

via

časopis pro teologii

1969

II / 9

A. ROZEHNAL: Pracující člověk je víc než práce	133
R. KAUTZKY: Technický pokrok a etická problematika v moderní medicíně	135
J. ZVĚŘINA: K teologii svátostí	136
J. ADÁMEK: Jak se dívat na evangelium o mládí Páně	138
M. HELLMUTHOVÁ-BRAUNEROVÁ: Paul Claudel a Čechy	141
M. FISCHEROVÁ: Nechte maličkých — očima matky	143
A. ROZEHNAL: PAUL VI. sprach in Genf	133
R. KAUTZKY: Technischer Fortschritt und ethische Problematik in der modernen Medizin	135
J. ZVĚŘINA: Zur Theologie der Sakramentalien	136
J. ADÁMEK: Kindheit Jesu	138
M. HELLMUTHOVÁ-BRAUNEROVÁ: Paul Claudel und Böhmen	141
M. FISCHEROVÁ: Mutter, Kind und Liturgie	143
A. ROZEHNAL: Paul VI à Genève	133
R. KAUTZKY: Le progrès technique et la problématique éthique en médecine moderne	135
J. ZVĚŘINA: Notes théologiques sur les sacramentaux	136
J. ADÁMEK: L'histoire de l'enfance de Jésus	138
M. HELLMUTHOVÁ-BRAUNEROVÁ: Paul Claudel et la Bohême	141
M. FISCHEROVÁ: Les enfants et la liturgie vus par la mère	143

Myšlenky

Hans Urs von Balthasar

O rozjímavé modlitbě

Je mnoho křesťanů, kteří jsou si vědomí potřeby a krásy rozjímavé modlitby a opravdově po ní touží. Ale málo jich — až na nesmělé pokusy, kterých brzy nechají — zůstává věrno tomuto způsobu modlitby. A ještě méně je těch, kteří by byli spokojeni se svým počínáním a přesevďěčením o jeho správnosti.

Rozjímání obklopuje v církvi ovzduší jakési malomyslnosti a bážlivosti. Ano, toužíme po něčem, ale nedovedeme to. Chvilka, kterou jsme si určili na rozjímání, uplyne v nepozornosti a roztržitosti, a protože nenese viditelný užitek, nejradyji bychom s rozjímáním přestali. Někdy snad nahlédneme i do nějaké „rozjímavé knihy“, která nám ukazuje rozjímání, jak bychom je měli dělat my. Obrazně řečeno, vidíme, jak jí druhý, ale sami zůstáváme hladoví. Po přečtení těch „meditací“ si můžeme říci, že jsme si vykonali duchovní četbu, ale nebylo to rozjímání. Viděli jsme, že někoho jiného navštívilo slovo Boží, měli jsme z této návštěvy užitek, ale nebylo to naše setkání, nýbrž jeho — a my sami je nikdy nedokážeme. Často je tomu tak z pohodlnosti, ta však by se dala přemoci. Často z úkostlivosti, která si netroufá postavit se na vlastní nohy.

Koho jednou okouzli proud světla, který se line ze slova Božího, zůstane v jeho zajetí. Ví z vlastní zkušenosti, že toto slovo nejen mu zprostředkuje zprávu o Bohu, nýbrž i samo má a neodolatelně vyznačuje božské vlastnosti — i když skryté v šatě písma: Boží nekonečnost a pravdu, Boží velebnost a lásku. Toto zjevení Páně v Písmě nutí posluchače pokleknout. Domníval se, že se stýká se slovem, které by dovedl pochopit a posoudit jako jiná velká a hluboká lidská slova; ale sotva vkročí do čarovného kruhu jeho působení, stává se tím, kdo sám je uchvácen a posouzen. Chtěl jít k Pánu Ježíši, aby ho viděl („*Pojď a viz!*“), a teď při Ježíšově pohledu se dovídá, že ho Pán již dávno viděl, prohlédl, podrobil soudu a přijal na milost. Nezbyvá mu tedy nic jiného, než padnout na kolena a klanět se Slovu Božím: *Mistře, ty jsi Syn Boží, ty jsi izraelský Král!*“ Ale tak otřesný zážitek stane se východiskem k něčemu, co teprve teď opravdu začíná: „*Uvidíš větší věci než jsou tyto...*“ (Jan 1, 46—51.)

U slov Písma svatého začíná Jakubův žebřík rozjímání a není na něm jediné příčky, která by se vymykala slyšení slova Božího. Tak jako nemůžeme při rozjímání nikdy zapo-

menout na Kristovo člověčenství, nemůžeme opomenout ani slovo v jeho lidské podobě. V člověčenství nalézáme Boha, v tom, co nám dává smyslové poznání, nacházíme ducha.

Většina křesťanů je přesvědčena, že modlitba je něco více než vnější akt, vykonaný z povinnosti, při němž se Bohu říkají určité věci, které už ostatně ví; že znamená něco víc, než objevit se denně před svým Nejvyšším vládcem, který ráno a večer přijímá od svých sluhů projevy poddanosti. A zůstává-li modlitba u mnoha křesťanů k jejich vlastní bolesti a lítosti na tomto nízkém stupni, jsou si jistě vědomi, že by mohla být něčím víc. Vědí, že na tomto pozemku je ukryt poklad, jen přiložit ruku k dílu a vykopat jej. Cítí, že v tomto semínku tkví zárodek mohutného stromu, obsypaného květem a ovocem — jen kdyby se jim chtělo štěpovat a pěstít. V povinnosti, která se zdá tak tvrdá a trpká, se tají život plný svobody a sladkosti, jen kdybych mu otevřel srdce a oddal se mu. Ano, křesťan to tuší, aspoň nejasně, není-li mu to zřejmé, vždyť to kdysi už zkusil, ale nikdy se neodvážil jít dále lákavou cestou a vstoupit do země tolik slibující. Ptáci nebeští sezobali zaseté slovo, zadusilo je trní všedního dne — v duši zůstala takovým křesťanům jen nejasná lítost a stesk.

A přijdou-li v životě chvíle, že cítí naléhavou potřebu jinak obcovat s Bohem než stále stejnými formulkami, hned se jim zdá, že jsou k tomu nešikovní. Je to asi tak, jako by měli mluvit nějakou řečí, jejímž pravidlům se nenaučili; místo plynulé konverzace podaří se jim sotva vykotkat několik slov v tom nebeském nářečí; připadá jim, že jsou v cizině a neznají tamější jazyk, že jsou bezmocní jako žvatlající děcko, které by rádo něco řeklo a nedovede to.

Aby tomu příkladu nebylo špatně rozuměno: s Bohem totiž nekonverzujeme. Ale ze dvou důvodů je to přece na místě: za prvé v tom, že modlitba je skutečně rozmluvou mezi Bohem a duší, a dále v tom, že se při této rozmluvě užívá opravdu určité řeči. Modlitba je rozhovor, a ne monolog člověka před Bohem. Vždyť natrvalo se nedá mluvit osaměle; řeč předpokládá vzájemnost, výměnu myšlenek a duší, sjednocení ve stejném duchu, v pravdě společně poznané a sdílené. V rozhovoru musí být „já“ a „ty“, ty dvě bytosti se navzájem projevují. — A nemluví člověk v modlitbě k Bohu, který se mu dávno předtím zjevil tak mocným a všeobáhlým slovem, že ani nemůže být něčím minulým, nýbrž zní dále a dále po všechny časy?

Z knihy *Vom innerlichen Gebet*, 3. vyd., Lipsko, Johannes-Verlag 1965 — sbírka Adoratio.

Přeložila

S. M. Chrysostoma Tyralíková

Advent

Doba adventní by měla člověkem otřást, aby si pak dával na sebe pozor. Má-li se advent prožít plně, musí se dát výhost sebevědomému počínání a lákavým snům, kterými si člověk stále znovu něco namlouvá. Přinutí tak skutečnost, aby ho násilím přivedla k sobě, násilím a bídou a utrpením.

K představě adventu a k prožití adventu patří otřesné procitnutí. Patří k tomu ovšem ještě mnohem více. Teprve to dovršuje tajemné blaženství tohoto času a rozsvěcuje vnitřní světlo v srdcích, že je advent požehnán zaslíbeními našeho Pána. Otřes, probuzení: tím teprve začíná být život způsobilý, aby byl adventem. Právě drsné probuzení, vzpomínání se v pocitu bezmocnosti, bědnost zážitků, které budou našimi zážitky posledními, přibližují člověku na dosah ta zlatá vlákna, která v tomto čase spojují nebe se zemí a dávají světu aspoň tušení toho, k čemu je povolán a k čemu má schopnosti.

Alfred Delp: *Tváří v tvář smrti*

Kristův příchod

Vykoupení se událo, když se Boží Syn stal bezmocným dítětem, člověkem schopným trpět, když svůj osud vložil do rukou lidí malého ducha a skrblických srdcí; když se vydal na pospas slabým, zaslepeným, domýšlivým, nenávidným egoistům. Zemřel jako ztroskotanec, a přece zvítězil. Zvítězil mocí lásky. Jeho život a smrt je příkazem, který jeho následovníci nebudou smět přeslechnout: zapomínat na sebe a sloužit a tím pomáhat budovat království lásky a radosti.

Od vtěleného Syna Božího víme o lásce Otcově. Víme, že nás vyvolil k údělu, jehož blaženství převyšuje naše tušení a touhu tak velice, jak převyšuje Boží láska a moc lásku a moc naši. Odvážným následováním uzráváme pro tu chvíli, kdy všechno opustíme, i sami sebe opustíme, abychom konečně byli opravdu sami jenom to, co jsme a byli uchváćeni do středu Božího srdce.

Náš celý život je advent. Stále k nám chce Pán přicházet. Kdo se proti němu obrní slepotou a hluchotou, kdo před ním prchá do hlučné činnosti, ten mu sice nebude mocí uniknout, ale nepozná štěstí z Boží blízkosti; nezakusí nic z bolestiplné, ale blažené proměny, nebude schopen vodit hledající a pomáhat jim k Bohu. Adventní člověk vyhlíží Kristův příchod, vyhlíží, jak vstupuje Kristus do všedních dní, vyhlíží, kdy zazáří v poslední hodině. Jeho lásku přijímá s bdělým a připraveným srdcem, nechá se jí přetvářet, rozdává jí dál plnými rukama. Tak mu připravuje cestu k bratřím a buduje spolu s ním království lásky a radosti. Usilujme o to, abychom se stali lidmi adventními.

