedosáhli, odřikáme ji pro jistotu ještě jednou. Způsob bohoslužeb je teď pomalu měněn, dělá se jakýsi ge-

nerální úklid v církvi, v liturgii. Co se za věky nahromadilo jako zbytečnosti, vyklízí se teď pryč, a tak i drmolivé opakování modliteb. Byly doby, kdy se nenamluvalo tolik řečí jako dnes. Když chtěl někdo říci něco důležitého, řekl to hned a jednou — a stačilo to. Dnes, když chce třeba říci, že má rád svého psa, řekne: Šíleně miluji svého psa; pěstovat zvíře, to úžasně uklidní, nehledě k užítku... atd. Dnes se všechno musí šíleně zdůraznit a mnohá slova mluvit o jedné věci, čímž vlastně chceme přinutit posluchače, aby ji vzal vůbec na vědomí. A tyto nešvary přenášíme i do svých modliteb. Bůh je nám přítelem a nám se dostalo té milosti, mluvit s ním. A tak v prvé řadě prosíme, aby nám jako tomu hluchoněmemu, otevřel ústa. A co sluch? Umíme poslouchat? Vyslechnete někoho v klidu? Nebo alespoň rádio? Z toho se dnes stalo takové chrastítko pro dospělé. I kázání tak často posloucháme.

(Nekatolický sbor, přítomno asi 45 lidí)

Farářka byla starší šedivá paní v taláru. Začala bohoslužby překrásnou modlitbou. Bohužel jsme tento zápis psali později, a tak si nemůžeme vzpomenout, četla-li text z I. nebo II. Královské a 18. nebo 19. kapitoly. Pamatuji si jen, že kázání bylo velmi horlivé, důrazné a dlouhé (tuším, že to přece jen bylo na I. Král. 19, 10), vyčerpalo variačně

všechny možnosti myšlenek a úvah o daném tématu a nám vyčerpalo všechnu pozornost. Je to zřejmě k mé škodě, ale musím říci, že víc než kázání mne zaujalo slunce, jak se sem plížilo podivnými vysokými okny, jak osvítilo ucho jedné sestry o tři lavice níž a jak při konci kázání došlo nebojácně až k nám.

(Katolický kostel, přítomno asi 50 lidí)

Byl to mladý kněz. Jako kázání pravil: Můj známý, komunista, má dceru. Dceru pečlivě vychovává. Ona doma vaří i uklízí a vykonává všechny práce. Ale najednou nepřišla 14 dní do školy. Zjistilo se, že padělala omluvenku. To všechno se stalo tím, že neměla katolickou výchovu. Atd. Zvláštním nosovým hlasem dával na vědomí věřícím nut-

nost co největší bigotnosti při výchově; snad se potřeboval sám ospravedlnit. Anebo je mladý jen podle tváře.

A přece, na kostele, ve vývěsní skřínce, viselo velmi pěkné povídání. Chtěli jsme si text opsat, ale byl tak dlouhý! Psal jej přece také zdejší farář?!

(Nekatolický sbor, přítomno asi 25 lidí)

Kazatelka je docela mladá, má hladce sčesané tmavé vlasy a bleudou tvář. Přišla až před lavice, a to bylo sympatické. Kázání četla. Vzhlížela při tom pouze dozadu nahoru nad lidi, jak to bývá zvykem u zpěváků. Přečetla z Matouše nějaký text a potom příběh o Josefovi, který vykládala. Příběh je pro nás nejméně trojím poučením: i v nepřátelství, i v nevděčnosti světa máme svůj úkol. Bůh je a vládne, ať kdo

chce nebo ne, prosadí svůj záměr. Kdo to pochopí, tak jako Josef, a poddá se Mu, bude odlišný, bude Jeho. Kázání mělo svou logiku, ale působilo jako při závěrečné zkoušce. Ptali jsme se opět v duchu trochu udiveně, jaký je ten úkol křesťana v nevděčném světě, co že tedy nás má odlišit. Snad ne jen dokonale vykládat bibli a — takto vzorně stárnout!

