

via

časopis pro teologii

1969

II / 8

PAVEL VI.: Víra a svědomí	117
B. BOUŠE: Mešní řád nového římského misálu	117
J. ZVĚŘINA: Transsubstanciace, transsignifikace a sémiotika (dokončení)	121
J. ADÁMEK: Nové poznatky o žalmech	127
K. SKLENIČKA: Hudba a liturgie	128
J. ONDOK: Poznámky k statistice o pastoraci	129
PAUL VI.: Glaube und Gewissen	117
B. BOUŠE: Das neue Ordo missae	117
J. ZVĚŘINA: Transsubstantiation, Transsignifikation und Semiotik (Schluss)	121
J. ADÁMEK: Neues über die Psalmen	127
K. SKLENIČKA: Die Musik und Liturgie	128
J. ONDOK: Bemerkungen zur Statistik in der Seelsorge	129
PAUL VI.: La foi et conscience	117
B. BOUŠE: Le nouvel Ordo missae	117
J. ZVĚŘINA: Transsubstantiation, transsignification et sémiotique (fin)	121
J. ADÁMEK: Les connaissances nouvelles sur les psaumes	127
K. SKLENIČKA: La musique et liturgie	128
J. ONDOK: Notes sur la statistique au service de la pastorale	129

Myslenky na den

Modlitba, abychom doznali, že jsme neměli pravdu

Můj Bože, jak je to tvrdé nemít pravdu.

A doznat to bez výhrad, aniž bychom hledali omluvy. Aniž bychom se pokoušeli uprchnout před tíží činu. Aniž bychom se pokoušeli přesunout jej na dva nebo tři jiné lidi.

Nebo na společnost, na náhodu... nebo na nepříznivou hvězdu.

Aniž bychom hned hledali deset přijatelných důvodů, deset rozvláčných vysvětlení, abychom ostatním, a především sami sobě před sebou dokázali, že jen okolnosti nemají pravdu, a že právě svět je špatný.

Protože je tvrdé doznat, že jsem neměl pravdu já... aniž bych zuřil, protože se při své obhajobě před sebou samým zamotávám v argumentech, které neobstojí. Aniž bych chtěl být za každou cenu bez chyby, neschopný chybovat a kdo ví co ještě.

Pane, osvoboď mne od hrůzy při spatření chyby, ze které se mám odpovídat.

Úplně lhostejno, je-li to omyl v mém oboru, početná chyba, hluboký morální pád nebo okno, které jsem rozbil sousedovi.

„Vaše řeč buď ano; ne, ne...“
(Mt 5, 37)

Aby člověk tak jednal, Pane, musí být mužem. Mužem, a ne hloupým dítětem, které kaboní tvář, protože je sužuje ubohý strach.

„Když jsem byl dítětem, mluvil jsem jako dítě, myslel jsem jako dítě. Ale teď, když jsem se stal mužem, odložil jsem, co bylo dětské.“
(I Kor 13, 11)

Pane, osvoboď mne ode mne samého, abych se naučil přijmout a vydržet užitečné šlehnutí pravdy.

Modlitba ve dny, kdy jsme znechuceni druhými

Pane, jak mne všichni unavují, jak mne unavují ti, které jsi mi dal za bratry.

Moji bratři... často nejsou právě „příjemní“.

A především, jsou různí. A to, snad právě to je nejtěžší.

Různí, každý je jiný, každý na mně chce něco zvláštního, něco mimořádného, co mě ruší, co mě udivuje nebo co mě zraňuje.

Každý z nich na mně něco chce, a já to mám připustit.

A není to lehké, připustit, že jiní... jsou jiní.

Každý z nich na mně něco chce, já to mám mít rád, mám to, tak jak jsem, přijmout do sebe. I když je to

pro mne bolestné, nepříjemné, nechtuté.

Je únavné, Pane, milovat své bratry. Mám často takovou chuť stáhnout se do intimního kruhu, do malé skupiny přátel, kterým bez okolků rozumím, které dobře znám, jejichž přítomnost s sebou přináší vždy totéž sympatické teplo, tentýž uklidňující — téměř bych mohl říci — pohodlný mír.

Ale ti všichni ostatní, Pane, ach! Co mne to stojí, než je přivítám.

Dej, Pane, abych se nikdy neuzavřeš ostatním. Dej, abych nikdy neřekl: „Nerozumím vám“, a abych se neotočil a nestáhl se pokojně do svého zabydleného domova, ve kterém pro ně není místa.

Dej, abych na druhého nikdy nepřivěšoval lístek s označením, jako je tomu u muzejních předmětů. Pane, chraň mě před tím, abych se svými bratry jednal jako s čísly.

Pomoz mi spíš nalézt v obličejích každého z nich setřené rysy dítěte, kterým kdysi byl.

Potom, teprve potom, Pane, jim „porozumím“.

(Modlitby v nesnesitelné dny)
Lucien Jerphagnon

Lásku nezničí nepřítel účinněji žádným lepším prostředkem než neúměrnou a nerozvážnou ctností.

Sv. Ignác z Loyoly

Z dopisů

Dlouho jsme nechávali dopisy uveřejněné v č. 5 ležet; o jejich úrovni jsme měli určitou představu. Jistě to nebyly dopisy pro vnitrocírkevní dialog. Chtěli jsme však vědět, jakou představu vyvolají u čtenářů. Mimoto dopisy toho druhu se začaly množit — a jiných nebylo. Bylo tedy nutno vypustit sondu. Byly vybrány reprezentativní vzorky asi čtyř negativních druhů. Čtenáři je snadno rozpoznají. Ohlas byl dvojitý: 1. neměli jste něco takového uveřejňovat; 2. něco tak ubohého a zlého odmítáme. Odpovídáme: ad 1. Tutlání bylo již dost, jsme pro naprostou otevřenost; ad 2. Jde o třibení duchů: je třeba vidět, soudit a jednat. Je snad patrné, že nejde o osoby, o vyřizování osobních sporů. Jde o to, jakou cestou se bude brát katolicismus u nás, jde o jeho soudobou tvářnost. Nutno volit.

Prosbá

Prosím Vás, abyste v časopise Via neotiskovali v rubrice „Z redakce“ články à la „Kdy a jak“ nebo „Pro...“ apod. (č. 11/5 69).

Via je časopis pro teologii a ne pro klepy a ještě takového rázu.

Názory J. Macha jsou z r. 1919 a 1920. Nesouhlasím ani s M. Smetanovou. Nevím, jak si chudobu a skromnost u kněží představuje svým článkem. Jistě ne tak jako sv. Otec.

Jak jinak působí článek „Katolické Zprávy“ anebo „Promittis...“ Zde je důvod k zamýšlení a pochopení obou článků a také důvod k rozjímání nás laiků, kteří časopis čteme a chceme mu aspoň trochu rozumět.

E. D.

Podiv

Zmiňujete se o exerciciích a jejich možnostech v Praze. Já osobně si nemohu naříkat, protože jsem se jich zúčastnila, jakož i rekolekcí, v arcibiskupském paláci za vedení Otce Jiřího Reinsberga. Jeho výborný způsob jednání s mladými lidmi pokládám za jedinečný. Tím více se mne (a mnoha jiných) dotkl výpad, který ho tak nehorázně kritizuje spolu s vynikající postavou prof. Dominika Pecky.

Upřímně se přiznávám, že jsem se velmi podivila, jak může něco takového být otištěno v měsíčníku takové úrovně jako je „Via“.

E. Černá, Spořilov

Rozhořčení

Termíny, kterých používá, jsou hrubou a neomalenou urážkou církve i státu.

Dotyčný pisatel neví, že veškerý církevní majetek byl státem zabrán a že proto je stát povinen restituční. Stát vyplácí mzdy nejenom kněžím, i pánům biskupům. Jeho kritika uráží tedy i pány biskupy.

P. J. Brož, Lidmaň

Smíření

Mimoto stát znárodnil církevní majetek, tak je i jeho povinností, aby kněze vydržoval. Není-li provedena odlika církve od státu, je to normální stav a netřeba se nad tím rozčilovat.

Rád bych řekl též něco ke kontroversím ohledně liturgie apod. Jeden chce mši sv. tak, druhý zase jinak, ten chválí či haní to, jiný zase ono. Připomíná mi to něco podobného, jako když se hádali kdysi Židé se Samaritány, na které hoře se mají Bohu přinášet oběti. Ví, že je třeba předpisů, že nemůže dělat každý, co by chtěl. Ale uvažme, že není jen jeden způsob, jak Bohu sloužit a jej oslavovat. Sv. Pavel říká: Všechno, co konáte, čiňte ke cti a slávě Boží. Zde platí: Cesty mohou být rozličné, jen vůli máme všichni stejnou. A to je oslava a spása duše. Nepřetě se o malichernosti a zbytečnosti, unum est necessarium. In dubiis libertas, in necessariis unitas et in omnibus caritas. Nechtějme každý všechno po svém, podrobujme se rádi instrukcím sv. Otce a našich ordinářů a nebudeme mít žádných problémů a komplikací. Je to přece tak jednoduché.

P. J. Nedělník, Petrovice u Krnova

Via

časopis pro teologii

II / 8 / 1969

PAVEL VI.

Víra a svědomí

Z jedné strany člověk se stává stále více extrovertním (obráceným k vnějším věcem), neboť se zabývá stále více okolním světem; vypjatá aktivita dnešních dnů a převaha smyslového poznání a sociálních sdělovacích prostředků nad spekulativním studiem a vnitřní duševní činností nás uvádí do područí vnějšího světa a oslabuje reflexi i poznání problémů týkajících se našeho subjektivního života, stáváme se roztržitými (srv. Pascal, 11, 144). Z druhé strany zase se vracíme opět k sobě samým dovnitř, uvažujeme o svých činech a skutečnostech našich zkušeností, uvažujeme o všem možném, hledíme si vytvořit poznání světa a nás samotných. Zdá se, že svědomí opět nabývá postupně převahy.

O mravní svědomí se zajímají velice i ti, kteří nekladou problém, jako my křesťané, do vztahu k Božímu světu. Spíše zdůrazňují, že mravní svědomí tvoří člověka v jeho svrchovaném projevu, určuje jeho pravou podobu, umožňuje mu řádné užívání jeho svobody. Jednat podle svědomí stává se nejzávažnější, ale zároveň i nejautonomnější normou lidské činnosti. Při praktickém činu posuzuje svědomí pravost, totiž mravnost našich činů, jak v jejich normální celistvosti, tak i v jednotlivostech.

Musíme však něco říci o svrchovanosti a výlučnosti, která se dnes hledí připisovat svědomí při určování lidské jednání. Často se opakuje jako nesporná skutečnost tvrzení, že celá mravnost člověka musí spočívat v následování vlastního svědomí, aby se člověk právem osvobodil jednak od požadavků nějaké vnější normy, jednak od nepravé úcty k autoritě, která chce předpisovat zákony svobodné a spontánní činnosti člověka, který má být zákonem sám sobě, bez vázanosti na jiných zásazích do své činnosti. Neříkáme nic nového, tvrdíme-li, že není jen dobré, nýbrž povinností následovat svoje svědomí. Kdo jedná proti svědomí, je mimo správnou cestu (srv. Řím, 14, 23)!

Svědomí samo o sobě není rozhodčím mravní hodnoty činů, ke kterým vybízí. Svědomí je tlumočnickem vnitřní a vyšší normy a tuto normu netvoří samo od sebe. Je osvíceno intuicí určitých normativních zásad, vrozených lidskému rozumu (srv. S. Th. I, 79, 12. 13; I—II, 94, 1). Svědomí není zdrojem dobra či zla. Je upozorněním na to, že určitý čin musí odpovídat vrozenému požadavku člověka. Je totiž subjektivní a bezprostřední výzvou zákona, který musíme nazvat přirozeným zákonem, ačkoli mnozí dnes nechtějí o přirozeném zákonu nic slyšet.

Svědomí potřebuje vzdělání. Je nutná výchova svědomí... Svědomí není jediným hlasem, vedoucím lidské počínání, Jeho hlas se ujasní a zesiluje, spojí-li se s ním hlas zákona, a tedy mravní autority. Hlas svědomí není vždycky neomylný ani objektivně nejvyšší. Platí to zvláště na poli nadpřirozené činnosti, kde rozum sám nestačí, aby tlumočil cestu dobra a musí se uchýlit k víře. „Spravedlivý člověk žije z víry“ [Gal. 3, 11]. V noci, totiž ve tmě, v tajemství křesťanského života nestačí pouze oči, aby člověk šel správnou cestou, nýbrž potřebuje lucernu, potřebuje světlo Kristovo (lumen Christi), které naprosto nedeformuje, neumrtvuje, neodporuje světlu našeho svědomí, naopak je vyjasňuje a uschopňuje k následování Krista.

BONAVENTURA BOUŠE

Mešní rád nového Římského misálu

Druhý vatikánský koncil, Konstituce o posvátné liturgii:

48. Pro křesťany nesmí být eucharistie tajemstvím, které se koná bez nich, a věřící nesmí být jeho němými diváky. Je třeba, aby dobře rozuměli obřadům i modlitbám, aby se účastnili uvědoměle, vroucně a činně posvátného děje; aby je slovo Boží opravdu vyučovalo, aby je stůl těla Páně opravdu posiloval, aby skutečně vzdávali Bohu díky a aby skutečně obětovali svou čistou obět zároveň s knězem, a nejen jeho rukama; aby se učili dávat sami sebe a aby stále rostli prostřednictvím Kristovým v jednotu s Bohem i mezi sebou, aby byl Bůh ve všech vším.

50. Ať se tedy přepracuje mešní rád tak, aby jasně vynikl smysl jednotlivých částí a jejich vzájemné vztahy, a aby byla věřícím usnadněna zbožná a aktivní účast na bohoslužbě.

Je třeba zjednodušit obřady bez porušení jejich obsahu: vynechat to, co během dějin bylo přidáno, co se zbytečně opakuje nebo je už neúčinné; obnovit podle vzoru dávných otců to, co neprávem zaniklo a bylo by dodnes vhodné a potřebné.

51. Věřícím by se měl prostírat bohatší stůl Božího slova a měly by se štedřeji otevírat poklady bible. Ať se tedy předčítají při bohoslužbě všechny důležitější posvátné texty podle perikopálního systému, který bude rozvržen na několik let.

52. Křesťanům se pravidelně po celý rok vykládají tajemství víry a životní normy v homílii, která by měla být samozřejmou součástí liturgie. Proto ji nelze vynechávat, především ve mších nedělních a o svátcích, kdy se všichni věřící shromažďují k bohoslužbě.

53. Je nutno obnovit modlitbu za obecné potřeby křesťanstva, které říkáme modlitba věřících a která se koná po evangeliu nebo homílii. Neboť v ní má lid možnost

volat k Pánu za svatou církev, za ty, kdo řídí veřejné věci, za ty, kdo jsou v souzeních, za všechny lidi a za spásu celého světa (srv. 1 Tim 2, 1–2).

55. Je velmi vhodné, aby věřící přijímali tělo Páně po přijímání kněze z darů, obětovaných při té mši, které se účastní. Neboť takto je tato účast dokonalejší.

Klerici, řeholníci i laici mohou přijímat pod obojí způsobou, aniž by se tím porušovala dogmatická ustanovení Tridentského koncilu. Praxi tohoto přijímání vymezuje apoštolská stolice a biskupové.

Je třeba si položit otázku, nakolik definitivní úprava mešního řádu splňuje tyto požadavky koncilu. Seznámíme-li se s ní blíže, zjišťujeme, že se v ní střetává dvojnásobný názor na liturgickou reformu.

Původní a základní je snaha, plynoucí z ustanovení koncilu, aby mešní obřad byl vrácen své pravdivosti. V liturgii slova to mělo znamenat nové uspořádání enarxe, rozšíření biblické četby (tři čtení, nový perikopální systém, který by umožnil přečíst celé Písmo), zařazení homílie jako nedílné součásti obřadu a obnova modlitby věřících za obecné potřeby církve a světa.

Liturgie eucharistická měla být znovu pro celé shromáždění díkyčiněním a večeří Páně. Proto byla obnovena především eucharistická modlitba s aklamací lidu (sanktus, anamnetická aklamace, amen po doxologii).

Ofertorium se mělo znovu stát pouhou přípravou darů. Lámání měl být vrácen původní význam a pozdravení pokoje mělo znovu vyjadřovat jednotu lásky celého shromáždění.

Přijímání pod obojí způsobou mělo vrátit večeři Páně její plnost a dokonalou poslušnost Kristovu příkazu.

Tato původní a základní snaha se však i v novém misálu dosud střetává s ritualistickým názorem na liturgii, se strachem před nekompromisním rozchodem s minulostí, pokud nebyla dobrá, před plným zapojením laiků do liturgie a před definitivním rozchodem s potřentickou rubricistikou. Nedůslednosti, které takto vznikají, mají pro praxi nepříjemné důsledky.

I

Pro styl a logické uspořádání mešní slavnosti je důležité správné a původní použití *zpěvu shromážděných*. Zpěv je také důležitý jako pomoc pro intenzivnější účast na celém obřadu. Jeho problematiku řeší nový mešní řád kompromisně.

Ve mši, při níž shromáždění zpívá, je antifoně a žalmu introitu vrácen původní smysl. Zpívají se při vstupu sloužících k oltáři a mohou být nahrazeny lidovým zpěvem [Obecná ustanovení misálu 25–26]. U nás půjde zpravidla o lidovou duchovní píseň, která vyjadřuje myšlenku svátku a kterou začnou věřící zpívat už před příchodem kněze k oltáři, takže její zpěv bude ještě doprovázet průvod k oltáři, pozdrav oltáře a jeho incenzaci. Hůře tomu bude při mši bez zpěvu, která bude s ohledem na věřící ve všední dny jistě velmi častá. Pro tento případ se totiž předpisuje, aby antifonu bez žalmu recitovalo shromáždění nebo lektor, jinak sám kněz, a to po pozdravení věřících před penitenciálním aktem [26]. Tento pokyn je dokonce méně domyšlený než rubrika pro mši bez lidu, kde vstupní antifonu má recitovat kněz až po aktu penitenciálním před kyrie [rubrika 5]. Nezbude nic jiného, než se v praxi přizpůsobit tomuto druhému předpisu. V každém případě je pouhá recitace textu, jehož smysl se bez zpěvu ztrácí, zbytečná a nelogická.

Totéž se týká antifony k přijímání. Zatímco se ofertoriální antifona s žalmem může nahradit lidovým zpěvem nebo vůbec vynechat [50], je možno sice při přijímání antifonu a žalm rovněž nahradit lidovým zpěvem, nicméně, jestliže přijímání není zpěvem provázeno, má být tato antifona recitována po přijímání kněze buď věřícími, nebo lektorem nebo samotným knězem [56 1]. V praxi to bude znamenat, že se bude tak jako tak při mši bez zpěvu vynechávat. Kde se rubrika přesně za-

chová, zůstane tento text v obřadu přijímání nelogicky trčet a obřad sám bude jím stylisticky narušen.

Takové nedůslednosti a nepřesnosti (je jich víc) vedou nutně k drobným svévolným, ale v duchu reformy vlastně žádoucím úpravám, a tím zeslabují užitečnost celé práce. Novým misálem se totiž mělo dospět k jednotě v západním obřadu. Kodifikace liturgických zvyklostí měla být závěrem celé jedné vývojové etapy. Proto se nemělo dopustit, aby nový misál mohl být vystaven oprávněným výtkám a potřeboval znovu v dohledné době úprav, i když nepůjde o úpravy rázu zásadního.

II

Koncil si uvědomil důležitost *modlitby věřících* neboli modlitby za obecné potřeby (oratio universalis seu fidelium). Teprve touto modlitbou dostává liturgie slova svou dialogální vyváženost a svůj přirozený vrchol a závěr. Její počátky sahají do dob poapoštolských. Pokyny k ní známe z textů novozákonních (např. 1 Tim 2, 1–2), líčí ji Justin ve své první apologii k Antonínu Pioví [65, 1 a 66, 5]. Velká modlitba v závěru Klementovy epištoly ke Korintánům je možná jednou z jejích nejstarších podob. Její syrská forma (ekténie) se stala od 4. stol. tak oblíbenou, že docházelo k jejímu opakování v úvodu k liturgii, po anafoře a po přijímání. Liturgie antiochijského typu ji dosud mají na jejím původním místě po homílii, resp. po evangeliu, ale také jako začátek enarxe, po přinesení darů (po velkém vchodu), po anafoře (před modlitbou Páně) a v závěru.