Elisabeth Nikrin:

V začarovaném kruhu lásky

via

časopis pro teologii

II / 9 / 1969

ALOIS ROZEHNAL

Pracující člověk je víc než práce

Pavel VI. se zúčastnil na pozvání MOP (Mezinárodní organizace práce) jejího letošního valného shromáždění v Ženevě. Pořádalo se při příležitosti 50. výročí založení v r. 1919 mírovou smlouvou versailskou, „což v našem století nejistoty je jistě jedinečná událost, a proto i důvod k zamyšlení se nad tím“. Tak to řekl Pavel VI., když tam přišel jako „představitel zřízení, které po 2000 let přetrvává změny času“. Vzdal tak poctu ideálu MOP: „všeobecnému, trvalému míru, založenému na sociální spravedlnosti.“ Tato idea podstoupila svou zatěžkávací zkoušku, když se rozešla Společnost národů, k níž byla MOP přičleněna a když na vzdáleném americkém kontinentě vznikla OSN. A přece hned tehdy prosadila MOP do Všeobecné deklarace lidských práv tuto větu: „Všichni lidé bez rozdílu rasy, náboženství či pohlaví mají právo usilovat o svůj materiální pokrok a duševní vývoj, a to svobodně, důstojně, hospodářsky zajištěni a s touž možností se prosadit.“ Na přání prvního ředitele MOP Alberta Thomase¹⁾ a jeho nástupce Davida Morse je mezi vedoucími pracovníky MOP vždy kněz. Při 40. výročí encykliky Rerum novarum vzdal A. Thomas poctu těm neúnavným bojovníkům za sociální spravedlnost, kterým encyklika byla opěrným bodem v jejich práci. A při 10. výročí trvání MOP prohlásili její funkcionáři, že velké hnutí, které vyšlo z církve katolické v důsledku oné encykliky, prokázalo svou plodnost. V souvislosti s tím vzpomněl Pavel VI. na švýcarské průkopníky sociální spravedlnosti: na katolíky Mermilloda,²⁾ Gasparda Decurtina³⁾ a pracovníky Fribourgské unie a na protestanta Daniela le Granda.⁴⁾ O práci MOP projevil vřelý zájem Pius XI. v encyklice Quadragesimo anno,⁵⁾ Pius XII. při proslovu k správním radě Mezinárodního úřadu práce, Jan XXIII. v encyklice Mater et magistra,⁶⁾ Pa-

vel VI. v encyklice Populorum progressio⁷⁾ se zabýval hodnotou práce podobně jako II. vatikánský koncil v konstituci Gaudium et spes.⁸⁾

Pavel VI. nepřišel na zasedání MOP jako „odborník v technických záležitostech ochrany a rozvoje práce, ale jako posel Pisma sv.“ a právě z tohoto důvodu má stále zájem na práci. „Prvá strana Pisma sv. mluví o tom, že Bůh stvořitel uložil nám tvoření jako pracovní úkol. Tvůrčí práce tvora je odpovědná za tvoření. Lidský rozum se musí přičinit o to, aby dal tvoření novou hodnotu, aby mu vtiskl takřka lidské rysy a aby je zařadil do služby člověku. Taktó je práce podle Božího záměru samozřejmým úkolem člověka, radost z výsledků práce a užitek z ní jsou Božím darem, protože každý je samozřejmě odměňován podle toho, co vykoná. Písmo sv. mluví všude o práci tak, že je dána člověku spolu s jeho bytím, což je zřejmé i z toho, že když se Syn Boží stal jedním z nás, stal se také dělníkem. Ve svém okolí byl zcela samozřejmě nazýván podle povolání své rodiny: Ježíš byl znám jako „syn tešaře“. To je to nejlepší svědectví o výsadním postavení práce, jaké jen lze si myslet. Tomuto svědectví jste vykážali čestné místo v sídle své organizace dojemnou freskou Maurice Denise. Znázorňuje význam práce. Dělníci jsou tu shromážděni kolem Krista a on jim zvěstuje radostnou zvěst: i oni jsou syny Božími a navzájem si bratry.

MOP za 50 let svého trvání splnila mnoho úkolů, sjednala 128 konvenčí, podala 13 doporučení. To mohou posoudit ti, kteří o tom vědí více než já. Musím však přece náležitě poukázat na tuto základní, nejvyšší důležitou skutečnost, o níž svědčí výrazně ona dokumentace. Zde — a to je rozhodující skutečnost v dějinách civilizace — zde se věnuje lidské práci zásadní zájem. Jak je známo, vůbec tomu nebylo vždy tak v dnes již dlouhých dějinách lidstva. Vzpomeňme jen, jak antika chápala práci, do jaké pohany práce upadla, jaké nesnesitelné utrpení způsobilo otroctví. A musíme bohužel přiznat, že to docela ještě ze světa nezmizelo.

Vy však vytváříte a hlásáte zcela jiné, moderní pojetí práce. To má své kořeny v základním principu, který křesťanství velmi zdůraznilo: v oboru práce má prvé místo člověk. Ať je to umělec, řemeslník, podnikatel, dělník nebo rolník, ať pracuje tělesně nebo duševně, vždy je to člověk, kdo pracuje a pro koho pracuje. Proto také nelze dávat přednost práci před pracujícím člověkem, požadavky techniky a hospodářství nelze klást výše než lidské potřeby. Už nikdy nesmí být práce víc než pracující člověk, už nikdy nesmí být proti němu, ale vždy pro něho, ve službě člověku, každému člověku a celému člověku.

A rozhodně na nás zapůsobí, když vidíme, že toto pojetí práce se vytvořilo právě tehdy, kdy teoreticky byl příznivý okamžik k tomu, aby se zdůraznila přednost lidského faktoru před produktem práce. Bylo to tehdy, když postupně se stále více uplatňoval stroj. Až přespříliš zmnohonásobil práci a přitom směřoval k tomu, aby ji vůbec učinil zbytečnou. Dnes již práci vykonává stroj energií, která se nečerpá z rukou, ale z úděsných tajemných sil spoutané přírody. Abstraktní úsudek moderní doby o hodnotě práce vedl by k tomu, že práce by se tak zdůraznila, že na pracujícího člověka by se zapomnělo. Většinou by se ovšem osvobodil od vysilujícího a ponižujícího břemene fyzického vy-pětí, neúměrného ostatně skrovnému výsledku takové práce. Tak to dnes vypadá. I v době, kdy triumfuje technika a neslychaně zasahuje do hospodářství výroby, obrací člověk na sebe pozornost filosofů, sociologů a politiků. Vždyť koneckonců člověk je jediný opravdo-

vý statek. Nyní konečně je jasné, že technika se zapojuje do pracovního procesu ke škodě člověka, jestliže člověk ji stále nefidí a jestliže nezůstává pánem jejího vývoje. Jestliže platí, že plným právem je třeba uznat, jaký nenahraditelný přínos pro vývoj přináší organizace práce a pokrok v průmyslu, pak víte vy lépe než kdo jiný, jak zlé jsou výsledky toho, když v dnešní průmyslové společnosti se práce rozkládá na jednotlivé stereotypní mechanické úkony. Místo co by člověku pomáhala, aby se stále více stával člověkem, odlidštuje ho. Místo co by přispívala k jeho rozvoji, dusí ho pod příklopem tísnivé, nudné mrzutosti. Tak tedy lze práci hodnotit dvojím způsobem a v tom, jak se dnes práce provádí, skrývá se nebezpečí, že pracující člověk ztratí svou osobnost, až nakonec se stane otrokem práce, bude jí obětovat své duševní schopnosti i svou svobodu a pak na to doplatí celou svou důstojností. Kdopak neví, že práce může být zdrojem obdivuhodných plodů, je-li skutečně tvůrčí; ale že také může být zatažena do víru svévole, nespravedlnosti, pachtění se po majetku a násilí, a tak že se může stát skutečnou pohromou společnosti. A o tom vydávají svědectví pracovní tábory spolu s podobnými zařízeními, která se stala hanbou civilizovaného světa.

Kdo vůbec by již mluvil o mnohdy přímo hrůzném dramatu moderního pracujícího člověka: je obětí svého dvojího osudu. Jednak je velkolepým tvůrcem, jednak však příliš často je dán napospas nesnesitelné bídě proletariátu, nad níž až srdce ustrne, když vidí, jak každodenní nedostatek jídla spolu s pokořujícími postavením ve společnosti dostává ho do zřejmé osobní a rodinné nejistoty.“

Pak Pavel VI. hovořil o tom, jakou úlohu má MOP při řešení těchto problémů. Její snahy bude podporovat. Překážek má MOP v cestě dost. Překoná je tím, že se snaží, aby „spolupracovaly tři síly, které působí v moderní dynamice lidského pracovního procesu: představitelé vlád, podniků a pracujících. A metodou — ta už je dnes typickým vzorem — je tu snaha, aby ony tři síly jednaly ve vzájemné dohodě, aby už nepostupovaly nepřátelsky vůči sobě, ale aby ochotně a plodně spolupracovaly. Tento výtečný novodobý názor už stojí zcela za to, aby zaujal místo opoňo názoru, který až dodnes ovládal naši dobu, podrobenou podnikatelskému duchu, stále podněcovanému do přílišné bujnosti, což často bylo příčinou jen nové bídy a nového rozvratu. Přítomný názor nesl s sebou nebezpečí, že se nechají ležet ladem výsledky získané za cenu opětovných dramatických střetů, zatímco se měly upevnit. Je třeba prohlásit se vši vážností: pracovní spory se neodstraní nikdy tak, že se nastrojí nějaké vnučené ustanovení, které podvodně připraví pracujícího člověka a celou společnost o nezadatelná lidská práva a zvláště o svobodu. Takováto ustanovení se dnes shledávají už jen s pozůstatkem situace, která byla dána jedině a pouze volným stylem determinismu hospodářských zřízení. Takto urovnané pracovní spory mohou budit velmi dobře dojem spravedlnosti, ale skutečnosti lidského života to neodpovídá. Jde tu sice o snahu předejít dramatické explozi a vyloučit katastrofální následky, ale to pouze proto, aby se hlouběji poznaly příčiny sporů a aby se upokojily oprávněné nároky, které ve sporu byly požadovány. Opakuji s Albertem Thomasem: sociální hledisko musí převážet nad hospodářským; musí hospodářství řídit, aby lépe odpovídalo požadavkům spravedlnosti.“

Pak papež vyzval pracovníky MOP, aby „budovali“ spravedlnost právě v této době, která je v příkrém

protikladu k dějinám a k lidství. Přimlouval se za všechny, kdo nespravedlivě trpí a záměrně jsou využíváni k nucené ponižující práci, takže stále ještě uprostřed lidstva ozývá se bědování.

„Proto musíte chránit člověka před lidmi, před člověkem. Je ohrožen tím, že se stane jen částí sebe samého, že bude žít jen v jedné dimenzi. Je nutné vynasnažit se zabránit za každou cenu, aby byl jen někým kdo mechanicky obsluhuje bezcitný stroj, který pohltí lepší část jeho samého; nebo kdo slouží státu, jenž chce mít výhradně pro sebe všechnu jeho energii. Musíte chránit člověka, vždyť ho pohánějí hrůzné síly a on je převádí ve skutek; zároveň ho stravuje obrovský pokrok jeho práce; současně ho také zavaluje neodolatelná síla jeho vynálezů a současně ho obluhuje stále větší protiklad mezi hospodářským zázrakem, jenž mu vyrábí všeho dostatek, a mezi tím, s jakou přílišnou lehkovázností se nespravedlivě rozděluje výrobky lidem a národům. Prometheův problém vrhá svůj neklidný stín na drama naší země. Člověku se na ní nedáří plně si uvědomit svou závažnou odpovědnost za to, že všechno má dělat věrně podle plánu, který má se světem milující Bůh. Což se nám už vytratila z myšl ta tragická událost, k níž došlo při stavbě babylónské věže? Člověk se tehdy chtěl zmocnit přírody, ale zapomněl při tom na Boha, čímž způsobil, že lidská společnost se rozložila.

Nyní však je třeba zvládnout všechny rozporné síly, síly babylónské věže usilující o rozvrat, a pak budovat město lidské, město, jehož kameny budou vzájemně držet jen bratrskou láskou ras, národů, tříd a generací.“

Závěrem zdůraznil papež, že je nutné, aby MOP zaručila všem národům účast na budování světa. Tím by se staly samy strůjci své budoucnosti. Za tím účelem se musí stále rozvíjet zákonodárná práce MOP, a to zcela novým způsobem. Právními pojmy je třeba vyjádřit solidaritu prosazující se stále více do vědomí lidí. Jde totiž o vytvoření skutečného mezinárodního práva.

Technika je zajisté nutná, ale úzkost budí, jak krutou vládkyní je bohatým národům, jestliže smysl pro obecné blaho schází. Mladá generace musí vybudovat nový svět; v dnešní krizi sice je ještě plná netrpělivosti a úzkosti. A chudé národy nemají dostatek prostředků k uskutečnění svých zájmů; svět se přetváří a jejich protest zní jako signál bídy a jako výzva k uskutečnění spravedlnosti. MOP stojí tedy před obsáhlým programem. Také uředníci Kristovi se chtějí na něm podílet:

„Je to dílo přesahující pouhé lidské síly. Ale křesťan ví, že není sám, vždyť pracuje se svými bratry na tomto díle lásky, spravedlnosti a míru. V tom spatřuje přípravu a záruku věčného města, jež očekává od milosti Boží. Člověk není vydán sám sobě, neztrácí se v lidském množství. Lidské město, jež buduje, je městem rodiny bratří, synů jednoho otce. Vždyť jejich namáhání je živeno silou, která je oživuje a vyživuje. Je to síla ducha, tajuplná, ale skutečná síla. Není to síla magická a není ani zcela mimo dějinnou a osobní zkušenost, vždyť se o ní vyjadřují lidská slova. A hlas onoho ducha zaznívá v tomto domě více než kde jinde. Zde je dokořán otevřeno utrpením a úzkostem pracujících lidí, právě tak jako tomu, co vytvořili, a všemu velkolepému, čeho dosáhli. Je to hlas, jehož nevyslovitelný ohlas neustává ani dnes, právě tak jako neustal včera, budit naději pracujících lidí: „Pojďte ke mně všichni, kteří máte plno trampot a kteří toho máte na sobě naloženo až dost, u mne jistě okřejete. Bůh mi-

luje každého, kdo prahne po spravedlnosti, a právě proto mu jí dá dostatek.“

Poznámky překladatele:

1) Nar. 1878, zemř. 1932. Učitel, pak socialistický poslanec a funkcionář odborářského hnutí, v r. 1915 ministr, od r. 1920 ředitel MOP až do své smrti.

