

# via

časopis pro teologii

1969

II / 7

PAVEL VI.: Kněžím	101
KL. TILMANN: Jak mluvit s mládeží o Bohu a náboženství	102
H. BORTNOWSKA: Poznámky o krizi	106
J. ZVĚŘINA: Transsubstanciacce, transsignifikace a sémiotika (pokračování)	108
J. BARTA: První sv. přijímání bez sv. zpovědi?	111
M. PEŠKOVÁ: Ekumenická rada církví u nás	112
K. MÁJ — J. SOKOL: Nový důkaz Boží existence?	113
PAUL VI.: Über das Priesteramt	101
KL. TILMANN: Von Gott und Religion	102
H. BORTNOWSKA: Bemerkung zu der Krise	106
J. ZVĚŘINA: Transsubstantiation, Transsignifikation und Semiotik (Fortsetzung)	108
J. BARTA: Die Erstkommunion ohne Beicht?	111
M. PEŠKOVÁ: Der ökumenische Rat der Kirchen bei uns	112
PAUL VI.: Aux prêtres	101
KL. TILMANN: Comment parler de Dieu aux jeunes	102
H. BORTNOWSKA: Sur la crise	106
J. ZVĚŘINA: Transsubstantiation, transsignification et sémiotique (suite)	108
J. BARTA: La première communion sans confession?	111
M. PEŠKOVÁ: Le Conseil oecuménique des Eglises chez nous	112

## Živá teologie

Zdravé myšlení potřebuje dvě věci: pravdivou informaci a svobodnou reflexi ve společenství. Myšlenkový život českých katolíků (nejen katolíků) postrádal celých dvacet let prakticky jedno i druhé. Co to dosud znamená pro dnešní katolickou psychiku a její společenské vyznění, je badatelský úkol pro naše psychology a sociology. Po lednu 1968 v průběhu postupného normalizování dosud ochromeného náboženského života vznikly místní nebo skupinové příležitosti k vyslechnutí přednášek s dotazy a s diskusí.

Velmi však chyběla celková řeči bychom inventura současného potenciálu naší teologie. Je pravda, že už v minulých několika letech v rámci ekumenických a dialogálních setkání bylo slyšet katolické hlasy české i zahraniční, ale celkový obraz to z řady známých důvodů nemohlo poskytnout. Proto zahájila 15. ledna 1969 své středně přednášky v Praze Živá teologie. Že byla odpovědí na velmi živou potřebu, ukázaly početné návštěvy (i z daleka), zaujaté diskuse a volání po tom, aby cykly byly předneseny i v jiných městech a přednášky aby vyšly tiskem.

Smysl a záměr Živé teologie byl vysloven na počátku: být fórem veřejně přístupným pro všechny katolíky i jiné zájemce, kde by se mohli z úst našich i pozvaných světových odborníků informovat v celé šíři o myšlení současné církve — srovnávat je s osobním věděním a názorem — konfrontovat je s jiným křesťanským a nekřesťanským myšlením v duchu dialogu — společně si ozřejmovat postoj k lidem a společnosti kolem nás. Redakční kolektiv, složený ze zástupců různých skupin, včetně revue *Via* a Cyrilo-metodějské bohoslovecké fakulty, měl od počátku úspěch se snahou vytvořit společenství poctivě hledajících pravdu v atmosféře čestného a klidného dialogu. Otec biskup dr. František Tomášek pozdravil zrod Živé teologie slovy, která tento program významně podtrhují (viz *Katolické noviny* č. 5, 1969).

V prvních dvou trimestrech 1969, zimním a jarním, bylo úkolem podat základní půdorys. Po vstupu dr. Jana Ev. Urbana (Dnešní přístup k teologii), který navázal na tradice katolické osvěty a otevřel výhled do dnešní a budoucí teologie, pokračoval prof. Dominik Pecka retrospektivou, která ukázala kořeny našeho myšlení do druhé světové války (České katolictví v evropském kontextu), a dr. Jiří Němec přehledem intelektuálního dění v církvi za poslední čtvrtstoletí (Proudý soudobého katolického myšlení).

Hlavní teologické obory představili v celkovém přehledu, vždycky současně na pozadí vývoje, tito přednášející: biblickou vědu prof. dr. Jan Merell (Cesty k dnešní katolické bibliotice) a dr. Jarolím Adámek (Biblická exegeze a Ježíšovo zmrtvýchvstání); fundamentální teologii prof. dr. Josef Kubalík (Kritické zkoumání základů víry); dogmatickou teologii dr. Josef Zvěřina (Zjevení a teologie); morální teologii dr. Oto Mádr (Morálka v evangeliu a v teologii); liturgiku P. Bonaventura Bouše (Liturgie v pohybu).

Filosofie byla zastoupena sondou dr. Karla Šprunka (Problém křesťanské filosofie) a v jistém smyslu doplněna dr. Václavem Freiem, CSc. (Křesťanská víra a vědecké myšlení). Obnovený pramen patrologie ukázal dr. Vratislav Šmelhaus, CSc. (Teologie řeckých a latinských Otců). České církevní dějiny byly reprezentovány prof. dr. Zdeňkem Kalistou (Katolictví v českých dějinách). Praktické obory byly zastoupeny takto: pastorálka prof. dr. Ferdinandem Klostermannem z Vídně (mimo středně pořadí: Postavení laiků v církvi), katechetika prof. dr. Klemensem Tilmannem z Mnichova (Náboženská výchova dříve a nyní) — oba patří k nejlepšímu ve světovém měřítku — a duchovní teologie P. Karlem Pilíkem (Duchovní život — teorie a zkušenost).

Poslední tematická skupina se věnovala oblastem za hranicemi církve. Na východ se obrátil dr. Josef Myslivec (Východní křesťanství a my) a dr. Vojtěch Tkadlčík (Velehradská cesta k odloučeným bratřím). Na ekumenické téma pohovořil prof. dr. J. B. Souček (Uppsala) a prof. dr. J. L. Hromádka (Půl století českého ekumenismu), oba z Komenského fakulty v Praze. Základní referát o ekumenismu měl a nemohl přednést dr. Werner Becker z Lipska. Na pole ideových kontaktů mezi křesťany a marxisty postoupili dr. Antonín Mandl a doc. dr. Vítězslav Gardavský, CSc. (Dialog).

Vyvrcholením byla perspektiva teologické futurologie, jak ji podal jeden z otců moderní katolické teologie, prof. dr. Karl Rahner z Münsteru (Budoucnost církve).

Po dosavadních zkušenostech lze říci, že je možné vytvořit prostor, kde se nejen sdělují znalosti, ale i společně pracuje v duchu koncilu.

om

## Biblické dílo

V jedné ze svých římských konferencí u příležitosti II. vatikánského koncilu vzdal profesor Oscar Culmann chválu katolickým biblistům, kteří již před druhou světovou válkou spolupracovali se svými protestantskými kolegy a byli prvními průkopníky ekumenismu. Měl hlav-

ně na mysli římský Papežský biblický institut a jeho tehdejšího rektora, pozdějšího kardinála Augustina Bea. Potvrzení správnosti této průkopnické linie se dostalo katolickým biblistům, hlavně konstitucí O Božím zjevení a dekretem O ekumenismu.

V duchu koncilních směrnic i u nás dochází ke spolupráci s nekatolickými biblisty, jednak v přípravě ekumenického překladu bible, jednak v účasti na tvořícím se BIBLICKÉM DÍLE. Toto BD v ČSSR vzniklo z původní Biblické společnosti v rámci Ekumenické rady. Po ochotě spolupráce i církví neorganizovaných v Ekumenické radě došlo v prosinci 1968 k založení BD, které si vytkló za úkol vydávat a šířit bible a koordinovat práci při vydávání biblí především v mateřských jazycích národů Československa, podle potřeby i v jazycích národnostních menšin i jiných a pečovat o rozšíření bible v Československu, o její četbu a studium.

Tento úkol chce BD plnit tím, že bude vyvíjet zejména tuto činnost: Vydávat bible a pečovat o jejich rozšíření. BD bude vydávat pouze biblické texty bez komentářů. Komentované bible si budou vydávat jednotlivé církve. Ve spolupráci s jednotlivými církvemi a jinými organizacemi pořadí přednášky, kurzy, bohoslužby, výstavy a jiné podniky v zájmu šíření bible. Podporovat snahy o ekumenický překlad bible. Popřípadě i vydávat časopis pro zájemce a čtenáře bible.

Do předsednictva BD, kde jsou zástupci církví, byl za katolickou církev zvolen vedoucí katedry biblických věd při CMBF dr. Jan Merell. Je žádoucí, aby i jiné teologické obory našly formy ekumenické spolupráce. ml

## Ohlasy

*Prof. Tilmann byl báječný. Vůbec ta moderní teologie je taková hořivá, je v ní tolik jasu, tepla, kladu. A Pán Bůh je klad. A hlasatelé pokoncilové teologie jsou hodní, moudří, lidští a láskyplní. Už to je známka pravosti. Jsem přesvědčena, že vzdor té určité „rizikovitosti“ tu je Duch svatý, zatímco u zachmuřených odpůrců pozorují většinou jen rysy negativistické; a jsou neschopní pochopit nejjasnější věci a tak nějak — duchovně sterilní.*

*„Živá teologie“ mi odpověděla na řadu otázek, které mě léta trápily. Dala mi radost ze života. Takovou radostnou úlevu jsem prožila už jednou; když jsem se před mnoha a mnoha lety setkala ve Studiu catholico s tomistickou filosofií.*

*Díky za to Vám všem a ať Vám Pán Bůh v té práci požehná.*

*Chtěla jsem Vám to napsat, protože většinou se hlasitě ozývají odpůrci a ti, kteří souhlasí, mlčí, ačkoliv je jich víc.*

*Milada Šomková, Praha*

# via

časopis pro teologii

II / 7 / 1969

## Nikdy nepochybovat o povaze kněžského úřadu

Z poselství sv. Otce kněžím — na závěr „Roku víry“

Víme o vaší věrnosti ke Kristu a k církvi. Známe vaši horlivost, vaše neúnavné práce. Víme, jak jste oddáni svému úřadu, víme o vašich zápasech v apoštolátě. Víme také o vážnosti a vděčnosti, kterou k vám chovají tak mnozí věřící pro vaši nezištnost a apoštolskou horlivost ve vykonávání vašeho kněžského úřadu. Proto voláme ke všem kněžím: nikdy nepochybuje o povaze svého kněžského úřadu. Úřad nebo služba, kterou konáte ve společenství církve, není ledajaká, nýbrž je to služba, která skrze svátost kněžského svěcení s jeho nezrušitelným znamením má zcela zvláštním způsobem podíl na moci Kristova kněžství...

Víme dobře, že kněz je člověk, který nežije pro sebe, ale pro druhé. Žije v pospolitosti. Tento aspekt kněžského života se už dnes chápe lépe. Zde se nabízí odpověď na útoky proti setrvání kněžství v dnešním světě; útoky jdou tak daleko, že kladou otázku, jestli má kněžství vůbec nějaké oprávnění k existenci. Služba, kterou kněz koná pro společnost a především pro církev, opravňuje jeho existenci v každém ohledu. Svět ho potřebuje. Církev ho potřebuje. Zatím co to tak říkáme, táhne před naším duchovním zrakem dlouhá řada lidských běd. Kdo dnes nepotřebuje, aby mu byla hlášána zvěst o křesťanské radosti, o víře, o milosti? Kdo dnes nepotřebuje, aby se mu někdo věnoval nezištně a s láskou? Kde má prokazování lásky v péči o duše své meze? A nebude této lásky potřeby právě a především tam, kde chybí už i touha po ní?...

Živoucí vědomí, že byl povolán, že byl posvěcen za nástroj Kristův pro službu spásy mezi lidmi, probouzí v knězi vědomí ještě jiné povahové vlastnosti: a to mysticko-asketické, která dokresluje jeho osobnost. Jestli je chrámem Ducha svatého každý křesťan, jaký teprve potom bude v srdci kněze dialog s trojjediným Bohem, který kněze přetváří, očištuje utrpením, naplňuje opojením. O nás kněžích platí slova apoštola: „Ten poklad

však máme v nádobě hliněné. To proto, aby se to připisovalo Bohu, když projevuje takovou nesmírnou účinnost“ (2 Kor 4, 7). Kněží, milovaní synové a bratři! Je v nás toto vědomí ještě silné a plodné? Je v nás plamen rozjímavé modlitby ještě živý? Strhuje nás ještě kouzlo toho, co je srdcem a středem naší osobnosti? Dovedeme na chvilku pro několik okamžiků vnitřního rozhovoru odsunout naléhavé úkoly? Uchovali jsme si ještě radost z osobní modlitby, z rozjímání, z breviáře? Jak můžeme čekat, že naše práce přinese bohaté plody, když neumíme nejlepší síly čerpat z rozhovoru s Bohem? Ty síly může dát jenom on sám.

Kde v prvé řadě najdeme motiv a dost síly ke kněžskému celibátu, když ne v požadavku a v plnosti lásky, která byla vylita do našich srdcí? A ta byla zasvěcena výlučně a milující odevzdanosti a bezvýhradné, nerozdělené službě Bohu a jeho plánu spásy. Říká se, že poměry naší doby tuto plodnou, radostnou odevzdanost umožňují. Zde se před námi otvírá pohled na čtvrtou povahovou vlastnost kněžství; tu formuje církev. Kněz není sám, je údem organismu, údem církve, diecéze, nebo v typickém případě, řecli bychom v konečném případě, údem farnosti. Církev jako celek se musí dnes přizpůsobovat požadavkům světa. Církev se musí po koncilu zcela a úplně věnovat duchovní a organizační obnově. Pomáhejme jí svou spoluprací, svou věrností, svou trpělivostí. Milí bratři a synové, důvěřujte církvi, mějte ji ze srdce rádi. Ona je bezprostředně předmětem Kristovy lásky. Ona svou církev miloval (Ef 5, 25). I vy ji milujte i s její omezeností a s jejími chybami. Ovšem že ne pro její omezenost a pro její chyby, ani ne pro její vinu. Milujte ji však, protože jenom skrze naši lásku se může vyléčit a znovu zazářit ve své krásě jako Kristova nevěsta. Svět zachrání jenom církev; církev stále táž, dnes, včera, zítra. Ve všech dobách pod vedením Ducha svatého a spoluprací jejich věřících nachází sílu k procesu vnitřní obnovy, k omlazování, k nové odpovědi na stále nové otázky.

Myslíme při tom na mnohé kněze, kteří studiem slova Božího usilují o prohloubení svého duchovního života; kteří věrně a svědomitě uskutečňují liturgické reformy; kteří se v duchovní správě starají o ty, kdo se dostali na periferii života a hládají po sociální spravedlnosti; kteří své věřící vychovávají k míru a svobodě; kteří v duchu ekumenismu hledají sblížení s odloučenými bratry v Kristu; kteří pokorně plní své denní úkoly; kteří především milují našeho Pána Ježíše Krista, Boží matku, církev a všechny lidi.

### Svátost přítomnosti

Co platí o Kristu, platí i o jeho církvi. Mohla by být společenským útvarem, který má v očích lidí pouze lidský obsah a nic víc, — jako Ježíš, když žil v Nazaretě. A vskutku tomu tak velmi často je. Ale Bůh jí určil, aby byla víc než to: je svátostí tajuplné přítomnosti a ona jí má odhalovat. Jako Kristem v době jeho veřejného působení, tak i církví musí pronikat jas nádhery, která v ní přebývá. „Vy jste světlo světa,“ řekl Ježíš svým učedníkům. (Mt. 5, 14)

Může se však stát, že církev, na rozdíl od jejího Pána, toto světlo neprostoupí — to pro hříchy a netečnost jejích údů. Místo aby uprostřed světa zjevovala živého Boha a zmrtvýchvstalého Krista, očím světa ho zastírá. Proto musí neustále svou tvář očišťovat.

Albert Maria BENSARD: Naše epifanie

## Jak mluvit s mládeží o Bohu a náboženství

Číst kteroukoliv práci profesora Klemense Tilmanna je objev. Poslouchat ho je zážitek. To jsme zakusili při jeho návštěvě u nás, kde měl několik přednášek. Je to vedoucí osobnost ve světové katechetice, od začátku účastný koncilových prací, hlavní tvůrce dvou německých katechismů a připravovaného katechetického direktoria pro celou církev. Přinášíme text přednášky, kterou měl na Cyrilometodějské bohoslovecké fakultě v Litoměřicích v květnu 1969.

V naší době musíme odpovědět na jednu základní otázku. Lidé se ptají: Existuje Bůh skutečně? Zatímco dříve se pochybovalo pouze o jednotlivých pravdách víry, dnes se stává nesmírným problémem vše, co základem souvisí s náboženstvím, bohoslužbou a církví. Lidé se ptají: Je Bůh nějakou realitou nebo výtvořem lidské obraznosti? Tuto otázku klade i mládež. Bůh pro ni už není samozřejmou skutečností.

### A. SITUACE A PŘÍČINY POCHYBOVÁNÍ A NEVĚRY

#### I. Působení přírodních věd a techniky

Jsou četné příčiny pro toto pochybování. *Přírodovědecké myšlení*, které nám přineslo tak velký rozvoj, zúžilo na druhé straně lidskou schopnost pozorovat. Přírodní věda má na zřeteli totiž pouze jednu dimenzi skutečnosti, totiž to, co lze zkoumat, měřit a zkoušet. Vše ostatní, totiž celkový smysl, hloubku a podstatu skutečnosti nechává stranou; od toho odhlíží.

Vezměme příklad: kdo zkoumá nějakou knihu přírodovědecky, tedy fyzikálně a chemicky, nachází její velikost, váhu, pevnost papíru, solidnost vazby, technické složení tiskařské černi atd. To vše je správné, ale k hlavní věci se přitom nepřihlíželo: k smyslu knihy, že chce něco říci a co vyslovuje. Kdo tedy svět zkoumá pouze přírodovědecky, zapomíná pro toto poznání vidět smysl a hloubku bytí. Jeho pozornost je upoutávána jednostranně. Jeho myšlení probíhá v pevně položených kolejkách, avšak nepoznává pravdivě celek, podstatu, hloubku a tajemství veškerého bytí. Zapomíná konečně, že nikdy zcela nepoznává sám sebe a sám sobě zůstává vždy tajemstvím. Avšak kdo se odnaučil pozorovat hluboký smysl bytí, stává se slepým i vzhledem k Bohu.

Také *technika* může naše myšlení učinit jednostranným. Upoutává pohled na to, co lze ovládnout, využít, zřídít a učinit schopným služby. Avšak Bůh náleží k jiné kategorii; nemůže být ani ovládnut, ani využit. U něho potřebuje člověk smysl pro to, co nelze ovládnout, co člověka převyšuje, co nemůže použít ke službě svým cílům. Mimoto člověk v technickém století prožívá svět už od dětství jinak než dříve. Co nachází a na čem spočine jeho zrak, to nejsou věci nalezené v přírodním stavu, nýbrž takové, které člověk přetváří: dům a ulice, auto a rádio, rakety a pračky. Necítí už úctu k přírodě; je pro něho jednoduše materií, s kterou se může něco dělat. V tak utvářeném technickém světě dochází však člověk méně k Božimu tajemství, než tomu bývalo dříve.

#### II. Karikatury Boha jsou překážkou pro víru v Boha

Další obtíž je hluboko zasahující změna v křesťanských představách o světě. My lidé spojujeme své myšlení s představami. I když je známa Kopernikova nauka a učení o Boží všudypřítomnosti, většina křesťanů si představovala Boha jako bytost v hmotném nebi. Modlitba „Otče náš“ i žalmy k tomu vyzývají. Avšak v době, kdy astronauti už krouží po hmotném nebi, zřítěla se tato představa i v myslích nejobyčejnějších lidí. A tak se objevuje otázka: Kde je Bůh a jak si ho představit?

S tím bývala spojena i druhá chybná představa. Myslívalo se, že Bůh je bytost vedle ostatních bytostí, kterého lze poznat navíc k ostatním poznatelným věcem. Avšak tento Bůh jako přídavek se jeví jako nadbytečný. To platí tím spíše, poněvadž dnes stále více poznáváme přirozené příčiny v tom, co se dříve pokládalo za neobjasnitelné a připisovalo se bezprostřednímu Božímu působení. Jinak řečeno: Lidé si představovali Boha vedle a mimo věci, jako v jejich mezerách. Ty však se stávají stále těsnějšími a takto představovaný Bůh se ztrácí. Zdá se nadbytečný. Zapomnělo se, že Bůh je ve skutečnosti ve všem a nad vším.