Z. PROCHÁZKOVÁ, J. DAVID

Služba míru je modelem zodpovědného jednání v církvi

Víra nespočívá v subjektivním poletí se mnozí případy, že se víra vztahu Boha k lidem. Tato myšlenka vyvolává otázku: jaká je konkrétní podoba naší víry v dějinné situaci? Doposud víra v minulosti byla identická se současnou historií a v ní se konkretizovala. Teprve v našem století se množí případy, že víra se odvážně distancuje od současnosti nebo dokonce je vůči ní v kritickém rozporu. Čím dále tím více konkrétno naší víry nenalézáme v dnešku, ale jako perspektivu zítřka. Tak vznikají modely budoucnosti jako Moltmannova teologie naděje. Odpovědné jednání je umožněno v otevřeném prostoru, v němž očekáváme možnosti pro člověka a jeho rozvoj.

I sociální etika (H. Schrey, H. von Bismarck, W. Dirks) je otevřena budoucím formám, které vyžadují znovu promyšlet eschatologické motivy. Patří k nim svoboda víry, odvahy potřit dnešní stabilizační tendence, anebo aspoň zapochybovat nad nimi. Jsme při tom v nebezpečí ztracovat i ony rozumové struktury, které jsou trvalé. Model znamená formu budoucího díla. Žijeme v pluralistickém světě, ale i tak je to „jediný svět“. Po prvé v atomovém věku ztratila válka svoji tradiční funkci být pokračováním politiky a křesťan je uprostřed této zodpovědné účasti. Z ní vyplývá především statečnost odpírat násilí při prosazování cílů. Příklady jsou získání samostatnosti Indie, černošské hnutí v USA pod vedením M. Luthera Kinga, osvobození Ghany v roce 1950 apod. Křesťané zde mohou uplatnit svoji ochotu k utrpění. Při jednání nechť vidí v odpůrci protivníka, ale nikdy nepřítel. Jsou to utopie, na které upozornil Guardin, že nesou v sobě zárodky přicházejícího.

Jedna ze zbraní na této cestě je nabídnout místo vojenské služby státu charitativní práci nebo jinou civilní službu. Stojíme před problémem, do jaké míry stát smí zasahovat do svědomí jednotlivce, když v dnešní dějinné situaci mizí absolutní hodnota společenské struktury státu. **vr.**

(Christfried Berger v *Der Christ in der Welt* XVIII-2, č. 68)

Studenti teologie ve statistice

Statistický výzkum ukázal, že 49 % studentů teologie na universitě v Bochumu je nespokojeno s přednáškami, 98 % žádalo zaměřit přednášky více na praxi. Na evangelické fakultě v Münsteru se vytváří nová disciplína „Praktická teologie“. Důležitá je při tom spolupráce

s empiricko-kritickými vědami, zvláště sociologií a psychologií, aby tento obor studia se zabýval veškerou skutečností současného křesťanství v konfrontaci s kritickou funkcí evangelia. Zástupci studentů z Bochumu žádají přednášky této disciplíny, která již na evangelickém učilišti je. (KNA-68/XII/385)

Církevní tisk usiluje o větší porozumění

Na pracovním zasedání společnosti pro církevní tisk v Pasově žádali účastníci, aby mohli láskou a péčí být prostředníky zvěstování evangelia, ale zároveň si uvědomili, že není možno připouštět a dovolovat zvlášť. Tisk má přispívat ke sblížení lidské skutečnosti se zjevením. Při tom církevní tisk nesmí figurovat jako oddělený zvláštní svět. Čím více je církevní informace uzavřenější, tím je méně náboženská. Je nutné věnovat péči církevnímu jazyku, který bývá bez fantazie. Publikace musí být teologicky silné, ale ne výrazem hotových odpovědí. Tisk bez svobody informací, dialogu, je dnes nemyslitelný. Dnešní církevní tisk má pomáhat čtenáři ve zmatku názorů, v časté bezradnosti a bezzásadovosti. V čele pracovní společnosti církevního tisku, která byla založena r. 1949, je nyní generální sekretář světové unie církevního tisku Msgr. Iribarren z Paříže. Patří k ní 71 nakladatelství se 120 časopisy, které mají dohromady 15 miliónů exemplářů. Katolická zpravodajská agentura (KNA) byla na nynějším zasedání přijata jako nový člen pracovní společnosti. (KNA-68/X/254)

Pax Cristi — Křesťan atom a mír

(Le chrétien, l'atom et la paix, 158 str., Paris, Aubier, 1967).