2) Kardinál Gaspard Mermillod, 1824—1892, jako biskup ženevský poslán švýcarskou vládou do vyhnanství, později biskupem lausansko-ženevským; zakladatel Ženevského sdružení a později Fribourgské unie. V těchto organizacích krystalizovala změna církevní aristokratické politiky na „demokratickou“. Členové unie byli víceméně prvými, kteří pochopili, že církevně politické pilíře je třeba vyměnit, místo o šlechtu se opířt o pracující třídu, byl to prý podnět k myšlence Katolické akce, což svědčí o tom, že kořeny tkvěla KA v patologickém stavu církve — především v krizi církevní politiky. Mermillod se právě zasloužil o to, že od církevní politiky se počalo přecházet k politice sociální. Ideje zrozené ve Fribourgské unii byly podnětem a podkladem encykliky RN.

3) Gaspard Decurtin, 1855—1916, spoluzakladatel katol. university ve Fribourgu, kde přednášel kulturní dějiny. Za Švýcarsko byl spolu s d'Ammanem a de la Rivem členem rady Fribourgské unie. Účastnil se mezinárodních kongresů MOP.

4) Účastnil se vypracování petice o mezinárodní ochraně dělnictva. Vlastně prý požadoval, aby zákony o ochraně dělníků v jednotlivých státech byly pod mezinárodní kontrolou.

5) QA 31—36 o dělnických a odborových sdruženích.

6) Spíše Pacem in terris, část 5.

7) Odst. 27 a 28.

8) Kapit. III.

RUDOLF KAUTZKY

Technický pokrok a etická problematika v moderní medicíně

(Concilium 5 [1969] 5, 371—378)

1. Pro a proti manipulaci s lidským životem

V první části poukazuje autor na vzrůstající moc lékaře nad lidským životem. Důkazem jsou lékařské zásahy již před počátkem individuálního života i po jeho skončení. Během života pak posilování tělesných orgánů přístroji nebo nahrazení jich transplantací, velmi účinné léky a ozařování.

K tomu možno zaujmout trojí stanovisko. Zastánci prvního žádají stanovení krajní hranice lékařských zásahů do lidského organismu, jichž překročení nutno odmítnout. Kdyby se toho nedbalo, mohlo by dojít např. k následujícímu: umělým dýcháním byl by při životě udržován člověk s polovinou mozku, chromýma rukama, s ochrnutou spodní částí těla.

Autor uvádí tento krajní případ, neboť zastánci druhého stanoviska považují za povinnost lékaře provést všechny nutné zákroky, vedoucí k prodloužení života nemocného, jinak by se prý dopouštěl právem odsouzené euthanasie.

Podle třetího stanoviska není vůbec možno dát všeobecné pravidlo, protože každý případ je jiný a každý lékař musí rozhodnout podle svého lékařského svědomí. Jenomže i jinde v lékařství je různost případů, a přece se právem chceme řídit podle určitých pravidel. Nikoli ovšem bez výhrady, jak opět někteří žádají, neboť taková pravidla již předpokládají zásadní postoj pro nebo proti bezpodmínečnému prodloužení života.

Má se tedy lékař postavit na stranu života nebo smrti? Ještě před několika desetiletími by byla odpověď samozřejmá, dnes je však otázka, zda prodloužení života je skutečně obecně platným cílem lékařské činnosti. Aby se tato otázka vyřešila, je třeba hledat obsáhlejší formulaci úkolu lékaře, která by poskytovala podklad pro každé lékařské rozhodnutí. To není snadné, protože takový podklad se nedá stanovit jen podle všeobecně uznávaných přírodovědeckých poznatků o člověku, ale předpokládá i závěry z jiných oborů, s nimiž každý nesouhlasí. Přesto nutno nalézt řešení, které by bylo přijatelné co největšímu počtu.

2. Měřítkem lékařských zásahů je blaho člověka

Opět vstává otázka: Co je blaho člověka? Život nebo zdraví? Vždyť často nutno obětovat zdraví, aby byl zachráněn život. Různé jsou také názory o tom, kdy stojí nebo nestojí za to žít. Ani náboženské hledisko není jednotné: jedni vidí vůli Boží v tom, že má být zachován každý život, jiní považují odevzdané přijímání utrpení a smrti za křesťanskou povinnost. Nejspíše nám pomůže určit, co je blaho člověka, obraz, jaký nám o něm podává Písmo svaté, mravní instinkt křesťanů a zvláště, máme-li na zřeteli dorozumění s nekřesťany, zdravý lidský rozum.

Člověk je bytost, konkrétní celek. Je ovšem nutno dívat se na něj z hlediska přírodovědeckého i duševného, neboť jenom tak může být poznán ve svém vlastním bytí. Tento celkový pohled dnešní vědy na člověka zcela odpovídá obrazu člověka, jak nám jej podává Písmo svaté. Možno tedy říci: Blahu člověka prospívá a je mravně správné všechno, co je přiměřené přirozenosti člověka. K „přirozenosti“ člověka patří nejen být biologickým organismem, ale i právo a povinnost tento biologický organismus ovládat. Proto nelze zásahy do lidského organismu po etické stránce rozlišovat na přirozené a umělé, nýbrž podle toho, mají-li smysl nebo ne. Protipřirozené by bylo omezovat se při tvoření etické normy jen na biologickou stránku člověka.

Alespoň v zásadě je v moderním lékařství oprávněn každý lékařský zákrok, který slouží blahu *celého* člověka. Stanovit přesně hranice, kam až možno jít, nelze. Aby se rozhodlo, zda určitý zákrok slouží blahu nemocného, nutno porovnat, zda naděje převyšuje riziko, zisk ztrátu.

3. Zabít není totéž jako nechat umřít

V třetí části pojednává autor o tom, zda se zásadní právo lékaře k jakémukoli zásahu nestává povinností, je-li život nemocného v nebezpečí, a zda tím není zeslaben v předchozí části vyvozený závěr, že měřítkem lékařského zákroku je blaho člověka. Následuje překlad nejdůležitější stati:

„Nelze považovat za usmrcení vzdát se prostředků, prodlužujících život. Mnohým se zdá těžké rozlišení mezi usmrcením a připuštěním vlastní nebo cizí smrti, neslouží-li prodloužení života blahu člověka. Správnost tohoto rozlišení pochopíme nejlépe, když si ujasníme, co by znamenalo na první pohled zdánlivě zřejmé ztotožnění usmrcení a ponechání umřít. V duchu křesťanské etiky a spolu s převážnou většinou lékařů zastáváme stanovisko, že je třeba, bezpodmínečně a nezávisle na přání nemocného nebo jeho očekávání a situaci, zamítnout záměrné usmrcení nemocného např. nadměrnou dávkou narkotik. Kdyby usmrcení a ponechání umřít bylo totéž, vztahovalo by se to i na opomenutí lékařských opatření k prodloužení života. To by však nevyhnutelně mělo za následek, že by se euthanasie dopustil každý lékař, který by u nemocného nezavedl umělé dýchání nebo umělý krevní oběh, i kdyby šlo o beznadějnou situaci, třeba o pokročilou rakovinu. Vždyť i u takových nemocných by se často mohl život o něco prodloužit. Že by to bylo na krátkou dobu, není rozhodující. Snadno nahlédneme, že by to nemělo smysl, nehledě k tomu, že by se s ohromným nákladem věnovala veškerá péče umírajícím a pro léčení ostatních by chyběli i lékaři, i přístroje. Kdyby se tedy prodloužení života dalo dosáhnout např. jen za cenu ztráty řeči nebo její srozumitelnosti, tedy spojení s okolím,

nebo za cenu jiných těžkých poruch, bylo by to vlastně jen prodloužení útrap. V takovém případě nutno uvážit, zda by lékařský zákrok skutečně sloužil blahu postiženého, a při negativní odpovědi by bylo v této konkrétní situaci nepochybně dovoleno vzdát se pokusu o prodloužení života. O tom, co má smysl a co ne, může a musí se rozhodovat podle našeho lidského úsudku, protože jinou instanci nemáme k dispozici.“

Dále autor odpovídá na námitku, že zabít možno i opomenutím. To by platilo jen tehdy, kdyby opomenutí znamenalo zanedbání povinnosti.

Jako nebránění přirozené smrti a ne usmrcení musí být posuzováno, jestliže v beznadějném případě je u nemocného přerušeno umělé dýchání, a v opačném případě, jestliže je nemocnému podávána dávka utišujících prostředků, potřebná k zmírnění bolesti, i když zároveň ochromuje jeho síly a zkracuje mu život.

Autor dále připomíná i teologický aspekt: vzdá-li se někdo mimořádných prostředků k prodloužení života, uznává tím, že člověk je tvor podrobený smrti. A to uznání je jen tehdy věrohodné a platí jako svědectví, je-li vydáno dobrovolně a ne teprve tehdy, když po vyčerpání všech možností jiného nezbyvá.

4. Člověk člověku člověkem

Zde klade autor otázku: Kdo rozhoduje v jednotlivém případě o tom, co slouží blahu celého člověka? Především on sám. Lékař má dát nemocnému (nebo přibuzným) dostatečně informace o jeho stavu, aby mu osobní rozhodnutí usnadnil, ale ne s jeho rozhodnutím manipulovat.

Při tom třeba hledět nejen na blaho jednotlivce, ale i na blaho jeho rodiny, postižených stejnou nemocí a bližních vůbec. Dále je tu otázka finančních prostředků, které nikdy nebudou stačit, aby byla poskytnuta nákladná pomoc všem. Také počet umělých orgánů a orgánů vhodných k transplantaci je zcela neúměrný počtu nemocných. Tu třeba přistoupit k obtížné volbě, koho podrobit zákroku a koho nechat umřít. Zde přicházejí v úvahu různé okolnosti, největší váhu však má lékařský posudek, kdo z pacientů má největší naději.

Ještě složitější je případ, kdy se zákrokem na jedné osobě má prospět jinému nebo celku. Autor zde má na mysli darování orgánů za života dárce a pokusy na člověku. Aby zákrok směl být podniknut, musí zisky daleko převyšovat ztráty. Nesmí se ovšem ani zde ztráct se zřeteli, že dárce není jen biologický organismus, který obětuje např. ledvinu, nýbrž člověk, který tím vědomě projevuje lásku k bližnímu. Musí být ovšem poučen o jistých nebo možných škodách na zdraví, které utrpí a které musí být v rozumném poměru k očekávaným výsledkům.

5. Poslední rozhodnutí: kdy je člověk mrtev

Pokud nebylo možno nahradit funkci srdce a plic stroji, byl pokládán za mrtvého člověk, u něhož srdce přestalo tlouci a ustalo dýchání. Transplantace orgánů z těla zemřelých vyvolala s novou naléhavostí otázku: kdy je člověk vlastně mrtev? Nyní platí: člověk je tehdy mrtev, když je mrtev jeho mozek. Vynikající postavení mozku vzhledem k ostatním orgánům vedlo k závěru: smrt mozku je totožná se smrtí celého člověka. Hledíme-li na člověka jako na celek, nejen jako na biologický organismus, ale máme na zřeteli i jeho duchovní dimenzi, dostávají biologické důkazy o zvláštním postavení mozku v lidském organismu nový důraz. S mozkem je spojeno, co člověka charakterizuje, jeho osobní individualita a identita. Tentýž důkaz je zde potvrzen z dvojího hlediska a dává tak pevnější podklad pro tvrzení: smrt mozku je smrtí celého člověka. Smrt celého mozku, poněvadž nevíme, nastává-li smrt rázem nebo postupně. Pro odnětí orgánu z těla zemřelého pro transplantaci je důležité zjištění smrti mozku. Všechny metody obsahují určitou nejistotu a tak rozhodnutí, aby k transplantaci určený orgán byl odňat po smrti, ale včas, spočívá na lékaři. Vědomí nejistoty bude mementem jeho lékařskému svědomí.