Dále se chci zmínit o dvou představách, které stojí proti sobě. Jedna míní, že Bůh neustále zasahuje do fyzikálního světa, že sesílá např. déšť, sucho nebo zemětřesení. Přitom se přehlíží, že Bůh působí pomocí druhých příčin, přírodních zákonů a nepřekračuje je bez mimořádného důvodu. Taková představa o Bohu se nemůže udržet vzhledem k přírodovědeckým poznatkům. — Naproti ní stojí jiná chybná představa, podle níž Bůh vůbec nezasahuje do světového dění. Kdyby tomu tak bylo, pak by neexistovala víra v Boží prozřetelnost a žádná prosebná modlitba by neměla smyslu. Je to obraz lhostejného, nezodpovědného, a tím nemorálního Boha. Při této představě by náboženství skutečně bylo „opiem lidu“, neužitečným mrháním časem, který by se mohl lépe využít péči o svět.

Chybné představy dále byly vyvolány způsobem myšlení, jak jej podával Deharbesův katechismus v nauce o Bohu — katechismus, který rozhodujícím způsobem ovlivňoval náboženskou vyučování v letech 1850—1950. Bůh je tam „definován“ jako „nekonečně dokonalý duch, stvořitel nebe i země, od něhož pochází vše dobré“. A po vysvětlení, co znamená duch a nekonečně dokonalý, vypočítávají se jeho vlastnosti v řádu filosofického systému. Přitom chybí to nejdůležitější: láska! A definice představuje Boha jako někoho, jehož lze poznat, zakoušet a popsat a přitom nezávisle na vztahu k lidskému životu a jakékoliv možné zkušenosti. Takového Boha nelze hledat; dokazuje se, že je to Bůh racionalistů.

Nakonec se zmiňme o znetvořeném Božím obrazu, který povstal tím, že se křesťanství prezentovalo jako „povinné náboženství“. Tak zněla druhá otázka v katechismu: „Co musíme dělat, abychom přišli do nebe?“; a odpověď byla: „Abychom přišli do nebe, musíme věřit, zachovávat příkázání a přijímat svátosti.“ Zde se objevuje skutečný Bůh, který nás hledá a miluje, který chce naši spásu, naši svobodu a společenství s ním, nýbrž Bůh, který na nás vyvíjí tlak, podřizuje nás vy-myšleným povinností, jejichž plnění je podmínkou toho, že nepřijedeme do pekla, ale do nebe.

Při každé takové karikatuře musíme jako křesťané říci: v takového Boha nevěříme! To není skutečný Bůh, Otec našeho Pána Ježíše Krista. Vzhledem k těmto představám o Bohu jsme i my popírači tohoto Boha a ateisti, stejně jako naši otcové ve víře, jako mučedníci, kteří popřeli pohanské bůžky a podali svědectví o pravém a živém Bohu.

Vyjmenované důvody nevěry nejsou nijak vyčerpávající. Nevěru spoluzpůsobují zkušenosti války a koncentračních táborů, rozklad, který pochází z různých filosofii, lidská lenost, lhostejnost a hřích, chybějící elán našich farních obcí, ubohost v hlásání víry, v bohoslužbě, bratrské lásce a v angažovanosti pro svět i pro lidstvo. To vše víceméně znáte a jste si toho vědomi.

#### B. NAŠE ODPOVĚĎ NA TUTO SITUACI

Jestliže nyní hledáme odpověď na tuto situaci, je naším prvním krokem poznání a přijetí této situace. Nesmíme se ptát, zda je nám příjemná či nepříjemná. Jedno však smíme říci hned: pomáhá nám myslet a mluvit o Bohu pravdivěji, správněji, s větší úctou a opravdovou láskou, přiměřeněji jeho zjevení, a tím i lidem.

#### I. Základní odpověď na otázku: je skutečně Bůh?

Mnoho lidí, kteří se ptají: Je skutečně Bůh?, si před-

stavuje, že Bůh musí být skutečný podobným způsobem, jako je nějaký dům či stůl, který vidí a mohou se ho dotknout. Musíme jim říci: takovým způsobem Bůh skutečný není. On totiž není žádným domem nebo stolem. Musíme jim pak ukázat, že i věci mohou být skutečně jiným způsobem než tím, že je vidíme a dotýkáme se jich. Tón, který nemohu vidět ani jej uchopit, nebo vůně. Pak třeba rozhlasové vlny, které se nemohou zachytit bez přijímače. Pak existují důležité skutečnosti, které se ani žádným přístrojem nemohou zaregistrovat: rozum, vůle, věrnost, láska. Myšlenka může rozhodnout válku nebo způsobit rozkvet nějakému hospodářskému odvětví. Muž buduje svůj život na věrnosti své ženy. Tyto mocné, a přece neviditelné skutečnosti poukazují, v jakém smyslu je Bůh skutečný. Způsob, jak Bůh je skutečný, může se srovnávat s neviditelným elektrickým proudem, který trvale poskytuje lampě světlo. Je to ona tajuplná síla, z níž vychází fakt, že jsme trvale zde, aniž bychom pro to něco udělali; ona má tak v moci náš život, náš i celého světa, že nijak se nemůžeme z tohoto života vzdálit. Bůh je ve všem onou silou, která poskytuje život. Můžeme jej prožívat v každém dobru, které nás potká, jako onu sdělující se sílu, která působí příchod dobra k nám.

## II. Jak musíme hledat Boha

Boha můžeme ovšem najít jen tehdy, jestliže jej *správně* hledáme. Kdo si hlasitě žádá nějaký důkaz nebo si z něho dělá posměch, nikdy ho nenajde. Podobá se člověku, který jde hlučně lesem a přitom nespatri žádnou divokou zvěř a říká: Tam není žádná zvěř. Jestliže se však zeptá hajného, pak ten řekne: Musíš být zcela potichu. Brzy ráno tě ukryjí na kraji lesa a budeš trpělivě čekat, až vyjdou zvířata! Takový postoj musí člověk zaujmout vůči těmto zvířatům. Jestliže chceme najít Boha, musíme podobně *zaujmout postoj k němu* — přípravu najít něco většího než jsme my, cosi tichého, tajuplného, co je tak podivuhodné jako mladá láska, která se náhle objeví a je zde a obšťastňuje.

## III. Způsob, jak musíme hledat Boha

Jestliže Boha hledáme a chceme najít, musí být *správné* naše očekávání. Srovnej: Kdo hledá v lese „život“ a představuje si pod tím nějaké velké zvíře, nenajde jej, i když je zcela obklopen životem. Ten život je v trávě, stromě, listu, hmyzu, ptáčkoví — skoro ve všem, co člověk vidí. Podobným způsobem jako je skutečný život v přírodě, je Bůh skutečný v každé existenci. Jako co jej můžeme hledat?

1. Negativně lze říci: Bůh je cosi skutečného, ale ne na způsob věcí a ne vedle věcí, nýbrž *v nich a za nimi; pod nimi*, protože jejich existence na něm spočívá; *nad nimi*, protože on je víc než ony.

2. Můžeme Boha hledat jako *působící sílu*, která vše uvádí do existence a v ní se udržuje; tedy ona stojí za vším skutečným jako *to, co je zcela skutečné*.

3. Bůh je ona síla, kterou mohu nacházet v každé skutečnosti, jež mi vyhovuje. Je to *rozdávající síla*: v líbeznosti slunce, vody, plodů, bližních...

4. Můžeme pátrat po *nosném, spolehlivém základu*, na němž mohu stavět svůj život. Je to ona skutečnost, která nepřestane mimo mne, ale u níž můžeme setrávat, získávat pevnou půdu, důvěřovat, můžeme opustit sami sebe a nebudeme zklamáni.

5. Člověk může Boha hledat jako *tajemství*, které se hlásí v *nejhlubších hlubinách naší podstaty* jako cosi oblažujícího, skrytého a důvěryhodného.

6. Zvláště důležitá je *cesta lidské touhy*. Můžeme se ptát mladého člověka: Jaká je nejhlubší lidská touha? Lidé budou odpovídat: Život musí mít nějaký smysl. Nebo: Člověk chce být uznáván, chápán. Nebo: Člověk chce být hluboce a nesobecky milován; chce milovat a nechce být zklamán. Chtěl by poznávat, chtěl by více vědět a mnoho jiného. Proto se ptáme na další věc: která z těchto tužeb, jež přece vycházejí z naší nejhlubší podstaty, a proto vyjadřují naši lidskou podstatu, bývá v tomto světě, který zakoušíme, *zcela* naplněna? Vyjasníme si to s mladými lidmi: nikdo nerozumí zcela smyslu svého života; nikdo není ve všem uznáván; nikdo

není zcela chápán. Ani ve šťastném manželství není nikdo dokonale a zcela nesobecky milován a nikdo nemůže druhého tak milovat, že nikdy nebude zklamán. Tyto tužby jsou tedy jako paprsky světla, zaměřené k cíli. Jsou vyjádřením něčeho. Uvádějí nás do pohybu směrem k cíli, který je nám zcela přiměřený; který dává našemu životu poslední a vlastní smysl; všem malíčkostem, jež prožíváme v povolání, v rodině, mezi lidmi. Tyto tužby jsou zaměřeny na něco, co nám zcela může porozumět, kde budeme zcela uznáváni. Jsou zaměřeny na skutečnost, od níž přichází závěrečná nezištná láska a kterou můžeme milovat, aniž bychom byli zklamáni. Taková je naše vnitřní struktura. Tuto skutečnost, na níž se zaměřuje naše podstata, můžeme rozličeně pojmenovat: tajemství, základ existence. Nejlépe však: živý Bůh. Boha můžeme hledat jako ono *velké TY*, k němuž lidská podstata směřuje ve svých velkých osobních tužbách, po němž přirozeně touží mé nejhlubší „já“ a co jedině může dávat jemu odpovídající nasycení a klid. Jinak řečeno: Boha můžeme hledat jako *tajemný osobní základ veškerého bytí*; jako počátek i cíl všech věcí a veškerého lidského života. Tak hledáme Boha jako toho, k němuž směřuje základní dynamika našeho celého života, jestliže své bytí nekřivíme a nefalšujeme.

7. Můžeme Boha hledat jako onu *tajemnou instanci, která odpovídá mému pocitu odpovědnosti* (jako zámeček klíči nebo viditelný svět oku) a kterou prožívám v pocitu odpovědnosti. Je to ona síla či skutečnost, která na mně žádá svou pohledávku v životních situacích. Před ní se cítím s konečnou platností odpovědným, vědomě provinilým, nebo přijatým a ospravedlněným.

8. Bůh může být hledán jako *ten, který mne volá*, který *dal o sobě lidstvu vědět*, jehož slovo se mi zvěstuje. Pak mu chci naslouchat a současně se připojit k těm lidem, kteří to už prožili, a mít účast na jejich zkušenostech.

9. Bůh je ono tajemství, které vystupuje v Ježíši Kristu, a to dvojím způsobem: pro toto tajemství Ježíš žil, jemu se dokonale odevzdával a nám je odhalil jako našeho Otce; jinak řečeno: toto tajemství nás v něm oslovuje, svolává nás dohromady a v lásce sjednocuje. Tam, kde lidé jsou sjednoceni ve víře v Krista a v lásce — tam je třeba hledat Boha.

10. Pro zralé lidi může Bůh být také nazván „*Všechno ve všem*“. *Ve všem*, co je, ve všem pozitivním, tedy ve všem dobrém je Bůh. Avšak on je ve všem ne něčím, ale *vším*, co „něco“ každé bytosti dovršuje ke všemu. To je jedno z nejdokonalejších Božích jmen.

## IV. Musíme změnit své myšlení

Všichni jsme dětmi našeho století. Jsme ovlivňováni přírodovědeckým myšlením. V církevním prostoru nese-me v sobě myšlení racionalistické, moralistické, legalistické a juristické epochy. Tyto jednostrannosti musíme v sobě překonávat.

1. *Nesmíme o Bohu přemýšlet jako o nějakém zajímavém předmětu*, o kterém se může disputovat. Tím Boha zkreslujeme. Musíme o něm přemýšlet existenciálně, zúčastněně, angažovaně; především jako lidé, kteří se postavili na Boží skutečnost, kteří se před ním a jím stali jinými. Vždyť Bůh je skutečnost, která je schopna měnit existenci.

2. *Nesmíme o Bohu přemýšlet jako o někom, kdo je v jakémsi uzavřeném onom světě*. Známe sice také větu, že Bůh „bydlí v nepřístupném světě“ (1 Tim 6, 16). Ale s jeho vůlí, s jeho záměry, ba s ním samotným se setkáváme uprostřed tohoto světa. V každé situaci je možné narazit na jeho přítomnost.

3. *Nemůžeme se k Bohu blížit logicky, ale svými osobními schopnostmi*. Bůh je Osoba. Bůh miluje. Bůh volá. Bůh nám vychází vstříc. Čeká na nás. Na to musíme odpovídat. Kristus nám namaloval autentický obraz Boha v podobenství o milosrdném otci a ztraceném synovi (Lk 15, 11–32).

4. Musíme tak meditovat o své víře, že *se často stavíme do pozice, kterou zaujmají jiní lidé*, kteří ještě hledají, avšak nemohou uvěřit. Co je společným lidským východiskem? Jaké zkušenosti nás obklopují? A co

znamenají pro ně ty kroky, které zaměřují k Bohu? Na počátku tedy nestojí skok do neviditelná, nýbrž společně prožívání jejich zkušeností, zkušeností lidského bytí. Musíme mít odvahu stávat se normálními lidmi, ovšem lidmi bdělými, duchovně živoucími a bratrsky milujícími. Jen tak získáme kontakt s ostatními, budeme s nimi prožívat jejich život a jejich vnitřní cestu a tak je můžeme vést správnou cestou; můžeme vést jejich lidství k pravé hloubce, k správnému závěrečnému Tajemství.

5. *Musíme si učinit správný obraz o Boží prozřetelnosti.* Nesmíme si na jedné straně představovat, že Bůh stále mění fyzické věci a přírodní zákony, které sám vytvořil. Je velmi pravděpodobné, že Bůh dává probíhat přírodním procesům podle jejich zákonů, aniž by do nich zasahoval, odezíraje ovšem od vyslovených zázraků. Na druhé straně je Bůh tím, který živě vede, kotví v lidském nitru, vyvolává jeho svobodu, niterně se s ním stýká a jej láká. Zvláště však niterně vede ony osoby, které se svěřují jeho vedení. Kdo to podnikne, prožívá také Boží vedení i navenek, setkání a události jež ho potkávají — stejně tak jako hlavně vnitřní vedení, v němž nám Bůh pomáhá správně odpovídat na životní situace. Bůh v nás působí chtění i konání (Fil 2, 13), i „předem připravil dobré skutky, abychom v nich žili“ (Ef 2, 10).

## V. Péče o antropologické základy

Cesta k Bohu se neuskutečňuje především v myšlenkách. Proto také nesmíme oslovovat především lidský rozum, jestliže vedeme lidi k Bohu. Cesta rozumu by byla příliš těsná a jednostranná. Nejdůležitější cesta vede dnes uskutečňováním správného lidství. Správný člověk je schopen přijmout Boha. Sami se chápeme jako bytosti, které spočívají na Bohu. Viděli jsme to už tehdy, kdy jsme mluvili o tužbách, které jsou přirozené každému člověku.

1. Aby člověk Boha nacházel, postaral se Bůh o to, že člověk *ve svém začátku*, ve svém nejněžnějším a nejnímavějším věku získává hluboké zkušenosti, které jej připravují pro Boha. Všichni jsme pobýli asi devět měsíců v matčině lůně. Tam jsme byli dokonale skryti, zaopatřeni, chráněni — prostě doma. Pak jsme se narodili a prožívali jsme, jak nás přijali, chránili, milovali, pomáhali nám, vodili nás, starali se o nás a leccos od nás požadovali. To jsou naše dějiny, náš začátek, to patří k naší podstatě. Tak musíme existovat až k smrti a měli bychom chtít co nejradikálněji být přijati, chráněni, milováni, povoláni, angažováni a tomu oddáni. Toto základní zaměření musíme zdvořit a v nich probouzet. Tím je probouzíme pro Boha, který to všechno poskytuje našemu životu.

2. *Musíme říci důležitou poznámku pro naše rodiče:* kde a kdy zakouší malé dítě Boží lásku? Tím, že matka vypráví o Bohu, který je v nebi? Ne — to by bylo příliš málo. Nasloucháním se sotva zakouší láska; Boží lásku také neprožívá dítě *vedle* rodičovské lásky, nýbrž *v ní*. Jestliže matka své dítě objímá a přitom mu říká: „Jak je to hezké, že se máme tak rádi; to nám dává dobrý Bůh, který nás všechny má rád!“, pak se dětský horizont rozšiřuje na Boha. V mateřském objetí se prožívá cosi z Boží lásky.

3. Dále se musíme trvale snažit vyvádět mladé lidi z racionalistického a přírodovědeckého myšlení *k celistvému myšlení, které je otevřeno pro tajemství*. Záhady lze řešit, tajemství nikoliv; s nimi se musí žít a potom stále víc zakoušet jejich hloubku. Musíme pomáhat lidem, aby si uvědomovali tajemství a meditovali o něm. Už dítě medituje, jestliže stále znova chce slyšet pohádku. Chce zcela vyčerpat děj, přivlastnit si úplně jeho hloubku a v úžasu stále hlouběji do něho vnikat. Kdo se to znovu naučil, otevřel se ve svém životě pro Boží tajemství.

4. *Musíme pěstovat osobní kategorie.* Naše přirovnání nemají hovořit především o věcech ani jen o biologických skutečnostech, ale o osobách. Rodinný život poskytuje úžasné velké množství takových srovnání: milovat,

důvěřovat, doufat, odevzdat se, provinít se a odpustit, očekávat, být zde pro jiné, společně žít, pamatovat na ostatní, pečovat, mít odpovědnost, ujímat se druhého, dělit se s ním, být tu pro něho a mnoho dalších. Čím lidé žijí osobně pozorněji a ne mechanicky či rutinně, tím spíše se disponují pro Boha a jeho výzvu.

5. *Musíme vést k meditaci*, k otevírání pro hlubinný smysl života. Ozřejmí nám to srovnání: kdyby dítě pod matčiným srdcem mohlo samo o sobě meditoval, řeklo by: Mám pocit, že přede mnou stojí ještě cosi velkého. Daří se mi tu dobře. Ale moje ruce, nohy i já sám musím tu být ještě pro něco jiného. Kdyby pak někdo přišel z vnějšku a řekl dítěti, že se narodí a že na ně čeká svět, v němž může žít a růst, pak by to byla oblažující zvěst jeho povolání. Podobně je to s každým člověkem. Jestliže medituje o svém životě, přichází na to, že je ještě něco jiného: Přede mnou stojí ještě cosi velkého. Jestliže pak přijme radostnou zvěst víry, je pro ni nejen připraven, ale přijímá ji jako oblažující řešení toho, co vcelku vždy pocítoval. Můžeme shrnout: neběží nám v prvé řadě o to, opakovat hotovou nauku, nýbrž jako lidé bděle a životně růst ve své osobnosti a setkávání s Bohem a pak k tomu i druhé otevřít, probouzet a udržovat plně života. *Probouzení a vedení* je naší centrální úlohou.

## VI. Můžeme vést k prožívání Boha?

Boha jako takového nemůžeme bezprostředně prožívat, nemůže tedy být postižen našimi lidskými zkušenostmi. Avšak lidé jej mohou zakoušet právě *na lidech a v lidech*. Lidské zkušenosti se mohou stávat *transparentem* pro poslední tajemství, jež překračuje vše pozemské. Ozřejmí nám to příklad: jestliže člověk je vězněn v nějakém sklepe a před oknem je neprůniknutelná tabule z mléčného skla, nemůže vidět slunce. Může se však přihodit, že slunce na tu tabuli svítí. Osvětluje ji. Tu onen člověk také pravdivě poznává slunce *na tabuli a v jejím ozáření*. Slunce nevidí, pouze tabuli. Avšak ozáření tabule jej vyzývá, aby věřil, že za tabulí je nějaké světlo, ba toto se stává jeho zkušeností.

Jestliže se ptáme, které lidské zkušenosti se v tomto smyslu mohou stávat transparentními, můžeme uvést tři skupiny, jež nelze přesně dělit:

1. *Smyslové zkušenosti.* Narazím na něco, co má smysl, který však nepochází ode mne nebo vůbec od jiného člověka. To se může přihodit v úžasu nad něčím živým: vejcem, květinou, jakoukoliv živou bytostí; v úžasu nad krásou přírody, nějakým útwarem, nesmírně komplikovanými projevy života, které správně fungují; v úžasu nad vším, co přijímám jako běžné: vzduch, dobrodiní slunce, ovoce, vlastní tělo atd. V tom, že to má smysl, nacházím dárce smyslu, jako v nějaké básni zakouším básníka.