Osud této modlitby v římském ritu je obecně znám. Stručně je asi takový: Někdy v době papeže Gelázia (492–496) byla stará římská oratio fidelium, jak ji známe z orationes solemnes Velkého pátku, omezena na některé dny Velkého postu a jinak nahrazena textem, komponovaným podle východních vzorů. V této podobě byla přeřazena na začátek enarxe a jejím závěrem se stala kolekta. Toto přeřazení souvisí nějak se zánikem katechumenátů, neboť s ním odpadlo také propuštění katechumenů (missa catechumenorum), které s touto modlitbou ve všech liturgiích souvisí. Geláziovu ekténii odstranil definitivně Řehoř Veliký a ponechal z ní jen aklamace na počátku mešního obřadu (kyrie). Tím byla v oficiálním ritu vzata věřícím definitivně poslední možnost modlit se společně za obecné potřeby křesťanstva a světa. Nicméně vlivem potlačených mimořímských ritů žila oratio fidelium přes celý středověk dál ve zlidovělé podobě na svém původním místě po homílii. Také např. naše utrakvistické mešní řady předpisovaly, aby kněz po kázání ve mši říkal prosbu za krále, za vrchní, rady, soudce, ouřad, za hodné i nehodné kněze, za žalářované, pocestné, těhotné, dobrodince, protivníky, hánce a za pokoj. Tento předpis se u nás udržel v zredukované podobě tzv. modlení až do nedávné doby zejména na venkově.

Druhý vatikánský koncil nařídil vrátit tuto modlitbu v její prvotní důležitosti a smyslu do mešního obřadu. Jak bylo splněno toto přání otců? Prakticky byla ponechána spontánnímu vývoji a improvizaci a tato improvizace se brzy dostala na sceně. Způsobil to nedostačující styk s liturgemi jiných obřadů a necitlivost k domácním liturgickým tradicím.

Především se rozšířil mylný názor, že by modlitba věřících měla být za každou cenu přizpůsobena rázu mešního formuláře jako nějaká jeho nová část. Tato proměnlivost odporuje její podstatě — jde o modlitbu za *obecné* potřeby; odporuje zvyklostem všech ostatních liturgií i našim liturgickým tradicím. Jak v římské liturgii, tak v ostatních liturgiích nebyla totiž nikdy modlitba věřících částí proměnlivou, ovlivňovanou tajemstvím dne. Tím se nechce tvrdit, že by do ní neměla být vnášena jistá variabilita; ale touto rozmanitostí nesmí přestat být modlitbou za všechny a za všechno, za všechny základní potřeby křesťanstva a světa. Neboť právě v této modlitbě mají ukázat věřící, že jejich srdce je široké k podobnosti široké lásky Pána Ježíše. Mají na sebe brát starosti celého světa, nejen z kontex-

tu všelidských vztahů vytrženou péčí o tu nebo onu pomíjivou potřebu, o tu nebo onu úzkou skupinu lidí.

S modlitbou věřících se ovšem stalo ještě něco horšího. Laikům se sice u nás začalo říkat Boží lid (jako by lidem Božím nebyli také kněží), ale tento lid Boží se víc než kdy jindy ustavičně cepuje a povýšeně počuje. Intence modlitby věřících se staly v tomto duchismovými poučkami. Jejich nedostatek lapidárnosti, chu, především podle německého vzoru, vlastně katechismovými poučkami. Jejich nedostatek lapidárnosti, nízká literární úroveň a neliturgická mnohomluvnost působí únavně až do té míry, že věřící často už ani nevědí, zač svou aklamací prosí. V této naší lidové liturgické tvořivosti jsme došli tak daleko, že staré a nám duchem cizí modlitby věřících, např. taková ekténie etiopského ritu, by působily aktuálněji a byly by v této poušti domácích liturgických výrobků pravým osvícením.

Ani nový mešní řád nezjednáva nápravu radikálně. Přece však jeho ustanovení (45–47) nutí k vážné revizi zavedených nesprávností: „V obecné modlitbě neboli modlitbě věřících vykonává lid svůj kněžský úřad a jako královské kněžstvo se modlí za všechny lidi. Proto je užitečné, že se tato modlitba modlí ve všech mších, sloužených s lidem: aby se daly přímluvy za církev, za vládu, za ty, kdo trpí, za všechny lidi, za spásu celého světa. Úmysly mají obvykle toto pořadí: a) za potřebu církve; b) za ty, kdo řídí veřejné věci, a za spásu celého světa; c) za ty, kdo trpí a jsou v jakékoliv nouzi; d) za místní obec. Při zvláštních slavnostech, např. při birmování, sňatku, při pohřbu, může pořádek přímluv respektovat onu zvláštní příležitost. Modlitbu věřících řídí kněz: Má k ní věřící krátce vybědnout a uzavřít ji svou vlastní modlitbou. Jednotlivé prosby přednáší obvykle jáhen, vedoucí sboru zpěváků nebo někdo ze shromážděných. Celé shromáždění odpovídá na jednotlivé úmysly buď stereotypní aklamací nebo modlitbou v tichém soustředění.“

Z posledních slov je patrné, že shromáždění mají být předkládány pouze intence a nemají se mu vnucovat celé modlitby nebo vnitřní přístup k těmto intencím. Je bezohledné a shromáždění ponižující, když mu skladatel přímluv předpisuje podle svých nápadů nejen zač, ale také jak se má modlit ve formulaci apriorní a umělé, kterou se sám nikdy nepromodlil a kterou si před Boží tváří nikdy nevyzkoušel; nadto s očividnou tendencí pedagogickou, která tu zajisté není vůbec na místě.

K této věci je třeba ještě připomenout, že nový misál chápe důležitost této modlitby natolik, že jí zavádí i do řádu mše bez účasti lidu. (Rubrika 12)

III

Nový misál vyhovuje zásadně dobře přání otců koncilu, současné teologii a potřebám věřících zejména úpravou eucharistického obřadu.

K *ofertoriu* doporučuje průvod věřících s dary (49, 101), i když si uvědomuje, že tento specifický římský obřad postrádá svou původní myšlenkovou jasnost a symboliku tím, že si věřící nemohou přinášet chléb k eucharistické oběti z domova (49), protože se trvá na chlebě nekvašeném. Nekvašený chléb se předpisuje na základě tradice latinské církve (282), která ovšem není tak stará ani původní, a mohla by zajisté být bez velkých obtíží změněna; rozšířila se totiž všeobecně až v 11. stol. (Z ostatních liturgií používají nekvašený chléb jen Arméni, mnohem dříve než my, už od 6. stol.) Nicméně nový misál žádá, aby eucharistický chléb měl navenek skutečně podobu pokrmu, tj. chleba (283). To znamená, že se změní papírovitý vzhled našich mešních oplatek, které nezasvěcený člověk by už těžko nazval chlebem. Patěna má být tak veliká, aby se do ní vešel chléb nejen pro kněze, ale pro všechny přijímající (293). Celý řád počítá samozřejmě s tím, že shromáždění přijímá z darů, posvěcených při mši, které se účastní (viz Konst. o lit. 55). Tím se jednou provždy ruší zlovyk podávání těla Páně z darů předem posvěcených, který se u nás tak houževnatě drží. Pokračovat v něm je

v přímém rozporu jak s duchem reformy, tak s teologicky závažnými a zcela jasnými předpisy.

Že pokládání darů na oltář je provázeno znovu modlitbami, působí dojmem kompromisu, ovšem jen na první pohled. Neboť nad chlebem a nad vínem pronáší kněz žehnací modlitby eucharistického rázu, jejichž literární stavba je zcela nově převzata z rituálu židovského. Jde o typické berakoth rituální hostiny. V sederu znějí tyto modlitby v doslovném překladu (Mišnah, traktát Berakoth VI, 1):

„Požehnaný jsi, Jahve, Bože náš, Králi světa, který nám dáváš tento plod vinné révy.“

„Požehnaný jsi, Jahve, Bože náš, Králi světa, který jsi způsobil, že zem vydala tento chléb jako svůj plod.“

Byli bychom povrchní, kdybychom v těchto našich berakoth nad chlebem a nad vínem viděli pouhý romantický nápad, který nerespektuje skutečnost, že historicky je dědictvím eucharistických žehnutí při židovské rituální hostině eucharistická modlitba konsekrační. Jejich znění, srovnané s citovanou předlohou, ukazuje, že jde spíše o novou teologickou myšlenku; dokonce se jimi snad bezděčně vyjadřuje to, co kdysi prožil otec Teilhard ve své Mši nad světem: že eucharistie je divinací celého vesmíru, jehož jsou tento chléb a víno částí. Neboť všechno stvořené je závislé na sobě navzájem, a spolu má jediné ohnisko, jedinou definitivní pevnost, jistotu, život a pravdu v Kristu. Ve všem je připravenost ke konečnému proměnění se v Krista, aby skrze Krista všechno patřilo Bohu. Staré kosmické kultury i židovský rituál vyjadřovaly touhu po tomto Kristu. Eucharistie je jejich naplněním. Tato dvě požehnutí vyjadřují tedy připravenost stvořených věcí k tomu, aby byly proměněny v Krista. Proto také v novém mešním řádu zůstala modlitba *In spiritu humilitatis* (Dan 3, 39–40), která má v tomto kontextu nový smysl, právě tak, jako byla ponechána základní myšlenka z krásné staré vánoční modlitby, která provázela nalévání vody do vína. Obě berakoth, modlitba při mísení vody do kalicha a závěrečná modlitba *In spiritu humilitatis* tvoří teď nový, myšlenkově uzavřený celek, obsahově jiný než eucharistická modlitba, která jejich obsah předpokládá. Nejsou tedy tyto modlitby nějakou „malou anaforou“, tak jako bývaly na tomto místě staré středověké modlitby „malým kánonem“, ale celkem zcela svéprávným.

Problematičtější je verš žalmu 50 (51) při mytí rukou. Ponechání modlitby při mytí rukou, právě tak jako středověká rýmovaná benedikce při líbání knihy po čtení evangelia a konec konců i formule při mísení po lámání nebo formule při kněžském přijímání (při koncelebraci) byla přece už dříve odstraněna) jsou dosti nepřijemným zbytkem tendencí, blízkých středověkým úpravám liturgie: úkonům věcným a v základě praktickým nebo úkonům, které jsou samy v sobě symbolické (např. mytí rukou), dát jednoznačný smysl, lid poučující, a chránit kněze před roztržitostí tím, že se mu předpisují při těchto úkonech soukromé modlitby.

Nešťastné je zachování výzvy *Orate fratres* a její odpovědi. Původní smysl tohoto středověkého zvyku je pro nás teologicky už těžko přijatelný. Podle středověkých představ se totiž knězi na tomto místě obřadu přiblížila strašná chvíle, kdy sám, zanechávaje ty, kdo mu přisluhují, za sebou a vně, vstoupí co nevidět do velevsvatně tiché recitace kánonu (podle starých rubrik *solus tacite intrat in canonem*). Na jejím prahu, vědom si své nedostatečnosti, ještě volá na ty, kdo ho nemohou a nesmí následovat, aby se zaň modlili. Odpověď na toto jeho volání na rozloučenou se ustálila ve formě přání až v misálu Pia V. Starší misály mají (pokud vůbec mají) odpovědi nejrůznější, někdy vybrané z textů Písma a často výstižnější než je naše. Naše odpověď, která mluví o oběti, přinášené rukama kněze, nesouhlasí plně se současnou teologií o eucharistii ani s konstitucí o liturgii (48), kde se výslovně praví, že věřící přinášejí svou obět s knězem, a nejen jeho rukama. Také zařazení této výzvy před modlitbou nad přinesenými dary vyvolává určitý myšlenkový zmatek; je nebezpečí, že pod

jejím vlivem by se mohlo chápat už samo přinesení darů jako část nebo anticipace oběti, která se děje až eucharistickou modlitbou. A právě tomu se přece chtěla konečná úprava mešní řádu vyhnout.

Literárně je jak výzva, tak odpověď na ni celkem chabá; jejich stylovým nedostatkem je především to, že vlastně nejsou skutečným dialogem. Svou mnohmluvností utlačují modlitbu nad přinesenými dary (Super oblata). Neboť texty této prastaré modlitby jsou mnohem prostší a dokonce ještě méně vyvinuté než u kolekty. Také odtrhují tuto modlitbu od její souvislosti; neboť Super oblata je často myšlenkově nejen závěrem ofertoria, ale i modlitby za obecné potřeby (oratio fidelium); nacházíme v ní výrazy „preces populi tui, supplicationes nostras“ spojené s termíny, vyjadřujícími přinesení darů chleba a vína. V antice byla, jak známo, tato modlitba jedinou ofertoriální modlitbou římské církve.

IV

O obnově *eucharistické modlitby*, která byla ukončena minulého roku, jsme už v tomto časopise psali (5/1 68). Protože tento čin má základní význam pro život církve obecné i církví místních a personálních, bylo zcela oprávněně očekávat, že nový řád jej provede do všech praktických důsledků. Také tu poněkud zklamal. Nelze pochopit, proč jeho některá místa působí, jako by právě z těchto důsledků byl jakýsi strach. Rubrika 28 praví: „Ve všech mších může kněz „pro opportunitate“ přednášet eucharistickou modlitbu hlasitě.“ Rádi bychom v této větě viděli spíše omyl než projev onoho nepochopitelného strachu, protože tak jak zní, je zbytečná i pro mši, kterou slouží kněz sám bez lidu a jen s přísluhujícím; vždyť při ní má přísluhující recitovat aklamacie a musí tedy kněze slyšet. Obecná ustanovení těchto misálu výslovně mluví proti této rubrice (55): „Eucharistická modlitba vyžaduje, aby jí všichni poslouchali s úctou a v mlčení a aby se jí podle předpisů účastnili aklamací.“ Nadto když se mluví o modlitbách předsedajících (orationes praesidentiales 10–13), jmenuje se mezi nimi modlitba eucharistická na prvním místě. Jsou to modlitby, „které vysílá k Bohu kněz jako hlava celého shromáždění v zastoupení samého Krista a jménem všeho Božího lidu a všech, kteří stojí kolem.“ „Povaha těchto modliteb (tedy především modlitby eucharistické) vyžaduje, aby byly přednášeny jasným a povzneseným hlasem (clara et elata voce) a aby jim všichni pozorně naslouchali. Proto po celou dobu, kdy je kněz přednáší, nesmí se lid modlit nebo zpívat něco jiného a varhany i ostatní hudební nástroje nesmí hrát.“

Na sjednocení slov ustanovení ve všech čtyřech anaforách, jehož důvod je zcela praktický, mohou být různé názory. Jenom je třeba podotknout, že slova „mysterium fidei“ nelze v textu římského kánonu chápat jako nějaký volný dodatek; podobný text mají přece už např. Apoštolské konstituce (8, 12, 36 „Touto to mysterion té kainés diathékés“ na počátku slov ustanovení nad chlebem). Že tato prastará vsuvka byla vypuštěna a stala se aklamací kněze, je zcela nová liturgická kreace, a kdyby byl zachován původní plán, byla by to bývala kreace velmi šťastná. Neboť teprve při této aklamací měl kněz pozdvihnout obě způsoby najednou a lid před jejich tvářmi měl odpovídat svou aklamací anamnetickou. Jen nemístná teologická úzkostlivost mohla žádat, aby byla adorována přítomnost Kristova pod každou způsobou zvláště, a tak porušit srozumitelnost a jednotu tohoto důležitého místa obřadu. Rovněž není šťastné, že byla na tomto místě zachována pro kněze obě pokleknutí na jedno koleno, která byla pro koncebranty už mnohem dříve zrušena. Tento způsob poklony se stal, jak známo, všeobecným až těsně před Tridentským koncilem a byl uzákoněn teprve v misálu Pia V. Ještě na konci 13. století se ho užívalo jen jako holdu před lenním pánem. Před Bohem a Kristem se padalo na obě kolena (proskynésis) nebo se hluboce uklánělo. Tak je tomu ve všech ostatních liturgiích dodnes. Gesto po-

kleknutí na jedno koleno přestává být pro nás výmluvné a pravdivé, a protože neodpovídá našemu vkusu, přestává být také vhodným projevem adorace. Jestliže tuto skutečnost uznává i nový misál a vyhýbá se tomuto gestu na mnoha jiných místech, bylo by bývalo jen logické odstranit je vůbec.

V

Obřad *přijímání* je v novém misálu důkladně přepracován. Embolismus modlitby Páně, stolní modlitby shromážděné obce, ústí v eschatologickou pavlovskou větu o očekávání příchodu Pána, a tak tvoří vzácnou jednotu jak s aklamací lidu v eucharistické modlitbě, tak s formulí, kterou je přijímajícím ukazováno tělo Páně: „Blahoslavení, kdo jsou pozváni k večeři Beránkově“ (Zj 19, 9). Připomínka paruzie v sanktus, v anamnézi, v embolismu po modlitbě Páně a před přijímáním spojuje i formálně večeři Páně, kterou zde na zemi slavíme, s eschatologickou hostinou v království Otcově (srv. např. Mt 26, 29). Skrze toto ustavičné připomínání si shromáždění uvědomuje, že eucharistie, které se právě účastní, je předchutí (praegustatio) a zárukou (pignus) jeho budoucí společné nesmrtnosti a slávy, do níž nevstoupí zítra nebo pozítří, ale do níž vstupuje už dnes, při této společné hostině.

Doxologie po embolismu je krásný závěr modlitby Páně, přesně převzatý z Bezova kodexu (Mt 6, 13). Jako amen ve Vulgátě je i tento text liturgickým dodatkem původu antiochijského. Protože je užíván na celém křesťanském Východě a reformovanými církvemi všech denominací, byl sem zajisté vložen z důvodů ekumenických a bylo by dobré, kdybychom ho začali užívat i mimo mši.

Ve všech liturgiích se děje *políbení pokoje*, obřad známý už z novozákonních textů, před anaforou, podle příkazu Páně v Horském kázání (Mt 5, 23–24). V římském ritu byl tento obřad od počátku chápán jinak: nikoliv jako projev smíření a obnovení dobré vůle mezi členy shromáždění, ale jako prostý projev lásky a jednoty, která pečeti společným přijímáním z jednoho chleba života. Proto byl na rozdíl od všech ostatních liturgií spojen s obřadem lámání, které má též duchovní smysl. Výzvou k němu byl pozdrav kněze „Pokoj Páně ať zůstává vždycky s vámi“, spojený ve stacionální římské liturgii s vpuštěním zlomku eucharistie, zvaného sancta, do papežova kalicha. Tato sancta byl chléb, posvěcený v předchozí stacionální liturgii. V ostatních římských kostelích se na tomto místě vpuštělo do kalicha fermentum, chléb, posvěcený ten den papežem a přinesený ze stacionálního kostela. Šlo tedy o podobnou myšlenku jako při lámání: o naznačení časové i místní jednoty eucharistické slavnosti.

V misále Pia V., právě tak jako v misálech středověkých, především v Missale secundum consuetudinem Romanae curiae, panoval na tomto místě naprostý zmatek. Byl zaviněn především tím, že odpadl obřad se sancta a s fermentem a byl nahrazen mísením partikule z právě posvěceného chleba, které sice rovněž známe ze stacionální liturgie, ale až jako závěr lámání. Lámání po zavedení malých hostií se stalo jen přípravou na toto mísení a zpěv, který ve stacionální liturgii dlouhý obřad lámání provázel, tzv. fractorium (Agnus), zůstal osamocen bez svého obřadu. Zároveň se fractorium vsunulo mezi výzvu k políbení pokoje (Pax Domini...) a mezi políbení pokoje samé. Protože takto následoval obřad políbení až po fractoriu, ovlivnil jeho závěr (do-na nobis pacem).