6. Stálost a aggiornamento lékařské etiky

Autor upozorňuje, že jeho pojednáním nejsou rozřešeny všechny problémy lékařské etiky, které před nás staví technický pokrok dnešního lékařství. I v lékařství vyžadují nové otázky nové odpovědi. Lékařská etika je jakousi abstrakcí ze zkušeností v obdobných případech a z nich vyvozeným myšlenkovým postupem, který může být ukazatelem pro nová rozhodnutí. Na druhé straně ovšem zůstávají při řešení problémů v platnosti určité zásady, jako princip celosti, význam prostředku a cíle, dvojitý následek téhož zákroku, rozdíl mezi úkonem a opomenutím.

Zpracoval František HRADECKÝ

JOSEF ZVĚŘINA

K teologii svátostí

Příloha k oběžníku pražské arcidiecéze č. 8/69 přináší pro vikariátní konferenci Článek brněnského pastoračního praktika P. L. Simajchla *Svatostiny v životě pokorné církve*, který je zasazen do dobového kontextu [jev desakralizace] a dogmatického rámce. Překonávání lokálního a diecézního patriotismu, smysl pro současnost a potřeba fundovat pastorálku dogmaticky jsou vzácné a sympatické. Tím duchem jsou inspirovány i tyto doplňující a upřesňující poznámky.

I. Svaté a posvátné

Svaté je zvláštní hodnotová kategorie, základní dokonalost bytí a jednání.¹⁾ *Posvátné* je to, co je na této dokonalosti nějak účastno, jí dotčeno, do této sféry hodnot vtaženo (kladný moment) a od ostatního vyděleno (negativní moment). Filosofie přiřazuje svaté k transcendentálním kategoriím jednoty a dobra (někdy jako samostatnou); religionistika svaté a posvátné nazírá jako určitý lidský jev. Teologie přistupuje k tomuto předmětu z Písma sv.

1. Ve SZ je svatý Bůh, v absolutním, základním a z lidského neodvoditelném smyslu: *je Svatý* (1 Sam 6, 20), „Svatý Izraelův“ (29krát), třikrát svatý, tj. v mimořádném superlativu svatý (Iz 6, 1–3; srv. Ž. 99). Z jeho bytí se svatost šíří na všechno stvoření, posvěcuje všechno. Zvláštním způsobem posvěcuje vyvolený lid (Ex 19, 5n) a místa své zvláštní přítomnosti: nebe (Ž 20, 7), hořící keř (Ex 5, 3), Sion (Iz 27, 13).

Tak je základem a měřítkem pro lidskou — *etickou* svatost (Lv 11, 44; 19, 20; 20, 26), ale také pro „předmětnou“, *kultovní* svatost (přesněji řečeno posvátnost). Svátá (posvátná) je archa, stánek, oltář, obět, chrámové náčiní; levité, velekněz a jeho roucha. Pro tuto kultovní svatost jsou dány různé předpisy (Lv 17–26).

Osobní svatost, tj. mravní dokonalost, je korektivem pro možné i skutečné zvnějšnění kultické posvátnosti. Ta je osobní svatosti vnějším rámcem a prostředkem (Am 2, 7). Proto hlavně proroci tento poměr plamenně zdůrazňují nebo etickou dokonalost jednoznačně nadřazují (Ezechiel, Habakuk); vrchol představuje Ozáš, hlasatel Boží svatosti, která se projevila stvořením Adama a nepochopitelnou láskou (11, 8–11).

2. NZ o Boží svatosti mluví málo, předpokládá ji jako samozřejmou. Navazuje na SZ (Zj 4, 8 = Iz 6, 3). Uznává jako svaté Mojžiše, patriarchy, proroky, ženy SZ (Lk 1, 70; Sk 3, 21; Ef 3, 5; 1 Petr 3, 5). Uznává SZ jako svatý, rovněž Úmluvu (Lk 1, 72 = Dn 11, 28, 30) a chrám (Mt 24, 15; Sk 6, 13; 21, 8). Ale starozákonní předmět — svatost odpadá (Žid 8, 5).

Především je svatý *Kristus*, základ a vzor lidské svatosti (1 Petr 1, 15), náš svatý velekněz (Žid 7, 26nn).

Svatý je jeho Duch, který způsobil Kristovo svaté vtělení (Mt 1, 18; Lk 1, 35), posvětil jej při křtu v Jordánu (Mk 1, 8 par).

Svatý je nový lid, který nastoupil na místo Izraele (Sk 1, 8; Řím 1, 7 aj.). Křtem se uděluje milost, nadpřirozená svatost osobám, které pak tvoří svaté společenství. K této činnosti Boží přistupuje mravní součinnost, snaha mravní osoby po svatosti následováním Krista. Tento svatý lid má „posvěcovat jméno Boží“, šířit království svatosti v tomto světě.

II. Svět, zesvětštění a posvěcování světa

1. Svět znamená v bibli především hmotný vesmír, který je Božím dílem; potom svět lidí, který je v zásadě dobrý, ale může být i zlý: Izrael byl ohrožen „světem“ okolních národů, křesťanství světem pohanským.²⁾

Světské se v určitých myšlenkových strukturách dostalo do protikladu k svatému a posvátnému: profanum je to, co leží mimo posvátný okrsek (fanum). Důsledně vyloučení svatého a posvátného je radikálním *zesvětštěním*.

Pro křesťanství je toto chápání v podstatě cizí. Hmotný svět je celý dílem Božím. (Jestliže se v SZ určovala „nečistá“ zvířata, byl v tom polemický osten proti jejich pohanskému kultu.) Zvláštním obrazem Boha je člověk. Hříchem narušil svou svatost i Boží řád v přírodě. Vtělením a vykoupením byl člověk radikálně obnoven ve spravedlnosti a svatosti — a skrze vykoupeného člověka bylo všechno stvoření v *základě* obnoveno a posvěceno (anakefalaisis).

Ale jak vykoupení člověka, tak posvěcení světa je *počátkem*, nenaplnilo se jednou provždy, neměnně, magicky. Tak jako člověk musí spolupracovat s milostí na svém posvěcení a přiblížovat se Boží svatosti, tak musí spolupracovat s Duchem svatým na *posvěcení světa*. „Celé tvorstvo totiž nedočkavě čeká, až se ve slávě zjeví [spravedliví jako] Boží synové“ (Řím 8, 19). „Svět, o němž křesťané věří, že z Tvůrcovy lásky byl stvořen a je udržován, jenž sice upadl v otroctví hříchu, ale byl ukřižovaným a zmrtvýchvstalým Kristem, jenž zničil moc zlého ducha, osvobozen, aby byl podle Božího úradku přetvořen a došel svého dovršení“ (Vat II, Dogm. konst. Radost a naděje 2).

Čistě světské chápání tyto skutečnosti a úkoly vylučuje „zdola“, ve jménu pozemských hodnot. Přehnané sakrální chápání velice různých odstínů — od magie a pověry až po různé formy křesťanského asketismu — vylučuje „shora“ místo světského a pravost pozemských hodnot.

Proti obojí této anarchii hájíme dva základní principy: 1. *Jednotu obojího řádu*, světského i sakrálního, přirozeného i nadpřirozeného. Tato jednotu je dána souvislostí kosmického a lidského s Královstvím v a) jednotě Božího plánu, neboť oba řády mají původ v Bohu; b) jednotou obnovy — neboť všechno stvoření bylo uschno stá se Božím chrámem; c) jednotou cíle — neboť všechno má růst k tomu, jenž je Hlavou všeho stvoření, v něm má dojít slávy člověk, nová země i nové nebe.³⁾

2. *Rozlišení obojího řádu*. Středověké křesťanství tuto jednotu uskutečnilo nevyváženě: pozemské hodnoty pokládalo za prostředek, vcelku jejich vlastní platnost neuznalo. Dnes uznáváme jejich autonomii. Časné je součástí Božího díla, ale Bůh je vložil do rukou jako odpovědné správcovství. Proto časné není jen Bohem stvořené a Kristem posvěcené, ale i jako takové, jako světské, existuje s plnou svéprávností, s vlastní platností a důležitostí, kterou nutno brát vážně. Dokonce světské i ve své světskosti je přípravou Království — svou touhou po jednotě a rozvoji, po plnosti a pravdě.

Někteří toto osvobození světského — *desakralizaci* — vítají jako novou možnost pro původnost a ryzost evangelia. Jiní v tom vidí neštěstí a domnívají se, že je třeba sakrálnosti, aby svět mohl být pokřesťanštěn.⁴⁾ Jde zřejmě o různé položené otázky. Je-li desakralizace popření jakékoli transcendentace a Boží přítomnosti ve světě, je to v rozporu s křesťanstvím. Znamená-li odstraňování

starých, nesrozumitelných forem, které připomínají mýtické, magické a pověrečné myšlení, je to cesta k očistě evangelia a není možno po staré sakrálnosti toužit.

III. Svátosti

Svět je tedy posvěcen nejen Božím stvořitelem, ale i jeho přítomností, která tvoří poslední tajemství věci a která z nich přirozeně vyzáruje (diafania). *Vtělením* bylo obnoveno nadpřirozené posvěcení člověka. Viditelná společnost *církve* je zároveň viditelná společnost a neviditelné společenství. Na tomto pozadí je třeba chápat svátosti.

Svátosti nejsou jen prostředky milosti, jsou životními projevy církve. Autentická církev nemůže žít světsky, žije sakramentálně! Svátosti jsou znamením živého Krista v církvi a působení jeho Ducha pro posvěcení církve a skrze ni pro posvěcení světa.

V tom je veliké napětí. Především to, že křesťan musí své *základní posvěcení* proměňovat osobní součinností v *osobní svatost*. Druhé napětí se rodí z toho, že svátosti jsou v tomto procesu činností Krista a Ducha svatého, a současně činností lidskou, která činnost Boží „polidštuje“. Svátosti neviditelnou milost zároveň přibližují a zároveň halí. Tak vzniká pohoršení, jako by svátosti byly něco lidského, dokonce příliš lidského, zmaterializováním duchovního, nesmyslným, pověrečným počínáním. Ale toto nepochopení se týká i oněch „prásvátostí“ — světa jako místa Boží přítomnosti, Krista Bohočlověka, církve jako posvěceného lidu. Tomuto pohoršení světa musíme odpovídat osvětlenou vírou a skutečným duchovním životem.

Třetí polarita tvoří napětí mezi svátostí a profáností. Svátosti jsou účinná znamením milosti. Ale jsou také účinná znamením pro svět? Guardini, autor krásné knížky *Posvátná znamením*, na konci svého života položil dvě otázky: co je podstatou křesťanského mystéria? A je dnešní člověk vůbec schopen rozumět našim posvátným znamením? První otázkou se zde nemůžeme zabývat — zde je třeba veliké práce.

Na druhou otázku jsou odpovědi zcela protikladné. Zdá se však, že ani nejsvětější svět není schopen žít bez nějaké symboliky. Její formy se velice mění, ale po třeba zůstává, jak ukazuje společenský život a umění. V této souvislosti se ptáme, zda není třeba měnit něco ve vnější znakovosti našich svátostí. Zkušenost říká, že ano. Druhý vatikánský sněm dal v tom smyslu zcela jednoznačnou odpověď. Probíhá nyní hluboká liturgická reforma.