2. *Vlastní zkušenosti.* Z tohoto oboru známe příklad lidských *tužeb*. V nich zakoušíme sami sebe, ale i cíl, na který jsme zaměřeni. Můžeme se dále zmínit o tom nepochopitelném faktu, že *jsme tu*, aniž bychom pro to něco podnikli; ba že jsme tu tak důkladně, že nejsme schopni uniknout ani z vlastní kůže, ani z vlastního života. Nad naším životem působí jakási síla. Avšak *i nad tím, že jsme právě takoví, jací jsme*. Kdo prožívá skutečnost, že je mužem nebo ženou a ví, že se to nedá změnit, ten zakouší, že nad ním cosi působí. A tu již cítí toho, kdo působí.

3. *Společný úděl lidství.* V Claudelově hře „Hedvábný střevíček“ říká dona Proeza, když hovoří o tajemství ženy: „Jsem příslib, který se neplní, a právě v tom spočívá moje milost“. Toto slovo poukazuje na cosi nesmírně hlubokého. Žena, která se setkává s milovaným mužem, slibuje mu něco svou bytostí. Co však v něm probouzí, je tak hluboké, že to tato žena vůbec nemůže nasytit — alespoň muž to tak prožívá. To je velmi pozoruhodné. Pravděpodobně to není schopen každý prožít. Žena nemůže naplnit touhu po lásce, odevzdání, pevném spojení, obohacování, nasycení, jednotě — to vše není skutečně schopna utišit. Je příslibem, který se nemůže vyplnit. Kdo to vnímá, a zaměřil se na to, kdo

nechá na sebe působit to, co se v něm probouzí při setkání s ženou a co se nevyplňuje ani po letech dobrého manželství — ten cosi vyznívá: tento hlad překračuje ženu a směřuje někam jinam, do tajemství. Kdo to prožívá, dostává se až ke skrytému, obdivuhodné skutečnosti, která zcela prozařuje. Je obdivuhodná, protože přináší příslib, který může nasycit. Proto básník připojuje větu: „Právě v tom spočívá moje milost“. — Jiná zkušenost v rámci společného lidského údělu je zážitek skutečné *nezištnosti*. Překvapí, vzbudí, vyvolá otázku: Odkud to je? Zde se může dojít až ke zkušenosti, že to, s čím se setkáváme v tomto nezištném člověku, vychází z hlubokého tajemství. Ale zkušenost můžeme nabýt i jinak — pokud běží o nezištný skutek. Třeba si někdo zašpinil ruce a zakrvácel své šaty pro nějakého jiného nešťastníka, obětoval na to volný čas a nakonec ten zraněný přece zemřel. Při takové příležitosti může člověk udělat hlubokou zkušenost. I když to bylo bezvýsledné, i když se zprvu vnucovala myšlenka: „Zase jsi ze sebe udělal hlupáka!“, přece se prosazuje zážitek, že to bylo naprosto správné. Je to možné vyslovit takto: Přesto bylo to správné. Nebylo to marné. Co jsem na to vynaložil, nepovažuji za ztrátu. Někomu se přispělo a hotovo. Lidé, kteří něco podobného prožili, říkají, že nejjistější zkušenost první příčiny se prožívá v *extrémních situacích*, jako existovaly třeba v nějakém koncentračním táboře. Jestliže tam člověk, který stojí před zničením, sám na sebe zapomíná a přijímá úděl, přichází zážitek jakési nerozbornosti a vnitřní nezničitelné síly. — Jestliže člověk stojí před něčím absurdním a přijímá to, otevírá se cosi nového, jakýsi hluboký pocit toho, že to má smysl: jiný řád. — Kde je zcela osamělý a nijak proti tomu nemůže bojovat, prožívá tiše a hluboko obsah a povznesenost svého bytí. Tady běží o to nejhlubší v lidském životě.

## VII. Výpověď křesťanské víry

Ve všech uvedených příkladech jsme vycházeli od člověka. Z jeho zkušeností jsme šli do hloubky. Ale to vše je pouze předpolí křesťanské víry. Vždyť v lidských dějinách se přihodilo, že ono základní tajemství s námi jednalo a k nám promluvalo. Kdo to vírou přijímá, přichází k Bohu. — Chceme to ozřejmit na dvou příkladech: Jedna indonéská studentka, pohanka, která studovala v Německu, pokusila se po druhém potratu o sebevraždu kuchyňským nožem. Když se jí přivoláný kněz ptal na důvod, vyprávěla, co předcházelo a řekla, že může už jen sama sebou pohrdat a že už nemá význam žít. Tu jí kněz řekl, že je kdosi, kdo jí nikterak nepohrdá, nýbrž zajímá se právě o lidi jako je ona a má je rád. Pak jí předčítal událost o Ježíšovi a hříšníci. V dalším rozhovoru vylíčil jí Krista jako toho, který by mohl dát do pořádku celý její život a celou její bytost uzdravit. Přílnula k němu a od té chvíle postupně rostla víra a zcela nový řád jejího života. Stala se křesťankou.

Na takovém případě je jasné, že často cesta k Bohu nevychází z přirozených zážitků. Boží slovo, vyslovené věřícím člověkem, který skutečně s Kristem žije, vstupuje do situace, do lidského srdce a člověk okouší, že je schopen v této zvěsti najít svou spásu; že se v ní mohou vyřešit jeho otevřené i skryté životní otázky. Záčíná důvěřovat a v důvěře poznává, že je na správné cestě.

Jiný příklad: k jednomu knězi přišla dvacetiletá dívka a řekla mu, že vyrostla ve zcela nevěrecké rodině. Avšak tři věci se jí prý staly jasné: život prý musí mít nějaký smysl; smrtí nemůže všechno končit; a že musí existovat Bůh. Jedno však prý neví: jak vypadá tento Bůh. Zda by jí o tom nemohl něco říci.

Souhlasil a řekl, že jí může něco přečíst, v čem se hovoří o tom, na co se ptá. Pak vzal Nový zákon a četl z něho podobenství o milosrdném otci a ztraceném synovi. Když skončil a podíval se na ni, viděl jí v slzách. Co se to stalo? Můžeme to popsat asi takto: v rodině prožila závěrečnou nesmyslnost života bez Boha. Získala zkušenost, že nemá smyslu chápat život jako cosi nesmyslného. V životní touze po něčem velkém, celistvém, opravdově nasycujícím, konečně platném, která

vyšla z jejího vlastního nitra, ale jejíž splnění se v žádném případě nenaznačovalo v tom životě, který předtím okusila — v této životní touze zakoušela, že sama na něčem spočívá, co tady patří k jejímu životu, ale může to plně přijít až po smrti. Ve slově „Bůh“, s kterým se přirozeně setkala ve svém prostředí a v obsahu toho, co nějak prožívala, nacházela to, kam se cítila být přirozeně vtažována. Pak se ptala po tomto velkém Neznámém a Nedosažitelném. Když jí Bůh ve slově evangelia vystoupil před očima jako ten, kdo miluje bez jakýchkoliv podmínek, byla přemožena naplněním své touhy, jež nepředstavitelně překonávala všechna její očekávání a rozplakala se. Přihodilo se to, co vyjadřují Skutky apoštolské 16, 14: „Tu Pán otevřel Lydii srdce, aby pozorně naslouchala tomu, co Pavel mluvil.“ V tom se nám sděluje cosi hlubokého. Zatímco Pavel mluvil, Kristus jednal. Působil na Pavla a působil na Lydii. Tuto scénu si musíme nesmazatelně vtisknout do svého nitra a stále znovu z ní žít, jestliže mluvíme o Bohu. Mluvit o Bohu s vírou, přesvědčeně, odevzdaně a tím vírou v druhých probouzet Kristovým působením — to je jedna z hlavních forem, jak hovoříme o Bohu.

## VIII. Několik praktických pravidel

K našemu tématu bychom toho mohli říci velmi mnoho. Musíme se však omezit. A tak na konec pouze několik pravidel, která jsou důležitá pro rozhovor o víře. Můžeme je formulovat takto:

1. Nebojovat a nechtít zvítězit, ale pomáhat.
2. Nestavět se *proti* druhému, nýbrž *vedle* něho, bratrsky, kamarádsky jako člověk vedle člověka.
3. Nacházet společnou základnu a společně uvažovat o skutečnosti a hledat její výklad.
4. Nechtít dokazovat, ale nejprve označovat výklad jako *možný*, pak jako *pravděpodobný* a nakonec teprve jako *pravdivý*.
5. Mít na zřeteli vnitřní postoj druhého a měnit jej; bez vnitřního stanoviska nebo změny postoje se rozhovor stává neplodným.
6. „Ptej se druhého!“ — Nevnucovat se mu svou řečí, ale napřed naslouchat, jak on si věc vykládá a upozornit ho na nedostatky výkladu.
7. Nikdy se nenechat vytrhnout z pozice lásky.
8. Nechat poznávat předstupně pravdy (například kříž jako znamení nezištné lásky).
9. Nepředávat hotová, naučená řešení, ale umožňovat stejné poznatky.
10. Mluvit tak, aby rozhovor mohl být příležitostí milosti.
11. „Contemplata tradere“. — Tedy dávat dále to, o čem jsme sami meditovali, co jsme zažili a okusili.
12. Nepředstavovat víru jako donucení, ale jako nabídku, která se zaměřuje na svobodu, poctivost, otevřenost, připravenost a lásku.
13. Musí povstat plná jednota mezi teologickým studiem, vlastním životem, zpracováním poznatků, osobním myšlením, hlásáním a meditací. Přirozená zkušenost a skutečnost víry musí dospět k jednotě.
14. Rozhovor o víře v malém kruhu laiků je výborným školením pro kázání a katechezi.
15. Nemůžeme obrátit věšchny. Tento poznatek nám současně dává klid i odvalu.
16. Je nutné, abychom živě věřili a věděli, že rozhodné vítězství se odehrálo už v Kristu a my jdeme vstříc konečnému Božímu vítězství, jehož moc a láska nemohou být ničím překonány.

Vše, o čem jsme mluvili, je pouhý *začátek*. Přivedl vás možná na *cestu*, ukázal vám směr a povzbudil k chůzi. Vše ostatní záleží na vás. Musíte být v pohybu a nikdy nesmíte věřit, že už jste vyučeni. Musíte *společně* být v pohybu a nemyšlet, že budete schopni sami se stát hotovými. Musíte při svém pohybu *věřit* a vědět, že *Pán je u vás* a že Kristovo slovo platí pro každého jednotlivce: „Kdo mne miluje, ten bude milován mým Otcem a i já ho budu milovat a zjevím se mu!“ (Jan 14, 21). Zde je nejhlubší zdroj našeho mluvení o Bohu. Kéz se vám tohoto zdroje dostává stále bohatěji!

Přeložil Vladimír Benča

## Poznámky o krizi

*Halina Bortnowska, nar. 23. 9. 1931. Po studiu filozofie a teologie v Polsku i v zahraničí pracovala v oboru katechetiky. Od r. 1961 působí v redakci měsíčníku Znak v Krakově. Je známa svými publikacemi o problematice společenské a náboženské, které uveřejňuje převážně v měsíčnících „Znak“ a „Wież“.*

Katolický tisk — od Říma po Varšavu — je plný úvah o krizi v církvi. V poslední době měl v Polsku velký ohlas článek, který na toto téma uveřejnil Jerzy Turowicz v krakovském týdeníku Tygodnik Powszechny. Je to snad poprvé, co se u nás setkáváme v tisku s výčtem „krizových“ faktů, samozřejmě neúplným, a to na příkladech převzatých ostatně převážně ze západního tisku. Uvádím zde v ještě větší zkratce alespoň některé z nich: mnozíci se případy kněží, kteří odcházejí ze svého úřadu, konflikty nového typu mezi duchovenstvem, skupinami laiků a episkopátem, žádosti řeholnic o dodržování zásad deklarace lidských práv i v klášterech, projevy veřejného protestu proti různým krokům papeže a jednotlivých biskupů, vzrůst „privátních“ farností, z hlediska dosavadních církevních struktur nelegálních, a to na základě samozvané volby, vznikání skupin či náboženských společenstev často velmi radikálně společensky orientovaných. Na druhé straně papež sám o krizi mluví, a bude se jí s určitostí zabývat podzimní mimořádné zasedání biskupského synodu. Pro průměrného polského čtenáře jsou to všechno jevy nepřilíh srozumitelné a jako takové ovšem i znepokojující. Avšak neklid, zvláště pak ne plně uvědomělý či potlačovaný, je velice nedobrý. Správnější reakcí by byla intenzivní úvaha o situaci církve v aspektu celosvětovém i místním. Čím bude hlubší, tím větší naděje, že to bude úvaha tvořivá, která přinese osvobození a vnitřní jasno, které působí příznivě na užitečnou a důslednou činnost.

Jevy, které jsme výše uvedli, mohou být s velkou pravděpodobností uznány za skutečné projevy krize náboženství, krize pojímané jako velmi významná fáze dějinného procesu, kterým prochází celý svět. Církev či spíše církev, v nichž se realizuje dnes křesťanství, se účastní tohoto procesu, procházejí krizí spolu se světem. Zabýváme-li se krizí v církvi, v naší církvi, nemůžeme ztrácet ze zřetele onu širší perspektivu. Všichni máme nyní skládat zkoušku z úcty k hodnotě, právům a důstojnosti člověka. Budou křesťané s to dát na první místo tyto hodnoty, třeba i za cenu svých institucí, jejich bezpečnosti a bezprostředních nadějí na vliv? Není snad jejich víra příčinou odcizení, nekonkuruje Bůh bližnímu? Takové otázky, kladené jakoby zvnějška, máme a musíme mít neustále na zřeteli.

Při těchto základních úvahách je ovšem nutné zachovat si smysl pro dějinný vývoj, počítat s tím, že kořeny dnešní situace tkví často i ve velmi vzdálené minulosti — ale zároveň musíme důkladně promýšlet i rok 1969 a myslet rychle. Události přinesly tak výmluvné svědectví o hodnotách, že není snadné je unést. Církev se též musí — ve světle těchto událostí — podrobit existenciálním pochybnostem o sobě. Velmi podstatným symptomem se mi zdá být rostoucí podezřivost či dokonce vzpoura vůči veškerým pokusům o odvádění řeči jinam nebo vůči odsouvání reálných, empiricky daných potřeb a problémů údajně do „jiné oblasti“. To co je aktuální v oblasti konfliktů společenských a politických — jako např. heslo Black Power „Freedom now“ — nalézá stále šířeji a nikoli neprávem ohlas i v postoji vůči Bohu a církvi: víra nás má osvobozovat NYNÍ, má být pramenem života DNES, má být potvrzena činy ZDE, má se empiricky ověřovat v našem životě. V tomto po-

žadavku ověření se ostatně projevuje důraz na různé příznačné věci: od renesance mystiky po politický aktivismus.

Jestliže je tomu tak, pak ovšem nemůžeme hledat příčiny ani projevy krize výlučně či především v samotné církvi římskokatolické, ani v jejích nejnovějších dějinách. Takové hledisko by vedlo k nedoceňování rozměrů krize a mohlo by svádět ke krátkozrakým řešením. Někdo by např. mohl spoléhat na to, že „přečká“ pokoncilové období ve svém ústraní a ušetří si tak námahu, nejruznější dohadování a s ním spojené nepříjemnosti. Jinak řečeno, jde o vyvrácení názoru, že právě koncil byl původcem krize, a že kdyby se obnova prováděla postupně s dostatečnou opatrností, bylo by možno se krizí vyhnout: postačí uzavřít hranice a oddělit se od vlivů přicházejících z míst, kde známky krize jsou obzvláště výrazné. Jestliže krize církve souvisí s krizí světa, pak všechny takové vytáčky a taktiky nemají smysl. Vždyť přece i naše část světa zakouší nepochybně, pronikavě a bezohledně obtíže vstupu do nového období.

Ať už je v dané situaci postup vyšší církevní hierarchie s papežem v čele jakýkoli, může *dočasně* krizi značně vyostřit, odsunout, nebo ji zmírnit, avšak není její příčinou. Zásadní příčinu vidím v rostoucí vzdálenosti mezi náboženskými elitami a společenstvím jako celkem. Tato vzdálenost se zvětšuje, i když samotné elity si to nepřejí, v každém případě ne v její dnešní míře a ne za cenu společenské izolace. Tento odstup nevyplývá totiž z úcty k „lidem povýšeným nad věci pozemské“, ale je to projev odcizení, lhotejnosti a také podceňování. Slovo „odstup“ tu ovšem není zcela vhodné, neboť bývá spojováno s prestiží, která je však přece jen jakousi formou kontaktu a návaznosti. Onen dnešní odstup však nemá s prestiží nic společného. Je to spíše vyhýbání, nikoli uctivé ustupování. Kde kdo se dnes vydává na cestu sám, každý v jiném směru a jiným tempem. Kontakt se pak nedá udržet nebo je čistě formální a představuje stále menší hodnotu.

Ti, které jejich formace orientovala na problém kontaktu s druhými (a to je právě vlastnost mnoha typů „nové teologie“) prožívají krizi odcizení zvláště silně. Avšak tím, že nová formace poukazuje na hodnotu vzájemných lidských vztahů a vidí v nich podmínku setkání s Bohem, nezaručuje ještě nikterak budoucí vztah „já—ty“, nepřipravuje vskutku životně a prakticky předpoklady ke sdílení osudu druhých lidí, k boji o onen společný osud. Nedělá to, protože je až dosud prováděna z 90 % jen akademicky. A přece na utváření soužití má především vliv působení institucí (v nejširším smyslu), ne knihy či přednášky. Ještě horší však je, že rychlý rozvoj nových teologických pojetí, který nebyl po mnoho let doprovázen odpovídajícím vývojem pastorační činnosti a dobrou popularizací, vede k zvětšení obtíží vzájemného dorozumění, ač je ho zapotřebí stále více. Lidé se značným teologickým vzděláním, kteří vykonávají povolání v oblasti pastorační, se musí cítit jako schizofrenici, když se chtějí vměstnat do závazných struktur církevního pořádku, učit podle závazných programů apod. A to i tam, kde koncilové reformy poměrně postupují. Není pro ně snadné dorozumět se s tzv. prostými věřícími. Přejít dřívější náboženské formace k nové vyžaduje proto nutně společné úsilí. Jedním z úkolů, včas zpracovaných, a to s velmi cennými výsledky, je např. holandský katechismus.

Akademický charakter „nové teologie“ (její poněkud skleníkový vývoj) a nepružnost zavazujících pastoračních předpisů i stylu církevního života není však jedinou příčinou krize lidí nové formace. Velice závažnou skutečnost vidím též v tom, že teologické myšlení nového stylu zřetelně sugeruje náboženským silám prorockou funkci, avšak naše povolání je mnohem spíše exodus, cesta přes poušť, chápání se obtížným závazků, život v nejistotě, někdy i v trýzni svědomí. Naproti tomu tradiční funkce náboženství, jak po ní dosud volají některé hlasy křesťanských společenství, jakkoliv se formy mění, je poskytovat útěchu, dodávat náhradní satis-



fakci, posilovat pocit vlastní hodnoty, někdy dokonce nadřazenosti. Je přirozené, že slovo „náboženství“ se v této spojitosti začíná přibližovat k pojetí, které Barth nebo Bonhoeffer odmítali, neboť v něm spatřovali pokus o útek před skutečností Boha i světa, a používali výrazu „nenáboženská víra“, která je takového odcizování prostá. Nicméně je stále zřetelněji vidět, že dnešní svět nechce být zbaven náboženství; ve své značné části však o pravou svobodu nestojí, spíše se jí obává. Odmítá tedy výzvu dějin (naprosto ne pouze světských). Je možné, že není ještě na takové výši, že nemá dost sil, aby se dovedl obejít bez náboženského „odpočinku“. Není však lhostejné, jaké náboženství přináší světu útěchu, protože každé ho vychovává, každým proniká víra, ale zajisté nikoli stejně snadno. Což víme, zda nezaujme místo lidového křesťanství zítra nějaký kult méně příznivý pro působení pravdy? Např. obrozený a zmodernizovaný kult krve a rasy? Nebo kult nás samotných, kult vlastnictví, toho, co jsme vydobyli. Anebo kult zisku, bez ochoty dělit se s ostatními? A tak je možné, že skutečně jednou z nejdůležitějších úloh dneška je úsilí o *náboženství s lidskou tváří*.