Nový misál zavádí do tohoto chaosu přesný řád: Především spojuje znovu výzvu k políbení pokoje (Pax Domini...) s obřadem tohoto políbení. Formu pozdravu, který si věřící sdělují, ponechává místním zvykům (112 rubr. 100). U nás byl zaveden zvyk podání ruky, a toto gesto je tedy ona consuetudo localis, pokud by ovšem ve shromáždění (např. při mši v rodině) nebylo společensky únosné políbení skutečné. Nutno si všimnout také mírného myšlenkového posunu v novém mešním

řádu: v misále Pia V., který jsme dosud užívali, posílal kněz políbení od oltáře jednotlivým věřícím. V novém řádu kněz k pozdravu jen vyzývá a věřící se sami mezi sebou zdraví, projevující se *navzájem* jednotu v pokoji a lásce (pacem et caritate sibi significant). Při pozdravu není také už předepsána žádná formule, a nebylo by ani dobré zavádět tu nějaký text, a tím věřícím vnucovat jednostranný obsah tohoto gesta; nehledě k tomu, že ritus i z vnějších důvodů předpokládá pozdravení tiché — kněz totiž musí počkat s lámáním, až se věřící navzájem pozdraví.

Přípravná modlitba Domine Jesu Christe qui dixisti je doložena od 11. stol. mimo Řím (A. Ebner, Quellen . . . zur Geschichte . . . des Missale, Freiburg 1896, str. 299, 301). Její ekumenický obsah způsobil, že byla zařazena jako oratio praesidentialis mezi embolismus a Pax Domini, třebaže její styl je neřímský. Skrže ní se aktuální touha po ekumeně, kterou je naplněn také pozdrav pokoje, sjednocuje s touhou po příchodu Kristově; navazuje totiž těsně na onu beatam spem, o níž se mluví v závěru embolismu. Oboje, budoucí jednota církve, i druhý příchod Kristův, se hluboce ztotožňují.

Po pozdravení pokoje následuje *lámání* ve své prvotní důležitosti. Obecná ustanovení nového misálu (195, 283) žádají, aby z rozlámání chleba nepřijímal pouze kněz a koncelebranti, ale také přítomní; všichni alespoň tehdy, je-li to technicky proveditelné. „Neboť gesto lámání, které dalo v dobách apoštolských jméno samotné eucharistii, jasněji naznačí sílu a důležitost jednoty všech v tomto jednom chlebě a ve vzájemné lásce, jestliže bude rozdělen mezi bratry jeden chléb.“

Během lámání se zpívá nebo recituje celým shromážděním staré římské fraktorium (agnus), a to tolikrát, kolikrát je třeba. Nelze dobře pochopit, proč poslední prosba tohoto opakovaného zpěvu se i v obnoveném obřadu mění, třebaže pro tuto změnu odpadl důvod. Mše na Zelený čtvrtek odstranila ono „dona nobis pacem“ už dříve zcela logicky (nenásledovalo políbení pokoje). Prakticky, zvláště při pouhé recitaci, budou s tímto přežitkem jisté potíže.

Problematickým zůstává také ponechání zkrácené formule při mísení na konci lámání. Její záhadný obsah se mnoho neprojasnil vynecháním slova consecratio. Rozumíme jí plně jen tehdy, když její celé znění upravíme do původní podoby vynecháním dodatku „Corporis et“ a „nobis“ a uvědomíme si, že jde o formulí dnes teologicky nemožné konsekrace vína pro lid per tactum. Na věci mnoho nezmění, když si pro útěchu uvědomíme, že i východní liturgie mají dnes při mísení zdánlivě podobné formule. Neboť v těchto liturgiích se mísení před přijímáním chápe jako jakési dovršení, potvrzení a definitivní závěr konsekracího aktu; podobně jako západní liturgie viděla zase v přijímání kalicha dovršení a potvrzení aktu přijímání; proto se nazývalo v římských Ordines přijetí krve Páně confirmatio.

Naděje v konečnou úpravu *přijímání pod obojí způsobou* nový misál nesplnil. Jeho obecná ustanovení (240) sice krásně a teologicky hluboce praví: „Plnějším svátostným znamením je přijímání pod obojí způsobou. V něm se stává eucharistická hostina navenek dokonalejší a jasnější se jím vyjadřuje potvrzení nové a věčné smlouvy v krvi Páně. Rovněž se jím naznačuje vnitřní vztah mezi večerí Páně a mezi eschatologickou hostinou v království Otcově.“ V dalším se opakuje učení tridentské o přítomnosti Kristově v eucharistii a zdůrazňuje se, že změna vnější disciplíny v této věci nijak nestojí proti dogmatickým rozhodnutím sněmu. Nicméně se nedává, jak bychom z předcházejícího čekali, knězi nebo alespoň biskupovi na vůli, přísluhovat krvi Páně, jestliže je to ve shromáždění technicky proveditelné, ale stanoví se velmi komplikované předpisy (241), které, kdyby byly aplikovány striktně, činily by z přijímání pod obojí i nadále dost vzácnou výjimku.

Věříme, že nenávratně minuly doby, kdy se na katolickou liturgii hledělo v rozporu s historickou skutečností jako na dílo dokonalé, jednou provždy hotové a nedo-

tknutelné. Toto nesprávné smýšlení bylo podmíněno nesprávným pohledem na církev, jejímž vyjádřením je právě liturgie. Neboť také na církev se hledělo nejen v rozporu s historickou skutečností, ale i v rozporu s teologickou pravdou jako na společnost už zcela dokonalou, jednou provždy hotovou a nedotknutelnou. Pán Bůh nám dal poznat, že tomu tak není. Že v církvi Kristově nutně bude až do skonání věků živoucí napětí mezi Kristovou svatostí a naší hříšností. Že církev ustavičně potřebuje pokání a obnovu (Lumen gentium 8). Neboť církev žije a církev putuje. Skládá se z lidí hříšných a ustavičně hříchem ohrožených a zbývá jí ještě dlouhá cesta k jejímu eschatologickému Kristu, který se teprve na konci této její pozemské cesty zjeví ve slávě svého Otce.

Nový eucharistický obřad, uložený v novém římském misálu, je také vyjádřením této církve putující; církev plně rozporů, ale církev s novým poznáním a zase o něco bližší svému Kristu, který je s ní a v ní a který se chce skrže ní zjevovat a dávat světu. Je na kněžích a laicích, aby tuto pravdu přijali. Aby nevykonali jen mechanicky to, co se jim předpisuje, ale aby v novém misálu poznali vyjádření svého smýšlení, svého hledání a svého nového poznání Krista. A k práci na jeho uplatnění ve svých shromážděních přistoupili tvořivě, hledíce do své budoucnosti, ke Kristu. A neohlíželi se zpět (Srv. Lk 9, 62).

JOSEF ZVĚŘINA

Transsubstanciace, transsignifikace a sémiotika

(Dokončení)

C. Instance pragmatická: eucharistie v širších souvislostech

Jak bylo řečeno, zkoumá sémiotika na rovině syntaktické sám znak, jeho celek i části, jeho strukturu; na rovině sémantické studuje vztah znaku ke značené skutečnosti. Na rovině pragmatické, která zahrnuje obě předchozí, zkoumá vzájemné vztahy celých vyjadřovacích soustav.⁴⁹⁾ I lingvistická sémiotika uznává široké souvislosti, společenské, kulturní a světónázorové kontexty znaku. Při zkoumání pragmatickém se respektují tyto mimojazykové soustavy, sleduje se jejich vliv, vzájemné přechody ze soustavy do soustavy.

Užijeme-li tuto metodu pro eucharistickou teologii, znamená to syntetické vidění eucharistického tajemství, jeho souvislostí s jinými tajemstvími víry nebo skutečnosti. Třeba si uvědomit různé části teologie jako sémiotické soustavy, takto pojmut i sdělování (komunikaci mezi sdělujícími a přijímajícími a naopak), shrnout a utřídit i různé interpretace.

Vydeme-li ze základních sémiotických schémat — referenčního, významového a komunikačního — vrátí se nám k širšímu zkoumání celistvá *skutečnost*, v jejím rámci skutečnost značená a realizovaná — tj. eucharistická *přítomnost* Kristova. Potom způsob, jakým se tato realizace stala, tj. *proměna*. Po této proměně, transsubstanciaci, se ptáme na soustavu *významů*, které proměněná skutečnost nabyla, tj. transsignifikace. Významy obecné, a sakramentální zvlášť, jsou určeny někomu, tj. vstupují do procesu *sdělování*, nabývají nové

určení, došlo k transfinalizaci. Tím dostáváme pragmatiký půdorys této závěrečné části naší studie o eucharistickém modelu sémiotickém.

1. Tři soustavy skutečnosti

Zjevení nám ukazuje vtělení Slova a seslání Ducha svatého. Zde vrcholí zjevení jako sdílení Boha člověku. Z téhož pramene se dovidáme o vnitřním životě nejsv. Trojice, o vycházení druhé a třetí osoby jako o bytostném a absolutním sebedílení. Vzniká otázka, zda toto vnější sdílení nesouvisí nějak s oním vnitřním; zda není souvislost mezi „imanentní“ Trojicí a stvořením, a zjevením v činech spásy a Božím slově. Odpověď katolické teologie je zcela kladná.⁵⁰⁾

Jsou tu tedy tři „soustavy“: a) vnitřní život nejsv. Trojice (imanentní sebedílení); b) stvoření (přirozené sebedílení navenek); c) ekonomie spásy (nadpřirozené sebedílení nejsv. Trojice v činech a slově).

a) Tajemství eucharistie začíná v *tajemství živého Boha*, v jeho mezosobním sdělování poznáním a láskou. Otec vyslovuje cele sebe ve Slově, které je jeho bytostným a soupodstatným obrazem.⁵¹⁾ Z jejich vzájemné lásky vychází jako z jediného principu Duch svatý, pouto jednoty (*vinculum substantiale*).

b) *Stvoření* je svobodné, ničím nezasloužené sdílení bytí, jehož absolutním původcem je Bůh. Proto pro věřícího člověka věci nejsou jen to, co jsou samy pro sebe, nebo co o nich člověk ví ve svém pozemšťanství; věci podle svého vlastního bytí jsou také zjevením Božím.⁵²⁾ Znaková činnost světských věcí je dána, je hluboce založena v jejich bytí a předchází každé interpretaci člověka. Skutečnost je tajemstvím, formou zjevení, která Boha zjevuje i halí. Ve všem je osobní přítomnost Boží, která se člověkově zjevuje jako dar. Také tento vztah k člověku, který poznává a přijímá smysl věci, je podstatnou a neodmyslitelnou součástí podstaty věci: jejich bytí odkazuje člověka k původu mystéria. Jsou to ovšem jen relativní „mody“: předpokládají, že bytí skutečnosti je dáno a že ve svém vlastním bytí mají smysl pro člověka. To je „předchozí“, základní smysl, na kterém je možná další znaková činnost a který jí i vyvolává (Sch 84–89).

Všechno stvoření, především a ve zvláštním smyslu člověk, je obrazem a podobenstvím Božím.⁵³⁾ Všechno stvoření, a člověk zvlášť, nese v sobě základní předpoklady sakramentální „soustavy“. V člověku je to jeho tělesně duchovní struktura, tajemství narození a tajemství smrti. Projevuje se v ideji hostiny, v pocitu viny, v hieratickém chápání kněze-krále apod.⁵⁴⁾

Ačkoliv moderní teologie stále víc uznává světskost světa a autonomii pozemských hodnot, usiluje na druhé straně vypracovat novou koncepci posvátného, objevovat nové momenty imanence právě v její znakové otevřenosti transcendentálnímu. „Vyjádřené poznání skutečnosti je proto složitá jednota, v níž jde ruku v ruce aktivní otevřenost pro to, co se představuje jako skutečnost, se zakládáním smyslu; to je zase normováno tím, co se mi ukazuje v činu“ (Sch 100).

c) Na tomto přirozeném pozadí je novým, zvláštním činem založena *nadpřirozená* „soustava“ činů a zjevení Božího v dějinách spásy: povýšení člověka do nadpřirozeného řádu, vtělení a vykoupění, tajemství církve a jejich svátostí, posvěcení a dokonání. Sebedílení živého Boha vychází zde autentičtějším způsobem z vnitřního života nejsv. Trojice. O základním souhlase všech tří „soustav“ sice víme, ale jejich vztahy známe málo.

Nadpřirozené sebedílení živého Boha člověku (*gratia creata*) zakládá novou znakovost: viditelný tvor nese zvláštní přítomnost nejsv. Trojice, nadpřirozené synovství, je zvláštním obrazem Božím. Když toto člověk ztratil, prvorozený Syn Boží, v němž všechno stojí, skrze něhož a v němž a pro nějž bylo všechno stvořeno, zjevuje se tělesně jako plnost božství, milosti a pravdy, aby Boží obraz obnovil. Bohočlověk je tak základem a zdrojem svátostného života v církvi.

Svátosti jsou viditelná znamení neviditelné milosti. Pů-

sobí milost, kterou značí. Mezi nimi sám střed sakramentálního života tvoří eucharistie. V ní je založena nová smlouva, v ní se obětuje nový beránek. Znamení chleba a vína, posvátné hostiny, nejsou jen znamením milosti, ale zvláštní přítomnosti Kristovy. V ní vrcholí sebedílení Boží, které navazuje na dar Boží v přírodě, přetvořený lidskou prací v chléb a víno, povýšený lidskou znakovou činností na hostinu, znamení mezosobní komunikace; na děkovný kultovní akt v kosmické zbožnosti; na starozákonní vzpomínkový obřad záchrany v dějinách spásy.

V eucharistické znakovosti tvůrcem významů je zvláštní čin Boží. Otec nám dává svého Syna; Syn dává sebe v Duchu svatém. Hostina připravená Kristem ve večeradle je pozváním k mezosobní jednotě v nejsv. Trojici, je pokračováním vykoupění Kristova skrze Ducha svatého v církvi. Velikonoční starozákonní vzpomínka na spásný čin Jahvův je překonána velikonoční skutečností smrti a zmrtvýchvstání Krista, který je zde jako oslavená oběť přítomný.

Tak je slavení eucharistie „zdrojem života církve, záruka budoucí slávy. Tu mají věřící přístup k Otci skrze Syna, vtělené Slovo, který trpěl a nyní je oslaven; a skrze vylití Ducha svatého. Vstupují tak ve společenství s nejsv. Trojicí, stávají se účastníky božské přítomnosti (2 Petr 1, 4). Proto slavením eucharistie v jednotlivých obcích církví Boží se vzdělává a roste...“⁵⁵⁾

Sv. Tomáš shrnuje toto skoro všechno v básnické i teologické hlubce:

Svatá hostino (přírodní, kosmický, antropologický a starozákonní kontext nové hostiny v Kristově církvi),

v níž se Kristus přijímá (kristologická a soteriologická souvislost),

mysl se naplňuje milostí (sakramentální a trinitární aspekt)

a dává se nám záruka budoucí slávy (eschatologická naděje mezi velikonoční událostí a druhým příchodem Kristovým, naděje v dokonání Božího, eklesiologického i mezosobního společenství).

Takové je „znakové pole“ skutečnosti, která vstupuje jako značená soustava do eucharistického tajemství. To je nejširší rámec vztahů mezi třemi základními soustavami. Nyní je třeba si všimnout specifické zvláštnosti eucharistické „soustavy“ — reálné přítomnosti značeného ve znaku.

2. Reálná přítomnost

Kristova slova při Poslední večeři vyjadřují *přítomnost* jeho těla a krve. Slova nad kalichem přidávají významy: „smlouva“, „vylitá za mnohé“ (Mk 14, 24), „za vás“ (Lk 22, 20), „vylitá za mnohé na odpuštění hříchů“ (Mt 26, 28). Sv. Pavel (1 Kor 11, 25–26) spolu se sv. Lukášem mluví o „těle, které se za vás vydává“, a oba spojují smlouvu a krev: „Tento kalich je nová úmluva (založená) v mé krvi.“

Západní církve rozhodně a důrazně trvala na této formulaci Kristovy přítomnosti, což stavělo poněkud do pozadí stejně patřičné zdůraznění přítomnosti Kristova Božství, jak je zdůrazňuje církev východní. Ale to nebyl jediný nedostatek.

Konstituce II. vatikánského sněmu o liturgii mluví o hojnější přítomnosti Kristově: „Je přítomen v mešní oběti, jak v osobě kněze, „když se týž, jenž byl obětován kdysi na kříži, obětuje nyní svátostným úkonem (ministerio) kněží“ (Trid., Sess. 22); tak především pod svátostnými způsoby... Je přítomen ve svém slově, neboť sám mluví, když se v církvi čte Písmo sv. Je konečně přítomen, když se církev modlí a zpívá...“⁵⁶⁾ Zdá se, že bude dobré uvědomit si ve mši sv. tuto plnější přítomnost, i když její způsoby jsou rozdílné. Především nerozlučovat příliš přítomnost v liturgii slova a v liturgii oběti.

Tridentský sněm zdůrazňuje *reálnou* přítomnost Kristovu. Také encyklika *Mysterium fidei* říká: „Je přítomen

celý a úplný Kristus ve své fyzické realitě také tělesně, i když ne způsobem, kterým jsou přítomna tělesa v prostoru.⁵⁷⁾ Tato formulace způsobila v nekato-lických kruzích zděšení výrazy „fyzický“ a „tělesný“, neboť byly chápány v běžném smyslu.

Proměnou chleba a vína je skutečně přítomen Kristus jako trvalá skutečná oběť obětovaná na kříži a nyní oslavená. Jednou proměněný dar trvá. Eucharistická přítomnost začíná obětí, ale potom se neruší, nýbrž trvá. Tato reálná přítomnost je značena svátostnými způsoby, znak značí přítomného Krista jako Velekněze, jako oběti, jako duchovního pokrmu. Naproti tomu zničeni oběti, smrt (immolatio) znak jen představuje.⁵⁸⁾

Jak jsme slyšeli, rozlišuje P. Schoonenberg přítomnost *tělesnou a osobní*. Kristus zde není přítomen jen tělesně, věčně, ale pro nás, v dějinách spásy, ve svátosti, která je darem lásky, výrazem touhy po spojení. Je pokrmem, dává sebe ve svaté hostině, aby zmnožil a naplňoval naše společenství mezi námi a jím, mezi námi a nejsv. Trojicí.

Tato osobní přítomnost vyvrcholuje přítomností osob celé nejsv. Trojice. „Bůh se stává pro člověka přítomným tou měrou, kterou jej přijímá do života Otce, Syna a Ducha svatého. Víc než kde jinde je přítomen lidem v Ježíši, neboť Ježíš je osobním svědectvím Otcovým, které je dáno lidem účastí na jednom Duchu... Pro člověka v milosti je přítomnost Boží osobnější než pro toho, kdo v milosti není. Tato milostiplná přítomnost existuje konkrétně v Kristu a v svazku s Duchem svatým, který spojuje lidi s Kristem.“⁵⁹⁾

Přítomnost Kristova v eucharistii je *svátostná*, což znamená dvojitou stránku: jednak je to spásný zřetel Boží k člověku, jednak je tato přítomnost ve znamení. Není to tedy přítomnost přímá, ani pouhý znak přítomnosti. Tak nelze tomuto pojetí vytkat, co říká encyklika *Humani generis*: „Skutečná přítomnost se převádí na určitý symbolismus, podle něhož jsou posvěcené způsoby jen účinným znamením jakési duchovní přítomnosti Krista a jeho nejužšího spojení s věřícími v duchovním těle.“⁶⁰⁾

„Eucharistie je svou podstatou dění v »mezidobí« mezi zmrtvýchvstáním a nanebevstoupením, doby, v níž se pozemské skutečnosti stávají historicky viditelnými dary milosti a (ve svátostné liturgii, uprostřed tajemství nadpřirozeného společenství církve, pod vedením úřadu církve, tj. v eucharistii) tou měrou jsou vyjímány ze světské svébytnosti, svému »bytí pro-sebe«, že se stávají svátostnou jevovou formou nebeské tělesnosti Kristovy — tj. jeho skutečné přítomnosti pro mne. Na rozdíl od ostatních je v eucharistii zvláštní pozemská přítomnost svátostná, na základě reálného činu Kristova, kterým sebe zpřítomňuje v daru posvěceného chleba a sebe sama dává tomu, kdo s vírou tuto svátost přijímá. Proto už není chléb vlastní skutečností v eucharistii, ale prostě tělo a krev Kristova ve svátostném jevu: to je obsah tridentského dogmatu, které musíme z moderního duchovního postoje nově promýšlet“ (Sch 56).