Ale znovu se vnučuje otázka: nenahrazujeme jeden rituál druhým, který bude brzy stejně formalistní jako ten dřívější? Eucharistická slavnost nevyšla ze slavnostního chrámového kultu, ale z rituální hostiny židovské rodiny. Je ovšem známo, že sklon židovského národa k ritualismu byl tak silný, že i tyto rodinné hostiny měly přesný řád a byly spoutány tvrdými předpisy. Nicméně jakmile se tato rituální hostina dostala do pneumatického prostředí křesťanských obcí, obrácených z pohanstva, její vypracovaná stavba se uvolnila. Předšedající, naplněný duchem Božím, určoval sám její řád a improvizoval modlitby. Myšlenkový obsah i duch této hostiny byl něčím novým, co stálo vůči židovskému ritu v protikladu typu a antitypu. Totéž zjišťujeme u některých výrazů a projevů, které křesťanství převzalo z mýtu, gnóze a pohanství. Nikdy nešlo o převzetí či „nákazu“. Přejatá forma byla zajisté v konkrétní historické situaci jedině možným a vhodným výrazem. Ale tyto cizí vlivy „přebíralo“ křesťanství v uvědoměném a úporném protikladu proti jejich původním významům.

Ani dnes nemůžeme vytvořit novou, věčně platnou symboliku. Ani dnes nemůžeme jednoduše převzít světskou světskost. Ale i dnes v ní žijeme a nemůžeme ji obejít! Co tedy dělat? Máme dokonale splynout s laickou obcí, se sekularizovaným světem? Anebo mu povědět boj? Anebo se neprodyšně uzavřít? První znamená konec, druhé hořkost, třetí ghetto. Máme ponechat kostely zkáze a slavit domácí mše? Ale nehrozí i těmto

domácím mším, že se stanou jednou prázdné jako hostiny profánní společnosti? Kde je východisko?

Je zřejmé, že definitivní odpověď bude dávat opravdovost a hloubka naší víry, naše odvaha a rozvaha, náš skutečný duchovní život. Jejich tlak, či přetlak je jedinou možností, jak najít autentický výraz, formy, postoj k světu a srozumitelnou symboliku.

„Církev je jako svatá Bohem od světa odloučena: to je událost její milosti. Má zůstat odloučena: to je její požadavek metanoie a obnovy.“⁵⁾ Odloučení jsme označili jako negativní moment; ten platí jen natolik, nakolik platí rozlišení přirozeného a nadpřirozeného, a nakolik je nutná změna smýšlení. Jinak a ve všem ostatním se má a musí uplatňovat pozitivní momenty: blízkost, přítomnost ve světě k jeho zdokonalení, naplňování, připravování pro jeho proměnu. Tak třeba rozumět *aggiornamenti*: nejde o zesvětštění ani o posvětštění křesťanství a církve, ale o jejich intenzivnější přítomnost ve světě — „vesvětštění“ — o větší blízkost konkrétnímu životu a dnešnímu člověku.

IV. Svátostiny

Svátosti jsou slovo a čin Kristův v církvi, s církvi a pro církev — a skrze ni pro svět. *Svátostiny* jsou slovo a čin církve pro její členy. Pastorka musí mít tedy na zřeteli při úvaze o svátostech a svátostinách především členy církve, ne svět obecně. Kde není víra, nemůžeme žádat porozumění pro tyto projevy. Běží tedy o to, aby věřící, dnešní věřící, který je také dítětem své doby, dobře chápal i svátostiny.

A zde je třeba veliké reformy, snad ještě radikálnější než v liturgii. Když se narodí dítě, radují se andělé, raduje se církev. Svou radost vyjadřuje ovšem jinak než svět. Žehná matce. Proč však nemá slovo také pro otce? Křestní obřad již na to pamatuje. Odpadne tím „úvod“ matky? — Když manželé dostanou byt, musí se radovat i církev — a proto jim byt požehná. Když si někdo koupí obrázek, sochu, má říkat církev: těším se s tebou a přeji ti (i když ten obrázek není snad nejlepší, ale mohl a měl by být dobrý!), abys před ním řádně ctil Boha a jeho svatě, abys dobře žil a naplnil svůj život. Když někdo dostane auto, není důvodu, aby se církev rmoutila, protože mu hrozí havarie nebo smrt; ale žehná, tj. vyjadřuje přání, a prosí, aby se tak nestalo, ale aby auto dobře sloužilo člověku. — „Ve skrytu pracuje špatnost“ (mysterium iniquitatis — 2 Sol 2, 7); právem se církev bojí této temné skutečnosti, nesmí ji přezírat ani o ní mlčet; proto žádá Otce světél o dobrý dar proti temné moci. Prosí za nemocné, doporučuje umírající Pánu života.

Církev tak napodobuje Pána, který je nejen zakladatelem svátostí, ale také žehnal dětem, přijal Janův křest pokání, zbavoval názornými činy lidi neduhů duše i těla. V přítomném životě nelze příliš dělit vnější a vnitřní, duchovní a tělesné. Stále se vyjadřujeme symbolicky, i když tomu přepjatý spiritualismus nebo zase naopak tvrdý materialismus nechce rozumět.

Ale je to jednání nebezpečné. Hrozí nebezpečí, že vnější ztratí vnitřní hloubku, duch opustí viditelný projev. Už u sv. Pavla se objevují nepořádky při slavení večere Páně (1 Kor 11). Je třeba skutečně stále kritiky, a to právě tady kritiky nelitostné. Po příkladech proroků: „Nenávídím — průvody zhrdám o slavnostech vašich, k oběti zápalné nečichám, když mi jí nosíte“ — mluví Jahve skrze Amose (5, 11). Po příkladu Kristově: nic tak tvrdě neodsoudil jako prázdny formalismus farizeů. Je třeba pozorně naslouchat i dnešní kritice z druhé strany: ukáže, co je mrtvého v našich skutečcích.

Ale tato kritika je jen nutná obrana. Ano, je třeba důkladně zrevidovat naše svátostiny, náš rituál. Ale především je třeba v duchu živé víry v lásce k Bohu a zároveň k člověku hledat pravé slovo, pravý výraz, účinnou a srozumitelnou symboliku.

V podstatě jsou k tomu dvě cesty. Cesta „shora“, teologická. Ptáme se Boha, ptáme se zjevení, co je tu a teď jeho vůlí. Známe ze svých dlouhých dějin mnoho odpovědí, ale my se musíme ptát znova. Z lásky k Bohu,

kteří je stále nový, který je přítomen této hodině, který je tak nekonečný, že se nikdy neopakuje.

Anebo se ptáme člověka. Celým srdcem jsme přítomni jeho obrovským úspěchům i neúspěchům, jeho nesmírnému úsilí po pravdě i jeho bolestnému bloudění, jeho lidským nadějím i nadlidským zklamáním, jeho sebe-důvěře i jeho zoufalství. Až když toto vše budeme milovat jako sebe, otevře se naše srdce a naše ústa budou mluvit správně. Najdeme Krista ve svých nejmenších bratřích a tehdy se budeme učit jeho lásce, lidské i Boží.

A ta najde živý a pravdivý projev. Vznikne nový rituál, nové svátostiny. Nebude protiklad mezi mší v rodinách a v kostele. Jedno bude oplodňovat druhé: malé obce neztratí kontakt s celou církví a celá církev bude živena a posvěcována bratrskou hostinou lásky. A všichni budou sloužit posvěcení světa.

Poznámky

¹⁾ Handbuch theologischer Grundbegriffe I, 651 nn

²⁾ R. Bultot, *Theologie der irdischen Wirklichkeiten und die Spiritualität der Laien*. Concilium 9 [1966] 674—681.

³⁾ Y. Congar, *Der Laie*. Stuttgart 1957, s. 135 nn.

⁴⁾ Desakralizaci vítá nikoli „Danieloux OP“, ale P. Chenu OP. P. J. Daniélou SJ, nyní kardinál, má mínění právě opačné. Bohatou literaturu o desakralizaci sebral E. J. Lengling, *Sakral-profan. Bericht über die gegenwärtige Diskussion*. Lj 18 (1968), 164—188. K tomu třeba přidat aspoň: H. Schürmann, *Neutestamentliche Marginalien zur Frage der Entsakralisierung*. Seelsorger 1963, s. 38—48; 89—104.

Celé číslo *Lumière et Vie* 89 [1968]: *Sécularisation et „mort de Dieu“*. — J. A. Jungmann, *Das Heilige*. *Theol.-prakt. Quartalschrift* 1969, 3—10. — Sakrální umění, o němž je v oběžníku zmínka, skýtá daleko složitější problematiku, ke které se někdy vrátíme.

⁵⁾ H. Küng, *Die Kirche*, Herder 1967, s. 405.

JAROLÍM ADÁMEK

Jak se dívat na evangelium o mládí Páně

Vánoce slaví i lidé, kteří v Boha a Krista nevěří. Vidi v nich svátky rodiny a dětí. Pro opravdové křesťany však znamenají vyprávění o mládí Páně mnohem víc než jen dojemnou poezii. Je to Boží slovo k nám, je to poselství a zaslíbení a chce nejen okrášlit naše vánoce, ale změnit náš život.

To, co napsal o mládí Páně sv. Matouš a sv. Lukáš, nejsou dějiny mládí Páně, historické zprávy pokud možno věrně zachycené a přesně reprodukovány. Tak chápali evangelia mnozí křesťané během dlouhých staletí a snažili se z biblických zpráv rekonstruovat slovo za slovem historii Ježíšova života. Skutečnost je však jiná. Novému zákonu jde vždy o to, aby čtenáře takřka donutil vejít do samých textů, aby k němu mluvily a pohly jej, aby zaujal stanovisko, a chtějí jej přivést k rozhodnutí pro Krista. Za tím účelem vytvořila církev zcela nový, ojedinelý literární druh, evangelium. Žádné evangelium nepíše historii jen pro historii, ale vždy chce čtenářům a posluchačům hlásat Krista. Totéž platí i o vyprávění o mládí Páně: je to evangelium o mládí Páně. Chce nám hlásat, co znamená pro člověka Mesiáš, tehdy i dnes.

Je-li evangelium o mládí Páně výzvou k nám a žádá-li naše rozhodnutí pro Krista, tážeme se plným prá-

vem, o co se má naše víra opírat, co jí odpovídá ve skutečnosti, neboli tážeme se po historickém podkladu tohoto evangelia.

V dřívějších dobách celkem nikoho nenapadlo, aby pochyboval o pravdivosti těchto vyprávění. V 19. a 20. století se situace změnila. K Písmu sv. se začalo přistupovat s předsudky filosofickými a náboženskými, a také větší znalost židovských forem vyprávění a psaní (tj. literárních druhů) nutí i věřící exegety k větší opatrnosti.

Pokusíme se ve změní různých názorů najít správnou cestu, která odpovídá i přesvědčení církve i oprávněným požadavkům dnešní vědy.

Evangelia chtějí zvěstovat tím, že mluví o tom, co se událo. Můžeme dokonce říci: kérygma (hlásání Krista) je možné jen proto, že se něco událo. Z toho plyne, že i kérygma perikop o mládí Páně je možné jen proto, že tyto perikopy aspoň nějak odpovídají skutečnosti. Když Rudolf Bultmann a jeho škola chce i na tyto perikopy aplikovat svou teorii odmytologizování (že nejen slova, ale i pojmy v Novém zákoně odpovídají jedině tehdejší době a my je máme převést do dnešního způsobu chápání, to je prakticky do existencialistického chápání života), dopouští se hrubé chyby, protože zde není co odmytologizovat — vtělení, zasnoubení, narození, útěk, ztráta Ježíše v chrámu atd. jsou fakta, která se ve všech kulturách chápou stejně. Dále Nový zákon nemluví jen o tom, co Bůh koná na věřících, ale co konal i na Ježíši Kristu. Nemá význam jen individualistický, abych v jeho světle pochopil lépe svou lidskou existenci na tomto světě, jak to chce existencialistická filosofie a exegeze. Dfio Kristovo dává mé bytosti vyšší stupeň bytí a činnosti ve vztahu k Bohu, bližnímu i ke mně samému.