Cestu k tomuto náboženství, které si zachovává smysl pro plné lidské hodnoty a zároveň je poctivé a pokorné vzhledem k víře, nevidím v poněkud egoistickém zbavování se těch náboženských předpisů, které znamenaly nějaké omezení, tedy v jakési činnosti opačného směru, která by vedla k odmítání většiny dosavadních závazků platných pro společenství věřících. Tuto cestu vidím naopak ve společné cestě různými budoucími etapami. A tak i když víme, že naše dnešní etapa není poslední, domnívám se, že stojí za to — nakolik je to možné — pozdržet se tak dlouho, dokud nebudeme moci udělat další krok spolu s dostatečně velkým společenstvím — abychom se účastnili pohybu církve a nesledovali ho pouze zvnějšku.

UVĚDOMUJI SI, V JAK VELKÉ MÍŘE JE TO ODPOVĚĎ JEN ZDÁNĚLIVÁ NEBO POSTULÁT PŘILÍŠ OBECNÝ. Co totiž znamená ona náhrada „nakolik je to možné“? Vyjadřuje úmysl nevnucovat nikdy sacrificium intellectus sobě ani jiným, snahu bránit se prioritě důvodů taktických, kompromisům a jakémukoliv nalhávání. Na druhé straně všechno závisí na tom, kam situujeme církve, zda a v jaké míře ji ztotožňujeme s dějinnými institucemi a převádíme ji na ně. Postulát společné cesty má však svůj snadno postižitelný praktický aspekt, totiž je v něm obsažen určitý program hospodaření časem a energií. Jde o to, abychom úměrně a předvídavě rozdělovali tyto naše možnosti mezi samotné hledání a pokusy o kontakt, pokusy dostatečně široké a systematické, aby nás udržely v síti hlubokých a opravdových svazků s těmi, kteří u nás konkrétně reprezentují skutečnost církve.

Můžeme ostatně v této souvislosti zaměnit slovo „církev“ výrazem „lidská rodina“. Bude to možná, svým dosahem, důležitá změna v terminologii, avšak při dostatečně hlubokém pohledu si budeme vědomi, že tu nejde o záměnu skutečnosti, ale pouze o položení důrazu na jiný aspekt skutečnosti, která je ve své podstatě stejná.

Současná krize může vést k novému rozdělení křesťanství na navzájem nepřátelské a posléze cizí tábory, k promarnění velkých pokladů lidské energie a aktivity, k vzrůstu míry osamocení a nepřátelství ve světě (ač je možné, že by se přitom některé hodnoty zachránily a nové ekumenické hnutí by je jednou mohlo mít ve svém znaku). Je tu však ještě jiné východisko: mobilizace odpovědnosti za jednotu. Ne v tom smyslu, že by někdo měl být násilím omezován. Právě naopak: jde tu přece o zachování svobody, proto není možné začít jejím omezením. Avšak odpovědnost za jednotu znamená usilovat o udržení spojení na obě strany: s těmi, kteří jsou napřed, i s těmi, kteří stojí vedle nás nebo — jak se domníváme — kteří se opozdili. Je to hledání společného rytmu pokroku.

Náboženská krize viděná ve světle předchozích úvah souvisí v mnohém s otázkou integrace. Integrace skupiny má některé vlastnosti shodné s integrací osobnosti.

V obou případech hrají nesmírnou úlohu hodnoty jako pravda, svátost, láska, společenství. Právě ony jsou po-  
jícími prvky. Hodnoty mohou působit přímo, už jen svou danou existencí, jako impuls k činnosti „pro ně samé“, abychom si je osvojili, rozvíjeli, chránili i rozšiřovali — ale působí také prostředně, přičemž převládajícím důvodem integrace pak je obrana před tím, co pocítujeme jako jejich nebo naše ohrožení. Tehdy proniká do popředí společenství utvářené na základě protestu, odporu a dokonce agrese.

Uvažovali jsme výše o mobilizaci na obranu jednoty jako jednoho způsobu překonání krize, aniž by došlo k novému rozdělení křesťanství. I tato mobilizace může být urychlována protivníkem, pocitem ohrožení, anebo jejím motivem může být už sama hodnota mezilidského kontaktu, hodnota společenství, které se neomezuje na malou skupinu lidí stejně smýšlejících.

Příkladem těchto typů mobilizace může být světové ekumenické hnutí, v němž existují oba odedávna pohromadě: církve se vzájemně sbližují na základě instinktu sjednocení řad před tváří světa k náboženství buď lhostejného, nebo nepřátelského. Zároveň se však projevuje i jiný proces: roste pozitivní zájem o druhého, objevuje se smysl pro hodnoty společné všem skupinám křesťanů a ukazuje se, že právě ony patří mezi hodnoty nejdůležitější. Takto pojímané ekumenické hnutí přijímá koneckonců za svou myšlenku lidské rodiny. Nikdo tu není z účasti v ní vyloučen, přinejmenším jsou dveře, alespoň teoreticky, otevřeny pro všechny, kdo souhlasí s touto myšlenkou. Avšak je opravdu integrace možná jaksí bez protivníka? Ukáže se dostatečně silná, anebo bude s to zajistit pocit identity, vědomí sounáležitosti s nějakým společenstvím?

Definovat pomocí negace je v mezích určitého systému kategorií velmi jednoduché a snadné. Není k tomu dokonce zapotřebí více než průměrné myšlenkové schopnosti. Tím je ostatně dáno neustálé používání tohoto druhu definic a ovšem i kategorií, které ho umožňují. To platí i v oblasti náboženství, a to v takové míře, v jaké můžeme a chceme reagovat na její otázky. [Je snadné říci, že katolík je onen křesťan, který není ani pravoslavný, ani protestant, ani heretik...] Pravá kontemplace nepotřebuje naproti tomu zjednodušených kategorií, obejde se dokonce beze všech kategorií. Možná, že právě proto velcí mystikové zůstávají věrní vlastním autentickým intuicím, jsou tak překvapujícím způsobem nakloněni pozitivní integraci a nespěchají s tím, aby se určili sami tak, že by anulovali partnera dialogu. Jednání ovšem vyžaduje jasné vymezené hranice, které často musí být arbitrální a jsou proto nejsnáze vymezi-  
itelné cestou negace. Mohly by to být samozřejmě hranice relativní, ad hoc, provizorní, přinejmenším často revidované. My však býváme ochotni vidět v nich hranice absolutní a rychle ztrácíme schopnost je překračovat. To, co mělo např. sloužit k stanovení seznamu pozvaných na jakési setkání — je zřejmé, že pro takový případ je nějaké vymezení účasti nutné — začíná často pak určovat s kým se má *vůbec* hovořit a stýkat, a kdo má být nastálo, definitivně cizí. Ještě horší pak je, že tento proces vylučování se děje někdy jakoby nevědomky.

Opakem tohoto procesu je aktivní hledání partnerů ad hoc, vytvářet setkání s různým zastoupením, pamatovat na udržování kontaktů oběma směry, jak jsme se o něm již zmínili. Je to ovšem cesta obtížná, vyžadující nápaditost, podnikavost, odvahu a také ochotu pracovat i v podmínkách nevyjasněných, nezjednodušených situací. Domnívám se, že to vyžaduje rovněž pohotovou citlivost pro hodnoty, aby mohly být rozpoznány i tehdy, když se objeví v neočekávaných souvislostech, ať už u těch, kteří nám jsou blízcí, anebo doposud relativně cizí. Pravda, kterou vypovídá můj — toho času — protivník; spravedlnost, která označuje moji vinu a nutnost dostiuchnění z mé strany; svoboda, která omezuje moji bezpečnost a moji volnost; pokrok, který anuluje moje či naše postavení a výsledky našeho snažení... — to je jen několik příkladů obtížného rozlišování hodnot.

Rozvoj ekumenického vědomí způsobil, že aspoň některé náboženské elity pozbyly možnosti uchýlovat se k tradičním definicím pomocí negace. Minula pro ně doba, kdy bylo prostě možné být protestantem na základě opozice ke katolicismu (a naopak), křesťanem v opozici k ateismu nebo k světo­vým náboženstvím. Jediná cesta, která zůstává otevřena, je integrace hodnot, ať už se objeví kdekoli. Avšak je to cesta velmi obtížná. Je možné, že tu máme co dělat s experimentem dějinného dosahu. Pozitivní integrace, zahrnující aspoň poněkud širší okruh lidí, by však byla krokem vpřed v rozvoji lidského rodu. Zatím jsme však spíše stále častěji svědky regrese: v situacích plných napětí se jeví nový obrát k primátu negace. Kontakty se navazují nikoli na základě společenství angažovanosti vzhledem k hodnotám, ale ve jménu kolektivního odporu k tomu, co jest nebo co se nám stalo cizím. Často přímo vůči osobám, které onu cizotu symbolizují nebo ztělesňují.

Je možné, že je to jev nevyhnutelný, ale přinejmenším by bylo zapotřebí usilovat o jeho omezení. Ale především stojí za to si uvědomit skutečnost, že otevřenost postoje se dnes ověřuje právě v tomto aspektu, to znamená na úrovni skutečných a citově živých rozdílů, ne pouze v neurčitě dobrých vztazích, ale dokonce v úzké spolupráci s těmi, kteří jsou nám ve skutečnosti navlas podobní, jakkoli dosud formálně náležejí ke skupinám či společnostem, které jsou od nás odlišné.

Přeložil Jaroslav Vrbenský

JOSEF ZVĚŘINA

## Transsubstancie, transsignifikace a sémiotika

(Pokračování)

### IV. Sémiotický model eucharistické teologie

Dosavadní teologie o eucharistii obsahovala čtyři základní části, které se u různých autorů různě kombinují: o skutečné přítomnosti, o transsubstanciaci, o eucharistii jako svátosti, o eucharistii jako oběti. Valná část látky byla spekulativní, jen u menší části autorů byla vyvážena biblicky a patristicky. Tato podoba traktátu má výhody, o kterých nemusíme mluvit. Má však také nedostatky, které je si nutno uvědomit. U tak velikého tajemství nesmíme opakovat známé věci, ale usilovat o hlubší proniknutí.

Základní vada zděděného rozvržení je hned v tom, že se dělí eucharistie jako svátost a jako oběť. Víme, proč k tomu došlo: reformace upírala eucharistii charakter oběti. Ovšem tímto oddělením, které je zajisté jen metodické, dochází se paradoxně právě k tomu, čemu se chtělo čelit. Oběť se nelogicky odtrhuje od svátosti, tato svátost jako by nebyla obětí a oběť svátostí. To jistě žádný katolický teolog netrvdil, ale rozdělení látky takovou představu lehce navozuje. Fakticky docházelo k zbytečnému dualismu: svátost oltářní se chápala jako cosi samostatného a mše sv. rovněž. Na jedné straně se mluvilo o „vězňi ve svatostánku“, na druhé straně vznikala zbytečná podezření, že se tvrdí reálná přítomnost Kristova výlučně jen ve mši sv.

Druhý nedostatek klasického dělení se týká první dvojice: *realis praesentia* — *transsubstantiatio*. Vzbuzuje to dojem, jako by šlo o dvě zcela samostatná dogmata. Podle Tridentina tomu tak není. O transsubstanciaci se pojednává zcela stručně mezi kap. 3 (*De excellentia ss. Eucharistiae super reliqua sacramenta*)<sup>21)</sup> a kap. 5 o účtě k eucharistii.<sup>22)</sup> Kap. 4 pojednává o způsobu, kterým je Kristus přítomen.<sup>23)</sup> Celý tento text je ve službách reálné přítomnosti; tvoří tedy spolu jeden celek: transsubstancie jako způsob vyjádření víry v reálnou přítomnost Krista v eucharistii je součástí tohoto dogmatu. — V příslušném kánonu — druhém<sup>24)</sup> — je naopak transsubstancie stavěna do protikladu proti remanenci. Kontext je tedy poněkud jiný, ale stále jde o základní myšlenku: Kristus je v eucharistii vpravdě, skutečně a podstatně přítomen, transsubstancie je způsob, jak se tato přítomnost podle chápání církve uskutečnila. Tedy i tento způsob náleží do dogmatu, protože tím jsou vyloučeny jiné způsoby porozumění, které nejsou v soulase se zjevením a trvalým porozuměním církve.

Třetí řada potíží spočívá v tom, že tradiční teologie užívá k ozřejmění tajemství eucharistie aristotelovských kategorií. Není jisté, zda se Tridentinum od nich chtělo distancovat, ale jisté je, že se od nich distancovat nedovedlo, protože to byl jediný srozumitelný jazyk, v němž se tehdy mohlo o mysteriu povídat. Dnes tento jazyk už tak beze všeho srozumitelný není. Kdo nemyslí v aristotelovských kategoriích, tomu je tato řeč nesrozumitelná a dokonce ztěžuje přístup k eucharistickému tajemství. Celá teologie o eucharistii je takto víc aristotelovsko-filosofická než teologicko-sakramentální. Nebo vyjádřeno v kategoriích aristotelovského hylemorfismu: nejlépe je propracována látka a forma, méně již *causa efficiens* a *finalis*, kdežto *causa exemplaris*, související se svátostnou znakovostí eucharistie, ustupuje hodně do pozadí. Ještě jinak: celá teologie je zaujata skutečností, že je Kristus přítomen; mnohem více však bylo věnováno úsilí otázce, jak je přítomen; proč je přítomen, není nikde ve stejném rozsahu váženo.

Právě zde nasazují nové pokusy, které rozvíjejí eucharistickou znakovost a smysl. Tyto pokusy lze věcně i metodicky sjednotit v jeden úhel vidění, který skýtá aplikovaná sémiotika. Nejde o nahrazení tradičního modelu, tím méně o popření transsubstancie či dokonce reálné Kristovy přítomnosti jak v oběti, tak ve svátosti oltářní (to budiž jednou provždy a jasně řečeno), ani konečně o nějakou zbytečnou kuriozitu. Jisté je, že o Nejsv. svátosti nebylo řečeno poslední slovo.

Pokus, který tu podnikáme, má jako cíl prozkoumat z hlediska sémiotického (objectum formale) eucharistii: A) jako svátostný znak; B) vztah tohoto znaku ke značené skutečnosti; C) značené významy (objectum materiale). Jsou to, jak již víme, tři noviny sémiotické analýzy.

#### A. Instance syntaktická: eucharistie jako znak

„Nejsvětější eucharistie má sice společné s ostatními svátostmi to, že je znakem posvátné skutečnosti a viditelným značením (visibilem formam) neviditelné milosti“, říká Tridentinum<sup>25)</sup> v soulase s dávnou tradicí;<sup>26)</sup> ale tato znakovost byla v pozdní scholastice i v teologii potridentské zanedbána.<sup>27)</sup> Hlavním důvodem tu byla jistě obava před pouhým symbolismem nominalistického původu. Přistoupilo však již před tím také aristotelovské myšlení, které zdůrazňovalo víc kauzalitu — ačkoliv sv. Tomáš oboje spojuje: svátosti jsou příčinami skrze znamení.<sup>28)</sup> Ale v aristotelovském pojetí vztah značeného se značeným je více vnějším než v pojetí platónovském.<sup>29)</sup> Konečně ani pokantovský agnosticismus nepál uplatnění znaku. Dnes prožívá teologie renesanci znakovosti.<sup>30)</sup>

V tom smyslu se uvádí tajemství eucharistie do širších souvislostí, jak doporučil I. vatikánský sněm,<sup>31)</sup> a na jejich pozadí vysvětluje jeho plnost a krásu.

1. Tvůrčí Boží láska založila osobní přítomnost Boží ve všech věcech. Křesťanství nečiní z hmoty protibožský princip ani ji nedává zduchovněním vyprchat, ale uznává ji, jak je, a v jejím nehlubším tajemství. Tak má celý svět quasi-sakramentální charakter [Sch 85].

I lidské tělo plní znakovou funkci, nejen v noetickém smyslu (jako prostředek poznání), ale v antropologickém a ontologickém: v tělesnosti vstupuje duchovní vnitřnost lidské osoby do styku se světem a lidmi řečí, písmem, uměním apod.<sup>32)</sup>

2. Nadpřirozeným způsobem sdílí sebe Bůh ve slově zjevení, v činech spásy, naposledy ve svém Synu. Kristus, viditelný člověk a neviditelný Bůh je viditelným znamením Boha. „Kdo mě vidí, vidí Otce“ (Jan 14, 19). Tělo Kristovo je prásvátostí, jak je nazval kdysi Scheeben. Vtělení, přechod ze starého pascha a ze Starého zákona v tajemství těla a krve Kristovy při poslední večeři, oběť Kristova těla na kříži, jeho vzkříšení, nanebevstoupení, oslavení a druhý příchod — to vše je už skutečným sakramentálním prostředím eucharistie, jak nám zdůrazňují dnes především anafory.

Pokračováním vtělení Kristova a jeho díla je církev. I ona, jako viditelná společnost neviditelného společenství, je sakramentální povahy, mysterium Krista, viditelné znamení spásy,<sup>33)</sup> Svátosti, viditelná znamení neviditelné milosti, jsou nejvládnějším projevem Krista a církve. „Co bylo v Kristu viditelné, přešlo po jeho nanebevstoupení do svátosti,“ říká starokřesťanský autor *De sacramentis*. Mezi nimi má ústřední místo svátost těla a krve Kristovy, „v níž je to vynikající a zvláštní, že ostatní svátosti mají posvěcující moc, když je někdo přijímá, kdežto v eucharistii je sám původce svátosti před přijetím.<sup>34)</sup>

3. Viditelným znamením eucharistickým je chléb a víno. Dříve však, než se staly symboly eucharistickými, byly bohatým lidským znakem. Chléb a víno nejsou totiž pouhým přírodním produktem, vznikly lidskou prací, a proto mají neodmyslitelný vztah k člověku. Nejen ve smyslu potravy: staly se součástí i hostiny, která vyjadřuje přijetí člověka člověkem v soukromí a sdílení toho, co dává život.

V přírodních náboženstvích jsou symbolem života a tvoří součást tzv. kosmické liturgie, která uznává boha za dárce všeho. Také v Izraeli, kde Jahve není přírodním bohem, ale Bohem dějin, který dokonce podřizuje přírodu diakonii, dějinám vyvoleného lidu, byly zapojeny do liturgie velikonoční, připomínající výjiti z Egypta.

V eucharistii myšlenka kosmická i dějiny spásy se sjednocují. Ne ve smyslu synkretismu, ale ve smyslu kristologického a soteriologického naplnění, aby se zjevilo, co je v ní naprostě novum. Stará církev slaví eucharistii na základě židovské veliké noci, ale je to novum pascha: završení (i když ne dokonání) dějin spásy, ve smrti a zmrtvýchvstání Kristově. Co jsme přijali jako „dar z tvých darů“ (I. římská anafora), představuje kosmický prvek proměněný v tělo a krev Kristovu.<sup>35)</sup> Je to chléb života, neboť Kristus je život, jeho smrtí jsme byli uzdraveni (Iz 53, 5), jeho smrtí vykoupení a jeho zmrtvýchvstáním se otevřela cesta novému stvoření. V tom smyslu budeme zvětšovat Kristovu smrt, dokud nepřijde (celé Sch 90—91).

4. Eucharistie je také večeře bratrského společenství, jak říká II. vatikánský koncil.<sup>36)</sup> Znakovou účinnost nemají jen chléb a víno samy o sobě: signum je i hostina. Tato znakovost byla v staré církvi velmi živá a silná, tak silná, že se ani její smysl nehledal a nevykládal, ale prostě prožíval (Sch 18). „Touto slavností a v této slavnosti bratrské hostiny, jako kdysi s pozemským Ježíšem, cítí se prvotní církev jako eschatologická společnost, jako lid Nové úmluvy na cestě ke království Božím“ (Sch 82). Tak to vysvitá z pavlovské tradice.

Markovská tradice postupuje již o něco dále. „Výslovně se potom uvádí Kristus spojený s eschatologickou společností v souvislosti se samotnými pokrmy... Smysl stolování s Kristem zůstává: slovo nad chlebem a vínem, jedení tohoto chleba a pití tohoto vína. Kristova skutečná přítomnost v jeho obci se koncentruje

kulticky v jeho skutečnou přítomnost pod způsobami chleba a vína“ (Sch 82). Už tedy v Novém zákoně přechází důraz z „res sacramenti“ (společenství milosti s Kristem v církvi) na „res et sacramentum“ (skutečná přítomnost Kristova pod způsoby chleba a vína); eschatologické se mění v kultivní (Sch 83).

Další vývoj přinesl znakovost oddělené konsekrace chleba a vína a její různé interpretace v teoriích obětí (viz dále).