3. Proměna

Těžisko této nové reflexe se ovšem netýká reálné přítomnosti, ale nového výkladu *proměny*, která se tu děje.

a) O této proměně zjevení nemluví. Mluví o ní tradice, teologie ji označuje jako základní, ontologickou, magisterium ji nazývá transsubstanciací a pokládá tento výraz za velmi vhodný. Když vznikly pochybnosti o jeho vhodnosti, ba objevily se i tendence tento výraz pomínout, přichází encyklika *Humani generis* s výtkou: „Jsou i takoví, kteří zastávají názor, že se musí změnit nauka o transsubstanciaci, protože se opírá o zastaralý filosofický pojem substance.“⁶¹⁾ Podle encykliky tento výklad vede k čirému symbolismu, jak jsme shora ocitovali. Nová nauka však nechce změnit nauku o transsubstanciaci, ale rozšířit, prohloubit a rozvinout; nechce popírat přítomnost Kristovu, ale přiblížit porozumění; znakovost, kterou hájí, je sakramentální, tj. znakově reálná, ne čirý symbolismus.

Encyklika Pavla VI. *Mysterium fidei* praví: Jako není možno trpět, aby se pokládaly za nevhodné termíny a formule koncilů o nejsv. Trojici a vtělení, tak není možno trpět, „aby se kdokoliv na svou pěst dotýkal formulací, jimiž Tridentický sněm předložil k věření eucharistické tajemství. Tyto a jiné formule, kterých církev používá, aby předkládala dogmata víry, vyjadřují obsahy, které nejsou vázány na určitou kulturní formu, ani na určitou fázi vědeckého pokroku, ani na tuto či jinou teologickou školu. Představují spíš to, co lidský duch o skutečnosti načerpal v obecné a nutné zkušenosti a vhodnými, určitými slovy běžné nebo vysoké řeči označil. Proto jsou tyto formule vhodné pro lidi všech dob a míst.“⁶²⁾

Bohužel, právě tato encyklika vyvolala hluboké neporozumění, přesněji řečeno, vyvolala porozumění zcela chybné, jaké nemínala.⁶³⁾ Právě proto, že vzniklo nedorozumění. Slova encykliky rozlišují obsahy, sémioticky bychom řekli soubor značených významů, které jsou neměnné. Pak se ale mluví o termínech a formulích. Snad chce encyklika říci, že výrazy, kterých používá Tridentinum, nejsou vázány na určitou filosofii. Kdyby však tato slova mínila věcnou vhodnost termínu, i když se změnil během dějin jeho význam, vznikl by právě nežádoucí rozpor. Termíny musí být vykládány v tom významu, který byl tehdy možný a chtěný. Běží tedy o výklad, který umožňuje nejdřív pochopení a pak překlad do srozumitelné řeči. To bylo, je a bude úkolem teologie i hlásání.

b) Podle těchto zásad si klade dnešní teologie otázku: jaký je dnes význam výrazu „transsubstanciace“? Není dnešní chápání substance na překážku toho, co právě chtělo říci Tridentinum? Není tedy potřeba nové a širší interpretace? V tom smyslu třeba říci:

— Termín „substance“ se dnes chápe ve smyslu hmotné, konkrétní reality; proto transsubstanciace by se dnes chápala jako fyzikální a chemická změna.

— Na rozdíl od aristotelovského dělení skutečnosti na podstatu a případy chápe dnešní myšlení skutečnost jako podstatu, která se vlastnostmi projevuje. Proto výklad o změně podstaty, při níž existují vlastnosti bez subjektu, porozumění ztěžuje.⁶⁴⁾

— Aristotelovsky chápána transsubstanciace vyjadřuje víru spíš ve věcnou přítomnost Kristovu než osobní. To jsou hlavní důvody pro potřebu *nové interpretace* transsubstanciace.

c) Substance, podstata, není jen to, co je pod případky, co existuje samo v sobě a ne v jiném, ale souhrn všech základních vztahů, významů a smyslů. K podstatě věci patří také to, co je věc pro Boha a pro nás. Transsubstanciace není pouhá předmětná změna, aby to bylo něco jiného než chléb a víno. Je to změna chleba a vína v tělo a krev Kristovu, které bylo za nás, na odpuštění hříchů a za naši spásu obětováno na kříži. Je to znamením nejplnější lásky, která se nám dává jako duchovní pokrm a nápoj, znamená hostiny, která stupňuje nadpřirozené společenství až do jeho naplnění v definitivním příchodu Pána. „Bohočlověk dal způsobám chleba a vína proměňujícími slovy kněze význam darů své lásky, znamená své láskyplné přítomnosti u lidí... Svátostná přítomnost znamená přítomnost ve znamení — tedy na základě transsignifikace; přítomnost jako duchovní pokrm věřících znamená přítomnost k novému cíli, tedy na základě transfinalizace.“⁶⁵⁾

To jsou ovšem jen některé významy, které shrnujeme pod pojem osobní přítomnosti a které vyjadřuje výraz transsignifikace a transfinalizace. K dalším dojdeme v následující stati. Zde je třeba připomenout, že tyto pojmy transsignifikace a transfinalizace nelze klást před transsubstanciaci, vedle ní nebo za ní ani chápat jako pouhá rozdílná hlediska.

Jestliže význam a smysl náleží k podstatě věci, znamená transsubstanciace i proměnu významu a smyslu. Není proto důležitá otázka, zda se děje nejdřív transsignifikace a pak nebo tím transsubstanciace. Mění se skutečně podle Tridentina *celá* podstata.

Kdybychom chtěli přece jen další jemnější rozlišení, bylo by možno v rámci sémiotických pojmů říci toto. Podle referenčního schématu vztah mezi znakem a značeným není zde intencionální, ale reálný. V tom je tajemství a ojedinělost této proměny. V tom smyslu, tedy z hlediska vztahu znak-začtené, je ontologická proměna prvotní — zcela podle sv. Tomáše a encykliky *Mysterium fidei*⁶⁵). Máme-li však na zřeteli toho, kdo klade znak, pak i v eucharistickém dění cíl předchází uskutečnění — podle známé zásady a pořadí cíle a činu; transfinalizace a i transsignifikace je přirozené první.

Možno se ptát, jak činí Powers i Semmelroth, zda lze říci i obráceně: uskutečňuje se transfinalizací transsubstanciací?

Změna je zde způsobena Kristovým činem, kterým nám sebe dává. Je to čin v řádu spasení, uskutečňuje jej Kristus; není tedy transsubstanciací „příčinou“ ani „způsobem, kterým se stává Kristus přítomný“, ale způsobem, kterým sebe *Kristus sám* zpřítomňuje. Jeho spásný čin je nadřazený proměně chleba a vína. Slouží tedy transsubstanciací nejen podle cílů, ale i v uskutečnění Kristovy láskyplné přítomnosti.

d) Nejde tedy o čistě znakovou změnu. Celá skutečnost se ontologicky mění, nejen její „předmětnost“, její podstata v užším, aristotelovském pojetí. Chléb a víno se mění ve všech vztazích: mění se vzhledem k nejsv. Trojici, vzhledem k funkci, kterou má chléb jako stvoření v přirozeném i sakrálním životě člověka, mění se ve službu soteriologickou, ekleziologickou a eschatologickou. Mění se tedy chléb a víno nejen ontologicky (v užším smyslu), ale i sémanticky: ve znakovost sakramentální; a finální: v účel spásy.

Podle aristotelovské terminologie zůstávají případy. Moderní teologie nemůže být obviněna, že učí re-manenci, když říká, že se s fyzikální podstatou chleba změna neděje, že jeho hmotná struktura trvá. Re-manence neuznává podstatnou změnu, která se děje s chlebem a vínem. Ale jak plyne z toho, co bylo řečeno, celá nová koncepce je právě založená na změně celé skutečnosti, její znakovosti a smyslu.

Dalším úkolem na pragmatické rovině bude utřídit významy, které se nám při předchozích rozbořech porůznu objevily.

4. Významy eucharistie

V mezosobním vztahu dostává chléb zcela jiný význam, než má např. pro fyzika nebo metafyzika. Zatímco fyzicky zůstává tím, čím je, může vstoupit do jiné významové oblasti než čistě biologické. A pak je chléb něčím jiným, protože určitý vztah k člověku spoluurčuje skutečnost, o níž je právě řeč. Člověk žije přirozeně ve stálé „transsignifikaci“: polidšťuje svět. Taková změna smyslu jde hlouběji než čistě fyzické změny, které se dějí na nižší a v tom smyslu skutečnější rovině. Založení smyslu je víc než psychická intencionalita. Mezi chlebem [objektem] a lidským vložením smyslu [subjektem] v tajemství skutečnosti, v které je svět dán nám a my sobě, existuje podstatná vzájemnost. Změna smyslu se děje právě v polidštělém světě a v něm je podstatná (Sch 88).

Ovšem v eucharistii tuto změnu smyslu působí Kristus a Duch svatý. „Význam fenomenálních způsobů chleba a vína se mění, protože se silou tvůrčího Ducha změnila realita, na kterou fenomenální odkazuje... Protože se objektivně změnilo to, co je fenomenálním značeno, změnilo se spolu i samo značení fenomenálního“ (Sch 101). K tomuto založení významu přispívá však i přijímající víra obce — a teprve tím se dokonává mysterium.

Tolik k významovosti a změně ve významovém poli obecně. Nyní shrneme stručně jednotlivé oblasti významů, k nimž zopakujeme i sémiotický rod a způsob značení. První množina významů, základní a nejdůležitější, je jistě *kristologická*.

a) Je tu především značena přítomnost Kristova těla

a krve, podle slov ustanovení. Způsoby jsou viditelným znamením Kristovy přítomnosti mezi námi. — Rod tohoto značení je, jak jsme řekli, denotace; způsob je indexikální, tj. prostě na tuto skutečnost odkazuje.

b) Ale Kristus je přítomen jako *pokrm*, duchovní pokrm a nápoj. Tato veliká proměna a tento zázračný dar člověku je značen zřejmě zase výslovnou denotací, ale způsob je zde ikonický: je obdoba mezi tělesným a duchovním pokrmem — a ta je tu značena trvajícím přítomností fyzické povahy způsob.

c) Ale nemáme tu co činit jen s individuálním přijímáním. Tento duchovní pokrm je nejvyšší dar Kristovy lásky (Jan 13, 1), což znamená společenství: podává se v posvátné *hostině*. Jsme soustolovníci Kristovi, Bůh se sdílí s námi o svůj stůl, o své „soukromí“, o to, co dává život (Jan 10, 10). Trvání Kristovo mezi námi je pak jen pokračováním této hostiny — a tak je třeba chápat i náš kult nejsv. svátosti! — Eucharistická hostina je jednak vzpomínkou a památkou, jednak i skutečnou hostinou, tu a teď pro nás a s námi. Je tu tedy dvojitý druh denotace: vzpomínková (anamnétická, *signum commemorativum*), a to opět ikonická; druhá je reálná — je sakramentálním výrazem duchovní hostiny, v níž jsme přítomni.

d) Tato hostina je však *obětní* hostinou: jako poslední večeře měla vztah k vylití krve na kříži za všechny, tak se i při této hostině zpřítomňuje Beránek, který byl zabit. „Nechť učí kněží věřící, aby v mešní oběti přinášeli Bohu Otci božskou žertvu a spolu s ní nabízeli vlastní život.“⁶⁷)

e) Protože se v liturgii slaví celé „velikonoční tajemství“⁶⁸) je denotační vrstvou i památka Kristovy *smrti a zmrtvýchvstání*. Kristova smrt se zpodobuje ikonicky, tj. přítomností Krista ve stavu oslavené oběti (ne však do té míry ikonicky, obrazně, že by oddělená konsekrace chleba a vína „zobrazovala“ Kristovu smrt).

Mešní anamnéza mluví také o památce nanebevstoupení Páně, IV. římská anafora dokonce i o sestoupení do předpekli a III. o druhém příchodu Kristově. To jsou ovšem jen konotace, tj. znakové souvislosti a znakové pozadí. Mezi nimi má zvláštní význam paruzie, neboť eucharistie je záruka, „smlouva“ v Kristově krvi, předzvěst jeho příchodu, je sakramentální paruzií (Sch 56).⁶⁹) Tento moment byl velmi hluboký v prvotní církvi. „Tuto slavnost a v této slavnosti bratrské hostiny, jako kdy si s pozemským Ježíšem, prožívá prvotní církev sebe jako eschatologickou společnost, jako lid Nové smlouvy na cestě do Božího království“ (Sch 82). Je tedy v eucharistii značena kristologická minulost, přítomnost i budoucnost.

Druhou významovou rovinu tvoří *ekleziologický* smysl eucharistie. Eucharistie je znakem církevní jednoty, „představuje ji i tvoří“⁷⁰) Je to myšlenka, kterou již nacházíme v Didaché: jako se v chlebě a víně spojují jednotlivá zrna a tvoří jednotu, tak i my. Příklad opakuje Augustin a ideu samu na mnoha místech zdůrazňuje II. vatikánský sněm.⁷¹) Církev přijímá Krista v lásce, a také on ji v lásce přijímá. — I zde můžeme mluvit jak o denotaci (byla by to ovšem další vrstva) a ikonickým způsobu (aspoň v starých porovnáních), tak o konotaci; o znaku představujícím i působivém (realizujícím) jednotu s Kristem a mezi námi.

Třetí významová vrstva je „*kosmická*“. Nedostížeň ji vyličil P. Teilhard de Chardin ve svém až mystickým obětování světa, když mu na poušti chybělo víno. Proměněná částička vesmír posvěcuje, skrývá tuto posvětnou a proměnnou energii jako nejmenší částí hmoty svou nepředstavitelnou sílu. Dar Boží skrze přírodní síly je Duchem svatým proměněn v dar Otcův, který nám dává Syna; v dar Synův, který se obětuje Otci za celý svět.

Tím vstupujeme do čtvrté významové roviny — *trinitární*. O nejsv. Trojici jako „pragmatické soustavě“, která tvoří plnost skutečnosti přirozené i nadpřirozené, jsme se zmínili (IV C 1a). Zde chceme zdůraznit její přítomnost v eucharistickém dění a její významovou konotaci.

Ve svátostném tajemství eucharistie pokračuje vnitřní i vnější sdílení Otce: dává nám svého Syna, kterého poslal, aby nám dal Boží život:

Neboť v něm jsi dal všemu smysl a jednotu a z jeho plnosti jsme všichni přijali. Byl rovný tobě a ponížil se a za nás se vydal a jeho krev na kříži prolitá smířila všechno. A tys ho nade všechno povýšil a on je věčnou spásou všech, kdo ho poslouchají,

jak říká nová preface (II. obecná). Ale Otec také přijímá obět svého Syna, kterou s ním přinášíme. Proto všechny římské anafory po proměňování nabízejí Otci obět naši, aby byla přenesena na nebeský oltář (II. eucharistická modlitba).

Syn je Velebnězem i obětí: *Neboť on, pravý a věčný kněz, ustanovil obět novou, která trvá: obětoval sám sebe za naši spásu a přikázal, abychom na jeho památku i my konali tuto obět...*

Duch svatý spolupůsobil při vtělení Krista jako Duch Stvořitel (srv. Lk 1, 35), jako obětní Duch Kristovy oběti, jako ten, kdo oživuje a posvěcuje svět (Prex euch. IV). Proto jej vzývají všechny nové anafory modlitbou o proměnění chleba a vína předkonsekratorní epikléze. Také všechny mají epiklézi postkonsekratorní. Ale v nich je jen prosba o účinek eklezialogický, o sjednocení církve. Dramatické rozvinutí toho, co působí Duch svatý v momentu proměnění, jak to činí východní liturgie (Spáčil, Jugie) — a co bylo jednou z obžalob západní církve — bohužel v nových anaforách nemáme.

Do těchto pěti rovin se dají shrnout v sémiotickém modelu hlavní významy eucharistie. Tyto významy však neexistují samy o sobě. Svátost, její účinky a významy jsou pro někoho. Tak se dostáváme k poslední části, kterou sémiotická osnova uvádí — ke *kominikaci*.

5. Sdílení v eucharistii

Pod tímto titulem shrnujeme několik hledisek, která mohou mít jiná značení. Dnešní teologie mluví o *účinnosti, působení* svátosti; i eucharistie, v níž je přítomen sám zakladatel svátosti, má své „účinky“, milost Stará teologie pro to měla jadrný výraz „res sacramenti“. Ještě názornější výraz je „communio“, pro který naše „přijímání“ je významově chudší a potřebuje doplňující výklad.

Tímto sdílením se naplňuje *smysl* svátosti a její *cíl*, dokonává se transsubstanciace, transsignifikace a transfinalizace. Transsubstanciace sama o sobě by neměla smyslu; tento smysl a pak i cíl nabývá jen v souvislosti spásy. Proměna smyslu se týká chleba a vína (ovšem ve vztahu k člověku), proměna cíle se vztahuje víc na člověka.

a) Tento smysl a cíl zakládá v eucharistii *Kristův čin*. Ten předchází každému lidskému výkladu a znakové činnosti člověka. „V perspektivě tohoto specificky eucharistického působení milosti můžeme nyní blíže opsat specificky eucharistickou „skutečnou přítomnost“. Základ všeho eucharistického dění je Kristovo osobní darování sebe (Selbsthingabe) svým lidským bratřím — a tím i Otci. Tu je prostě jádro věci: „Člověk Ježíš Kristus, který je sebe sama vydávající“ [ho dous heauton: 1 Tim 2, 6]. ... Eucharistie je svátostná forma tohoto dění, odevzdání sebe Krista samého Otci ve způsobech vydání sebe lidem. To má podobu vzpomínkové hostiny, v níž chléb a víno se vydělují z profánní významovosti a stávají se znakem tohoto darování sebe. ... V této vzpomínkové hostině se stává chléb a víno subjektem nového založení významu (Sinn-Stiftung), ne lidskou činností, ale činností Pána žijícího v církvi, čímž se stávají znamením skutečné přítomnosti Krista, který se nám sám dává. Toto založení smyslu Kristem se uskutečňuje v církvi, a proto podstatně předpokládá Kristovu skutečnou přítomnost v církvi, ve shromážděné obci a v tom, kdo vede eucharistickou slavnost“ (Sch 92).

Důsledné domýšlení tohoto osobního sdílení vede i k novému výkladu *oběti*. Východiskem tu není sama idea oběti, její dvojí objektivní a subjektivní struktura (nabídnutí a zničení oběti), ale „Kristovo martyro-

logické sebe-celého-vydávání“, jak říká J. Ratzinger. Vidí tu pokračování starozákonní ideje služebníka Jahvova, muže bolesti, zmučeného za nás. Tento nový výklad oběti mše sv. má jistě význam i ekumenický a může přispět k jednotě, kterou eucharistie má v nás tvořit.⁴⁹⁾

b) „Svátostný pokrm není jen realizující znamení skutečné přítomnosti Kristovy pro nás, ale také reálné *přítomnosti církve* (a v tom také naší reálné přítomnosti) pro něj. V eucharistické hostině je značeno jak Kristovo dání sebe, tak také jako odpověď i sebedávání církve Kristu, která v něm je tím, čím je, a v něm a skrze něho může dávat, co dává. Svátostné způsoby tedy označují *vzájemnost* „skutečné přítomnosti“. Proto je zapotřebí zdůraznit: „Církev jako konečné společenství spásy se nesmí už od Krista oddělovat... V tomto svátostném znamení je jejich vzájemná přítomnost v osudovém spojení a odevzdáním se Otci „k spáse celého světa“ smysluplně vyjádřena, a tím i zvláště ním způsobem uskutečněna“ (Sch 94).