Evangelium o mládí Páně ukazuje na to, co se jednou stalo. Nehlásá důležitost Ježíšovu jen stylistickými prostředky tehdejší doby. Přesto však nemůžeme prostě říci, že se v evangeliích podávají přesné zprávy o historických událostech. Moderní chápání historie předpokládá podobnost veškerého dění: Historické podle dnešních pojmů je to, co je věrohodně doloženo a co je v souvislosti s obdobnými událostmi. Co se však stalo v Ježíši, je nesrovnatelné s jinými historickými fakty. Zplození z Ducha svatého je počátek nových dějin lidstva, které pokračují v zákracích Páně a ve zmrtvýchvstání Páně. Tyto dějiny ukazují do budoucnosti, kdy Bůh promění svět. Mají obdobu jen ve stvoření světa. To nejsou nějaké výjimky, ale směr, kterým dovede Bůh svět k dokonalosti, a to je smysl celých předcházejících dějin.

Srovnáme-li zprávy o mládí Páně u Matouše a Lukáše, vidíme, že nejsou na sobě literárně závislé, ani že nečerpaly z jednoho pramene. Celkový ráz evangelia o mládí Páně je u Mt a Lk různý. U Lk se řadí za sebou názorné, milé scény, vystupují v nich lidé zbožní, úctyhodní, spravedliví. Vložené hymny ukazují meditativní ráz evangelia. U Mt je obraz temný: Ježíš je od počátku vlastním národem odmítán a Herodem pronásledován. I Lk 2, 34—35 mluví o odmítnutí Mesiáše, ale u Mt je obraz smutnější. Meditativní ráz u něho chybí, zato pracuje Mt víc apologeticky, odráží útoky nepřátel víry, a to zbraněmi Písma a takovým způsobem, jak to bylo ve zvyku u rabínů.

Přece se však Mt a Lk věcně shodují v podstatných věcech, a to je — kromě jiného — bezpečný náznak, že jde opravdu o skutečné události. Co mají společného: Ježíše Krista počala a porodila panna jménem Maria, která byla zasnoubena s mužem jménem Josef z rodu Davidova. Ježíš však nebyl syn Josefův, ale byl počat z Ducha svatého v době, kdy Maria ještě nebyla uvedena do domu Josefova. Jméno Ježíš dal dítěti anděl, dříve ještě, než se narodilo. Ježíš je Spasitelem. Narodil se v Betlémě. Ve svém mládí bydlel v Nazaretě. — Z toho neplyne, že jiné věci, které má jen Mt nebo jen Lk, se vůbec nestaly. Ručí nám za ně stálá víra církve od nejstarších dob.

Jaké dějiny prodělalo evangelium o mládí Páně, než je přejal Mt a Lk do svého evangelia, je dodnes záhadné a všechny názory nepřekračují meze možnosti nebo pravděpodobnosti. Snad se to nikdy dostatečně neobjasní. Kérygma evangelia je touto nejasností jen málo dotčeno, protože musí vycházet z dnešního textu, který je inspirovaným slovem Božím. Ovšem ani pro kérygma není bez významu vznik textu a místo v náboženském životě, kde se ho používalo a kde byl dále tradován. Jeho tehdejší kérygmatická funkce může osvětlit i jeho dnešní kérygma, třebaže nesmíme zapomenout, že je svatopisec mohl v duchu své teologie a svého zaměření evangelia poněkud pozměnit.

Zvěstování Zachariášovi a narození Jana Křtitele je snad zbytek nějakého evangelia o Janu Křtiteli, které vzniklo v okruhu Janových učedníků. Křesťanský redaktor snad použil jen části tohoto evangelia, jak odpovídalo jeho záměrum. Podle H. Schürmanna (Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien, Düsseldorf 1968, str. 206) nevznikl tento souhrn zpráv o Janu Křtiteli v okruhu jeho učedníků, ale pochází ze židovsko-křesťanské tradice, protože je zaměřen výlučně na zdůraznění osoby Ježíšovy.

Jednotlivé perikopy o Janovi a o Ježíšovi jsou podány paralelně, aby tím více vynikla naprostá převaha Ježíšova nad Janem.

Vztah Matoušova evangelia ke Starému zákonu i v evangeliu o mládí Páně je známý. Ale i Lk 1—2 můžeme považovat za vyplnění starozákonních zaslíbení. Tak zvěstování Panně Marii je postaveno do světla Iz 7, 14; narození Páně je podle Mich 5, 1—4; 4, 9—11. Vypráví se typologicky: různé události a osoby Starého zákona jsou podávány jako typy událostí a osob Nového zákona a vypravuje se o nich — často velmi schematicky — ve velké závislosti na starozákonních předobrazech. Tak obojí zvěstování v Lk 1 je podle způsobu starozákonních zaslíbení o narození syna, Izáka, Samsona, Samuela. Typologické chápání Starého zákona je ovšem mesiánské.

Všechny perikopy o mládí Páně ukazují význačný palestinský kolorit a jsou v duchu židovsko-křesťanské teologie. Vyprávění o pastýřích bylo snad(!) spojeno s cyklem poněkud později, ale patří také jasně do palestinského okruhu (viz H. Schürmann, o. c., str. 206).

Lukáš našel asi všech 7 perikop již spojených a přeložených do řečtiny (jejich sloh je poněkud jiný než v ostatním evangeliu) a připojil k nim své dodatky: zdůraznění chudých, kterým se dostalo spásy, zařazení událostí do světových dějin (Lk 2, 1—5) a usměrnění kérygmatických závěrů (viz W. Knörzer, Wir haben seinen Stern gesehen, Stuttgart 1968, str. 36—38). Podle jiných je do řečtiny přeložil sám Lukáš.

Také evangelium o mládí Páně u Matouše má původ v prastaré tradici židovsko-křesťanské v Palestině, třebaže tato tradice je ztvárněna jinak než u Lukáše. Všechny 5—6 perikop našel Matouš jistě už zapsaných, jen je poněkud teologicky upravil, aby odpovídaly hlavním myšlenkám celého jeho evangelia.

Značně se u Mt uplatňují polemicko-apologetické tendence. Toto a zázraky tam obsažené svádějí mnohé moderní exegety, aby zde viděli jen legendy (podobně u Lk). Ale nezaujatému čtenáři je jasné, že si Mt tyto události nevybásnil, ale našel je v předchozí tradici a sám je chápe a podává jako skutečné události. To ukazuje srovnání s Lukášem, dále ryze palestinský kolorit a také reflexní citáty ze Starého zákona (tj. osvětlení události vhodnými texty ze Starého zákona, i když jsou vybrány volněji a ne podle dnešních přísných měřítek — takový dnešní způsob exegeze Židů vůbec neznali). Na základě těchto citátů se totiž nikdy události nevy-mýšlejí, ale právě naopak, události jsou jimi objasně-vány.

Paralely k těmto událostem z dějin jiných náboženství jsou jen povrchní a nic nevysvětlují, např. pronásledování budoucího krále starým králem (u Mt to ne-

jsou žádné pověsti, ale vše je v jasném světle historické doby a odpovídá to vlastnostem Herodovým), nebo cesta parthského krále-mudrce Tiridata prý r. 86 s velkým průvodem do Říma, aby uctil Nerona podobně jako svého boha Mithru, dal mu dary a vrátil se jinou cestou domů [proč? — aby se ukázal i jiným krajinám?]. Tradice, které použil Mt, je mnohem starší; kdyby to byla u Mt legenda, bylo by všechno mnohem víc vyšňořené, slavnostnější (to je psychologie legend). U Mt to není poezie, ale i příprava na útěk a důvod vraždy neviňátek (viz J. Schmid, *Das Evangelium nach Matthäus*, Leipzig 1963⁴, str. 53—55).

Ještě je třeba se zmínit o literárním druhu, ve kterém je psáno evangelium o mládí Páně u Mt a Lk. Je to úkol značně nesnadný, protože v celé antické literatuře nemáme [a ani nemůžeme mít] stejný literární druh. Je to hlásání závazných pravd zjevení Božího, které mají podklad ve skutečných událostech. Historická stránka tu opravdu je, ale nevystupuje tak jednostranně do popředí, jak je zvykem v dnešní době. To znamená, že nesmíme hledat vždy historii i v detailech těchto vyprávění. Co se těmito detaily rozumí, to se musíme pokusit určit v jednotlivých případech po velmi svědomité analýze a po přihlídnutí k podobným okolnostem, které se vyskytují v evangeliu Mt a Lk. Kérygma a homologieze (tj. hlásání víry a vyznání víry) jsou zde na prvním místě, i když se opírají o skutečné události; bez nich by ztratily půdu pod nohama.

Nesmí nás mýlit, že nemůžeme vždy v detailech určit, co je historické a co jenom výklad historie. Hlavní je, že nám to předkládá k poučení skrze svatopisce sám Duch svatý. My jsme odchováni moderním historismem, a proto se nám zdá podezřelé všechno, co nesnese přesné měřítko historie. Nám nesmí jít o holá fakta, ale spíše o jejich pochopení. K tomu nemusí tolik přispět sebepodrobnější popis, jako spíše proniknutí fakt pomocí citátů starozákonních nebo slov jednajících osob nebo i přidáním různých detailů, které osvětlují hlavní smysl události. A to je to nejdůležitější.

Nemůžeme říci, že literární forma evangelia o mládí Páně je legendární, ač legenda může obsahovat historické jádro. Legenda totiž vypráví nějakou událost (skutečnou nebo vymyšlenou) jako poučení pro čtenáře, jako hodnou následování. Tento rys však právě chybí u Mt i Lk. Mají jej mnohé vánoční legendy, např. o chudých pastýřích nebo hledání noclehu (nebýt tak tvrdý jako obyvatelé Betléma).

Také to není pověst: ta se týká rodiny, rodu nebo národa a charakteristické pro ni je pesimistické chápání světa.

Mnoho se mluví o midraši. Midraš [výklad] je starý židovský způsob výkladu Starého zákona, kterým se aktualizuje nějaký text Písma. K jeho podstatě patří ne básnění, ale přemýšlení o textu a jeho rozvíjení. Evangelium o mládí Páně se sice trochu podobá midraši, ale není vytvořeno na základě textu Starého zákona (ani Nového), ale na základě osoby samého Ježíše Krista a událostí z jeho života. Proto midraš není výstižný pro literární druh evangelia o mládí Páně.

Nejvíce se mu asi přibližuje židovské haggadické vyprávění, které zkoumá aktuální událost, aby našlo její obsah a význam. Haggada (podání zprávy, vyprávění) má kořen v synagogálním kázání a chce slovy vyjádřit hlubší význam nějaké události a tím i povzbudit vůli. K tomu přistupuje u Mt a Lk moment eschatologický (vyplnění toho, co bylo ve Starém zákoně přislíbeno) a typologický (události a osoby starozákonní jsou typy, předobrazy událostí a osob novozákonních ve smyslu mesiánském). Je to tentýž prorocký Duch vanoucí apoštolskou církví, který poznával v dějích Kristových vyplnění starozákonních prorocství, jež sám vnukal, a všechno spásné jednání Boží ve Starém zákoně viděl typologicky naplněno v Kristu. (Viz H. Schürmann, o. c., str. 203).

Nakonec se zmíníme aspoň o některých posledních pracích o mládí Páně.

J. Daniélou SJ. vydal r. 1967 *Les Evangiles de l'Enfance*, Paříž, str. 144. Zajímá se tam především o dvě otázky: Co se skutečně stalo, a co je důsledek literárního zpracování. V jeho díle se odráží dnešní pohnutá situace v řešení problémů těchto prvních kapitol Mt a Lk. Autor odlišuje několik vrstev tradice. Rozlišuje autentické vzpomínky na tyto události, zachované ve svaté rodině nazaretské, a jejich rozvinutí a vysvětlování po způsobu židovských midrašů v prvotní církvi. Za solidně odůvodněné pokládá: vztah Mariin k Nazaretu, dále božské zjevení, kterým poznala, že má porodit Mesiáše, panenské početí, sňatek s Josefem, narození v Betlémě. I jiné prvky (např. pobití neviňátek a útěk do Egypta, obětování, Ježíš mezi učiteli) považuje za velmi pravděpodobné. Někde však není dostatečně jasný a snadno by mohl čtenáře uvést do zmatku, zvláště co se týká vztahu historie k literárnímu zpracování (podrobněji viz *L'ami du Clergé*, 1968, str. 755 až 758).