Je to překlad holandské knihy, která má podtitul: Na cestu s „Pacem in terris“. Autor dokázal vést nesnadnou čáru po hřebenu mezi připomínkou abstraktních principů nebo utopických zásad a mezi řešeními čistě technickými. „Není působení na instituce bez vědecké kompetence, technického postoje a osobní kvalifikace,“ napsal Jan XXIII. v encyklice *Pacem in terris*. Kterýsi znalec mezinárodní politiky označil tento text za dějinný dokument, protože Jan XXIII. v něm učinil pro mezinárodní politiku to, co Lev XIII. učinil v oboru ekonomickém a sociálním: stanovit věčné pravdy křesťanské, a tím zároveň působit plodně na vývoj světa, takový jaký je a jaký má být. Křesťanské svědectví musí být účinné ve světě takovém, jaký se dnes představuje. Papež mohl dát morální příkaz k zákazu atomových zbraní, ale on nezůstal jen při tom: je to ve skutečnosti podmínka řešení, ale není to řešení samo; nestačí dostat se na dialektiku války a míru. Nakonec

bylo zjištěno, že pouhá skutečnost, že nejnovější a nejmodernější plynové bomby měli Angličané, zabránila Hitlerovi použít ze zoufalství těchto zbraní poslední zimu války. Máme-li takový příklad před očima, je nutno mít se na pozoru před příliš snadným řešením. Jedině organizace míru může skoncovat s válkou. Je zřejmé, že toto dílo chce pomocí křesťanu znovu promyslet nejen problém spravedlivé války a práva ve válce (*ius in bello*), ale i samotné právo na válku (*ius ad bellum*) ve světě, který se stal navzájem závislým a kde „je třeba, aby se člověk naučil žít s atomovou energií“ (str. 8); aby vytvořil konkrétní etiku moci, aby vynesl aktuální a konkrétní soud nad atomovým odzbrojením, nad OSN, nad mírovou koexistencí... „Dějiny lidstva naleznou své dovršení v návratu Pána. Všichni lidé všech dob a všech míst mají účast na tomto očekávání. Tato skutečnost dodává naší jednotě vyšších rozměrů nad realitami pozemskými, jichž hodnota a důležitost nesmí být proto měřena jen podle pomíjejících zásad tohoto světa. Teologie míru by měla prohloubit pohled na tyto skutečnosti. Tedy i v naší době jde o budoucnost lidského pokolení; poselství evangelia je tedy středem časovosti.“ (Str. 145.)

(*L'ami du clergé*, 78, n. 34—36, str. 526, z 22. 8.—5. 9. 1968.)

Desátý kongres hnutí Pax Christi

Zasedání skončilo 3. XI. 1968 v Ludwigshafenu. Během jednání došlo k prudké výměně názorů o tom, z které strany hrozí nebezpečí války. Byly vyzvány státy, aby se zřekly teritoriálních požadavků a aby omezily zbrojení. Mnozí účastníci žádají příměření hnutí zastoupení mladých ve výborech hnutí a projednávání akutních témat, např.: revoluce jako prostředek politiky, sociální nedostatky kapitalismu apod. Přítomný kard. Alfrink z Utrechtu hodnotil jako nejzávažnější otázky vědy a politiky. Úkol hnutí je působit v předpolitickém prostoru a zde získávat vliv na veřejné mínění vědecky podloženými stanovisky. Kard. Döpfner z Mnichova upozornil, že stojíme před tvrdými realitami života a v nich romantické proklamace o bratrství nás nikam nepřivedou. (KNA — 68/XI/16.)

Francouzští katolíci v současnosti

Francouzský episkopát shromáždil 500 pozměňovacích návrhů biskupů o poslední encyklice *Humanae vitae*. Také laici jsou žádáni, aby zaujali stanovisko. Mnozí katolíci redukuji svoji víru pouze na ideologii. Schází upřímný dialog kněží s biskupem v zájmu opravdové autority a poslušnosti. Je nutné porozumět rebelujícím studentům, neboť i zde vzniká budoucnost světa. Bez porozumění i těmto událostem by církev nemohla plnit úlohu, jak odhadovat transcendentální smysl dějin.

(KNA — 68/XI/45.) **vr.**