V tomto vzájemném komunikování není tedy jen „přijímání Kristova těla a krve“, jak by značil náš výraz „přijímání“. V plnosti tohoto communio je právě nejvýznamnější účinek, působení, smysl a cíl, jednota, spojení, životní komunikace. Všechny ostatní milosti (gratie sacramentales) jsou jen důsledkem této veliké milosti, v níž se nám dostává po dobu, „dokud nepřijde“, nejvyšší spojení.

c) Tato komunikace se má šířit a prosazovat v dalších směrech. Spojuje nás se svatými i zemřelými, s celou církví a světem. Tak se stává i zdrojem apoštolátu. „V nejsvětější svátosti je obsaženo všechno dobro církve (ST III, 65, 3, ad 1; 79, 1), totiž Kristus, náš velikonoční Beránek a živý chléb. Svým tělem, které oživuje Duch svatý a kterým on oživuje lidi, přivádí nás k tomu, abychom sebe, své práce a všechno stvoření spolu s ním obětovali. Proto je eucharistie pramenem a vrcholem hlásání evangelia.“⁴⁹⁾

Nová teologie eucharistická, jejíž ucelení a všestranný obraz jsme se tu snažili načrtnout, nepopírá, jak patrně, reálnou *přítomnost* Kristovu v eucharistii, ale obohacuje ji o nové pohledy. Neodmítá pojem *transsubstanciace*, ale vyvazuje jej z aristotelovské přírodní filosofie. Znovu křísí vlastní ideu *sakramentální*, její přirozené předpoklady i znakovost nadpřirozeného tajemství. Shromažďuje všechna dostupná data a doplňuje transsubstanciaci o nové podstatné činitele — smysl a cíl. Tak dochází k pojmu *transsignifikace a transfinalizace*. Splňuje tím výrok Tridentina, že se mění *celá* podstata.

Tento výklad eucharistie tedy respektuje celou *tradici*, předtridentickou, tridentickou i potridentickou. *Nově*, co přináší, je snaha promítnout tajemství víry na nejširší pozadí, přinést novou interpretaci transsubstanciace a vyzvednout znakovost, smysl a cíl eucharistie. Ide tedy o důležitou interpretaci a o plnější vyjádření zděděné nauky.

Tato nová interpretace vyplývá především z vnitřního *vývoje* dogmatu, ale také z vnější *nutnosti*, neboť výraz transsubstanciace, především ve své aristotelovské verzi, není ani dost jasný, ani významově jednoznačný.

Náš vlastní *pokus* — upřesnit *sémiotické výrazy*, kterých nová eucharistická *teologie* používá, a sestojit jeden z možných *modelů* této teologie — nečiní si rovněž nároky na to, aby vyloučil a nahradil starší modely. Je to jen pokus o přiblížení se tajemství a o novou systematiku v rámci „pluralistní teologie“.

Celá tato teologie však vyžaduje — podle závěrečných slov Schillebeeckxe — „ještě souhlas (nebo odmítnutí) věřícího lidu a čeká ještě na soud našeho výkladu víry, který vynese světový episkopát v jednotě s papežem, kteří sami žijí z Kristova evangelia ve společenství celé církve“ (Sch 105).⁴⁹⁾

Poznámky

⁴⁹⁾ A. Tondl, 1c s. 26–27.

⁵⁰⁾ Srv. K. Rahner, Systematischer Entwurf einer

Theologie der Trinität. In: *Mysterium salutis* II, 369—384.

⁵¹⁾ Srv. Kol 1, 15.

⁵²⁾ Vat I De revelatione (D 3004); Vat II Dei verbum 3.

⁵³⁾ Viz Robert Javelet, *Image et Ressemblance au XIIe siècle. De Saint Anselme à Alain de Lille*. 2. sv. Paris 1967.

⁵⁴⁾ J. Ratzinger, *Die sakramentale Begründung christlicher Existenz*, II. vyd. Freising 1967.

⁵⁵⁾ Vat II Unitatis redintegratio (Dekret o ekumenismu) 15. Srv. též Instrukci kongregace obřadů Eucharisticum mysterium z 25. 5. 1967.

⁵⁶⁾ Vat II Sacrosanctum concilium (Dekret o liturgii) 9.

⁵⁷⁾ Encyklika *Mysterium fidei* (AAS 57, 766).

⁵⁸⁾ M. De la Taille, lc s. 195: *Oblatio est realis et praesens, nec solum repraesentata tamquam futura aut praeterita, ut immolatio.*

⁵⁹⁾ J. Powers, lc s. 133.

⁶⁰⁾ D 3891.

⁶¹⁾ Tamže.

⁶²⁾ Encyklika *Mysterium fidei* 24 (AAS 57, 758).

⁶³⁾ Srv. *Die Interpretation des Dogmas*, vyd. P. Schoonenberg, Düsseldorf 1969, s. 71 a 75.

⁶⁴⁾ Srv. G. Eder, *Funktions- und Substanzwandlungen. Naturwissenschaftliche Aspekte einer theologischen Frage*. In: *Wort und Wahrheit* 3/1969, str. 224—235 (hlavně s. 231).

⁶⁵⁾ O. Semmelroth, *Eucharistische Wandlung*. Butzon-Bercker Vlg. 1967, s. 21.

⁶⁶⁾ Encyklika *Mysterium fidei* (AAS 57, 766).

⁶⁷⁾ Vat II *Presbyterorum ordinis* 5; tamže 2 a *Sacrosanctum concilium* II, 47. Myšlenku hostiny nově rozvádí C. Duquoc, *Signification sacramentelle de la „présence réelle“* v *RScPhTh* 53/1969, 3, s. 421—432.

⁶⁸⁾ Srv. 1 Kor 10, 17; Vat II *Lumen gentium* I, 3.

⁶⁹⁾ Srv. Vat II *Unitatis redintegratio* 16; *Sacrosanctum concilium* 8 aj.

⁷⁰⁾ Vat II *Unitatis redintegratio* 2.

⁷¹⁾ Srv. Vat II *Lumen gentium* I, 37; *Apostolicam actuositatem* 8 aj.

⁷²⁾ J. Ratzinger, *Ist die Eucharistie ein Opfer?* In: *Concilium* 4/1967, s. 299—304.

⁷³⁾ Vat II *Presbyterorum ordinis* 5; srv. *Ad gentes divinitus* (Dekret o misiích) 9.

⁷⁴⁾ Jak jsme především v poslední části ukázali, přijal II. vatikánský sněm mnoho z nových formulací. Také encyklika *Mysterium fidei* se staví ke správnému používání i těch specifických termínů jako *transsubstantiae* a *transfinalizace* zcela kladně. Konečně i nové římské prefaxe anafory navazují na nový obraz eucharistie. Praktickou ukázkou, jak lze novou interpretaci použít v hlásání, ukázal na pastorační konferenci ve Würzburgu farář Paul Simon z Kronbergu (v archivu redakce). Autor tohoto článku přednesl tuto novou teologii na ekumenické schůzce duchovních čtyř křesťanských církví v Kynžvartě.

Do dalších let!

Dne 20. srpna tohoto roku tomu byl jeden rok, co v Praze začal teologicko-pastorační kurs pro kněze. Nebyla to myšlenka nová: už mnoho let předtím se pociťovala nutnost zavést pro kněze pravidelné teologické školení a také se leckde na tom už živelně pracovalo. Loni to však dostalo oficiální ráz, svou hloubku i perspektivu.

Za ten rok jsme si všichni pokorně uvědomovali, že kněz nemůže a nesmí ztrácet kontakt se současnou teologií, neboť Boží zjevení je cosi stále přítomného, a proto dynamicky se otevírajícího každé nové křesťanské generaci. UVědomovali jsme si rovněž pokorně, že my kněží musíme umět Bohu naslouchat nejen v jeho zjevení, v modlitbě, liturgii a životě, ale také tam, kde je celé společenství jeho služebníků shromážděno k teologické reflexi o Božích skutečnostech a skutečnostech tohoto vykoupěného světa. A právě tato ochota sledovat, čím dnešní teologická věda žije, jak zápasí o nová vyřádkování zjevených pravd, tato ochota nebýt jen pasivními konzumenty, ale také tvořivě sestupovat do hlubin zjevené skutečnosti — to vše je pro dnešní kněze snad naléhavější než kdykoliv dříve. va

Vita

názory - události - diskuse - recenze - zprávy

Smutek země

(Několik poznámek k dílu Bohuslava Reynka)

„Mohou se vyskytnout výjimeční nešťastníci, kteří by byli zároveň umělci i křesťany, ale nemůže být žádné křesťanské umění.“

(L. Bloy)

Tato slova Leona Bloya, bez ohledu na to, zda již vzbudí náš souhlas či nesouhlas, jsou nejzazší mezí, kam mohou jít naše myšlenky o umění. Jsou hraničnickem, za kterým již začíná naše bezmoc.

A pohlédneme-li ve světle těchto slov na umění Bohuslava Reynka, pomine také nafouklá a nanicovatělá prázdnota našeho překvapení a stane se úžasem.

Poznáme, že stojíme před dílem dávno již uzavřeným. A cítíme, že jsme zaskočení zdánlivým paradoxem — vznikají stále nové básně a nové grafické listy, které tuto uzavřenost nijak nenarušují, ale potvrzují jí jen pečeti ticha, které je pouze slupkou obalující jádro díla. Známe dobu jeho trvání, ale neznáme čas, kdy se uzavřelo do samoty, která je jen vzdálenou a chudou příbuznou klauzury básníka.

Můžeme si říci rok vydání všech básnických sbírek, můžeme zjistit i dobu vzniku jednotlivých grafických listů i cyklů, ale nedostaneme se tím o nic blíže ke zdroji plnosti díla, jehož prvním slovem, vysloveným již dávno před půl stoletím, bylo slovo strašlivé a ortelné: *Žízně*.

A jeho slovem posledním, kterým se uzavírá kruh, v němž byl čas na setbu i sklizeň, je *Kříž*, ve kterém se symbolismus *Žízně* stal doslovností *Hladu těla i duše*.

Žízeň člověka není osamocena. Je tajemně spojena s Žízní Boha, která je bez naší Žízně neúplná.

Lidská Žízeň může být ukájena jen slzami.

Žízeň Boha byla ukojena krví, které se vsákla do země na Kalvárii.

Lidská Žízeň nemůže být ukájena mimo Žízeň Boha. Žízeň Boha je neukojitelná.

Logický kruh je uzavřen, ale jaké místo v řádu takto stanoveném náleží umění, které je svým vnitřním životem vlastně klaněním?

Odpovíme si pomocí díla Bohuslava Reynka. Pomine-li básně porůznu tištěné ve staroříšských sbornících *Nova et vetera*, je sbírka *Žízně* z roku 1921 jeho prvním vystoupením.

Epilogem slova *Žízně* a prologem slova *Kříž* jsou slova *Smutek země*, která jsou názvem sbírky z roku 1924.

Smutek země.

Svatá Hildegarda ve své knize *Cestyvěz* (*Liber sci-vias*) říká, že „člověk je nebeský i pozemský. Skrze dobré vědění rozumné duše nebeský a skrze zlé křeňky a temný, a čím více se v dobrém poznává, tím více Boha miluje.“

Tento úryvek z díla sv. Hildegardy spočívá na pilířích čtyř slov: nebeský — pozemský — poznání — láska. Mezi slovy poznání a láska je vztah přímé závislosti — neboť „kdo chce mnoho poznat a málo milovat, zůstane vždy jen na začátku dobrého života“, jak říká Mechthilda Magdeburská, mystická básníkyně z 13. století. Slova nebeský a pozemský jsou vědomím stálého napětí mezi nebem a zemí, jsou vyslovením jejich dualismu, který určuje i dílo Reynkovo. Tento dualismus je harmonisován právě v umění, které „nesměřuje níže než k Bohu“ (J. Maritain).

A teprve nyní můžeme pochopit onen „smutek země“, kterým se „člověk pozemský“ (země) vydává hledat „člověka nebeského“ (ráj) jen proto, aby jím nakonec byl nalezen a zaskočen na posledním místě naděje.

Umění není vykoupením z tohoto utrpení. Není ani zkonejšním této „Žízň“.

Je jen zdrojem vyšší touhy a Hladu.

Je pohybem, který nenachází nikde klidu. Nachází jen „hřeb Rovnováhy zlatý“. V Kříži, kterým jsme uzavřeli čas setby i sklízně.

V Kříži, který k sobě přitahuje i umění. Přitahuje, ale nepovyšuje. Místo umění je jen u jeho paty. Takový je asi smysl slov L. Bloya. I on konec konců až k stáru poznal svoji smutnou duši pod mnohým „přestrojením umění“.

A zde je třeba vyslovit několik vět, které jen zdánlivě budou stát mimo souvislost následujících slov.

Ticho je stav a mlčení je čin.

Umění je stín vržený Slovem. Ale jen potud, pokud je neseno dostředivou silou směřující k Bohu.

Báseň je otisk Slova ve slovech.

Slovo je smířením nebe i země. Smířením skrze Kříž, kterému se umění nemůže vyhnout.

Řekli jsme, že umění je taženo ke Kříži. Žízeň je k němu vržena. Kříž je koncem a Žízeň počátkem, který se uzavírá jen pohybem vzhůru. Počátkem, který je dovršen vyslovením slova Credo. (Oblouk lze sklenout, ale kruh se uzavírá a má střed, od něhož všechny body na kružnici mají stejnou vzdálenost.)

Ale to jsou stále jen slova na okraj. Jsou jen nabíráním dechu, abychom se mohli otázat, jaké je umění Bohuslava Reynka. Víme jen, že je již dávno uzavřené, a pokusili jsme se i nalézt body, kterými je kružnice dána. V Kříži našla svůj střed a klaní se mu.

To je však jen vnější charakteristika Reynkova umění. Jeho charakteristikou vnitřní je láska, která je Reynkovi nezbytností a údělem.

Starý zákon příkře přikazoval neučinit sobě obrazu. Nový zákon zná jen jeden a nepřímý příkaz umělci: Z hojnosti srdce ústa mluví.

Hojností srdce je láska. Láska je životem umění, jak říká E. Hello.

Pierre Reverdy ve svých zajímavých Myšlenkách ztotožňuje lásku s kontemplací.

Kontemplace chce mlčení. Mlčení žádá slova a kontemplace žádá vyslovení. Svá ústa u Bohuslava Reynka nachází v umění. Ústa vyprahlá se rty rozpukanými žízni. Ústa země pro řeč ráje. Jaké je tedy toto umění? (jako by nám nestačilo, že pouze jest!)

Obratme ale otázku. Ptejme se, kdo je jeho tvůrcem, protože „tím větší báseň, čím větší básník. Nikoliv obráceně“ (V. Holan). Poznáme potom starého muže, který ví, že každý básník je velký jen před Bohem, a nemůže se ho tedy již dotknout hluk pozdní slávy, která je v tomto případě jen naší obžalobou... (Hosté sezvaní na svatbu nemohli přijít, a tak jsme přišli my, posbíraní na rozcestích a úhlech ulic...) A poznáme i „bytost dům“, který ve svých zdech nese tolik křížů, že své nesmazatelné znamení vtiskují každému listu a každou báseň činí modlitbou stělnou.

Víme i, že Reynek je katolík. A je jím tak jako Claudel či Bloy. Bez výhrad a bez berliček důkazů, pomocí kterých se k mnohým dnešním smutným duším vleče zchomrlý a ubohý „Bůh filosofů“. A poznáme i jeho bezvýhradnou a poslušnou, františkánsky pokornou lásku ke všemu zde na zemi, co „s veškerým tvorstvem a zvláště se vznešeným bratrem sluncem“ chválí a velebí Pána. (K poznání nezbytnosti lásky u umělce můžeme dojít i opačným směrem. Víme, že umění je darem Ducha svatého a „činnost Ducha svatého v duši tvoří lásku...“ (sv. Jan z Kříže).

Nezbytnost lásky nese s sebou i hluboký smysl pro realitu, protože „je velkým přeludem domnívat se, že oproštěnost nebo čistota uměleckého díla závisí na odluce od principů oživujících a pohybujících lidskou bytostí, na hraniční čáře vedené mezi uměním a touhou nebo láskou. Závisí na mohutnosti principu, pod nímž se dílo zrodilo, nebo na mohutnosti umělecké síly umělci vrozené“ (J. Maritain).

Ptali jsme se ale, jaké je toto umění. A zde musíme zdánlivě nelogicky a snad i předčasně vyslovit slovo zázračně a svátečně každodenní: Liturgie.

Nejsme snad ani s to pochopit hluboké analogie, které jsou mezi vnitřním životem jednotlivce a mezi vnitřním životem společenství. Chceme-li stanovit hierarchii vnitřního života jednotlivce, učiníme jejím vrcholem kontemplaci, kterou jsme ztotožnili s láskou, podřídili ji mlčení a korunovali touhou po vyslovení. Nikde jinde snad není vztah mezi mlčením a mluvením, mezi mlčením a tichem, mezi mluvením a tichem tak plný a napjatý jako právě v liturgii, která je vnitřním životem církve. Životem, kde číslo jednotné se zákonitě stává číslem množným. A teprve nyní si můžeme odpovědět na otázku, kterou jsme dosud jen obcházeli ve slovech. Tušíme již, že Reynkovo umění je z řádu liturgického. Žije jen z plnosti krásy, která je toliko v církvi. (Z této plnosti krásy v Církvi žije ostatně každé umění hodné toho jména. I umění bezvěrců a nekatolíků, které z této sumy krásy jen bere, skrze ni tuší i svůj domov v Církvi, ale není s ní spojeno vnitřním životem. Není z řádu liturgického, a buďto se ještě úžeji přimkne k Církvi jako umění Halasovo či Holanovo, nebo se stane jen nezávazným blábolením Nezvalovým.)

Umění Reynkovo je z řádu liturgického ne svojí formou, jako umění Březinovo, který nedokázal pochopit smíření nebe a země pomocí Kříže, a jeho dílo se pak tratí v ničím nevyvažované a rozbředlé abstrakci „Jednoty“.

Je z řádu liturgického svým vnitřním směřováním, cestou milosti, která vede až k patě Kříže, z kterého zaznělo i slovo výchozí, slovo úzkosti, opuštěnosti a smrti nosící pod srdcem Život, slovo ortelné, které se vrací v celém díle Bohuslava Reynka, slovo Žízeň, které předcházelo i slovům „Dokonáno jest“. Tvrdí-li Durych, že umění je hledáním ztraceného ráje, je potom současně i lidskou obměnou těchto posledních slov Kristových. Kříž, který je smyslem umění již proto, že je místem harmonie nebe a země, je současně i univerzálním klíčem od téhož ráje, který umění hledá a nalézá jen na pomezí nebe a země...

Neboť se vzpíná, ale nedosahuje, a je jen steskem. touhou a smutkem čistoty.

Kříž žádá, aby umění sloužilo Slovu. Umění se buďto vzepře, taženo odstředivou silou pýchy a sebelásky počne naslouchat jen hlasům země, která není tvůrčí. nebo se podřídí... Jiné cesty není.

A v tom je velikost Bohuslava Reynka, který již dávno vydal počet ze všech svých slov, která jemu byla hledáním a nám se stala cestou...

Karel KŘEPELKA

Nové poznatky o žalmech

V 11. jeskyni u Qumránu se před časem našel svitek žalmů (11 Q PSA, to je 11. jeskyně u Qumránu, Žalmy, rukopis první); je dlouhý 3,89 m, má 28 kolon, kromě toho se našlo z něho ještě pět fragmentů. Uveřejnil jej J. A. Sanders r. 1967 v New Yorku. Pořad žalmů není jako v nynějším hebrejském textu, spíše jako v breviáři. Jsou tam mezi žalmy i čtyři hymny, které nejsou v bibli. Žalmy jsou přibližně od Ž 100–150, je tam i nekanonický Ž 151. Pocházejí z prvního století po Kr. Text je tedy předmasoretický, a proto velmi důležitý, ale kupodivu liší se jen málo od dnešního masoretického textu (TM), neboli je to nový důkaz, že dnešní TM je velmi spolehlivý.