Jedna ze základních prací o Lukášově evangeliu o mládí Páně je: R. Laurentin, *Structure et Théologie de Luc I—II*, Paříž 1957 (r. 1967 přeloženo do němčiny, vydalo *Das katholische Bibelwerk*, Stuttgart, str. 250). R. Laurentin, známý biblický mariolog, ukazuje především na paralely mezi Starým zákonem a Lk 1—2. O mládí Páně vydal i jiné spisy. Ve svém základním díle uvádí na 500 titulů, jednajících o mládí Páně. Již z toho je vidět, že je to jedna z nejvíce diskutovaných otázek (kromě zmrtvýchvstání Páně). (Viz *Bibel und Kirche* 1966, str. 106, a 1967, str. 138).

M. A. Paul, *L'Evangile de l'Enfance selon S. Matthieu*, Paříž 1968, nakladatelství Cerf, str. 192. Je to jakoby vhodný doplněk ke knize J. Daniélou: pečlivě studuje evangelní text a ukazuje literární skladbu evangelia i teologická témata tam obsažená, kterých nachází snad až příliš mnoho. Postupuje přesně metodicky. Jen by si mohl více všimnout historičnosti jednotlivých perikop. Ta je někde asi větší, než on připouští. (Viz *L'ami du Clergé*, 1968, str. 761—762; *Verbum Domini*, 1969, str. 47—49.)

Ortensio da Spinetoli, *Introduzione ai vangeli dell'Infanzia*, Brescia 1967, str. 126. Je to dílo velmi užitečné, které ukazuje neprávem ustrašeným křesťanům, že moderní exegeze neboť Písmo sv. ani víru, ale je velmi užitečná a plodná. V části o literárním pozadí i v části teologické postupuje velmi dobře a vyváženě; v části historické, která je ovšem nejtěžší a nejvíce komplikovaná, snaží se najít správné rozlišení mezi literárním výtvorem a historií. Nešetří při tom — jak to i vyžaduje vědecká opatrnost — slovo jako: zdá se, je pravděpodobné, můžeme pochybovat, není dosti důvodů k pochybnostem atd. Tento velmi dobrý spis byl ostře napaden značně rozšířeným časopisem *Palestra del clero* (r. 1967), samozřejmě naprosto neprávem. (Viz *Verbum Domini*, 1969, str. 49—50.)

Z mnohých německých prací si připomeneme jen dvě W. Knörzer, *Wir haben seinen Stern gesehen*, Stuttgart, vydalo *Katholisches Bibelwerk* 1968,² str. 238. Je to dílo velmi dobré a vyvážené, které si všímá jak literárních, tak historických a hlavně teologických aspektů všech perikop o mládí Páně u Mt i Lk. Je určeno i pro práci v biblických kroužcích. Přirozeně jako ve všem, můžeme mít a budeme mít na některé dílčí otázky jiné názory než autor.

Velmi dobrý článek o Lk 1—2 napsal slavný erfurtský biblista prof. Heinz Schürmann v *Bibel und Kirche* 1966, str. 106—111: *Aufbau, Eigenart und Geschichtswert der Vorgeschichte von Lukas 1—2*. O problémech evangelíí mládí Páně pojednává s obvyklou akribií a věrností církevnímu magisteriu i ve své velké knize *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien*, Düsseldorf 1968, stran 367.

Celou tuto studii můžeme ukončit slovy M. Zerwicka SJ., profesora na Biblickém ústavě v Římě: Lépe chrání před nebezpečím vědět o těchto věcech, než je vůbec neznat (*Verbum Domini*, 1969, str. 50).

Vita

názory · události · diskuse · recenze · zprávy

Paul Claudel a Čechy — nové dokumenty

Paula Claudela si objevuje Francie znovu již delší dobu, přinejmenším od r. 1948, kdy Jean—Louis Barraud — spolu s autorem — upravil několik jeho dramát pro nové scénické vypravění. Tím víc udivuje, že kniha P. Charpentrata, o níž píše Josef Válka v Listech č. 5 (Návrat k baroku ve Francii), se zabývá pouze obdobím před druhou světovou válkou a nesáhla k tak velkému jménu, jako je Paul Claudel.

V našich časopisech bylo již více studií od povolaných znalců Claudelova díla (Václav Černý v Literárních listech, Jiří Konůpek v doslovu k právě vydaným dramátům v Orbisu, Vl. Hellmuth—Brauner již dříve v Plameni a v Lidové demokracii). Já bych chtěla přispět pouze neznámými dokumenty, jež se objevily v pozůstalosti pí Jarmily Pellé—Braunerové a jež dostal právě do úschovy Literární archiv Památníku nár. písemnictví na Strahově. Mezi jiným je to část korespondence Zdenky Braunerové a její sestry Anny Bourgesové. Tato část významně doplňuje korespondenci obou sester, jež byla v majetku dr. A. Klecandové—Martenové a jež ona v nejbližší době s celou pozůstalostí Miloše Martena předá zmíněnému Literárnímu archivu. Korespondenci obou sester, jež novým přínosem nabývá monumentálních rozměrů nejen co do rozsáhlosti, ale i co do objemu neobyčejně cenných informací o stycích česko-francouzských v období 1883—1930, tedy skoro padesát let, mělo již vytisknout nakladatelství Academia, novými nálezy ovšem se vydání opozdí.

Avšak nyní k dokumentům: první zmínka v dochovaných listech Zdenky Braunerové o Claudelovi je ze 14. dubna 1903 (Praha, Všehrdova 10): „... půjde-li k Odeonu, koupila mi prosím Claudelovu knihu L'Arbre (Strom). Četla jsem v těch časopisech, jež mi tu zanechala L'Echange (Výměna) a La Ville (Město) a chci znát vše další. Je to básník opravdu velký a působí na mne docela živelně...“

Je to v době, kdy začalo vzácné přátelství Zdenky s Milošem Martenem, doznívalo přátelství se Šaldou, přes nevůli Růženy Svobodové — jak vyplývá z jiných míst. Ale ve svých literárních láskách se nechává Zdenka unášet už výběrem Miloše Martena. V dopise z Roztok 18. srpna 1903 píše: „... Když zde byl Marten, slavili jsme právě estetické hody... četli jsme krásné knihy. Nový německý lyrik Stefan George patří k mým novým láskám. — K nim patří i Claudel, o němž bych tak ráda něco podrobného věděla. Prosím, sdělila mi, co o něm ví. Již Elémír mi o něm jednou psal, že je plein de génie, a i mne očarovala jeho kniha L'Arbre. Je snad bratrem té sochařky?“ Ano, byl bratrem „té“ sochařky, Camille Claudel, ale to je pro nás vedlejší, zajímavé je to, že v té době si právě začal Marten dopisovat do Tiensinu, a zřejmě i Marten chtěl „něco podrobného“ o něm vědět. A to se Elémír Bourges snadno mohl dovědět, protože byl z nejužšího kruhu přátel Philippa Berthelota, a to již po několik desítek let. Berthelot byl vysokým úředníkem francouzského ministerstva zahraničních věcí, posléze jeho ministrem — mimochodem byl také prvním, kdo uznal naši zahraniční vládu za první světové války (a bylo by i zde zajímavé vysledovat vliv Anny Bourgesové). Osm let trvala Martenova korespondence s Dalekým východem, a lze

si snadno domyslet, že Martenův intelekt i neznámá země uprostřed Evropy vzbudily zvědavost francouzského básníka, jenž měl smysl pro exotiku a nevyšlapané cesty. Tak se stalo, že po návratu do Paříže si zvolil Paul Claudel jako další místo svého působení Prahu. Dopisy z let 1903—1911, jichž není v zachované korespondenci mnoho, již o Claudelovi nemluví, ale když víme, že Marten si s ním dopisoval, je nasnadě, že i Zdenku o tom informovala svou sestru či švagra — a že za pobytu v Paříži r. 1907 Marten i Braunerová s Bourgesovými o něm hovořili, popřípadě i s Berthelotovými, ba Bourgesovi se s ním nakonec i seznámili, jak uvidíme dále. Listovní přátelství Martenovo ke Claudelovi a osobní přátelství Berthelotovo k Bourgesovým, a tím k Čechům (Anna např. cituje jednou z Berthelotova dopisu: „Je dois dire que votre caractère et celui, si différent, de votre chère soeur, ont beaucoup contribués à me faire toucher du doigt la face et les vertus tchèques.“ — „Musím říci, že povaha Vaše a — tak rozdílná — Vaší drahé sestry hodně přispěly k tomu, že jsem poznal z vlastní zkušenosti tvář a ctnosti Čech.“) — zřejmě přispěly k tomu, že si po Číně zvolil Claudel Prahu.

A záznam Zdenky Braunerové z té doby zní (24. 7. 1911 z Roztok): „... Největší mojí radostí je, jak asi sami tušíte, pobyt Claudelových v Praze. Včera u mne „Pavliček“ byl a přinesl mi své tři nové knihy: L'Otage (Rukojmí), druhý svazek vydání dramatu La Ville, a pak malou brožurku »Propositions sur la Justice« (Návrhy o spravedlnosti). Vypravoval mi, jak s Vámi u Berthelotů byl pozván, kdo tam všechno byl atd. Má Vás oba velice rád a mluvil o Ní s velkou sympathií, inu zkrátka, jako člověk, který zná cenu Vás obou. ... Pobyt Claudelových v Praze však je pro mne příčinou velkého smutku, třebaš byl i skutečnou radostí. Učinila jsem totiž vše, abych je seznámila se všemi svými známými a ke své lítosti musím doznat, že v české společnosti poznali mnoho sprostáctví.“ (A do těch „všech“ zahrnuje Z. Braunerová i část své rodiny.) „... Psát o tom nemohu, leda s humórem, až jednou všechny nepřijemnosti zapomenu. Posílám Ji, sestra drahá, jen malý dárek k svátku: fotografií mé Gigetky, již jsem držela u křtu na rukou. Je to krásné dítě, jako všechny Claudelovic děti, ale tato má Zdenička je ovšem po své kmotřičce to nejkrásnější, že?...“

A dále v témž dopise: „Mluvíme vždy krásně o Elémírovi s Claudelem a Martenem, kteří oba bývají mými nedělními hosty. Teď právě je Marten někde v Bavorsku, ale příští neděle bude už v Praze a chystáme se na turistickou cestu do dobříšských lesů, s pingly na zádech. Pavliček už se těší jako malé dítě...“

Další dopis psala Zdenka Braunerová z Roztok až na podzim, kdy už Claudelovi odjel nadobro z Prahy. Je to dopis, jenž vlastně dokumentuje to, čím Zdenka přispěla ke Claudelově pochopení Čech, ale také ukazuje, jak se změnilo původní drama o mladé dívce Violéně ve Zvěstování Panny Marie.

(3. listopadu 1911, z Roztok): „... Maluje se mi tu krásně. A pak, do Prahy ani netoužím, nyní, kde Claudelovic jsou již pryč. Tito milí, drazí přátelé nahrazovali mi takřka všechnu ostatní společnost, kterou mimochodem řečeno, nebylo pro mne nic těžkého opustit. Byla to skutečná rána pro mne, že tak náhle a tak brzo Claudel odejel z Prahy!...“

Claudel ovšem odjel z Prahy, protože mu byl nabídnut generální konsulat ve Frankfurtu, což bylo povýšením a finančním zlepšením, kdežto ostatní důvody, jež zde Z. B. uvádí, byly přece jen podružné (nepohodlný byt, těžké dorozumění...). Nakonec píše Braunerová: „... litovala jsem často poetu, který musí ustoupit konsulovi.“ (Což ovšem Claudel dělal ještě mnoho let potom, poněvadž zůstal v diplomatických službách. Dovedl si však zaříditi i to, že diplomat musel ustoupit poetovi.) Nechme však drobných ústípků na lidské slabosti, jichž nikdo snad nebývá ušetřen a vraťme se k nejkrásnějším pasážím Zdeniných vzpomínek na vzácného přítele — a to vzpomínek velmi čerstvých, tedy také autentic-

kých. V témž listě: „... Jak dovedl plně tento člověk oceňovat, co zde máme opravdu krásného! Miloval chrám sv. Mikuláše vášnivě, a český barok uváděl jej v nadšení, kdykoli o něm mluvil. Rozeznával všechny nuance a cítil vůbec krásu Prahy, že to byla radost s ním o ní mluvit. Zlobil se jako malé dítě, když někde viděl bouřat krásný starý dům — a někdy chodili jsme spolu po Praze a zastavovali se u různých oken, prohlíželi římsy s mascarony anebo sochy na pražských domech. V Culetné ulici je na jednom domě Panna Maria s Ježíškem, plná pohybu a radosti, směje se zrovna hlasitě a zvedá Ježíška do povětří. — Tu měl Pavlíček tak rád, že často si „zašel“, jen aby ji viděl, a říkal: allons voir la Vierge qui rit aux éclats (pojďme se podívat na Pannu Marii, která se směje tak zplna hrdla). Měl tak rád ten *radostný* katolicismus, tak zvláštní u soch pražského baroku. Ach, sestra drahá! Já ztratila mnoho odchodem Claudela, byl to kamarád, přítel, *moje mužská Musa* — a při vši vážnosti našich hovorů dovedl být *bačulatý* jako dítě.