5. Jak patrně, znakovost eucharistie, ač je zcela zvláštní, je situována do bohatého znakového pole, a naše pojetí by bylo ochuzeno, kdybychom ji vytrhovali z kontextu kosmického, starozákonného, kristologického, soteriologického, ekleziologického, sakramentálního a antropologického.

Znakovost eucharistie nejlépe snad vystihl ve staré teologii sv. Tomáš, který viděl v eucharistii *signum rememorativum, demonstrativum, prognosticum*,<sup>37)</sup> znamení vzpomínkové, ukazové a prorocké. Toto chápání je sice pozoruhodné, ale není úplně a vychází spíše z významů než ze struktury znaku, tedy z druhé a třetí znakové roviny.

Teorie znaku dovoluje jemnější a úplnější kritéria. Především je možno užít dnes již klasického rozdělení znaku podle znakové funkce, jak ji stanovili Ch. S. Peirce a Ch. S. Morris: 1. *symbol*, tj. předmět s holou, znakovou funkcí; 2. *ikón* — znak, který značí na základě podobnosti materiální (např. symptomy nemoci) nebo strukturální (např. portrét, mapa, hvězda lokomotivy); 3. *index* je znamení, které k něčemu odkazuje. — V tom smyslu by byla eucharistie znak indexikální a částečně i ikón strukturální. Podle jiného zřetele znakové funkce se rozlišuje znak *zobrazující* nebo *působivý, realizující, konkretizující*. Toto rozdělení překonává kognitivní určení znaku a čistě intencionální vztahy. Tak se nám jasně projektuje eucharistie jako znak realizující.

Třetí syntaktické hledisko vyjadřují pojmy detonace a konotace. *Denotace* — zhruba označení — se částečně kryje asi s tomášovským *signum demonstrativum*. *Konotace* zahrnuje širší významový horizont — a ten je u eucharistie velmi složitý.

To je nejhrubší aplikace teorie znaku na rovině syntaktické. Sémiotika rozpracovává nauku o znaku do stále jemnějších podrobností,<sup>38)</sup> které se všechny nehodí dnes pro aplikaci. Nesmíme je však ztrácet ze zřetele, neboť mnohé sémiotické pojmy a funkce se stanou běžnou terminologií; také nauka o eucharistii se rozpracovává a bude potřebovat úplnější a jemnější nebo možná i docela nové kategorie.

Dalším úkolem, když jsme seznali strukturu znaku, je odpovídat na otázku po vztahu mezi znakem a značeným, čili otázka sémantická.

## B. Instance sémantická: vztah znaku ke značené skutečnosti

Vztahy, které sémanticky existují, týkají se řady otázek, jak znak značí. Znak neexistuje sám o sobě, ve své vlastní struktuře. Existuje v rámci lidské činnosti a lidské komunikace: znak je vnímán nebo ustaven, je přijímán a interpretován, slouží sdílení. To jsou opět základní sémantické pojmy a procesy, které nám mohou prokázat užitečnou službu v teologii eucharistie.

1. Začneme opět z nejšířšího horizontu. Znak je jakákoliv materiální skutečnost, která zprostředkovává nehmotný význam. Hmotná skutečnost sama o sobě nemá význam, dostává jej součinností s lidským subjektem. Tato součinnost je dvojího druhu: buď je význam nějakým způsobem předem daný, anebo jej subjekt do hmotné skutečnosti vkládá a tak ji ustavuje jako znak. To je obměna starého poznatku, že jsou znaky *přirozené* nebo *umělé*.

Smyslové vnímání tvoří specifickou jednotu duchovního aktu se smyslově vnímaným. Jako takové a samo o sobě smyslové vnímání, ani objektivní, ani subjektivní, nemůže být vykládáno ani realisticky, ani idealisticky

ky. Netvoří samostatně existující, na vnímajícím subjektu nezávislou kvalitu objektu. Ale smyslové vnímání neexistuje samo o sobě. Je pojato do lidského hájemství, biologické je tak polidštěno a slouží zaměření lidského ducha na skutečnost (Sch 98).

Skrze smyslové se tedy zjevuje skutečnost a nakonec i nejhlubší tajemství skutečnosti — svět jako skutečnost Boží. Takto chápané není mimo, jaksi zvenčí od Boha davané, ale od Boha do věci vloženo, takže je součástí imanence věci, která ovšem bytostně odkazuje — jako ve znamení — nakonec k Bohu, jak Schillebeeckx správně opouje Leenhardtovi (50—52).

2. V znakové činnosti je subjekt činný dvojím způsobem: buď znak ve věci objevuje, nebo v komunikaci přijímá, nebo znak ustavuje tím, že objektivuje svou subjektivitu (jako např. v uměleckém díle). Nelze tedy jednoznačně mluvit, že člověk sám a vždy „činí obsah odkazujícím znamením“ (Sch 99).

Toto sémantické rozlišení je svrchovaně důležité, především v teologii o eucharistii. Především dlužno říci, že obsah víry v reálnou přítomnost přijímáme jako danost, neprojektujeme ji do znamení, neustavujeme sami „znakovou hodnotu“. Je sice pravda, že znak, tedy i eucharistický, je pro člověka a mimo člověka nemá smyslu. Ale právě zde, jak správně zase zdůrazňuje Schillebeeckx i Powers, přestává všechna aktivita subjektu, protože nový smysl eucharistie zakládá nadpřirozeným činem sám Kristus. My jej „přijímáme“ — a to doslova, jak bude řečeno dále.

Jak značí proměněný chléb a víno přítomnost Kristovu? Značí ji vůbec? Není přesnější výraz, že Kristova přítomnost je dána (*praesentia facta*) a značena jeho smrt (*passio repraesentata, significata*)?

Můžeme říci: Kristova reálná přítomnost je značena způsoby — to je stálé učení církve; ale způsob je, viděno sémanticky, denotační: svátost oltářní vyjadřuje skutečně a bezprostředně — indexikálně — přítomnost Kristovu.

Ovšem chléb a víno jsou pokrmem, zakládají hostinu. Připomínají tedy — ikonicky — poslední večeři. Protože ta má ve slovech ustanovení jasný vztah k oběti kříže, tvoří oboje — a i další vztahy, významové a obsahové, o nichž budeme ještě mluvit — druhou a další znakovou vrstvu — konotaci. Jak vidno, na rovině sémantické mizí rozlišení eucharistie jako svátosti a eucharistie jako hostiny, oběti, děje.

3. Otázku je možno položit ještě jinak: jsou všechny tyto aspekty eucharistie značeny stejně? Chléb a víno představují svou povahou pokrm a nápoj, které jsou podle činu, jímž Kristus toto znamení založil, a podle slov, kterými význam tohoto znamení vyložil, jeho tělem a jeho krví, tedy duchovním pokrmem a nápojem. Ale tento pokrm a nápoj neexistuje sám o sobě, není dán individuálně, ale eucharistickou akcí Krista v církvi shromážděné kolem stolu. Rozšiřuje se tedy způsob značení o „svatou hostinu“ se všemi dalšími konotacemi.

Tuto symbolickou činnost rozvinula nedávno mysterijní teorie Odo Casela, která chápala eucharistii stručně takto: „Kristův čin ve smrti a zmrtvýchvstání nebyl dějinnou událostí jako každá jiná, byl to čin spásy, dějiny spásy. Jako dějiny spásy překračují rámec času a dějin... Skutečnost spásy se nestává podle nařízení Kristova pouhou aplikací, ale dosahuje se mysticky - reálním spolužitím a spoluumíráním s Kristem. Ale toto skutečné soužití a spoluumírání předpokládá skutečný život a umírání Kristovo *hic et nunc*“.<sup>39)</sup> Tento předpoklad se opírá o výklad pohanských mystérií a platónského pojetí znaku; ty zdůrazňují víc přítomnost než znakovost, víc fyzického prožití celého děje než dynamické účinnosti, bezprostřední kauzalitu spíše než nástrojovou. V tom byla tato teorie opuštěna.<sup>40)</sup>

4. Zdá se, že znakovost byla naopak až příliš zdůrazněna v některých teoriích, které vysvětlovaly mši sv. jako oběť. A to dvojím způsobem, který bychom mohli nazvat formálním a materiálním.

Formální způsob vidí dostatečnou znakovost eucharistie vzhledem k oběti na kříži ve vyjádření oběti-

ního smýšlení, které má církve při slavení eucharistie (Thalhofer, Pell, Lepin). Ale obětní smýšlení ještě není obětí, jak poznamenává už sv. Tomáš: každá oběť je spojena s obětním smýšlením, ale ne naopak.

Podobně příliš zdůrazňuje čirou znakovost pojetí Vasquezovo: absolutní oběť byla na kříži, ve mši sv. je oběť relativní, pouze představená. Lessius uvažuje o *immolatio virtualis*, Vonier, Hérís a Masure o čisté sakramentální oběti. Zde je všude znakový úkon pokládán více nebo méně za soběstačný.

Materiálně byla zase přehněna znakovost dvojité konsekrace, ve smyslu „mystické smrti“ (*mactatio mystica*): odloučení těla a krve konsekracími slovy představuje Kristovu smrt (Billot).

Jak známo, přinesl do těchto teorií nové světlo M. de la Taille (1921), který stručně formuluje svůj názor takto: 1. Každá oběť má dva základní momenty: nabídnutí oběti (*oblatio*), který je základní a prvotní; obětování oběti (*immolatio*), který je materiální, ale nějak nutný, jinak není možno mluvit o oběti. 2. Kristovo jednání při Poslední večeři, oběť na kříži a všechny následující mše sv. tvoří celek, a to tak, že se přináší oběť k oběti, obětu je, nebo přináší oběť obětovaná (victima offertur vel immolanda, vel immolatione, vel immolata).<sup>41)</sup> 3. Při Poslední večeři Kristus sebe nabídl k oběti, která měla být dokonána na Kalvárii; na Kalvárii byl skutečně obětován; při mši sv. se přináší Kristus obětovaný na kříži svátostným způsobem.

Sémanticky to znamená: ve mši sv. přináší církve obětní dar (*oblatio*), což není opakováním Kristova sebe-nabídnutí, nýbrž právě slavnostním a vlastním úkonem církve. Obětním darem je Kristus, přítomný jako oběť, ve stavu oběti. Neopakuje se tedy Kristovo umučení,<sup>42)</sup> ale je zpřítomněn Kristus. Rovněž není zpřítomněna jeho smrt na kříži, jak se domníval O. Casel, ani se nějakým způsobem neopakuje,<sup>43)</sup> nýbrž je sakramentálně vyjádřena. Oběť kříže zde působí svými účinky. Nebo řečeno jinak: *oblatio* je kladení znaku církvi s Kristem.<sup>44)</sup> Konsekrace působí, že chléb a víno značí Krista přítomného (denotace) a sakramentálně vyjadřují (konotace) jeho smrt a ostatní významy, jak bude řečeno dále.<sup>45)</sup>

5. Poslední sémantický problém se týká poměru transsignifikace a transsubstanciaci. Splňuje transsignifikace a transfinalizace postulat Tridentina, že se mění celá podstata chleba a vína v podstatu těla a krve Kristovy? Je transsignifikace důsledkem transsubstanciaci nebo naopak?

Když uvážíme, že skutečnost v plném smyslu není lidským výtvořem a nedá se převést na lidské ustavení jejího smyslu (*Sinnstiftung*), když zvážíme celou tradici, z níž Tridentinum ve svém zdůraznění skutečné přítomnosti vychází, pak je katolickému teologovi jasno, že transsignifikace a transsubstanciaci nejsou totožné, ale že spolu vnitřně souvisí, a to tak, že transsubstanciaci má metafyzickou prioritu (Sch 101—102).

Poněkud jinak soudí Powers. Především chápe substanci jako význam a působení, takže transsignifikace působí i transsubstanciací. „Transsignifikací se myslí božské (ne lidské!) dění, v němž podstata (tj. význam a působení) náboženského znaku se mění osobním zjevením Božím“.<sup>46)</sup> Pokládá též za neblahé roztržení souvislosti výraz, že se Kristus stává přítomným transsubstanciací. Je tomu spíše naopak: reálná přítomnost Kristova působí transsubstanciací.<sup>47)</sup>

Encyklika *Mysterium fidei* Pavla VI. mluví s jemným zřetelem k teologickým diskusím: „Uskutečněním transsubstanciaci nabývají způsoby chleba a vína nepochybně nového významu a nového účelu, poněvadž tu již není obyčejný chléb a obyčejné víno, nýbrž znamení svaté věci a znamení duchovního pokrmu. Avšak tyto způsoby mají nový význam a účel v důsledku toho, že jsou nositeli nové skutečnosti, kterou vhodně a přiměřeně nazýváme skutečností ontologickou“.

Zvláště poslední výrazy encykliky jsou velmi otevřené

obtížím, které teologie měla právě s transsubstanciací. Pokud byla omezována na pojem substance, byla chápána přísně aristotelovsky a tak byla ochuzena o plnější významy a bohatší vztahy, které nabízí výraz „skutečnost“. Kromě toho měla podtext negativní: měla vyloučit nesprávné představy o způsobu, kterým se Kristus stává přítomný: teorie impanace, remanence nebo konsubstanciace.<sup>48)</sup> Chápeme-li tedy substanci v tomto rozšířeném smyslu, transsignifikace i transfinalizace je tím implikována.

Toto plnější pojetí skutečnosti, významů a vztahů se v sémiotice metodicky analyzuje už na třetí rovině — pragmatické. K té nyní přistoupíme, abychom podali co možná nejširší obraz dnešního stavu eucharistické teologie.

(Pokračování)

<sup>21)</sup> D 1639—1640.

<sup>22)</sup> D 1643 nn.

<sup>23)</sup> D 1642.

<sup>24)</sup> D 1652. Starší teologové pokládají transsubstanciaci za dogma samostatné; uznávají, že transsubstanciace implikuje reálnou přítomnost, ne však naopak.

<sup>25)</sup> D 1639—1654.

<sup>26)</sup> *Sacramentum est in genere signi*. Srv. Augustin, *Quaestiones in Heptateuchum* III, 84 (CSEL 28/II, 305); *De civitate Dei* X, 5 (CSEL 40/I, 452); Gratian, *Decr.* III, dist. 2, c. 32.

<sup>27)</sup> J. Powers, *Eucharistie in neuer Sicht* (něm. překl. Eucharistic Theology, 1967), Freiburg 1968, str. 85—96; 162; 182—183; 187—197.

<sup>28)</sup> *De veritate* 27, 4, 13.

<sup>29)</sup> Th. Filthaut, *Die Kontroverse über die Mysterienlehre*, Warendorf 1947, str. 70 — cit. in: W. Hartmann, *Oblatio munda*, Wien 1967, str. 88.

<sup>30)</sup> J. Powers, lc 182.

<sup>31)</sup> I. Vat., *Const. De fide* 4 — D 3016.

<sup>32)</sup> J. Powers, lc 162.

<sup>33)</sup> Srv. *Lumen gentium* I, 3; Dekret o misijní činnosti (*Agentes divinitus*) I, 5; *Gaudium et spes* 43.

<sup>34)</sup> D 1639.

<sup>35)</sup> Tak asi třeba rozumět slovům v *Gaudium et spes* 38, která by jinak vyzněla v nejfyzikálnější výraz, jakého kdy magisterium užilo.

<sup>36)</sup> *Gaudium et spes* 38.

<sup>37)</sup> ST III, 60, 3.

<sup>38)</sup> Srv. např. M. Bense, *Theorie textů*, č. překl. Praha 1937. K tomu autorovu kritiku ve *Filosofickém časopise* 5/1968, str. 753 až 757; t ý ž: *Znakovost obrazové vložky filmu*, Praha 1968; t ý ž: *Znakovost výtvarného díla* (v rkp.).

<sup>39)</sup> O. Casel, *Das christliche Kultmysterium*, 4. vyd., Regensburg 1960, str. 182—189; t ý ž: *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* VIII, 174.

<sup>40)</sup> *Mediator Dei* — D 3840; srv. Viktor Schur in: *Theologie der Gegenwart*, 1930, 1, 26.

<sup>41)</sup> M. de la Taille, *Mysterium fidei*, 3. vyd., Paris 1931, str. 11 až 12; srv. str. 221, pozn. 1 a).

<sup>42)</sup> „Una est hostia, quam scilicet Christus obtulit et nos offerimus, et non multae, quia semel oblatas est Christus... ita unum est sacrificium“ (ST III, 83, L, ad 1); „Effectus huius sacramenti debet considerari primo quidem et principaliter ex eo, quod in hoc sacramento continetur, quod est Christus... Secundo consideratur ex eo, quod per hoc sacramentum repraesentatur, quod est passio Christi“ (ST III, 79, 1); „Ipse Christus contentus et passio eius repraesentata“ (ST III, 79, 2).

<sup>43)</sup> „Víme totiž, že Kristus vzkříšený z mrtvých už neumírá, smrt nad ním už vlády nemá“ (R 6, 9); „Passio et mors Christi non sunt iteranda“ (ST III, 22, 5, ad 2).

<sup>44)</sup> Má tedy jen poloviční pravdu W. Hartmann, když říká: „Die Opferdarbringung, die Oblatio, wird nicht gegenwärtiggesetzt, sondern (im Namen und im Auftrag und in der Kraft Christi) wiederholt und erneuert, aber von der Kirche“ (lc 100). Přinášení oběti je nejvlastnější úkon církve, který zpřítomňuje jako svůj, ne jako Kristův, ale spolu s Kristem, který je zároveň první obětující i obět. Opakuje jej sice podle Kristova příkazu, ale obnovuje, naopak činí vždy nové.

<sup>45)</sup> Proto nejsou správné překlady výrazu „offerre“ jako „obětovat“ (pro modlitbu při přinášení vína). Ten význam toto slovo ve staré latině nikdy nemělo (odpovídá mu „sacrificare“, někdy i „mactare“). Ještě nešťastnější je tradiční název tzv. první části mše sv. — „obětování“. Ani „příprava obětních darů“ není přesný výraz, protože obětním darem není chléb a víno, ale Kristus. Také celý ritus této části je předimenzován vzhledem k svému významu a právem jej nová reforma zjednodušuje. Také mnohé katechismy a písně volají po opravě výrazů — asi v tomto smyslu: chleba a víno k oběti ti nesem — k oběti přinášíme, k oběti připravujeme. Srv. Vat. II., *Presbyt. ordinis* 4.

<sup>46)</sup> J. Powers, lc 189 a 192.

<sup>47)</sup> Tamže, str. 172—173.

<sup>48)</sup> Impanace, jak známo, vykládá způsob přítomnosti Kristovy jako jeho přítomnost v lidské přirozenosti, kterou při vtělení přijal v osobní jednotu (ne spojení). Remanence a konsubstanciace ponechává podstatu chleba a vína paralelně vedle sebe, neuznává změnu podstaty. Jak již bylo řečeno, nová interpretace předpodstatně usnadní možná i ekumenické sblížení v této otázce. Jak Lutherova konsubstanciace, tak i transsubstanciace otevírají další otázky, které nebyly uspokojivě řešeny. V tradičním katolickém výkladu bylo nutno pro další vysvětlování přisoudit zcela zvláštní funkci kvantitě, aby byla nositelem ostatních akcidenčních chleba. Rovněž další rozvedení v tomistické teorii *adductio nis* a skolistické *(re)productionis* nebo Lessiové *replicationis* dospělo nejen k dalším obtížím, ale až na hranice možnosti, odkud zdá se nevést cesta k prohloubení tajemství a jeho sdělitelnosti mimo rámec aristotelovsko-scholastických pojmů.

# Vita

názory - události - diskuse - recenze - zprávy

## První sv. přijímání bez sv. zpovědi?

Ve francouzských, německých i italských katechetických a pastoračních časopisech se o této otázce už řadu let diskutuje.<sup>1)</sup> V letech po koncilu zvítězila nová praxe v Holandsku a od minulého roku i v Německu a Francii. Loňská konference rakouského episkopátu ji povolila na zkoušku. Ve vídeňské arcidiecézi dostalo 33 katechetů loni povolení, tuto novou praxi zkoušet.<sup>2)</sup>

### I. Stará praxe a důvody pro ni

Dosud vedli katecheté děti nejprve ke svátosti pokání a potom k prvnímu sv. přijímání. Tato praxe se dodržovala i tam, kde už v předškolním věku připravovali rodiče sami své děti k svátostem. J. A. Jungmann<sup>3)</sup> praví, že tuto praxi nepřimo předpokládá stávající CIC.