Dva varianty nově nalezeného textu jsou zvláště závažné. Ž 102 (101 podle číslování Vulgáty), 18 podle TM: skloní se k modlitbě opuštěných a nepohrdne jejich modlitbou. Podle nového textu: skloní se k těm, kdo jsou chudí jako červ, a nepohrdne jejich modlitbou. Opakování stejného slova v obou polovinách verše TM je poněkud neobvyklé. V první polovině verše místo teofilat, modlitba (TM) má text z 11 Q toalat (červ), což odpovídá Iz 41, 14, kde Izrael je nazýván červem na znamení své nepatrnosti.

Druhý variant je v Ž 129 [128], 3. Podle TM: na mých zádech orali oráči (chorešim), podle textu 11 Q: na mých zádech orali hříšníci (rešaim), čemuž se podobá Iz 51, 23. Stejný text jako z 11 Q má i LXX.

Ž 145 [144] je abecední. V TM však chybí verš začínající písmenem nun (mezi v. 13 a 14). Je zachován ve starých překladech a také v tomto hebrejském textu z 11 Q (Věrný je Hospodin ve všech svých slovech a svatý ve všech svých skutcích). Ještě na třech jiných místech se tento text shoduje se LXX proti TM. Žaltář byl v Qumránu velmi oblíbený. Našly se jeho části ve 4 Q, ale ještě nejsou všechny uveřejněny; fragmenty se našly i v jeskyni v Nahal Hever u Engaddi a v Masadě.

Nejlepší vědecký komentář k žalmům je dosud dílo H. J. Krause. Přibývá však výkladů popularizačních, zvláště pro modlitbu žalmů. Mezi nimi vyniká spis A. Deisslera (něm. a franc., 2 svazky 1962–1967). Ten se domnívá, že větší část žalmů má původ po zajetí. Žalmy složené před zajetím byly po zajetí přizpůsobeny změněné situaci (relectio, Neuinterpretation; o tomto hermeneutickém pravidle viz Joachim Becker, Israel deutet seine Psalmen, Stuttgarter Bibelstudien 18, 1966, str. 97). Přístup Deisslerův není jediný. E. Beaucamp a J. P. de Relles přibližují žaltář modlitbě křesťanů jiným způsobem. Vynechávají čistě vědecké poznámky, ale všímají si víc okolních národů a jejich kultur (jak to ve svých dílech zpřístupnili především Ch. F. Jean, J. B. Pritchard, A. von Falkenstein, H. von Soden, J. de Fraine). Nepovažují žalmy totiž tolik za nezávislá díla jednotlivců, myslitelů, mystiků a mudrců pozdější doby, ale za součásti staré izraelské liturgie. Neznáme ji sice přímo, ale dějiny různých náboženství starého Orientu ukazují, že národy mladé a kulturně chudé (jako byl Izrael) si vypůjčovaly dokonalejší projevy liturgické od sousedních, kulturně vyšších národů. Izrael ovšem náležitě napřed odmytologizoval liturgické projevy sousední, než některé z nich přejal. Toto v zásadě jistě správné spojení žalmů s liturgií ukazuje, že původ mnohých žalmů je asi značně starší, než se dnes namnoze uznává.

K počátkům monarchie směřuje i monografie E. Lipiňského (Le poème royal du psaume LXXXIX, 1–5. 20–38, Paris 1967, str. 109). Lipiňský dokazuje, že Ž 89 (88), 1–5. 20–38 tvořil původně samostatnou báseň s tendencí upevnit ještě nezaokořeněnou ideu Davidovy dynastie. Ukazují na to i obdobné myšlenky v královských dokumentech okolních národů v 2. tisíciletí a na začátku 1. tisíciletí. Také ortografie Ž 89, který se našel ve 4 Q, dosvědčuje jeho vysoké stáří. Autor velmi solidně dokazuje, že tato část žalmu vznikla v Jeruzalémě v 2. pol. 10. stol. (asi za ohrožení dynastie za Roboama).

L. Delekat ve svém díle Asyle und Schutзорakel am Zionheiligtum (Leiden 1967, str. 432) ukazuje, proč se v žalmech soukromý prosebník (ne král) obrací přímo k Bohu, a ne ke králi, aby ho ochránil před nepřáteli. Když se něčeho dopustil nebo nemohl zaplatit dluhy nebo byl vyhnán ze své půdy, utekl se do Jeruzaléma, aby chránil nedotknutelnost své osoby a přidržel se oltáře nebo skály na Sionu. Narážky na to jsou např. v Ž 7, 2; 11 (10), 1; 71 (70), 1. U chrámu byli v bezpečí. Buď zebírali u bran nebo král některé povýšil na vrátné a chrámové zpěváky. Tento názor je v knize Delekatově dostatečně dokázán. Z toho vidíme, jaký zcela konkrétní vznik měly některé žalmy.

Dokonalé uvedení do modlitby žalmů je od C. Westermanna, Der Psalter (Stuttgart, Calwer Verlag 1967, 106 stran), který mistrně rozlišuje především různé literární druhy v žalmech (první byl H. Gunkel).

Konečně orálním stylem v žalmech se zabývá disertace R. C. Culleyho (Toronto 1967, 140 stran). Dospívá vědeckou cestou k některým velmi zajímavým důsledkům: některé žalmy mají opravdu původ v kultu, v žalmech je zachycena stará tradice jdoucí možná až do náboženství kananejského; existovala profesionální sku-

pina básníků-žalmistů, kteří skládali žalmy a dbali přitom i zděděných navyklých forem — proto podobnosti v jednotlivých žalmech nejsou výpůjčky z jiných žalmů, ale vyplývají z tradiční žalmové mluvy.

Z toho všeho vidíme, jak se dnešní biblistika v mnohých bodech vrací od příliš kritických názorů k pozicím dřívějším, ovšem ve vyšší rovině.

Podle J. L. Vesco, Bulletin de Théologie biblique, Revue des sciences philosophiques et théologiques 1968, str. 754–764.

Jarolím ADÁMEK

Hudba a liturgie

Jestliže dochází v naší době k zásadnímu a novému zamyšlení nad smyslem, funkcí a formami liturgie, nemůže tomu být jinak ani pokud jde o hudbu, která je nedílnou součástí liturgie od nepaměti. Nechceme se zabývat úzce lokálními problémy tohoto druhu a bylo by neseriózní chtít celou otázku vtěsnat do pochybného dilematu, zda je v liturgií přípustná rytmická a jazzová hudba, či ne.

Proto bude užitečnější, položíme-li si s G. Stefaním otázku: *Potřebuje liturgie vůbec hudbu?* Před koncilem byl totiž spor o liturgickou hudbu sporem o kvalitu a adekvátnost, nyní však jde o její samotnou funkci. Je hudba v liturgií nutná z důvodů teologických a antropologických, anebo je pouze výrazem kultury, folklóru a zvyku? Teologicky lze patrně zdůvodnit nanejvýš *vhodnost* liturgické hudby, jak to bývá dovozováno z Písma. (Mojžíš; David; Kristus zpíval po poslední večeři s učedníky chvalozpěv; sv. Pavel vyzývá k zpěvu žalmů a hymnů, aj.) Starokřesťanská liturgie vyšla z kultury ústního výrazu a pokud jde o hudbu, nepřinesla nic nového a přejala, co bylo tehdy živé. A protože hudba měla v pohanských bohoslužbách magickou funkci, stalo se středem starokřesťanské liturgie *slovo*, už z toho důvodu, že Zjevení má slovní výraz. Z toho zřejmě plyne, že hudba v liturgií má základ pouze antropologický a sociologický. I Otcové přejali konec konců určité vžitě zvyky z tradice židovské, antické i orientální, snažili se však dát tomu nový smysl, jak k tomu byli puzeni celkovým posunem křesťanské spirituality. Měli bychom si konečně uvědomit, že *gregoriánský chorál* je produktem své doby stejně jako jakákoliv jiná hudba. A pokud je mu imputována až mystická aureola, neproměnnost a posvátnost, tedy zvěčnění až k devotnímu konzervování, máme co činit s romantickou představou 19. století, která ve stejném smyslu mluvila o „mystice varhan“ a „tajemném příšeří chrámů“. Stejný myšlenkový kořen má i barokní představa, že čím více hudby, tím větší sláva. Tato pojetí přešla i do encyklik; přejal je de facto i koncil a jsou shrnuta v tom, čemu se říká *ius musicae liturgicae*. Ve všech těchto případech je liturgická hudba *objektivizována*, stává se předmětem zkoumání různých komisí, které pak rozhodují, jaký druh hudby je v liturgií přípustný, event. i které hudební nástroje smějí být v kostele použity (pro jejich „sakrální“ charakter) a které nikoliv (pro „profánní“ charakter). Zapomíná se pak, že tato tendence k objektivizaci je ve skutečnosti tendencí k subjektivizaci té či oné encykliky nebo komise a dobově podmíněného vkusu. Je známo, že zápas o nové hudební formy v liturgií, a tím i nový liturgický obsah, byl vždycky velmi obtížný, i když šlo o prosazení velmi různých hudebních útvarů. Jsme konečně v této situaci i dnes.

Domníváme se, že s tímto pojetím hudby v liturgií je třeba skončit. Hudba musí být odobjektivizována, aby východiskem i koncem výrazových forem se stal člověk a liturgická obec. Tím myslíme to, co koncil naznačil jen v tendenci a co částečně uvedl ve skutečnost v případech posvátných textů, ale nedokázal již domyslet po-

kud jde o hudbu. Již sv. Augustin řekl: Cantare amantis est. To předpokládá svobodu, spontánnost, euforii a tvořivost. A naopak dosavadní objektivizující situace v pojetí liturgické hudby s sebou nutně nese vážnost, ceremoniel, archaismus a formálnost.

Jsme si plně vědomi nekonečné řady otázek, které z těchto úvah vyplývají. A nezdaří se patrně odpovědět na ně vyčerpávajícím způsobem. Zdá se, že by bylo ideální, kdyby liturgická hudba nabyla *charismatického* charakteru, jak tomu namnoze v první církvi bylo s hlásáním slova, a že by se tím vlastně stala jedním ze způsobů, jak je slovo zvěstováno. Mnozí se domnívají, že tohoto stavu je již vlastně dosahováno tam, kde je provozována rytmická liturgická hudba, provenience afro-americké. Jiní soudí, že nemá smyslu v současné civilizaci o tento stav vůbec usilovat, protože by kulturně znamenal krok zpět, snad až k magii nebo alespoň zbytnění senzitivních a motorických instinktů člověka na úkor instinktů duchovních.²⁾ Třetí, patrně nejkultivovanější skupina zastává názor, že tvořivé spontánnosti v liturgické obci je možné dosáhnout pouze částečně a prostřednictvím vybraných skupin hudebníků, kteří při dnešních nárocích na interpretaci moderní hudby musí být profesionálně školeni. Tato skupina se snaží o kompozici avantgardních liturgických forem na způsob současné vážné hudby a při vši vůli k experimentům se většinou hlásí k tradici chorální, polyfonní nebo barokní. Mezi stoupenci všech těchto směrů probíhá často urputný „Kulturkampf“, jak je tomu ostatně i ve střetávání různých názorů teologických a filosofických.

Jak tedy postupovat při řešení tohoto vážného problému? Především je nutno mít na mysli, že jakýkoliv další pokus centralizovat, normovat a kanonizovat liturgickou hudbu ze strany církevní autority je v dnešní situaci odsouzen k neúspěchu. Domníváme se, že právem. Jestliže dnešní člověk nesnáší tuhou administrativní disciplínu v teologii, bude jí tím méně ochoten přijímat v oblasti tak proměnlivé a podléhající změnám doby, jako je liturgická hudba. I zde musí být a jistě i bude nastolen princip *plurality*. Jednotlivé církevní obce musí mít volnost a svobodu určovat a vybírat, jakou hudbu chtějí a potřebují ve svém společenství, a to nejen pokud jde o interpretaci. (Tyto možnosti jsou zvláště u nás značně omezené a často se vybírá to, co je jednoduše po ruce.)

Je jistě poněkud předčasné pokoušet se představit si, jaká hudba by se provozovala v té či oné farnosti, kdyby rozhodnutí záviselo výhradně na duchovním správci, eventuálně varhaníkoví a farní radě. V mnoha případech by se patrně nestalo vůbec nic, takže úpadkový písňový repertoár (většinou z 19. století) by převažoval jako dosud. Jen velmi malá skupina by asi měla zájem o gregoriánský chorál, při němž by ovšem ihned narazila na nesmírnou potíž, jak skloubit latinské texty zpěvu s češtinou. Velká část zvláště mladších kněží by se rozhodně přiklonila k provozování rytmické a jazzové hudby. Byli by k tomu vedeni jednak proto, že tato hudba vyjadřuje jejich vlastní názory a pocity, jednak proto, že je to dnes nejjistější způsob, jak přilákat do kostela lidi, kteří by tam jinak nepřišli. K tomuto řešení by se připojili často i takoví, jímž se rytmická a jazzová hudba při liturgii protiví — celkem podle zásady, že účel světí prostředky. Jen nepatrný počet farářů je ochoten experimentovat s útvary současné náročné vážné hudby, určené k interpretaci jak vybrané skupině hudebníků a zpěváků, tak celé obci. Dochází k tomu ostatně pouze ve velkých městech, a i tam je k tomu zapotřebí nemalé odvahy. Hudební vzdělání i vliv našich kněží je v národě s tak bohatou hudební tradicí překvapivě nízký. Jistěže chybí i laické zájemci, ale osoba duchovního správce je v určení rázu liturgické hudby rozhodující. Přitom však bylo ověřeno, že i tradiční návštěvníci bohoslužeb (většinou starší ženy) jsou ochotni věnovat čas i energii nácviku relativně obtížných nových liturgických zpěvů, jestliže jsou k tomu vedeni angažujícími se duchovními správci.

Je také jisté, že v případě podpory episkopátu a liturgických komisí by i v našich podmínkách bylo možné vytvořit několik profesionálních souborů, provozujících liturgickou hudbu s možností hostovat střídavě v kostelích. Je i pravděpodobné, že počáteční finanční potíže by byly za krátkou dobu vyřešeny zájmem rozhlasu, Supraphonu aj. o snímky této hudby. Našla by se jistě i příležitost k finančně prosperujícím koncertním vystoupením doma i v zahraničí. Tyto soubory by pak pravděpodobně podnítily jiné poloprofesionální nebo i čistě amatérské skupiny k následování. Jestliže by se dala příležitost i autorům, kteří by pak měli skutečně pro koho psát, a jestliže by tomu odpovídala i úroveň honorářů, mohly by se tím naše země v krátké době stát jedním z center evropské soudobé liturgické hudby. Toto je i otázka liturgických komisí, utápějících se (hořuzel nepřilíhš kvalifikovaně) v „kancionálových problémech“. To však by byla již úvaha přesahující rámec našeho pojednání.

Řešit na tomto místě — a navíc v době dalekosáhlých liturgických změn — otázku, jaká hudba má být při liturgii provozována a jaká nikoliv, není samozřejmě možné. Při zachování principu plurality a svobodného výběru lze nanejvýš stanovit, že rozhodujícím kritériem by se měla stát *kvalita*, ať už jde o gregoriánský chorál (tento útvar není zdaleka mrtvou záležitostí), hudbu rytmickou a jazzovou či lidový zpěv. Rozhodnutí, co je kvalitní, by však nemělo být svěřováno náhodným nadšencům, ale odborníkům. Zároveň by se mělo stát samozřejmostí, že ve velkých městech by se jednotlivě chrámy měly specializovat na určitý druh hudby, čímž by vznikala zdravá konkurence a zároveň tradice. Nemělo by se stát, aby cizinec, který přijede do Prahy, neměl příležitost poslechnout si kteroukoliv nedělní stylou latinskou mši s gregoriánským chorálem v typicky české dynamické interpretaci, právě tak jako experimentální lidový liturgický zpěv či rytmickou hudbu. Je přece samozřejmé, že velká města by měla mít chrámová centra, určená lidem nejrůznějšího vzdělání, věku a mentality. Tím spíše vyvstává naléhavost vzniku diecézních výborů tuto činnost podporujících a koordinujících (nikoliv však řídicích). Umění i dobré vůle je u nás mezi laiky nadbytek; čeho se však nedostává, je pochopení úředních církevních míst, přístupujících k otázkám liturgické hudby většinou váhavě, diletantsky a někdy i nepřátelsky.

Karel SKLENIČKA

¹⁾ G. Stefani: Bedarf die Liturgie noch der Musik? — Concilium, 2, 1969.

²⁾ H. Hucke: Jazz und Folk-Music in der Liturgie. — Concilium, 2, 1969.

POZNÁMKY K STATISTICE V PASTORACI

K článku Statistika v pastoraci (Via II-2) pokládám za nutné uvést tato zpřesnění.

1. Korelace není jen příčinný vztah jevů, jak se domnívá autor. Korelací označujeme statistickou závislost mezi dvěma soubory jevů, ať již jde o závislost příčinnou nebo jinou. Tak např. vypočítává-li biolog korelaci mezi asimilační plochou povrchu listu a největším průměrem tohoto listu, pak mezi těmito dvěma veličinami není příčinný vztah, a přesto je mezi nimi vysoká korelace. (Zvětšující se průměr listu odpovídá větší ploše povrchu.) Smyslem takové korelace je odhad jedné veličiny pomocí druhé — v našem případě odhad povrchu listu pomocí největšího průměru listu. Podobných příkladů z nejrůznějších oborů by bylo možno uvést celou řadu.

Některé korelace mohou vyjadřovat příčinný vztah. Mírou „těsnosti“ tohoto vztahu může být korelační koeficient, který uvádí autor článku. K tomu je ovšem třeba doplnit některé podrobnosti, bez nichž použití tohoto koeficientu ztrácí praktický smysl. Míra korelace

je dána hodnotami od -1 do $+1$, přičemž hodnota -1 znamená jednoznačnou nepřímou závislost a $+1$ jednoznačnou přímou závislost. Abychom mohli odpovědět na otázku, zda mezi dvěma soubory jevů existuje prokazatelná korelace, nestačí ovšem vypočítat koeficient korelace, ale je třeba vědět, jakou minimální hodnotu musí mít koeficient korelace. Tato minimální (kritická) hodnota, jejíž dosažení je podmínkou, abychom mohli tvrdit, že vypočtený koeficient vyjadřuje průkaznou korelaci, závisí na počtu hodnot, z nichž je koeficient vypočítáván. Obecně platí, že čím více hodnot bylo použito při výpočtu, tím menší je požadovaná kritická hodnota, kterou musí koeficient dosáhnout, abychom mohli tvrdit, že jde o průkaznou korelaci mezi uvažovanými soubory jevů. V příkladě, který uvádí autor, je korelační koeficient vypočten ze tří dvojic hodnot. Kritická hodnota je pro tento případ 0,996, tzn.: vypočtený koeficient musí mít hodnotu alespoň 0,996, abychom mohli tvrdit, že existuje průkazná korelace mezi uvažovanými jevy — růstem obyvatelstva a návštěvností bohoslužeb. (V praxi by ovšem žádný statistik nepočítal korelaci na základě tak malého souboru, jaký představují tři dvojice.) Kritické hodnoty, závislé na počtu výchozích hodnot, lze najít ve statistických tabulkách. Uvedením vzorec pro výpočet těsnosti korelace platí ovšem pro jednoduchý případ přímé nebo nepřímé závislosti, kterou lze vyjádřit přímkou. Jde-li však o složitější případ závislosti, uvedený vzorec neplatí. Jestliže tedy počítáme těsnost korelace podle tohoto Pearsonova vzorce, aniž víme, o jaký druh závislosti jde a zjistíme, že korelace není průkazná, není přesnou odpovědí, že mezi uvažovanými soubory jevů neexistuje korelace, ale pouze, že mezi nimi neexistuje lineární korelace.

II. Rovněž otázka trendů je složitější, než jak autor uvádí. Nejde o to, že „nejnáznornější bude grafické znázornění pomocí přímky“, ale o to, zda vůbec je možné uvažovaný trend znázornit přímkou. O tom se ovšem musíme nejdříve přesvědčit. To je první krok při stanovení trendu. Vynesením uvažovaných hodnot proti časové ose můžeme posoudit, zda jsou body tak rozloženy, že lze jimi proložit přímkou. Nejsou-li, nelze použít postupu uvedeného v článku. Trendy mohou mít různý tvar: parabolický, hyperbolický, exponenciální apod. Pro každý tento tvar existuje jiný způsob výpočtu. Autorem uvedený příklad je výpočet lineárního trendu. Vyneseme-li si body, vidíme, že jde o dost problematickou linearitu. Z toho dále plyne, že je nutno při výpočtu trendu uvažovat i oblast spolehlivosti spojenou s vypočteným trendem. Čím těsněji budou přiléhat body k vypočtené křivce trendu — v našem případě k přímce — tím spolehlivější bude predikce očekávaných hodnot pro další časové body. Celá tato tematika, podstatná pro ujasnění samotné podstaty trendu, není v článku vůbec zmíněna. Bylo by vhodné ukázat na nějakém dobře zvoleném příkladu celý postup výpočtu, včetně interpretace výsledků, aby se čtenáři vyjasnila problematika i praktická technika postupu.

Josef P. ONDOK

První zasedání mezinárodní komise teologů

Mezinárodní komise teologů, kterou papež Pavel VI. založil 29. dubna t. r. při římské Kongregaci pro nauku víry, zasedala poprvé před začátkem mimořádné biskupské synody, svolané na 11. října. V komisi jsou zastoupeny nejdůležitější teologické směry a školy. Třicet členů komise teologů z celého světa navrhlo témata důležitá pro celou církev.

Oprava z č. 7: Tiskárna se čtenářům omlouvá a žádá, aby si laskavě opravili na str. 101 na posledním řádku jméno autora správně na BESNARD; na str. 113, 21. řádek v levém sloupci na: „U. všemohoucího, tj. nekonečně mocného neboli schop.“; na str. 113, 24. řádek v pravém sloupci na: „cipů dokazují jiná trzení ve svém oboru. Právě tak“.

Redakce

Hovory o knihách

NOVÝ OBRAZ CÍRKVE PODLE „LUMEN GENTIUM“

Věřoučná konstituce o církvi „Světlo národů“, jež je nejnvýznačnějším dílem druhého sněmu vatikánského, chce podškrtnout pneumatický a svátostný charakter církve Kristovy, jež je lidem Božím Nového zákona, snoubenkou a tajemným tělem Kristovým, duchovním chrámem Ducha svatého. Objasnění vnitřní struktury církve pomocí obrazů vzatých z Písma svatého je důležitější než zdůrazňování vnější stavby církve, její hierarchické ústavy, jak tomu bylo v teologii po sněmu tridentském. Tehdy v polemickém zápětí proti názorům protestantským se katolická ekléziologie jednostranně zaměřila k vysvětlování vnější struktury církevní a stala se jakousi hierarchologií.

Proto Otcové druhého sněmu vatikánského reagovali na proudění v současné teologii křesťanské a v první kapitole památné konstituce vysvětlují tajemství církve. Církev je znamením niterného spojení s Bohem, je v úzkém spojení s nejsvětější Trojicí. Bohu se zalíbilo sídlit v ní ve své plnosti. Ježíš Kristus, vtělený Bůh, zakladatel církve, poslušný vůle svého nebeského Otce až k smrti kříže, přináší dokonalou oběť Nové úmluvy za své spolubratry a spolusestry, jimž vykupuje účast na Božím životě. Proto církev Nového zákona nalézá svou plnost v oslaveném Kristu. Kristus dovršuje své dílo spasitelské sesláním Ducha svatého, který je niterným poutem celého církevního společenství. Církev tedy ve své nejvnitřnější podstatě je duchovní a svátostné společenství s Bohem Otcem, Synem a Duchem svatým a zároveň společnost lidí věřících, doufajících a milujících v témž Duchu Boha, a uskutečňuje se jak v jednotlivých místních církvích, tak i v církvi ekumenické neboli obecné. Církevní jednota je sjednocením víry, naděje a lásky, nikoli nějakou jednotou uniformity teologického myšlení. Svátý Cyrián, jež Otcové druhého sněmu vatikánského citují, označuje církev jakožto „lid sjednocený jednotou Otce, Syna a Ducha svatého“ (De unitate Patris et Filii et Spiritus Sancti plebs adunata).

Tajemství církve nelze vystihnout lidskou mluvou, je třeba si je přiblížit řadou obrazů. Již svátý Pavel ve svých epistolách k Římanům a obou listech ke Korintským a také v listech ze zajetí římského používal o církvi krásného obrazu: Corpus Christi quod est ecclesia. Kristus je jediný prostředník mezi Bohem a lidmi a cestou spásy a nyní se pro nás zpřítomňuje ve svém tajemném těle, to jest církvi, jehož je hlavou. V něm se nám údům mystického těla zprostředkovávají tajemství, pravdy nadpřirozené, Bohem zjevené, a prostřednictvím svátostí Kristových milosti vykoupené nám Kristem na golgotském kříži.

V Paříži v nakladatelství Mame vyšel zásluhou dominikána Bernarda Lamberta zajímavý sborník komentářů k dokumentům druhého vatikánského sněmu pod titulem: „Nový obraz církve“ — Balance druhého sněmu vatikánského — 1967.

Zde Viktor Warnach, jeden ze spolupracovníků, připomíná, že název ekklesia, což znamená společenství [sbor povoláných], je vlastně překladem z hebrejského kehal Jáhve. Samozřejmě jde o nový Boží lid, jehož členové jsou voláni pro bohoslužbu tím, že přijali svátost křtu, biřmování a eucharistii. Jak to vyjádřil výstižně Pavel VI. při otevření druhého zasedání vatikánského sněmu slovy: „My musíme usilovat o vytvoření církve lásky, jestliže chceme, aby ona sama se obrodila a obrodila též celý svět“. A k tomu nejpůsobivější pohnutku dává obraz církve jakožto mystického těla Kristova, kde my jednotliví Kristovci jsme údy a máme být údy živými, ztělesňujícími v sobě druhého Krista.

Rovněž zajímavá studie z uvedeného sborníku je článek Tillardův pod titulem: *Církev, služebnice Otce a lidí*. Jako Kristus je Ebed Jahve, ponížil sebe sama až k poslušnosti smrti, tak také jeho snoubenka musí jít v jeho šlépějích. Vedena a posilována Duchem Utěšitelem také ona spolupracuje na tajemství Krista Služebnice. Působí ve světě až do skonání věků jakožto služebnice v poslání Boha Otce. A tato služba Bohu v sobě zahrnuje též službu světu. Neboť křesťané se nespokojují spoluprací se svými bratřími na rozvoji kultury a hmotného bohatství lidstva, oni usilují současně vše zaměřit k pravému cíli, oslavě Boží a spáse duší. Jejich víra v Boha Otce, jejich křestní zasvěcení v Kristu Pánu je vede k tomu, aby si připomínali stále velikost člověka — dítko Božího, vykopeného krví Beránka Božího. Křesťan je člověk znovuzrozený, který odumřel hříchu a jeho zdroji, totiž sobectví, které je největší překážkou pravého lidského společenství. Člověk však už není sám, neboť Bůh vstoupil do jeho dějin v Ježíši Kristu.

Bůh chtěl, aby lidé byli jeho dítkami. Sdružil je v církvi pro budování království Božího. Vydal se v Ježíši Kristu za ně. Od doby Ježíšovy „už nejsme cizinci, ale spoluobčany svatých a dítkami domu Božího“ (Ef. 2, 19). Církev je opravdu „Boží lid“, jak to zdůrazňuje druhá hlava věroučné konstituce *Lumen gentium*. Fr. Fransen ve svém článku: „Církev jakožto lid Boží“ objasňuje nám tento problém. Obraz „lidu Božího“ se zrodil na poušti arabské. Izraelité pod vedením Mojžíšovým jsou vyvoleným lidem Božím, s nímž činí Hospodin úmluvu na hoře Sinaj. Na rozdíl od gojim — pohanských národů jsou Židé am — lid Jahvův. Samozřejmě lid Boží má být svému Pánu věrný a jeho poslušný, chce-li být hoden jeho lásky a slitování. Lidem Božím Nového zákona je pak církev. V památném listu Petrově křesťané jsou zvaní „pokolením vyvoleným, královským kněžstvem, lidem svatým...“ (1 P. 2, 9). A tuto myšlenku druhý koncil vatikánský vyzdvihuje v druhé kapitole své konstituce, a tím v ekumenickém duchu se přibližuje ideji, jež byla vždy tak drahá duchovním otcům protestantismu. Obraz lidu Božího znovu orientuje teologii o církvi v perspektivě zaměřené k lidstvu. Církev je lidem pochodujícím pouští časů k dovršení Božího království na konci časů. První dvě kapitoly věroučné konstituce nám překrásně přibližují vnitřní stavbu Kristovy církve. Církev je znamením niterného spojení s Bohem a lidmi, je v úzké souvislosti s nejsv. Trojicí, je připodobňována k tajemnému tělu Kristovu, chrámu Ducha svatého. Aby však se nezašlo k nesprávnému mysticizujícímu chápání, je ve druhé kapitole probrán obraz, symbol lidu Božího. Tedy církev je společenstvím darů Božích a služeb.

Avšak druhý koncil vatikánský neodezírá od vnější struktury církevní, od její ústavy, jež je hierarchická. Ovšem od doby druhého sněmu vatikánského jsou jiné náhledy na vedení církve. Samozřejmě učitelská, kněžská a pastýřská služba svěřená Kristem v apoštolech pod vedením sv. Petra, pokračuje nyní v kolegiu biskupů, nástupců apoštolských, v čele s biskupem římským, nástupcem sv. Šimona Petra. Avšak dochází k novému stylu papežství, biskupství, kněžství, jáhenství i k novému pojetí laičtví.

Jan XXIII., blahé paměti, vítá své spolubratry biskupy na druhém sněmu vatikánském slovy: „Buďte vítání, bratři! Vždyť vás přijímá ten, jenž je nejmenší mezi vámi, služebník služebníků Božích, i když má klíče nejvyšší moci svěcené Petrovi Kristem!“ Prostítky venkova ze Sotto il Monte si uchovává svou pokoru a prostotu i jako papež. Nechce být Pontifex Maximus, nýbrž „servus servorum Dei“. Na prvním místě se cítí biskupem římským, jenž hlásá svému lidu slovo Boží. Odkládá tiaru a navštěvuje ty nejubožejší ve starobincích, nemocnicích, trestnicích, aby jim přinesl Boží útěchu. A v jeho šlépějích kráčí dnes jeho nástupce Pavel VI. Chce být pastýřem lásky, služebníkem sjednocení nejen křesťanů, ale všech lidí (Srv. Ignác Ziadé: *Nový styl papežství*).

Podobně vešla do propadliště dějin doba biskupů-knížat, excelencí. Biskup moderní doby chce být otcem svých věřících a bratrem svých kněží. Jako Otec rozděljuje živý chléb slova Božího a jako velekňěz vysluhuje plností svátostí. (Srv. Bernard Lambert: *Nový typ biskupa*.)

A podobně kněz moderní doby není nějakým jemnostpánem. Přijal svěcení kněžské svátostné, jež je podstatně odlišné od všeobecného kněžství, jež přijímá každý křesťan křtem svatým, aby mohl sloužit lidu Božím jménem Kristovým slovem Božím a svátostmi. Nechce vládnout světu, nýbrž mu sloužit. Proto se nesmí odlučovat od světa nebo se mu odcizovat. Naopak musí svět znát, milovat jej a usilovat o pomoc všude, aby se uskutečnily spravedlivé tužby lidí. Vše usluje prokvasit Duchem Kristovým tím, že láme chléb slova Božího a vysluhuje svátostmi. Samozřejmě eucharistie je mu zdrojem a vrcholem veškeré evangelizace. (Srv. Alfred Ancel: *Nový typ kněze*.)

Druhý vatikánský koncil dává správné umístění též službě jáhenské. „Diákonovi přísluší slavnostně udílet křest, udržovat a rozdělávat eucharistii, asistovat jménem církve při sňatku a žehnat mu, přinášet velebnou svátost (viaticum) nemocným, věřícím vykládat Písmo svaté, vyučovat a kázat lidu, předsedat bohoslužbě a modlitbě věřících, udělovat svátostiny, přísluňovat při pohřebních obřadech.“ (*Lumen gentium* čl. 29.) Edward Schillebeeckx podává zajímavou studii o novém typu laika (172—185). V prvotních dobách křesťanských křesťané byli pronásledováni. Jako „paroikoi“, to jest „cizinci“, byli označováni křesťané v prostředí jim nepřátelském. A byli to laikové i klerici, všichni jeden lid Boží, který byl v nenávisti pohanského světa. Změna nastala v době císaře Konstantina. Církev tehdy získává majetek a četná privilegia a exempce pro své kleriky a mnichy. To způsobilo pozdější rozlišování mezi klerem a laiky. Ve středověku duchovenstvo bylo stavem vzdělanců, kdežto laikové většinou nevzdělaní byli považováni za předmět služby kněžské. V té době také vzniklo úsloví: *Dixit laicus clero, semper inimicus tibi ero*. V moderní době však je tomu jinak. Klerus nemá monopol vzdělání, laikové mají možnost získat si nejobornější vzdělání a uvědomují si též svou důležitost v apoštolátu lidu Božího. Druhý vatikánský koncil správně zdůrazňuje plnost křesťanského poslání laiků v církvi i ve světě. Laický apoštolát není pouze účast na apoštolátu hierarchickém, nýbrž přímá účast na apoštolátu samého Krista. Křesťanství laikové nemají jenom povinnosti, nýbrž svá nezadatelná práva v Kristově církvi. Celkové dílo druhého vatikánského sněmu můžeme označit jako vědomé odklerikalizování katolické církve tam, kde má být odklerikalizována. O tom svědčí krásně též dekret o apoštolátu laiků. Paternalismus duchovních musí přejít ve službu všemu Božímu lidu.

Zaslouží si též pozornosti studie Msgra C. Butlera: *Maria, obraz církve*. Panna Maria byla na druhém vatikánském sněmu prohlášena papežem Pavlem VI. za „Matku církve“. Osmá kapitola věroučné konstituce je věnována Panně Marii, Matce Boží, v tajemství Krista a církve. Otcové sněmu zdůrazňují doslova: „Žádný tvor nemůže být nikdy postaven na roveň vtělenému Slovu a Vykupiteli. Avšak jako kněžství Kristovo připouští účastenství pod rozličnými podobami, a to jak skrze posvěcené služebníky, tak i skrze věřící lid — tak také jedinečné prostřednictví Vykupitele nevylučuje, nýbrž naopak připouští spolupráci stran tvorů, v závislosti ovšem na jediném zdroji. A tuto podřízenou roli Marie vyznává církev bez váhání“ (čl. 62).

Církev se raduje z úcty již naši bratři oddělení mají k Panně Marii, zvláště jak je tomu u bratří východních. Panna Maria, jakožto nejvěrnější „služebnice Boží“, nám ukazuje cestu k svému Synu a Bohu, je nám všem vzorem a ideálem. Také její přímluva za nás u Božího trůnu je nejučinnější. *Per Mariam ad Jesum et Deum*.

Paul CHAUCHARD: Naturwissenschaft und Katholicismus. Einheit und Widerspruch von Geist und Materie.

Walter-Verlag, Olten und Freiburg im Br. 1962.

Přírodní věda nedělá rozdílu mezi duchem a hmotou, které se pro ni vyskytují vždy spolu. Zkoumá spíše toto spojení hmota-duch a nazývá tento komplex hmotou. Uznává jednotu člověka, aniž tím popírá lidskou duši. Tento přírodovědecký materialismus bývá často zaměňován s metafyzickým materialismem, spočívajícím na předpokladech, které nejsou dány přírodní vědou samou. Přírodovědecký materialismus je slučitelný s představou Boha-Stvořitele. Tvůrčí akt Boží se totiž nedá uchopit v prostoru a čase a znamená vlastně, že vše je na Bohu závislé. Evoluce je na Bohu závislejší schopností hmoty, kterou nechává působit, aniž by sám bezprostředně musil tvořit jednotlivá jsoucna a bytosti. Tak jako Tomáš Akv. asimiloval aristotelismus, tak může křesťanství „pokřtít“ materialismus tím, že ho zbaví jeho metafyziky, což není o nic těžší než bylo pro Tomáše Akv. asimilování pohana Aristotela, který nevěřil v nesmrtnost duše. P. Chauchard naznačuje v knize některé perspektivy takového „vědecko-náboženského“ materialismu.

Na druhé straně je však také zapotřebí vyvarovat se falešné idealistické koncepce náboženství. Takový postoj vidí P. Chauchard v tom, že se příliš prohlubuje dualismus hmoty a ducha, při čemž duchovno se stává aktivní silou hmoty a je zdrojem jejího pohybu, obdobně jako motor je zdrojem pohybu pro stroj. V takovémto pojetí se pak Bůh stává především architektem vesmíru.

Když přírodní vědy odkryly hmotné a energetické mechanismy, které vysvětlovaly chod věcí, obrátily se proti existenci různých principů, životních sil a entelech. Z toho pak vznikl onen nešťastný protiklad vědy a náboženství, který nazývá Chauchard protikladem vědy a náboženství, spojeného s předvědeckým chápáním světa. Tajemství řešení konfliktu spočívá ve sladení fenomenologického monismu přírodních věd s dualismem hmoty a ducha, který je podstatný pro náboženství.

„Přírodní vědu,“ říká Chauchard, „nelze donutit k tomu, aby přestala být sama sebou, jak by si přáli mnozí katoličtí filozofové, kteří by chtěli nalézt v hmotných skutečnostech základy pro svou víru. Vrhají se s radostí na všechny přírodovědecké nejasnosti a nedokonalosti a chtěli by objevit Boha za nedostatkem determinismu a nedokonalostí fyzikální chemie — jako by šlo o Boha přírodních věd, jako by Tvůrce všech věcí nebyl pánem i nad determinismem, řádem světa a rozumem, ale tvůrcem nepořádku a zdrojem iracionálního a nepochopitelného. Nechápu — tedy existuje Bůh, říkají, jak se někdy zdá, mnozí moderní duchové k velké radosti materialistů.“

Takováto idealistická kosmologie zahrnuje zdánlivě pravé, ale ve skutečnosti falšované, idealistické náboženství, podobně jako mechanistická kosmologie vede k vědecky falešné materialistické metafyzice. Mnozí křesťané se dopouštějí chyby, že Boha používají k vysvětlení všeho ve světě, co je nesrozumitelné, a ateisté právem odmítají takovýto postoj. Bůh není vysvětlením jednotlivých vědeckých problémů. Je nejvyšším ontologickým vysvětlením, jemuž buď věříme, nebo nevěříme. Avšak taková víra nečiní zbytečným hledání přirozených příčin, jen dovršuje oblast přirozenou oblastí nadpřirozenou.