Pro tento řád se obvykle udávají tyto důvody:

1. I děti mají — z důvodů svého lidství — podíl na narušení po prvotním hříchu. Mohou se proto osobním dětským hříchem před Bohem prořešit. Proto jsou i ony v církvi povolány k pokání, jehož řádným prostředkem je svátost pokání.
2. Ve svátosti pokání je i duchovní vedení, které je vhodným prostředkem duchovního života pro všechny, tedy i pro děti.
3. Tato praxe umožňuje dítěti včasné prožít osobní vazbu na hierarchicko-svátostné v místní obci věřících.
4. Dítě si zvyká na tu posloupnost svátostí, kterou aspoň v rozhodujících životních situacích normálně praktikuje.
5. Přijetí svátosti pokání aspoň onticky zintenzivňuje vztah dítěte ke Kristu.<sup>4)</sup>
6. Tento postup potvrzuje nejméně tisíciletá praxe církve.<sup>5)</sup>

Pro tyto důvody se mnozí katecheté domnívají, že je i v budoucnu nutno vést děti k svátosti pokání před sv. přijímáním.

### II. Nová praxe a důvody pro ni

Za poslední rok však značně vzrostl počet katechetů i biskupů — když v západoevropských zemích povolili novou praxi — kteří touží starou praxi nahradit novou. Vážné důvody, které pro své stanovisko mají, lze shrnout do těchto bodů:

1. Morální teologie i psychologie se shodují v tom, že dítě ve 7. roce věku nemůže subjektivně těžce zhřešit. Proto není před prvním sv. přijímáním třeba přistoupit k svátosti pokání. Pro tento případ nelze aplikovat ani církevní příkázání o roční sv. zpovědi, protože odborníci jsou odedávna přesvědčeni, že toto církevní příkázání váže jen ty, kdo se dopustili těžkého hříchu.<sup>6)</sup> Pro starou praxi by tedy mluvily jen pastorační či pedagogické důvody, které však dnes odborníci nevidí.
2. Přilíši včasné vedení dětí k svátosti pokání má svou stinnou stránku: děti zvykají na mechanicko-dětskou formu zpovědi. Zkušenost mnoha dobrých zpovědníků dokazuje, že tuto formu většinou nedokáží změnit ani v dospělosti, protože první zkušenosti se vrývají nejpěvněji.<sup>7)</sup>
3. Ježíš vyzýval k metanoi zralé, sebejisté, „zbožnosti“ syté; dítě takového pokání nepotřebuje.<sup>8)</sup>
4. Totéž potvrzují poznatky náboženské pedagogiky a vývojové psychologie.<sup>9)</sup>
5. Dítě, které věří a modlí se, je schopno přijmout spíše

eucharistii než svátost pokání, protože je lehčí přijmout zbožně Tělo Páně než zpytovat svědomí a zodpovědně srovnávat hříchy k vyznání.

6. Organicky patří dítě dříve k rodinnému stolu Božích dětí — jako v rodině k obědu — teprve později se ho týká svátost pokání, protože je ustanovena především pro těžký hřích.

7. Dítě potřebuje dříve důkazy lásky než reflexi o vlastních hříších a zkušenost odpuštění.

8. Sv. přijímání je normální pokrm křesťanského života, zatímco svátost pokání je ustanovena pro zvláštní případ hříchu.

9. Tato změna vhodně odstraňuje falešnou představu, že před sv. přijímání nutně patří sv. zpověď.

10. Tato praxe nepřehlídí tu skutečnost, že sv. přijímání zahlazuje lehké hříchy.

11. Po celých osm prvních století nebylo žádné dítě vedeno dříve k sv. zpovědi, než ke sv. přijímání.

12. Katecheticky tato praxe umožňuje, aby byly děti vedeny k skutkům pokání před svátostí pokání.<sup>10)</sup>

13. Proti staré praxi vážně mluví i zjištění, že umocňuje nebezpečí legalismu, tj. zpověď a životní praxi bez obrácení.<sup>11)</sup>

14. Podle roermondských právníků i stávajícího práva připouští možnost poeucharistické, pozdější sv. zpovědi.<sup>12)</sup>

### III. Závěr

Katechetické směrnice roermondské diecéze stanoví, že k prvnímu sv. přijímání přistupují děti ve 2. školním roce. K první sv. zpovědi přistupují rok po prvním sv. přijímání. Ve 4. školním roce přistupují vícekrát k svátosti pokání a teprve od 5. školního roku přijímají svátost pokání „soukromě“.

Toto stanoví první konkrétní směrnice pro novou praxi. Od té doby byly obdobné směrnice vydány již ve více diecézích. Nelze předčasně s jistotou uzavírat. Od loňského roku se však zdá pravděpodobné, že zvítězí praxe nová.

Jan BARTA

<sup>1)</sup> Srv. P. Ranwez: Les sacrements de l'initiation chrétienne et l'âge de la première confession (Lumen vitae 19 : 617); L. Bertsch: Der rechte Zeitpunkt der Erstbeichte (Stimmen der Zeit 90 : 255 až 262); J. Dreisser: Die jüngste Entwicklung der Erstbeichte und Erstkommunion im Bistum Roermond (Katech. Blätter 89 : 494 až 500); Z. Alszeghy: L'aggiornamento del sacramento della Penitenza [La Civiltà Cattolica, 1988 : 139]; K. Tilmann: Erstkommunion vor der Erstbeichte? (Katech. Blätter 1985 : 337—357); W. Nastainczyk: Neue Ordnung der Busse [Lebendige Seelsorge 1968 : 19]; B. Wolfers: Die Kirche und die rechtzeitige Erstkommunion (Christ in der Gegenwart 1968 : 252).

<sup>2)</sup> Srv. Wiener Kirchenzeitung 1969 : 11 : 8.

<sup>3)</sup> Srv. J. A. Jungmann: Katechetik, Freiburg 1953 : 224.

<sup>4)</sup> Srv. W. Nastainczyk: Der Erstempfang des Bußsakramentes in der gegenwärtig vorherrschenden Praxis (Handbuch der Pastoraltheologie, Herder 1988 : III : 373).

<sup>5)</sup> Srv. J. Dreisser (na výše citovaném místě).

<sup>6)</sup> E. Korherr, vedoucí katechetického Institutu ve Vídni (Wiener Kirchenzeitung 1989 : 11 : 8).

<sup>7)</sup> Srv. E. Korherr (na uvedeném místě).

<sup>8)</sup> G. Stachel-A. Zenner: Einübung des Glaubens, Würzburg 1965 : 178.

<sup>9)</sup> Srv. J. Dreisser (ve výše citovaném časopise, roč. 89 : 498).

<sup>10)</sup> Srv. Diakonia 1968 : 225—231.

<sup>11)</sup> Srv. K. Tilmann (Katech. Blätter 1985 : 340).

<sup>12)</sup> Srv. L. Bertsch: viz výše (Stimmen der Zeit 1965 : 261).

vá je nadlouho určitou jednostranností, takže později myšlenky ekumenické zůstávají omezeny na rovinu církevně politickou, izolovány od živé teologie církví. V minulém století ekumenické tendence můžeme sledovat v kruzích protestantských (církev luterská a reformovaná). Tyto tendence pak vrcholí v českých zemích spojením těchto církví a vytvořením církve česko-bratrské evangelické. — Širší pochopení ekumenických myšlenek dochází uplatnění v roce 1927, kdy dochází k vytvoření Federace protestantských církví v ČSR. Jde spíše o symbolický význam opět na rovině církevně politické než o význam praktický, vyrůstající z teologie církví.

Významným mezníkem ve vývoji ekumenického hnutí je ustavení Světové rady církví v Amsterodamu — 1948. Byla tak vytvořena základna pro konfrontaci různých tendencí ekumenických i pro dialog obecně teologický, který postupně nabýval stále většího významu. — Přímý popud k vytvoření Ekumenické rady církví v Československu přichází v roce 1954 ze zasedání SRC v Evanstonu. Po návratu odtud začínají delegace církví česko-bratrské evangelické, slovenské luterské a slovenské reformované pracovat k vytvoření platformy ekumenické spolupráce i u nás. Dne 20. 6. 1955 byla založena Ekumenická rada církví v Československu. V jejím statutu, který jen velmi obecně formuluje její poslání, je patrné zúžení myšlenky ekumenismu: je otevřena dalším protestantským církvím v Československu. Pokud jde o její poslání, jedná se o dva hlavní důrazy: a) vzájemné porozumění mezi reformačními církvemi (problém interkomunie), b) spolupráce ve věcech odpovědnosti církví v otázkách veřejného života (problém války a míru atd.). — Během dalších let přistoupily do ERC v ČSR všechny další protestantské církve v ČSR i církve československá a pravoslavná.

Vedle těchto projevů ekumenických myšlenek, které probíhaly na rovině víceméně oficiální, které byly často poznamenány církevně politickými ohledy i ambicemi jednotlivých církví a kde teologický dialog a praktická spolupráce se občas ocitaly na okraji, možno sledovat i rovinu jinou, na níž se realizovaly ekumenické myšlenky. Jde o rovinu konkrétní spolupráce, ale i společných rozhovorů na úrovni místní (společné bohoslužby, společná shromáždění modlitební, rozhovory ve skupinách zájemců, semináře). Realizaci ekumenických myšlenek na této rovině nelze podceňovat, i když často byla omezena na iniciativu jednotlivců a její dopad v jednotlivých církvích i v ERC byl doposud málo zřetelný.

Pokud jde o účast církve římskokatolické v ekumenickém dialogu, byly první kontakty navazovány spíše na rovině méně oficiální. Zejména však po II. vatikánském koncilu dochází k pokusům o kontakty výraznější z obou stran. V současné době se oficiální zástupce církve římskokatolické účastní práce v ekumenickém odboru ERC. Také prohlášení ERC z 2. 9. 1969 bylo podepsáno všemi katolickými biskupy. Usnesení pléna ERC z 18. 3. 1969 dává poprvé možnost ke spolupráci v odborech ERC pro zástupce římskokatolické církve s tím, že se na práci odborů mohou podílet, pokud o to projevují zájem a za předpokladu možnosti reciproční účasti na katolických shromážděních podobného zaměření.

Jak je z tohoto stručného přehledu patrné, stojí před ERC v ČSR řada úkolů nesplněných a řady úkolů nových. Vědomí společného úkolu církví by mělo vést k většímu prohloubení teologického dialogu mezi církvemi, zbavení se škodlivého formalismu ve vzájemných vztazích a konkrétnější spolupráci při plnění společného poslání Církve Kristovy. Práce odborů ERC zaměřená jednak k teologickému propracování kořenů a významu ekumenismu a jednak k realizaci ekumenických myšlenek, jakož i celá struktura práce ERC stojí ve službě společnému poslání.

Marta PEŠKOVÁ

## Ekumenická rada církví

Myšlenky ekumenismu mají v našich zemích starou tradici. Důrazy na jedinou církev Kristovu nacházíme v teologii husitské i Jednoty bratrské. Tyto důrazy projevily se fakticky i ve formulování České konfese (1575). Protireformační doba v našich zemích odsunuje myšlenky ekumenické (práce J. Á. Komenského snad jejich posledním projevem v té době) do pozadí a poznamená-

# Diskuse

## NOVÝ DŮKAZ BOŽÍ EXISTENCE

Dostali jsme následující text se žádostí o uveřejnění. Otiskujeme jej společně s rozбором našeho redakčního spolupracovníka.

1. Každý součet dá určitý počet (určité číslo) podle zákona matematiky. Tedy i součet všech částí (c) hmoty dá určitý počet (číslo).

2. Určování, vybrání určitého počtu z nesčetných možností (čísel) však předpokládá: a) Určovatele, protože samozřejmě nikdy se nic neudělá samo od sebe, řečeno lidově, a učeněji: každý účinek má svou příčinu účinnou (původce). Tak učí nejzákladnější zákon všech věd, zákon kauzality, příčinnosti. Kdyby ten zákon někdy neplatil, kdyby někdy mohlo vzniknout něco samo od sebe (z ničeho), tedy nevypočitatelně, pohybily by ty nepředvídatelné výjimky všechny zákony všech věd. b) U. nadhmotného, tj. nepatřícího nijak k souhrnu vši vesmírné hmoty. Jinak by totiž byl určován spolu s ostatní světovou hmotou a nebyl by jejím určovatelem. c) U. nadhmotného, tj. nepatřícího nijak k souhrnu vši vesného stvořit něco z ničeho, a tak dát existenci libovolnému počtu částí (c) hmoty z nesčetných možností (čísel).

Avšak plně nekonečná bytost musí být též inteligentní osobou, protože musí být nekonečně dokonalá, tj. nesmí mít nikde konec, kde by se dalo něco přimyslet nebo přidat, musí mít tedy všechnu vůbec možnou dokonalost. A nekonečně dokonalá bytost může být jen jedna jediná. (...) Tak nás celá věda z existující hmoty vede k Bohu — Stvořiteli a samozřejmě i Zachovateli, neboť zachování hmoty je jen prodlouženým stvořením.

Karel MÁJ

Pokusme se nejprve rozebrat obsah jednotlivých bodů předloženého důkazu. První bod obsahuje dvě tvrzení, která jsou bohužel formulována velmi nejasně. „Každý součet dá určitý počet.“ Z této věty není zřejmé, co má prof. Máj na mysli. S ohledem na druhé tvrzení můžeme snad předpokládat, že tu jde o přirozená čísla, a tam skutečně platí, že součet konečného počtu přirozených čísel je opět přirozené číslo. Víc však tvrdit nelze a není tedy jasné, co z toho může plynout pro tvrzení, které má být dokázáno.

„Tedy i součet všech částí hmoty dá určitý počet.“ O součtu lze vůbec mluvit jen tam, kde je definován, například v oboru přirozených čísel, ale spojení „součet všech částí hmoty“ nemá matematicky vůbec žádný smysl. Podle toho, co jsme řekli k 1. bodu, by bylo možno říci pouze to, že např. součet hmot konečného počtu hmotných částic je opět přirozené (resp. reálné) číslo. Z toho ovšem neplyne zase vůbec nic.

Protože však pisatel zřejmě předpokládá, že tyto dvě věty nějak souvisí s dalším, lze se domnívat, že jimi chtěl vyjádřit něco jiného. Celý první bod má patrně vyslovit pisatelovo (nedokázané a těžko dokazatelné) přesvědčení, že vesmír obsahuje určitý počet hmotných částic. Vzhledem k neustálému rozpadu (a snad i vzniku) hmotných částic ve vesmíru je ostatně smysl tohoto tvrzení dosti pochybný. V žádném případě však nemůže být „nepochybným“ argumentem v důkazu.

Druhý bod textu představuje nelegitimní přechod z oblasti matematiky do oblasti empirických věd. Zůstaneme-li v oblasti matematiky, můžeme těžko hovořit o kauzalitě, která předpokládá časovou (resp. prostoročasovou) následnost dvou jevů. Tvrzení „určování, vybrání určitého počtu z nesčetných možností však předpokládá Určovatele . . .“ je matematicky vzato dosti svérázným zaujetím stanoviska k tzv. „axiomu výběru“.<sup>1)</sup> Celý spor okolo tohoto axiomu je ovšem sporem mezi dvěma různými přístupy k matematice a nemůže být řešen matematickými prostředky. Během diskuse okolo axiomu výběru se sice formulace, které používá pisatel, nikdy nevyskytla, lze ji však chápat jako dosti naivní odmítnutí uvedeného axiomu.

Ani v oblasti fyziky však uvedený výrok nemůže znamenat nic jiného než prosté přihlášení se k postulátu kauzality, který je opět určitým přístupem k výkladu skutečnosti — i když se s ním v rozsáhlých oblastech vědy běžně pracuje. Protože však jde právě o určitý přístup, nespadá tento postulát sám do oblasti fyzikální vědy. Metodicky konfúzní diskuse okolo tohoto problému charakterizují vulgární učebnice např. dialektického materialismu. Co se týče dalších úsudků o katastrofálních důsledcích neplatnosti „zákona“ kauzality pro vědu vůbec, stačí poukázat na stále širší oblasti vědy, které pracují statistickými metodami a kde je tedy pojetí kauzality přinejmenším podstatně modifikováno.

Další tvrzení našeho „důkazu“ se již pohybuje v oblasti filosofické a nepřináší nic nového proti klasickému postupu argumentace z účinné příčiny,<sup>2)</sup> který je zde mimoto podán celkem primitivně. Protože podobnými pokusy se stále ještě někteří lidé zabývají, rád bych teď citoval několik vět o metodě metafysické argumentace z Tomášovy Summy.

„Je tedy třeba říci, že ani ostatní vědy nedokazují své principy argumentací, nýbrž právě z těchto principy, což jsou články víry, nýbrž z nich vychází a z nich do- ani posvátná nauka nedokazuje argumentací své principy, což jsou články víry, nýbrž z nich vychází a z nich dokazuje. Tak i apoštol v 1 Kor 15 ze vzkříšení Kristova dokazuje všeobecné vzkříšení. Ve filosofických vědách je však třeba uvážit, že nižší vědy nejen nedokazují své principy, ale ani se nepřou s tím, kdo je popírá, nýbrž přenechávají tuto při vědě vyšší. Nejvyšší z věd, totiž metafyzika, polemizuje s tím, kdo popírá její principy potud, pokud odpůrce něco připouští. Nepřipustí-li nic, nemůže s ním polemizovat, může však vyvracet jeho argumenty.“<sup>3)</sup>

Z uvedeného je tedy především zřejmé, že žádný důkaz existence Boha, „nepatřícího nijak k souhrnu hmoty“, nelze provést v oblasti přírodních věd, jež se ve svém zkoumání omezují na oblast smyslově poznatelné skutečnosti. Všechny až dosud předložené pokusy patří zcela do oblasti filosofie. Pokud se autoři některých z nich — zejména v novější době — dovolávají přírodních věd, zdá se mi, že to svědčí o dvou věcech. Předně o tom, že si dobře neuvědomují hranice přírodních věd (i když mohou přitom být vynikajícími vědci) a opírají se ve skutečnosti pouze o filosofické předpoklady, s nimiž se ve vědě někdy pracuje, které však rozhodně nejsou křty její autoritou. Za druhé o tom, že nemají příliš velké mínění o průkaznosti a přesvědčivosti filosofické argumentace, považují-li za nutné ještě ji „podpírat“ třeba velmi pochybným odvoláváním na přírodní vědu. Všimněte si, že v našem příkladu je celý první bod pro vlastní argumentaci zcela zbytečný, protože východiskem důkazu z účinné příčiny je prostě existence hmotné skutečnosti. Tajemné věty o číslech pouze dodávají věci zdání „vědeckosti“, a tedy patrně i platnosti. Má-li ovšem sám autor důkazu tak malé mínění o jeho průkaznosti, jak jím chce přesvědčovat druhé?

Co lze říci závěrem? Je tedy věda v otázce poznání Boha úplně irelevantní a nemůže zde říci vůbec nic? Domnívám se, že nejen věda vůbec, ale dokonce i přírodní vědy mohou poskytnout východisko na cestě k rozumnému poznání Boha. Má-li však takový poukaz skutečně vzejít z přírodních věd, nelze ho patrně hledat v její „předsíni“, v oblasti prvních předpokladů, jak to činí otištěný pokus, nýbrž právě naopak v oblasti posledních výsledků, zejména tam, kde se věda zabývá nejvyššími oblastmi skutečnosti, tj. životem a konečně člověkem. Takový poukaz dál, za hranice vědy, nebude asi možno zformovat do tří vět, bude klást vyšší nároky na vědeckou způsobilost autora i čtenářů, bude však skutečně vědecký v pravém a plném slova smyslu a povede k Bohu, o němž víme, že je *semper major*.

Jan SOKOL

<sup>1)</sup> Viz např. Jarník, *Dif. počet II*, 36.

<sup>2)</sup> Viz např. *Summa theol.*, I, q. 2, a. 3.

<sup>3)</sup> *Summa theol.*, I, q. 1, a. 8.

K Lenczovým poznámkám, týkajícím se mého článku: Problém filosofické metody Teilharda de Chardina (Via 1/3) považuji za nutné upřesnit některá jeho tvrzení, která se mi zdají sporná.

1. L. Lencz se domnívá, že termín „hypotetický systém“, kterého používám, je málo výstižný a pokládá za zvláštní znak Teilhardova systému to, že je „ve vývoji“. Myslím, že jde o nedorozumění. Nechtěl jsem tímto termínem charakterizovat Teilhardův systém z hlediska koncepcí, obsažených v tomto systému, ale z hlediska jeho noetického založení a budování, tak jak jsem si formuloval problém pro téma článku, tj. jak se jeví tento systém z hlediska logické struktury, z jakých předpokladů vychází, o jaké argumentace se opírají jeho východiska apod. Z tohoto hlediska se mi jeví Teilhardův systém jako hypotetický, protože je založen na přesvědčení o koherenci světa, která vede k pojmu finality. Ani jeden z těchto pojmů není však filosoficky analyzován, je brán jako předpoklad, opírající se o argumentace jiné než ty, které se vyskytují ve fenomenologickém systému Teilhardovy „ultrafyziky“.

2. Za jiné nedorozumění pokládám Lenczovu polemiku s mým pojetím finality u Teilharda de Chardina, která je podle něho „empiricky fenomenologicky odporované směřování a není zaměnitelná s tomistickou finalitou“. Avšak tuto empirickou finalitu jsem ve svém článku neměl na mysli. Protože šlo o metodologickou analýzu Teilhardova systému, měl jsem na mysli (a domnívám se, že z použitých formulací je to patrné) finalitu, obsaženou v pojmu koherence. Napsal jsem: „Tato koherence je vlastně postavená na finalitě světa jako celku.“ Tvrzení, že svět musí mít smysl, že nemůže být absurdní, je konvertibilní s ontologickou zásadou, že každý pohyb musí mít cíl, k němuž směřuje. Jen tuct finalitu jsem měl na mysli, pokud jsem v článku hovořil o finalitě, a je patrné, že tato finalita je skutečně „tomistickou“ finalitou.

3. Nesouhlasím ovšem s tvrzením, že „pravého Tomáše objevil až Maréchal“ a obdobně mám výhrady i k výrazu „Rahnerova přísne tomistická škola“. J. Maréchal je autorem tzv. transcendentálního tomismu, v němž vystupuje do popředí transcendentální filosofie jako autonomní disciplína, odlišná i od noetiky i od metafyziky. Tato disciplína vlastně předchází i noetiku i metafyziku. Její základní otázka zní: Co může dokázat naše myšlení? Řešení této otázky se ovšem opírá jen o samotné myšlení (srv. H. Holz: Transcendentalphilosophie und Metaphysik, s. 4, Mainz 1966). Východiskem je kantovská problematika a řešení je dáno exegezí některých textů Tomáše Akv. Avšak, jak ukazuje H. Holz, spíše než o exegezi Tomáše Akv. jde o to, „aplikovat principy tomistické metafyziky poznání na řešení fundamentálních problémů kritické filosofie“ (tj. Kantovy filosofie — pozn.: J. P. O.), jak uvádí Maréchal sám v 5. svazku svého hlavního díla: Le point de depart de la métaphysique [s. 602, Museum Lessiana, Brusel 1949]. Podle některých autorů (např. E. Przywary) se maréchalovský tomismus opírá o platónské prvky v díle Tomáše Akv. Tomismus představuje systém širší, než je partikulární tematika transcendentální filosofie. Rozhodně se zdá tvrzení o objevení pravého Tomáše Maréchalem přehnané.

Josef P. ONDOK

#### K DIALOGU O NÁBOŽENSTVÍ

Chceme-li začít jakoukoliv rozpravu, musíme si stanovit její předmět, její těžiště i možný horizont, musíme mít pravidla hry. Předpokládá se, že se každý bude doobrovolně řídit směrnicemi. Zdálo se mi, že v prologu k možnému dialogu o náboženství je aspoň trojí jasné a určité:

I. Chceme hovořit o náboženství, a nikoliv o vědě o náboženství (religionistice). Odborná věda má totiž svou vlastní problematiku a své vlastní úkoly, které nemohou zajímat širší veřejnost a které neodborník nemůže ani věcně posoudit. Tak je tomu v každé vědě. Re-

ligionistika musí kritizovat mnoho názorů o náboženství.

II. Těžiště dialogu vidíme v současné době: náboženství je sociálně-psychologickou skutečností, náboženství je hodnotou pro mnoho lidí dnes žijících. Můžeme je popisovat, snažit se vykládat, porozumět náboženským hodnotám atd. Nemůžeme však popřít, že náboženství je — a že je hodnotou pro mnohé — jejich životní soustavou hodnot a orientačním systémem. Východisko dialogu je paradoxní situace šedesátých let 20. století: rozvíjí se průmyslová urbanistická společnost (The Secular City), v níž tradiční náboženství postupně mizí a zdá se, že pro náboženství nebude místa, nebude funkce, nebude potřeby v plně vyvinuté vyspělé civilizaci. Z tohoto stanoviska a hlediska dnešních trendů jsme určili horizont našich úvah polárními krajnostmi: náboženství je nepotřebné, je nenávratně spojeno s nevyspělým stadiem lidí, lidstva, civilizace; náboženství je psychické osvobození lidí z rozkladného působení moderní civilizace, sjednocením vlastní bytosti a životním spojením s Bohem. Tato paradoxní situace u nás ještě nevznikla a v dohledné době nevznikne. Předpokládá totiž, že jsou lidé přesyceni vymoženostmi technické civilizace, vystřízliví, rozhlédne se a začne soudit; i o náboženství začne soudit střízlivý rozum.

III. Též pravidla hry byla jasně určena; základní pravidlo je intelektuální poctivost. Být poctivý sám k sobě, být poctivý k lidem. Druhé pravidlo je: mít skutečný zájem dobrat se pravdy a povznést se nad všechny individuální zájmy. Platónův dialog Eutyfrón nám může být dobrým modelem. Dialog vrcholí problémem, který dosud trvá a dosud nebyl rozřešen: je něco milé Bohu proto, že je to svaté, nebo je pravda opačná?

Athanasius ŠNOBL

#### Poslušnost

*My ostatní — lidé ulic — známe dobře, že dokud bude žít naše vůle, nebudeme moci milovat Krista navždy.*

*Víme, že jedině poslušnost nám může natrvalo umožnit tuto smrt.*

*Záviděli bychom našim bratřím v klášteřích, kdybychom i my nemohli umírat každou minutu aspoň trochu. Drobné okolnosti jsou pečlivými „představenými“. Neopouštějí nás ani na okamžik, a ona „ano“, která jim musíme říkat, jdou jedno za druhým.*

*Když se jim odevzdáme bez odporu, stáváme se úžasně osvobozenými od sebe samých. Plujeme v Prozřetelnosti jako korek na vodě.*

*A nehřejme si na pyšné: Bůh nic nesvěřuje náhodě! Všechna rozvlnění hladiny našeho života jsou něčím ohromným, vždyť On je tak chtěl!*

*Od probuzení se nás zmocňují. Je to zvonek od telefonu, je to klíč, kterým nejde odemknout, je to autobus, který nejede, který je plný, nebo který na nás nečeká. Je to sdused u stolu, který zabírá celé místo, nebo sklenice, která upadne, že by nám málem rozbila hlavu.*

*Je to skloubení celého dne, jedna povinnost za druhou, práce, které jsme si nevybrali.*

*Je to počasí a jeho rozmarné změny, právě proto, že jsou naprosto nedotčeny od jakékoliv lidské vůle. Když je nám zima či když je nám teplo, když nás bolí hlava a zuby. Jsou to lidé, které potkáváme. Jsou to rozhovory, které si volí ti, kdo je s námi začínají...*

*Poslušnost je pro nás — lidi ulic — také to, že se přizpůsobujeme zvykům své doby, pokud jsou bez špatnosti. Znamená to nosit šaty jako všichni, mít chování jako všichni, mluvit jako všichni...*

*Když jsme si navykli vydávat takto svou vůli na milost tolika nepatrným věcem, není pak už pro nás těžké splnit při dané příležitosti vůli šéfa našeho závodu, našeho manžela či našich rodičů.*

*A doufáme ovšem také, že i smrt bude snadná; nebude to žádná velká věc, ale jen sled malých obyčejných bolestí, k nimž jsme postupně dali svůj souhlas.*

Abbé Godin: Levain dans la pâte



## Hovory o knihách

**Henri de LUBAC: Athéisme et sens de l'homme.** Du Cerf 1968.

Knížka na námět Ateismus a smysl člověka je rozvedením přednášky, kterou měl autor 1966 v Chicagu a ve které se dotýká dvou důležitých momentů z pastorační konstituce Gaudium et spes, totiž ateismu a člověka. Není pochyby, že tyto dvě otázky těsně spolu souvisejí.

Ateismus je znamením doby a souvisí se všeobecným zmatkem v myšlení a životě. Proto také nelze mluvit o jedné formě ateismu, naopak, jak různé jsou jeho příčiny a kořeny, tak různá je jeho podoba, která se mění jako chameleon. Proto je mnohdy také obtížný dialog s ateismem. Řekneme-li ateismus, nejde tu pouze o popření Boha, nýbrž o kompletní myšlení člověka, ve kterém popření Boha má svou zásadní důležitost, ale nevyjadřuje celý obsah tohoto slova.

Autor pozoruje zvláště dvě formy ateismu navzájem nejen velmi odlišné, nýbrž přímo kontradiktorní. Proto souhlasí s Girardim, že je nutné vzdát se jednoznačného výkladu jeho původu a smyslu. Je to království rozdělené proti sobě, jak správně poznamenává Borne, užívaje Kristových slov.

Na počátku jedné i druhé formy ateismu je požadavek naprosté svobody. Ale pak se ihned tyto dvě cesty rozcházejí. Jedna jde směrem zdůrazňování individuální svobody, na které je člověk čímsi absolutním ve světě, který si podmaňuje. On je tvůrcem veškerých hodnot. Žádná bytost, žádný zákon ho nemůže omezovat a mu vládnout. — Na druhé cestě naopak se definuje lidská bytost jako „souhrn sociálních vztahů“ a zdůrazňuje se neomezená důvěra v kolektivní pokrok a naděje na budoucnost, ve které bude osvobozené lidstvo; je tu víra v rozumnost dění a v oblažující jednotu konce.

Obojí ateismus dospívá na poli praktickém k humanismu. Na jedné straně je to humanismus individuální, který především prudce odmítá každou závislost; na druhé straně je to humanismus sociální, který jako opravdová „cosmodicea“ předkládá lidstvu náhražku křesťanského vykoupění. Netřeba poznamenávat, že je to náhražka zcela iluzorní. Obojí forma ateismu však mluví o lidském ideálu, protože jedna i druhá chce zachraňovat člověka; jedna i druhá však vidí člověka neúplného, zmrzačeného. Jedna i druhá má kus pravdy, ale nikoliv celou pravdu, a to, co má z pravdy, je původu křesťanského. Člověk může být zachráněn jen tehdy, když nalezne sama sebe celého, když nalezne své pravé místo v obnově křesťanské myšlenky, která počítá s celým člověkem a se všemi jeho požadavky.

Proto jednat o ateismu znamená jednat o člověku. A tímto problémem se zabývá autor v druhé části knížky. Jde o člověka a o jeho vztahy, jak k Bohu, tak k světu a lidstvu, jak o nich mluví konstituce Gaudium et spes. Nelze tu obejít otázku přirozena a nadpřirozena a autor jí věnuje značné místo. Ukazuje zřejmě, že nemá sympatie k teologické nauce o přirozeném a nadpřirozeném řádu, a zdá se mu, že tato nauka porušuje jednotnou syntézu v tradiční teologii. Tato dualistická teorie byla prý velmi vzdálená i myšlení sv. Tomáše. Pár stránek nato však připomíná Tomášovo axioma: Milost předpokládá přirozenost, tedy staví na přirozenosti. V každé teologii je samozřejmé, že Bůh nemusel dát člověku věčnou blaženost, která je účastí v jeho životě, nemusel svého tvora učinit svým dítětem, nemusel ho vykoupit, když zhrěšil. A toto všechno, co Bůh přidává k lidské přirozenosti, je řád milosti, tedy řád nadpřirozený.

Nemyslím, že by teologický „dualismus“ přirozena a nadpřirozena měl vinu na tom, že se křesťané příliš vyhýbali veřejné činnosti, že člověk měl malý zájem o člověka, a takto se stal sobeckým a nevnašel dostatečně evangelium do světa. Příčiny duchovní ochablosti jsou jinde. Jestliže místo slova „nadpřirozený“ budeme užívat jiného slova (jako třeba teologální, v řádu Smlouvy, nebo přímo v řádu Kristova tajemství), kterému dáme smysl, jaký mělo slovo „nadpřirozený“, tím nic neměníme a naše pozice zůstává. Řekneme-li se Schillebeeckxem „teologální dimenze je nezbytná ke konstituci celého člověka“, je to přesně totéž jako když řekneme: celý člověk je teprve křesťan žijící v milosti nebď pozvednutý do nadpřirozeného řádu.

Knížka jak ve své první části, tak v části druhé, obsahuje řadu psychologických postřehů a spravedlivých hodnocení moderního člověka a jeho vztahů jak k Bohu, tak k lidské společnosti. Problémy, o kterých je tu řeč, jsou však příliš složité, než aby mohly být vyřešeny, a to s neomylností, na několika stránkách. Autor to připomíná hned v předmluvě. Jeho úsilí vnést do těchto problémů trochu světla nebylo však zbytečné. **Reginald Dacic**

**Sborník: Ludzie, wiara, kosciól.** Warszawa 1966:

V našem životě je nerozlučně spojeno zrození se smrtí, evoluce s involucí, osobnost s interpersonálními vztahy, formami a strukturami společenskými. Není proto možno mluvit o životnosti křesťanstva a nemluvit současně o náboženství, o církvi, o dechristianizaci. O tom všem se dočtete v druhé části polského sborníku: Lidé, víra, církev, jehož vydavatelé vybrali ze záplavy článků a knížek na Západě čtyři články

osvětlující jednotlivé aspekty uvedené tematiky.

Začneme posledním, krátkým článkem R. Rémonda, uveřejněném v r. 1965 v Conciliu o aktuálním stavu debat o dechristianizaci. Autor píše, že neklid a nespokojenost se rozšířily od průkopníků, pracujících mezi dělníky a mládeží, přes normální duchovní správu do vyšších církevních kruhů a jsou předmětem debat i mezi sociology a historiky. Výsledkem je, že se o skutečnosti dechristianizace nepochybuje, diskutuje se o příčinách a váhá se ve výběru terapeutických prostředků. Dechristianizace se považuje za jeden z konstitučních znaků moderní vzdělanosti právě tak jako industrializace a urbanizace. Ovšem dechristianizace je globální termín — heslo — a musí se stát předmětem výzkumných prací všech aspektů náboženského života i všech rozměrů společenského života. Netýká se jen jednoho kraje nebo jen jedné vrstvy ve společnosti ani jednoho vyznání, nýbrž všech, a proto je třeba srovnávacích studií: Srovnávat různé země, různá vyznání, sledovat i rechristianizaci. Výsledek jistě bude, že jde o disharmonii a hiát mezi církví a současnou společností, způsobený jak opožděující se mentalitou a strukturami církevními, tak vznikem nových mentalit a sociálních struktur. Jak často rostly nebo přímo vznikaly celé čtvrtě ve velkoměstech bez farností a kostelů, jak často se nedovedlo rozlišovat v různých společenských nebo ideologických hnutích pozitivní od negativního.

Nelze však jednoduše vinit továrny a velkoměsta z úpadku náboženství. Vždyť na náboženství a církve působily jen nepřímo - způsobily převrat v společenském životě, otráslly a zničily dřívější společenský životní řád, jehož integrální složkou byla církev i s náboženstvím. Proto nelze oddělit studia o dechristianizaci od studií o celé společnosti. Můžeme jen dodat, že jde o trvalé trendy, jejichž účinek spojený s rozvojem komunikací a spojů a vzrůstem populace se stupňuje.

Křesťanství je svou povahou náboženství všelidské, které není vázané — vnitřně determinované — na žádnou jednotlivou vzdělanost. Proto každá syntéza je sice potřebná, ale dočasná a nová nevznikne ani sama, ani z pouhých symbolických gest. ani ji nelze vysoukat a priori. Že v každém trvalém náboženském hnutí musí být společenské formy a struktury — jiná otázka je, jaké a kolik jich má být — že vznikají v něm vzorce náboženského chování — nábožensko-společenské obřadnictví a zákonodárství. Pokud a dokud souhlasí struktury a vzorce s hodnotami a postoji, je vše v pořádku. Časem se však vztahy mění, začíná se zdůrazňovat a později vynucovat společenský konformismus; dochází k rozporům a roztržkám;

vzorci a struktury se udržují setrvačností, i když neodpovídají již mentalitě, hodnotám a postojům lidí. Tak vzniká kritická situace, vyvolávající rozmanité postoje: reformaci, vzpouru, rezignaci, čirý konformismus, asociální chování...

Nově vzniklou situaci pro církve i pro náboženství se snaží osvětlit *Emile Pin SJ* ve svém článku z r. 1965 o typech náboženských pohnutek v přechodu z předprůmyslového (zemědělského) stadia společnosti do stadia průmyslově-technického.

Autor věří a očekává, že i lidé v technickém věku budou schopni autentického náboženského života; ovšem sociologie nemůže předvídat ani předpokládat hotové recepty. může předpokládat hypotézu vykládající změny, ke kterým již došlo: může ukázat, které směry jsou již definitivně vyloučeny a které zůstávají otevřené.

Náboženství v dějinách lidstva plnilo různé funkce a náboženská praxe pramenila z různých pohnutek, a proto musíme zjišťovat u každého jednotlivého náboženství, které pohnutky a které funkce jsou mu vlastní, analýzou náboženské praxe. Stává se totiž, že se skutečně působící pohnutky odlišují od pohnutek oficiálně, doktrinárně předkládaných a předpokládaných. Nesoulad si můžeme vysvětlit trojím způsobem: Především působí institucionalizace náboženské společnosti, vymáhající společenský konformismus, při čemž hodnoty a cíle ustupují ze zorného pole. Působí též přeměna náboženské společnosti v lokální instituci kulturní — důsledek snahy zvýšit operativnost náboženství. Posléze nemalý podíl má i strategie úředních činitelů, kteří se spokojují v praxi s pohnutkami nižšího stupně v naději, že postupně, časem převedou své členy na vyšší úroveň. Autor soudí, že motivy náboženské činnosti si můžeme rozdělit do dvou tříd po třech odděleních. V první třídě uvažujeme o lidech v trojím aspektu: biologicko-kosmologickém, soteriologickém, mystickém. V druhé třídě má motivace základnu společenskou: rozlišuje typ kulturně spontánní a bezprostřední, typ sociálně kulturní, typ sociálně náboženský. Tyto pohnutky se zpravidla druží v páry a dostáváme kombinace: I. *biologický*, kulturně spontánní komplex, II. *vitální* (soteriologický), společensko-kulturní komplex, III. *mystický*, sociálně náboženský komplex.

V skutečném křesťanském životě se vyskytují všechny tři uvedené komplexy a klade se nám vážná otázka, které z nich a jak obstojí ve změnách působených industrializací a urbanizací. Autor soudí, že první

komplex je odsouzen k zániku, kdežto druhý komplex zcela dobře může obstát za určitých předpokladů — žádná technika nerozřeší absurdnost lidského života uzavřeného pouze v časnosti, ani žádná administrativa nemůže dát solidní základ společenskému řádu. Třetí komplex, mající za zdroj evangelium a nesený pro-rockým duchem, plně obstojí a žádná ze změn se ho nemůže dotknout.

Nyní se obrátíme k jednotlivým typům pohnutek.

I. *typ biologicko-kosmologický*: Potřebujeme mnoho rozmanitých dober k svému biologickému životu i ochranu a pomoc ve svém denním podnikání a snažení. Záleží na úrovni našeho vědění a techniky, do jaké míry a v jakém stupni jsme závislí nebo soběstační. V polyteismu jsou bohové ochránci a dárci jednotlivých praktických dober a na vyšší úrovni jsou to svatí. Tyto všechny pohnutky postupně zanikají, víru nahrazuje vědění, obřady zastupuje technika a z dřívějšího zbývají jen rudimentární zbytky.

II. *typ pohnutek vitálních — lidských*: Život omezený na více méně dlouhou dobu časného života nám nestačí, toužíme po trvání života bez omezení. Je to však možné? A jak? Už před tisíciletí lidé hledali ochranu v odvrácení od hmotné skutečnosti a v účasti na mystériích. Tento komplex věr, praktik a obřadů může přečkat průmyslovou krizi a vstoupit do technické civilizace. Ovšem v životě jedince v technické civilizaci působí tyto pohnutky teprve, až vyspěje rozumově a zkušeností. Až pochopí relativnost vši techniky a všech hodnot materiálních. Zůstává ovšem v jeho životě napětí a disproporce mezi požadavky a zájmy čistě sekulárními a eschatologickým pojetím života. Jedny snad přitáhne askeze, jiné omezí činnost náboženskou na minimum.