Chauchardova kniha je analýzou tzv. hraničních problémů, týkajících se dvojí oblasti: přírodní vědy a filosofie. Tato analýza je vedená z pozice přírodních věd, třebaže autor zná dobře tomistické myšlení. Proto je cenná zvláště tam, kde autor ukazuje nepřijatelnost ně

kterých koncepcí a aplikací tomistické filosofie současnými autory právě z hlediska těchto přírodních věd. Na druhé straně by bylo zapotřebí analýzy vedené opačným způsobem, tj. z pozice profesionální filosofie, která je dostatečně obeznána se stavem přírodních věd. Nestačí ovšem pouze diletantská úroveň takovýchto znalostí. Můžeme pochybovat, jestli takové podmínky lze splnit, a to oboustranně, tj. aby přírodovědec konfrontoval přírodní vědy s filosofií, nebo naopak filosof filosofii s přírodními vědami, a měl dostačující úroveň informací o druhé oblasti. Možná, že takováto konfrontace bude napříště možná pouze v dialogu přírodovědce a filosofa. Přesto však Chauchardův pokus imponuje svým korektním přístupem a nezaujatým stanoviskem, soustředěným rozbořením problémů, při kterém nejde o povrchní apologetizující záměr, ale objektivní analýzu, z níž apologie vyplyne organicky sama z podstaty věci. Je to apologie křesťanské myšlenky proti metafyzice, dovolávající se neprávem přírodních věd, a apologie přírodních věd proti deformovanému křesťanskému myšlení.

J. P. Ondok

Karl RAHNER: Kirche in der Stadt. Wien 1968.

V studii se objevuje úplně změněný model farnosti budoucnosti. Autor opřen o zkušenost mnoha spolupracovníků a „experiment“, se vážně domnívá, že farnost budoucnosti nebude „farností katolíků určitého teritoria“, nýbrž farností osobně věřících v „diaspoře“. Daleko méně než dosud bude „správným obvodem“ velké církevní organizace, která se snaží mít všechny členy „podchyceny“. Spíše bude „oltářní obcí věřících“, ve víře, naději a lásce „společenstvím“ těch, kteří budou pro vykupitelskou smrt Krista svědčit bohoslužbou i životem. Bude „obcí věrných“, spojených osobním rozhodnutím pro víru — a v tom smyslu tedy „personální farností“.

Ve farnosti budoucnosti budou stále silněji působit jiné než včerejší faktory, vytvářející místní církve (obec). Daleko více než dnes bude působit např. „společenstvívorné“ charisma jednotlivých farářů, specifické vlastnosti jednotlivých farností, možnosti „jádra“ farnosti, které ovlivní životnost a stabilitu oltářního společenství.

Nebude-li chtít farnost budoucnosti klesnout na úroveň živořícího „správného obvodu“, bude musit počítat i s jinými profánními a náboženskými prvky, než je prvek teritoriální. Aby se však takto pojímaná farnost nestala sektářskou obcí, teplým „hnízdečkem“ určitého počtu věřících, uzavřeným „ghettem“, musí mít rysy farnosti misijní, otevřené světu a všem „mimostojícím“.

Všechny tyto rysy krystalizují ve vídeňském experimentu vysokoškolské farnosti. Do ní není farář „dosazen“, nýbrž ji musí vytvořit. Nemá jen úřad, ale musí mít i charisma náboženské osobnosti, která obec především nespravuje, ale vytváří, sílí a prohlubuje. Stále jí musí vytvářet i proto, že se její údy rychle mění. Tato vysokoškolská farnost musí stále nabízet něco, co jde nad standardizované plnění „náboženských povinností“ a „náboženských potřeb“. Musí mít živé a pevné jádro — a přece být otevřená ke všem studentům. Nesmí mít pevných hranic, nýbrž živý vztah k sympatizujícím.

Studentská farní obec si samozřejmě hledá pomoc „mimo“: kazatele, přednášející, odborníky apod. A to podle jiného klíče než „přirozených stavů“. Neomezuje se jen na kostel ani se nesnaží dostat do vlastní režie všechno světské. Moudře syntetizuje — a tím snad může nejlépe vyzkoušet a propracovat možnosti, které aktivním laikům zítřka církev nabídne.

Jan BARTA

Církev nad každým partikularismem

Koncem října 1968 uveřejnil P. Yves Congar v „La Croix“ článek, který má za úkol pomoci katolíkům, aby i při různých názorech mohli objevit realistický smysl církve, která je matkou všech a pro všechny. Uvádíme zde podstatnou část tohoto článku.

V životě katolíků vyskytuje se ve vztahu k problémům církve — asi pět postojů.

Velká část katolíků nepředkládá si žádný obecný problém. Mohou sice mít (a také mívají) různé potíže, ale jdou se stádem. Svě duchovní pastýře přijímají takové, jakými jsou (i když přitom někdy trochu bručí). To je tedy první postoj.

Jiní — a těch je asi deset procent — jsou upřímně oddáni mystickému životu církve a chtějí, aby jim byl podáván formou, na kterou jsou zvyklí a s níž jsou spojeni svazkem své věrnosti. Ocítají se v nevůli s novými pojetími a hledisky mladého kněžstva i s publikacemi teologů, podle nichž se mají řídit. Tito zaujmají postoj číslo dvě.

A pak jsou zde katolíci, jejichž počet není lehké odhadnout. Svým dynamismem a tvořivostí představují hodnotu rozhodně nepodceňovatelnou. Jsou to ti, kteří jsou uchváteni životem milosti v církvi a nalézají v ní skutečné evangelní a spirituální společenství. Domnívají se však také, že některá ustanovení jsou překonaná, tedy jsou na překážku evangeliu a dokonce jsou brzdami pokroku a lidské svobody. Církev nepřináší pokrok. Tam, kde nebyla nuče přiblížit se změnám, uskutečněním bez ní, ne-li dokonce proti ní, církev (natolik, kolik představuje aparát moci, ono „veliké zvíře“, o němž mluví s politováním Simone Weilová) je konkrétně moc sociálního konzervatismu, což značí tolik jako moc k obraně kapitalismu. Nezajímá se o svobodu a sociální zápas, není-li sama dotčena ve svém kléru. Považuje se za bezúhonnou a čistou, podaří-li se jí uchovat svou svobodu, i když lidské svobody jsou posmívány.

Myslí se na pontifikát Pia IX., který byl nejdělní a patřil k nejdůležitějším pontifikátům v dějinách; papež bojoval za svůj úřad, za svou časnou moc, ale jak rozuměl nebo co řekl velkým problémům, které v té době vyvstávaly, jako průmyslová revoluce, proletariát, kolonialismus, historická kritika?

Jak v témže údobí poznamenal Newman, myslil Pius IX. na „vládu, na ty, kdo řídí“ a domníval se, že tito se podřídí vedení církve a že lid by mohl být ještě podroben. Za pontifikátu Pia IX. klade se především důraz na náboženské zvyklosti, pouti

atd., jak můžeme dobře vidět v „Počátkůch současné Francie“ od Taina. A neopakuje se to, co se odehrálo tehdy, také dnes v Latinské Americe, kde církev měla své plné možnosti víc než čtyři století?

To jsou myšlenky třetího postoje. — A pak existuje čtvrtá kategorie. Její skromný počet dosud uniká statistickému zachycení — ale přece den ode dne roste. Jsou to křesťané, kteří vidí nebo věří že vidí, jistotu víry v „ochuzování“ pod vlivem kritiky, která z několika stran útočí na církev. Je to kritika těch, které Paul Ricoeur nazývá „mistry pochyb“: Marx, Nietzsche, Freud, k nimž se připojují strukturalistické analýzy a některé teorie o sekularizaci.

Kdo zná, alespoň přibližně, tento proces „úprav“, ptá se, kam až se dospěje během několika desetiletí. Nebylo by snad toto začátkem konce?

Ti, které H. Roustang označil jménem „třetí člověk“, jsou v druhé, třetí a čtvrté z kategorií, jež jsme právě analyzovali. Ale nalézáme je i v kategorii páté, která se skládá z dospělých křesťanů, spjatých s křesťanstvím, to jest s životem v církevním společenství. Tato kategorie se vždy víc a víc domáhá nezávislosti úsudku v konfrontaci s učitelským úřadem. Jejich postup nezávislosti nachází bez hluku — hluční patří spíše do třetí kategorie.

A nyní přejdeme k otázce *pravdy o reformě*.

Reforma není revoluce, protože reforma respektuje kontinuitu. Je však také něco zcela jiného než restaurace, protože nehledá, jak by jednoduše zavedla bývalý řád. Kdyby se chtělo jen přizpůsobení k stávající situaci, nikdy by se nedospělo k reformě. A kdyby se myslelo na zcela jiné věci, nebyla by to již reforma církve. Je nutno uchovat věrnost katolicismu, ale ne věrnost mělkou, připouštějící jen současnou formu věci. Je třeba, aby má věrnost oosáhla budoucnost, opírajíc se při tom o počátky; zkrátka, aby zahrnula rozsah času.

Mimo jiné je třeba také zapsat se do současného společenství Božího lidu. Nejsme sami. Patříme k lidu stvořenému Boží iniciativou ve společenosti a v dějinách lidstva. Všechn lid je oživován Duchem svatým, ale oživován podle uzpůsobení, které mu Bůh dal a podle vnitřního hlasu, který v tom lidu neustává vyvolávat. A proto musíme být pozorní jedni k druhým podle živého, rozumného a kritického vědomí o tom, co jsme my sami a co jsou druhí. Není takové vědomí či svědomí rozhodující podmínkou pro zdravý postoj? Vždyť ono ze strany věřících obsahuje učelivou pozornost k tomu, co vyučují jejich pastýři a ze strany těchto pastýřů navzájem zase pozornost téměř nábožnou a vždy pohotovou pro to, co jim Bůh nabízí k porozu-

mění prostřednictvím jejich věřících a událostí okolo nich.

Škola Ducha svatého je škola prostoty, ale nikoli škola prostáčekovství.

Konečně je zde kapitola *církev a svět*.

Zbývá totiž překonat ještě dosti vážnou potíž, jež zajímá ty křesťany, kteří mají víc závazků. Ve velkém, bratrském shromáždění koncilu byli jsme účastní význačné zkušenosti. Církev prostřednictvím svých řídicích osobností kladla si otázku: co si myslí sama o sobě? A začala sama odpovídat, vycházejíc z vědomí, které sama o sobě měla. Nejprve se pokusila sdělit světu některé prvky své pravdy, vycházejíc ze své tradice jakožto církve; tak měla první redakci toho, co mělo být schématem XVII., pak XVIII.

Poslední redakce „Gaudium et spes“ usiluje, aby uspokojila tuto žádost po pravdě. Hnutí pokračovalo a pokoncilové období může být charakterizováno skutečností, že nyní již svět klade otázky též církvi.

Myslíme, že je v tom něco hlubokého a hodnověrného — ale jen k jistému bodu, tedy ne ve způsobu. Když — dostávající se až k základům uvažování — by se žádalo, abychom pochopili, také jednoduše ze skutečnosti, že je zde jen jedna realita, člověk, a že Kristus není než dokonalost a že církev je pouze pro službu — nebudeme moci s tím naprosto souhlasit. Nepřestaneme vyhlašovat pod jménem horizontalismu nebo pod jiným jménem, či vůbec beze jména, že jde o nebezpečí, o pokažení, zhoršování. Avšak i když se nedospělo až k takovému bodu, svět mohl si klást nejen otázky týkající se vnitřních záležitostí světa, ale i otázky, týkající se služby církve. A je to on, který dnes diktuje podmínky. Neovlivňuje jen kapitolu o míru, spravedlnosti a rozvoji, ale i samu eklesiologii.

Připustíme to. Ale musíme také signalizovat nové nebezpečí věřícím a kněžstvu. Odvažujeme se — také z hlediska křesťanského uvažování — žít se pouze pokrmem světa, které jsou dnes bohaté a vzrušující. Nabízi se nám z rozhlasu, z tisku, z technických a odborných publikací i z křesťanských organizací. Musíme se však také vhodně žít pokrmem církve, společenstvím svatých, liturgií, mlčením před Bohem. Jinak se laicizujeme v nejhorším smyslu slova.

V církvi je náš domov. Přes všechno, co by mohli jiní říkat, ona je celistvá. Najdeme tam vzory k následování, nadbytek cenných knih a publikací, slavení eucharistie, možnost bratrských dialogů. Náš domov nabízí četné pokoje jak severu a jihu, tak východu a západu... Tím ovšem nechceme říci, že by zde nebyly ještě jiné obtížné problémy, které by bylo třeba řešit...

Přeložila N. S.

Ze života církve

Přednáška profesora Rahnera o kritické funkci církve ve společnosti, kterou prof. Rahner proslavil při své jarní návštěvě v Praze vyšla v originálním znění v pražském teologickém čtvrtletníku *Communio Viatorum* (administrace: Jungmannova 9, Praha 1; roční předplatné Kčs 50,—).

V dvojčísle XII, 1—2, v němž je otištěna Rahnerova přednáška „Die gesellschaftskritische Funktion der Kirche“ je několik dalších pozoruhodných studií: Robert Bosc, S. J., *Peace Science and Peace Theology*; Luděk Brož, *Une supercherie aux dimensions de la planète*; J. D. Fry, *Reformation Perspective: Past and Present*; Milan Balabán, *Kosmische Dimension des Wunders von Gibeon*, Jan Heller, *Absoloms Zufluchtstätte*, Rudolf Bohren, *Bemerkungen zu einer Theologie des Vorbildes*. V stálých rubrikách přináší toto číslo mj. pozoruhodné prohlášení skupiny vietnamských katolíků a recenzi knihy Paulo Freire, *Educação como prática da liberdade* (Výchova jako nástroj osvobození), která způsobila převrat ve výchovné praxi v řadě zemí Latinské Ameriky.

Doporučujeme vřele čtenářům věnovat tomuto mezinárodnímu časopisu našich evangelických bratří pozornost, protože má vysokou úroveň.

Redakce

Mladí ve Francii

Anketa uspořádaná IFOP a publikovaná v *La Vie Catholique* na téma „Mladí a víra“ a „Mladí a církve“. Z otázek a odpovědí jsou vybrány ty, které se přímo týkají víry a liturgie. Odpovídali všichni mladí Francouzi, nejen katolíci. Bylo jich 11 miliónů ve věku od 15 do 29 let.

1. Věříte v Boha? — Věříte, že Ježíš Kristus je Syn Boží?

V Boha 81 % věří — 17 % nevěří.
V Ježíše Krista 72 % věří — 28 % nevěří.

Čtyři mladí z pěti věří v Boha. Sedm z deseti věří, že Ježíš Kristus je Syn Boží. Toto přiznání se k víře je poněkud častější u zemědělců, technických a obchodních pracovníků (87 %) a u dělníků (81 %) než u intelektuálů (60 %). V roce 1953 se přihlásilo k víře v Ježíše Krista 53 % dělníků. V současné době 74 %. Je patrné značné zvýšení počtu věřících v lidových vrstvách.

2. Chodíte každou neděli do kostela?

Každou neděli 22 %
Občas 56 %
Nikdy 26 %

Anketa také ukazuje, že věk 20 let představuje kritický bod: v tomto věku určitý počet mladých zanedbává mši sv. (ovšem většina chlapců v tomto věku je ve vojenské službě).

3. Proč nechodíte častěji do kostela?

Nemám čas 40 %

Jdu, jen když mám náladu 23 %
Mše mě nudí 10 %
Modlím se sám 9 %
Kvůli liturgickým reformám 4 %
Už nevěřím 3 %

Lze konstatovat, že uváděné důvody většinou nejsou ani vážné, ani hluboké. Ukazují především, že mladí nechápuou smysl mše a že mše sama, tak jak je sloužena, nezbuzuje touhu po pravidelné účasti.

4. Proč chodíte do kostela?

Víra, duchovní život, setkání s Kristem 47 %
Lépe se tam modlím 11 %
Setkání s druhými 7 %
Příklad pro děti 9 %
Církevní příkázání, dobrý

zvyk, tradice 46 %
vcelku převažují nad tradicí, zvykem a povinností. „Nedělní mše mi pomáhá prožívat lépe mou víru během týdne; dovoluje mi zamyslet se, protože proč bych jinak chodil na mši, kdyby to nezměnilo můj život?“ (Profesor, 25 let.)

Přeložila Eva Vesecká

Setkání katolicko-luterské studijní komise

Katolicko-luterská studijní komise se podruhé sešla v Båstad (Švédsko) 15.—19. září 1968. První setkání komise v Curychu (Švýcarsko) v listopadu 1967 se zabývalo biblickými a exegetickými otázkami. Schůze v září 1968 se týkala tématu „Církev a svět ve světle evangelia“.

Studijní komise má předložit výsledky své práce katolické církvi a luterské světové federaci, jimiž byla jmenována. Čtyři přednášky — přednesené dvěma luterskými a dvěma katolickými vědci — byly zaměřeny ke vztahu církev—svět—evangelium.

Prof. Walter Kasper (římskokatolická teologická fakulta v Münsteru) hovořil o otázce světa jako dějiště evangelia, se zaměřením na význam vtělení, zjevení a dějin; dále mluvil o historicitě evangelíí.

Prof. Per Erik Persson (Luterská teologická fakulta v Lundu), který se zabýval světem jako cílem evangelia, zdůraznil obnovu stvoření, spasení lidstva a odpor, který svět klade evangelii.

Prof. Philip Heffner (Luterská teologická škola v Chicagu) hovořil o tom, jak sdělovat evangelium světu; zaměřil se na důsledky, jež vyplývají z ekologické perspektivy pro kázání, vyučování, diakonickou službu a politickou a sociální angažovanost.

Prof. Johann Baptist Metz (Římskokatolická teologická fakulta v Münsteru) ukázal, jaké důsledky pro lidský institucionální rámec a podobu církve má její angažovanost ve službě světu.

Pro diskusi, jež následovala, bylo charakteristické, že souhlasná a odlišná mínění nespádala nutně v jedno s konfesijní příslušností. V diskusi se rovněž ukázalo, že z perspektivy světa jsou možné nové přístupy k společnému chápání evangelia a církve.

Když se účastníci zabývali úkolem církve ve světě, zjistili podstatný souhlas a názorovou konvergenci. Shodli se také v otázce kritické funkce církve v dnešní společnosti. Věnovali pozornost novému možnému chápání úlohy laiků a jejich důležitosti, která z ní vyplývá. Účastníci zasedání jsou přesvědčeni, že důraz na laickou složku a soustředění na úkol a odpovědnost církvi ve světě jsou příslibem další ekumenické diskuse.

Letošní setkání bylo stanoveno na 4.—8. května v Nemi u Říma. Členem této komise je i u nás známý biblista prof. Heinz Schürmann z Erfurtu, který byl povolán rovněž do světové komise 30 teologů, kterou jmenoval Pavel VI. v květnu.

Přeložila Michaela Freiová

V Maredsous: Rok teologické formace pro laiky

Jak zajistit teologickou formaci laiků? Opatství v Maredsous (Belgie) se snaží odpovědět na tuto otázku organizováním roku základní teologie, nazvaného „Základní teologický kurs“.

Vyučování, které dávají Otcové Asumpcionisté ze Saint-Gérard a dominikánští a františkánští profesori, chce poskytnout základy pro zamýšlení nad vírou v přímé lidské zkušenosti a současnou řečí.

Kursy jsou na dvou stupních: „všeobecné kursy“ se obracejí na všechny studenty; „zvláštní kursy“ jsou určeny pro ty, kdo budou pokračovat v teologických studiích na universitě nebo ve scholastikátě. Jsou pak ještě doprovázeny programem prvního stupně, který předpokládá jako svůj základ.

Vyučování, které zahrnuje asi 34 týdny kursů a zkoušek, představuje v hodinách zatížení osmi hodinami kursu a dvěma hodinami semináře pro první stupeň; čtrnácti hodinami kursu a dvěma či třemi hodinami semináře pro spojený první a druhý stupeň. Školní rok začíná kolem 1. října a končí kolem 30. června. Místo se počítá s kroužky a přednáškami na lidská či církevní aktuální témata, o studiu koncilních textů nebo na témata současné kultury (kino, ekonomie, sociologie, literatura atd.).

Je-li iniciativa, kterou podniká opatství z Maredsous, vynikající — vyhovuje soudobé potřebě — není naopak jasno, jaký užitek z ní budou moci mít prakticky laici, protože je vyloučeno přerušit na devět měsíců činnost v povolání a studijní náklady (bez ubytování a stravy) dosahují 6500 belg. franků pro první stupeň a 8500 belg. franků pro oba spojené stupně.

Pro laiky je teologie ještě přepychem.

ICI [č. 340/1969, str. 2.]

Přeložil Karel Menhart