III. *pohnutky mystické*: První i druhá skupina pohnutek zůstávala v oblasti individuálního života biologického nebo vitálního. Třetí skupina transcenduje individuální život a jeho omezené zájmy a je ochotna plnit vůli osobního Boha — milovat Boha a sloužit mu. Sociologicky můžeme o ní uvažovat jen negativně, tj. pokud se zříká všech pohnutek nižšího řádu. Život s Bohem a snaha mu sloužit v časném životě zakládá společenství lidí transcendentující všechny lokální dočasné společnosti, které není omezeno na žádnou civilní společnost ani rasu.

Pohnutky druhotné: Mají základ společenský a spojuje se v nich věrnost k pospolitosti i snaha vyhovět požadavkům obce. Podle typu pospolitosti, k níž lidé patří a jejímž

požadavkům se podřizují, můžeme rozlišovat trojí typ: I. *kulturně spontánní, bezprostřední*. Členové lokální pospolitosti se samovolně řídí tradičními zvyky, jejichž integrální součástí jsou obřady, příkazy a základy náboženské. Samozřejmě se předpokládá od cizince v křesťanství, že se přizpůsobí lokálním, domácím obyčejům. Racionální technika a dělba práce ničí přímo základy této pospolitosti, dochází k změnám. Monolitickou jednotu nahrazuje pluralismus — její důsledek — tolerance a desakralizace společenských vzorců a norem. Náboženská víra a obřad už neznázorňují ani neposilují pospolitost obce. Přejde-li jedinec z vesnického způsobu života do městského, musí dosavadní pohnutky nahradit nové, jinak je pro náboženství ztracen. Mohou to být pohnutky z druhé skupiny. II. *Pohnutky společensko-kulturní*: V náboženství se vidí záruka a ochrana společenského řádu, a v tom smyslu chtějí náboženství udržet a účastní se obřadů. Tento typ pohnutek působí konzervativně, znepokojuje jakákoliv změna nebo snaha změnit daný pořádek. Náhradou mohou být pohnutky třetího typu. III. *společensko-náboženské*. Vůle řídit se požadavky náboženské obce odlišně a více méně odděleně od civilní obce.

Co dodáme? Autor se měl omezit na katolicismus a katolickou církev v přechodu z období, kdy jejich těžiště bylo na zemědělském venkově do období průmyslové, urbanizované společnosti. Neodolal však svodům a lákáním zobecňování a výhledů do dějin lidstva. Bylo to ovšem těžké. Vždyť před léty holandský protestantský teolog van der Leew, religionista-fenomenolog studoval katolickou církev, protože ji považoval za vtělení všeho náboženství. Svůj referát jsme vědomě a záměrně omezili na uvedenou tematiku a vynechali jsme vše ostatní. V dějinách náboženství se totiž střídají náboženství trojího typu: náboženství kmenová, náboženství národně-státní, náboženství všelidská. Podle typu se mění funkce náboženství i pohnutky, z nichž plyne náboženská činnost. Samostatná náboženská obec — církev — se nerozlučně spojuje s třetím, všelidským typem. Vznik všelidského náboženství je vždy převrat — revoluce — a není divu, že masy nových členů nedosahují potřebné úrovně nebo po čase klesají na nižší úroveň. V lidském životě můžeme rozlišit a z důvodů výzkumných nebo didaktických i hypostázovat složky-vrstvy: biologickou, psychologickou, sociální. Z každé z nich můžeme konstruovat též model celého života a můžeme jej promítat do lidských dějin.

Athanasius Šnobl

## Nový kalendář svatých

Při revizi liturgického kalendáře byli po stránce historické prověřeni světci ze starších století. U řady bylo zjištěno, že životopisné údaje, které mají význam pro duchovní život dnešních křesťanů, a někdy i sama jejich existence, jsou bez dostatečně spolehlivého podkladu. Také se uvažovalo nad významem jednotlivých světců pro celou církev a z kalendáře byla vyloučena připomínka těch světců, jejichž význam je pouze místní, i když šlo o světce a mučedníky římské. Oslava těchto svatých byla ponechána církvím místním. Týká se to těchto jmen, která se přestanou vyskytovat v liturgickém kalendáři (s výjimkou sv. Cecilie):

Pavel poustevník (15. 1.), Maurus (15. 1.), Martina (30. 1.), Domitilla (12. 5.), Bonifác Tarský (14. 5.), Venancius (18. 5.), Pudenciána (19. 5.), Modestus a Krescencie (15. 6.), Jan a Pavel (26. 6.), Alexej (17. 7.), Symforosa a synové (18. 7.), Markéta (20. 7.), Kryštof (25. 7.), Zuzana (11. 8.), Hippolyt (22. 8.), Dvanáct bratří (1. 9.), Lucie a Damián (16. 9.), Eustach a druho-  
vé (20. 9.), Tekla (23. 9.), Cyprián a Justina (26. 9.), Placid a druhové (5. 10.), Tryfón, Bakchus a Apuleius (8. 10.), Voršila a spolčnice (21. 10.), Respicus a Nymfa (10. 11.), Felix z Valois (20. 11.), Cecilie (22. 11.), Kateřina (25. 11.), Bibiána (2. 12.), Barbora (4. 12.).

Svatí, jejichž svátky se vyskytují v novém liturgickém kalendáři, patří k těmto národům:

### Evropa:

**Řím** (25): Fabián, Šebastián, Anežka, Františka Římská, Martin I., Pius V., Nereus a Achilleus, Pankrác, Jan I., Řehoř VII., Justín, Marcelin a Petr, Římští prvomučedníci, Xystus II. a druhové, Vavřinec, Pontinlán a Hippolyt, Pius X., Řehoř Veliký, Kornelius, Kalixt, Lev Veliký, Cecilie, Klement I., Damasus I., Silvestr I.

**Anglie** (5): Anselm, Beda, Augustin z Canterbury, John Fischer a Tomáš Morus, Tomáš Beckett.

**Skotsko** (1): Markéta.

**Československo** (1): Václav.

**Francie** (16): Hilarius, František Saleský, Jan Křtitel de la Salle, Irenej, Jan Maria Vianney, Jan Eudes, Bernard, Ludvík, Vincenc z Pauly, Terezie od Ježíška, Diviš a druhové, Markéta Marie Alacoque, Martin z Tours, Jana Františka de Chantal. **Německo** (8): Fidelis ze Sigmaringy, Bonifác, Norbert, Jindřich, Bruno, Albert Veliký, Gertruda (Alžběta Uherská).

**Řecko a slovanské země** (1): Cyril a Metoděj.

**Irsko** (2): Patrik, Kolumbán.

**Španělsko** (11): Rajmund z Peña-

fortu, Vincenc, Izidor, Vincenc Fererský, Ignác z Loyoly, Dominík, Josef Kalasanský, Terezie z Avily, Antonín Maria Klaret, Jan od Kříže, (František Xaverský).

**Holandsko** (1): Petr Kanisius.

**Maďarsko** (2): Štěpán, Alžběta.

**Itálie** (37): Anděla Merici, Tomáš Akvinský, Jan Bosco, Agáta, Jeronym Emiliani, Scholastika, Sedm zakladatelů řádu servitů, Petr Damián, František z Pauly, Kateřina Sienská, Bernardin Sienský, Marie Magdalena de Pazzi, Filip Neri, Antonín Paduánský, Romuald, Alois Gonzaga, Pavel z Noly, Antonín Maria Zaccaria, Maria Gorettiová, Benedikt, Kamil de Lellis, Bonaventura, Vavřinec z Brindisi, Petr Chrysológ, Eusebius z Vercelli, Alfons Maria z Liguori, Kajetán, Klára, Robert Bellarmín, Januarius, František z Assisi, Jan Leonardi, Pavel od Kříže, Jan Kapistrán, Karel Boromejský, Ambrož, Lucie.

**Jugoslávie** (1): Jeronym.

**Portugalsko** (3): Jan od Boha, Antonín Paduánský, Alžběta.

**Polsko** (4): Kazimír, Stanislav, Hedvička, Jan Kentský.

**Rusko** (1): Jozafat.

**Skandinávské země** (2): Ansgar, Brigita.

### Afrika

**Egypt** (3): Antonín opat, Athanasius, Cyril Alexandrijský.

**Severní Afrika** (4): Perpetua a Felicitas, Monika, Augustin, Cyprián.

**Uganda** (1): Karel Lwanga a druhové.

### Asie

**Palestina** (3): Cyril Jeruzalémský, Jiří, Jan Damašský.

**Sýrie** (3): Jan Damašský, Efrém, Kosma a Damián.

**Turecko** (6): Bazil Veliký a Řehoř Naziánský, Blažej, Polykarp, Jan Zlatoústý, Ignác Antiochijský, Mikuláš.

**Čína, Indie** (1): František Xaverský.

**Japonsko** (1): Pavel Miki a druhové.

### Amerika

**Kanada, USA** (1): Osaac Jogues a druhové.

**Peru** (3): Turibius de Mongrovejo, Růžena Límská, Martin de Porres.

**Oceánie** (1): Petr Chanel.

## Teologická komise

Papež Pavel VI. zřídil teologickou komisi o třiceti členech, jejíž složení bylo uveřejněno 30. 4. 1969. Předseda komise je chorvatský kardinál Franjo Šeper, prefekt kongregace pro nauku víry.

Členové komise (odbornost, stáří, země):

dogmatik a filosof náboženství Karl RAHNER SJ, 65; dogmatik a ekumenista Joseph RATZINGER, 45; biblista Rudolf SCHNACKENBURG, 55; biblista Heinz SCHÜRMANN, 56 (Německo); morální teolog Andreas H. MALTHA OP, 65; dogmatik a ekumenista Josef F. LESCAUWAET

MSC, 46 (Holandsko); morální teolog Stanislaw OLEJNIK, 50 (Polsko); patrolog Petr NEMESHEGYI SJ, 45 (Japonsko); dogmatik a christolog Roberto Roxo MASCARENHAS, 45 (Brazílie); dogmatik Tomislav ŠAGI-BUNIĆ OFM Cap, 50 (Jugoslávie); ekumenista Tarsicius TSHI-BANGU, 36 (Kongo-Kinshasa); liturgista a pastoralista Cipriano VAGAGGINI OSB, 60; koncilový expert Carlo COLOMBO, biskup, 60 (Itálie); fundamentální teolog a patrolog Henri de LUBAC SJ, 73; spirituální teolog a odborník pro dialog s anglikanismem Louis BOUYER COR, 65; fundamentální teolog a eklesiolog Yves CONGAR OP, 65; biblista André FEUILLET SSS, 65; ekumenista Marie-Joseph LE GUILLOU OP, 49 (Francie); teolog a filosof Hans URS VON BALTHASAR, 64; dogmatik a ekumenista Johannes FEINER, 60 (Švýcarsko); dogmatik William BURGHARDT SJ; biblista Barnaby AHERN CP, 54 (USA); dogmatik a eklesiolog Gérard PHILIPS, 70; morální teolog Philippe DELHAYE 57, (Belgie); dogmatik Lucio GERA, 45 (Argentina); dogmatik Ignace Abdo KHALIFE, maronita, 67 (Libanon); dogmatik a mariolog Franz LAKNER SJ, 69 (Rakousko); filosof Bernard LONERGAN SJ, 43 (Kanada); eklesiolog a ekumenista Giorgio MEDINA, 45 (Chile); christolog a odborník pro dialog s marxismem Olegario GONZALEZ DE CARDEDAL, 35 (Španělsko).

Jejich úkolem bude, jak se nařizuje v prvním bodě stanov, poskytovat Svatému stolci a Kongregaci pro nauku víry v důležitých dogmatických otázkách odbornou pomoc. Do komise mají příslušet vždy teologové různých národů, kteří vynikají odbornými znalostmi a věrností učitelskému úřadu církve. Počet členů nemá být vyšší než 30. Členství má platnost vždy na období pěti let, které se může prodloužit o dalších pět let. Bezpodmínečně budou vždy členové jmenování papežem, a to na návrh kardinála prefekta kongregace pro nauku víry, který si předtím má opatřit dobrozdání jednotlivých biskupských konferencí.

Členové komise mají za povinnost sejít se nejméně jednou za rok na plenárním shromáždění. V jednotlivých případech může kardinál prefekt zřídit pro určité otázky zvláštní komise s výjimečně schopnými odborníky, kteří však musí být rovněž příslušníky teologické komise.

**Oprava** z č. 5, str. 80: Autor pozoruhodné noticky Slovenští studenti a náboženství, jak se dovídáme, je promovánem filosofem a odborným asistentem na Vysoké zemědělské škole v Nitře, kde uvedenou anketu provedl.

V č. 6, str. 91, v dolním schématu nutno číst „denotace“, nikoliv „detonace“.

**Redakce**

## Ze života církve

### Křest před celou obcí

Od počátku letošní postní doby platí v milánské arcidiecézi ustanovení, že křest se smí udělovat jen společně, za účasti obce věřících, a to jen jednou měsíčně. Zároveň byla před křtem zavedena povinná příprava pro rodiče a kmotry dětí, které mají být pokřtěny.

Tato správná praxe je už rozšířena ve více zemích, ale nikde není tak závazná, jako právě v milánské arcidiecézi. Vyplynulo to ze zvyklosti, která je v Itálii dosud velmi rozšířená, že totiž děti jsou křtěny doma, a ne ve farním kostele. To však zastírá jeden z hlavních aspektů křtu — skutečnost, že křtem se člověk stává údem společenství věřících, farní komunity. Proto nadále musí být křest udělován ve farním kostele rodičů, a to o jedné neděli v měsíci, společně pro více křtěnců a za účasti farní obce.

Jednotlivě bude křest udělován jen ve výjimečných případech, jako je velké nebezpečí hrozící dítěti apod.

### Svaté přijímání do ruky

Pasovský biskup dr. Ant. Hofmann se vyslovil před kněžskou radou své diecéze pro to, aby se neodpíralo sv. přijímání do ruky tomu, kdo si to přeje. Přitom však varoval podle „Passauer Bistumblatt“ před propagací přijímání do ruky, dokud není o této otázce k dispozici rozhodnutí Vatikánu. Naproti tomu musí mít každý věřící právo na sv. přijímání do úst a nikdo není oprávněn tuto formu sv. přijímání uvádět v pochybnost.

### Konkubinát a svátosti

V Africe se často stává, že se křesťané dostanou do takové objektivní morální situace, kterou by mohli jen velice těžko změnit. Tím však mají nemožněno přijímání svátostí. Jsou to rozvedení, kteří byli opuštěni a znovu uzavřeli sňatek, dále lidé žijící v konkubinátu nebo mnohoženství, jimž spravedlnost a láska brání zapudit své ženy atd. Episkopát Pobřeží slonoviny proto vydal pastorační směrnice pro posuzování takových případů.

V těchto směrnících se nejdříve zdůrazňuje nutnost respektovat zákonodárství všeobecné církve i ve zmíněných případech. Svátosti nemají jen individuální cíl, ale také sociální. Ale na druhé straně ti, kteří nemohou v současné době přijímat svátosti, nejsou odsuzováni, vyloučení ze společenství věřících. Nemusejí být také nutně hříšníky. Jen sám

Bůh vidí do srdce člověka a zná, v jakém duchovním stavu lidé jsou. Byl by to proto ze strany kněží i obce věřících omyl a hřích proti bratrské lásce, kdyby ti, kterým církev zakazuje přijímat svátosti, byli považováni automaticky za žijící v těžkém hříchu. Tito křesťané mohou ve skutečnosti žít svátostným životem i bez přijímání eucharistie, a to na základě křtu a bířmování. Křesťanský život nejsou jen svátosti, nýbrž je jím v první řadě život z víry oživané láskou.

### Federace kněžských rad

„Koncil podal návrhy na demokratizaci v katolické církvi, a my neděláme nic jiného, než že aplikujeme jeho přání na naši situaci“, řekl P. Patrick O'Malley, předseda Národní federace kněžských rad, když vysvětloval cíl této organizace v revui Priests' Forum.

Federace byla založena v květnu 1968 a má 128 organizací (z nichž 108 bylo založeno biskupy), ve kterých je sdruženo 38 000 kněží, tzn. téměř dvě třetiny kněží USA.

„Jsme reformisté, a ne revolucionáři, nejsme extrémisté ani praví, ani leví“, zdůrazňuje P. O. Malley. Kvůli označení této skutečnosti a své ochoty spolupracovat s hierarchií, federace pozvala Msgr. M. Hannana, arcibiskupa z New Orleans, aby předsedal zahájení 1. národního kongresu, který se konal 24.—26. dubna t. r. Arcibiskup z Baltimore, kardinál Lawrence Sheenan přitom pronesl projev, ve kterém prohlásil, že tradiční pojetí biskupa jako velitele, vládce své diecéze, který vydává rozkazy svým kněžím, je po II. vatikánském koncilu překonáno.

### Msgr. Marty vysvětluje

Radio Luxembourg zavedlo nový pořad nazvaný: „Biskup odpovídá přímo.“ Každý pátek totiž jeden z biskupů předstupuje před mikrofon, aby odpovídal na různé otázky, které jsou mu kladeny buď písemně, nebo telefonicky. Toto vysílání má u posluchačů velký ohlas. 7. února letošního roku se tohoto vysílání účastnil Msgr. Marty, pařížský arcibiskup. Uvádíme jednu z jeho odpovědí. Nejprve, o co vlastně šlo. Časopis France-soir uveřejnil totiž fotografii Msgr. Martyho, jak rozmlouvá s barmanem jedné pařížské kavárny. Jedna posluchačka mu adresovala dotaz či spíše výtku: „Nemyslím, že by to bylo vhodné místo pro arcibiskupa. Nemáte nic jiného na práci?“

K tomu říká Msgr. Marty: „K velkým trampotám pařížského arcibiskupa patří, že musí být často úředníkem, který vyřizuje záležitosti, který odpovídá na dotazy a čte akta.

Nezapomínejte však, že kněz i biskup je na prvním místě člověkem, který chce s druhými sdílet víru, kterou má v hloubi svého srdce, který chce druhým ukázat, dát poznat Ježíše Krista. Toto nutkání je u mne někdy tak silné, že někdy — tak trochu potají — chodím sám, pěšky, po ulicích Paříže. Kristus nejednal jinak... Víra v Ježíše Krista chce slovem proniknout do sluchu lidí, do jejich života, do ulic, tak jak tomu bylo uprostřed zástupů kdysi v Palestině. Proto se rád setkávám s lidmi, zvláště s malými a prostými. Jednoho dne jsem procházel ulicí Barbet-de-Jouy kolem domu jednoho mého krajana. Nevím proč bych — protože jsem pařížský arcibiskup — neměl právo, nebo lépe to potěšení, stisknout mu ruku a popovídat si s ním. Říkáte mi: co by tomu řekl můj otec, a zvláště co by tomu řekl Kristus, jehož jsem učedníkem? V Paříži je nebezpečí nechat se zcela uzavřít do své práce, různých vztahů nebo se věnovat jen „klerikálním“ problémům. Nuže — biskup je na prvním místě pro lidi. Je člověkem všech. Takže, paní, vůbec nelituji toho, co jsem udělal.“

pv

### Přání

Píši za tím účelem, abych přednesla jedno přání mnohých věřících. Jde o bohoslužby v kostele, které jsou často neúnosně dlouhé a únavné. Jmenovitě mám na mysli májové pobožnosti. V obyčejný všední den je nejdříve mše sv., potom se zpívají litanie k Panně Marii, dále pokračuje dlouhé rozvláčné kázání, zpívá se Anděl Páně, následuje sv. požehnání a po něm se zpívá některá mariánská píseň, která se musí vyzpívat celá, i kdyby měla 90 slok. Toto vše trvá celkem 1½ hod., téměř do tmy. Ovšemže všichni se konce nedočkají a pomalu se vytrácejí z kostela, nebo spoléhajíce na délku, přicházejí porůznu později. Kteří však vytrvají od začátku až do konce, jsou zde mnohdy zbyteční, jakmile uplyne ½ až ¾ hod., ve kteréžto době je obyčejný člověk schopen větší nebo menší soustředěnosti. Potom již vejdou v myšlení povinnosti doma, které neúprosně čekají na návrat.

Dále je také co říci k ranní mši sv. ve všední den, při které je mnohdy nedělní dlouhá promluva. I kdyby byla sebehodnotnější, je-li v ní mnoho myšlenek, nevybere si člověk obyčejně žádnou, protože se soustřeďuje na postupující hodinové ručičky.

Líbilo se mi, když jsem slyšela, že v Německu jsou krátké mše sv. pro děti, vždyť těm se zdá liturgie teprve dlouhá, zvláště při zpěvu těžkých písní z kancionálu.

K. Kuželová, Příbram