Mám ještě jednu krásnou vzpomínku ze svého letního pobytu u Turnova. Když zde byl Claudel sám ... tu jsem mu psala, že musím vidět turnovské lesy. Já bydlela v malé vesničce, kde staví dráha. Na zastávce jsem skočila do wagonu, kde seděl Pavlíček, a jeli jsme spolu až do jedné vesničky pod Hrubou Skálou. Claudel měl na zádech malý pingl a vypadal jako vagabund; jaký pingl, a pustili jsme se do lesů. Neměla jsem tušení, co je Hrubá Skála, a Claudel mne *naučil* na tuto krajinu se dívat. Ty obrovské balvany, tak fantastického vzhledu, ohromně vysoké stromy na nich — to prý je Čína. Čiňané by prý byli u vytržení, kdyby to viděli. Ještě v noci jsme se pustili do propasti, do čiré tmy, a vzali (s) sebou lucernu. Lidé v hotelu byli vyděšeni, co jsme to za blázný, ale stará hospodyně nás pochopila, dala lucernu a sirky. To bylo jako scéna z Danteova Pekla — tak to Claudel přirovnal — skály jako když na hlavu padají, silhouety fantastických zvířat nebo obrů se zvednutými rameny — a nad vším tmavá, modrá obloha, plná hvězd. A pak vyšel měsíc, úplněk. Zhasli jsme lucernu a tu teprve nové přízraky v měsíčním světle se zjevovaly. Z propasti jsme vylezli jakousi dírou do *skalního města*, které je ohromně veliké, a v té noční náladě vypadalo jako zříceniny Babylonu. Druhý den ráno jsme šli na *Trosky*. Pouhé jméno už budí ve mně nejkrásnější vzpomínky. Je to heroická krajina, v níž viděl Claudel hned décor pro své nové drama: *L'Annonciation à Marie*. Vypravoval mi ono drama od začátku do konce. Je to nové zpracování té krásné *jeune fille* Violaine — ale ještě krásnější a *slavnější*. Tam na *Troskách* je nebetyčná věž, v níž Violaine je zavřena a mučena. — Nebe nad námi bylo modré jako Adriatické moře, a všady kolem černé lesy a ty louky zelené a zlaté, z nichž vyčuhují pahorky s různými zříceninami. Pravý dekor pro heroické drama nebo román. Tak jsme chodili celý den s našimi pinglíčky na zádech, až jsme horkem zmoření přišli k jezeru v lese. To se ví, že jsme se vykoukali. Napřed Claudel a já v slušné vzdálenosti hlídala — pak on hlídal a já se šla koupat mezi lekníny. A pak jsme zase šli lesem, až tu najednou stojí před námi zřícenina hradu Waldštyna. Pochází z doby pozdní gotiky, ale je tu část barokní, která dosud stojí a je obydlena. Hrad stojí jako ve vzduchu a je spojen se zemí kamenným mostem plným soch českých světců z doby baroku. Je to něco tak nádherného a neočekávaného uprostřed hlubokého černého lesa, že to působí jako přelud. Tu měla vidět Pavlíčkovu radost! Musela bývat v Čechách velká kamenická kultura, ty sochy jsou uniká, živé a výrazné a tak krásné!

A tak nám uplynul ten památný den, na nějž do smrti nezapomenu. Někdy jsme se nasmáli, jako když kupř. v polích stály stromořadí švestek a Pavlíček kradl, hálkou do nich tūkaje, až švestky spadly. Jednou ho hlídač viděl, a šel na nás, ale když viděl Claudela, jak pojidá švestky před ním avec une parfaite candeur (s dokonalou nevinností), neřekl mu nic a nechal nás jít dál. Patrně byl ten hlídač spokojen, že jsme mu pecky nevyplivli do ksichtu, a uznal, že jsme „hodní pá-

ni“... A tak to trvalo do večera druhého dne. Ještě jsem dala Claudela do vlaku, on do Prahy, já do své vesnice a řekli jsme si „au revoir — c'est à recommencer“ (náshledanou — to se musí opakovat) a pak bylo konec. Už jsem ho neviděla, až v Praze — když přišla ta smutná zpráva, že odjedou všichni navždy. — — —

Ve třech dnech bylo vše rozhodnuto, spakováno pomocí věrného Martena, který oddaně Claudela miloval, jako já, a nastalo smutné loučení.“

Po chvíli ještě dodává zcela jasnozřivě — jaká už Zdenka Braunerová byla —: „Ale nemohu se ubránit myšlence, že pro Pavlíčka nebude Německo tím, čím mu byla Praha. — Mluví tu ovšem jen o poetovi, který pro nás *hlavně* platí. Služba jeho v Praze byla bez námahy a mohl se docela odčat své práci. Je to úžasné, jak zde byl plodný a duševně vyhraněný. Vydával jednu knihu za druhou. Nevím ani, je-li Vám známo, že ten titulní list pro *Odes* (Ódy) jsem já kreslila, a též některé iniciály, kde Grassetových nebylo. Odchodem Claudelových přibýlo mně ovšem trochu času a mohu se více zase věnovat své práci...“

O rok později píše (12. 6. 1912), že dostala „jeho novou knihu *L'Annonce faite à Marie*, která je nesmírně krásná. Myslím, že Vám ji také poslal a poznali jste snad, od koho je ona vignetta v knize? Jsou to naše *Trosky*, na kterých jsme s Claudelem byli, je tomu právě rok.“

Ve třináctém roce zjara psala Anna Bourgesová Zdence o provozování Claudelova mystéria v Paříži (v avantgardním symbolistním divadle Lugné-Poeho. A Zdenka byla v té době na návštěvě u Claudelových ve Frankfurtu, kde se sešla s Variotem, který je v Paříži režisroval. O něco později vyšla v divadelním časopise *Scéna* studie Miloše Martena: Na nových cestách dramatické poesie (str. 39—44) a také překlad výstupu Violeny a Jakuba u studně od paní Martenové.

10. října 1913 se Zdenka zmiňuje o provedení *Zvěstování* v Helleraux. Není spokojena s jeho inscenováním, protože „se hraje jenom v oponách bez dekorace, čímž se drama velmi ochuzuje a zatemňuje“. (Ačkoliv Braunerová ani Marten nebyli proti stylizaci, spíše naopak, ba Marten ve shora zmíněné studii přímo říká, že toto drama volá „po zjednodušení scény“.)

O provedení pražském ve čtrnáctém roce také Zdenka Braunerová široce psala své sestře, ale dopis se nezachoval. Pouze následující ze 17. 5. 1914 (předposlední před válečným odmlčením) je toho svědectvím: „... Já Vám psala dlouze o provozování *Zvěstování* na *Nár*(odním) divadle, ale dodnes nevím, jestli jí to zajímalo.“ (Tehdy měla Anna těžce nemocnou jedinou dceru, tak málokdy psala.) „... Naše žurnalistika stojí velmi nízce a nejevila pro Claudela porozumění; ač obecnstvu se kus náramně líbil, přece jen ho dávali třikrát. Já se za *Pražáky* styděla, protože triviální kusy se tu dávají s úspěchem a vezme se, co Francie lífruje nejnižšího.“

Předložila jsem zde dokumenty, jež se zachovaly v dopisech Zdenky Braunerové, o stycích jejích a Martenových s Claudelem, o jeho pobytu v Praze. Je z nich vidět, co znamenal francouzský básník pro oba Čechy, ale rovněž, co znamenali tiho naši umělci pro Claudela. Je také dosti dopisů Claudelových Zdence Braunerové, jsou však bohužel krátké. Václav Černý vystihl výborně duchovní růst i inspiraci, kterou dalo české baroko Claudelovi — snad ne tak zcela nepřipravenému k jeho pochopení bizarním uměním Dálného východu — nebylo-liž pak baroko pro Francouze čímsi bizarním? — Ale nejsou v pozadí i Goncourtové se svým obdivem umění 18. století? — A tato inspirace nebyla nikterak přechodná. (Aspoň zmínku o tomto faktu jsem postrádala ve studii Konůpkově.) Ovšem nebýt Miloše Martena, nebyl by poznal Claudel podstatu českého duchovního i historického vývoje ani jejích problémů, třebaže nesouhlasil s českým stanoviskem. — A nebýt Zdenky Braunerové, která vedla Claudela při poznávání naší výtvarné tradice, a to jak umění „vysokého“, hlavně

architektonického, maličského a sochařského, tak i lidového. A také nebyť genia Claudelova, jenž to přijal, pochopil a v jistém smyslu vzal za své. A poněvadž se všechny tyto komponenty setkaly ve vzácném spojení, můžeme si zase jednou uvědomit a připsat stránky, „co Čechy daly světu“.

Marta HELLMUTHOVÁ-BRAUNEROVÁ

Nechte maličkých — očima matky

S prvním konfliktem — dítě a kostel — jsem se setkala, když se mně, coby osmnáctileté studentce, narodila sestra. Říkám, že se mně narodila, protože jsem se s velkým zaujetím zúčastnila všech příprav, starostí a zmatků, jež obvykle narození dítěte do dospělé domácnosti přináší. Tato více než mateřská účast to byla, jež mě přiměla při sjednávání křtu k pronesení bláhového přání, aby obřad netrval příliš dlouho, aby se dítě v sychravém počasí nenachladilo.

Což, poučení o správné hierarchii hodnot od známého kněze jsem přijala tenkrát s pokorou a své tři stupínky jsem o mnoho let později odosila ke křtu již bez podobných obav. Zato se ukázaly jiné problémy, jež onen kněz mimoděk vyjádřil povzdechem, že by lidé neměli mít děti, aby mohli chodit do kostela. V místě s jedinou mší svatou to skutečně nebylo vždy snadné zařadit. Nastalo vymýšlení nejrůznějších praktik, od střídavé návštěvy jednou za 14 dní, střídání v hlídání kočárku před kostelem, brání dítěte v peřince s sebou, až po funkci „husopasky“, která spočívala v hlídání mírně pobíhajícího dítěte kdesi v temném koutě kostela či na kůru s často zoufalou snahou udržet je aspoň v poměrném klidu, aby „tolik“ nerušilo. Ostatně toto údobí bojů s neklidným dítětem a nevrlym a neuznalým okolím velice věrně vylíčila autorka článku „Nechte maličkových“ v č. 39 Katol. novin v říjnu r. 1968.

Řekne se, že matka hlídající malé dítě je omluvena z účasti na nedělní mši sv. Ale nejde jenom o povinnost, jde o to, že ona potřebuje mši sv. — Kdo víc jí potřebuje než ta, která má být vychovatelkou svých dětí (nejen hospodyně), která jim má vložit do duše zákklady víry? Z čeho by měla dávat, kdyby neměla kde načerpat znovu sílu k tak obtížnému životu, jaký dnes u nás matky více dětí, zvláště brzy za sebou narozených, mají? O denní mši sv., jak leckteré dřív byly zvyklé, se většinou nedá ani mluvit. Ani o klidné chvíli k denní modlitbě, natož pak četbě! Ráno ji budí dětský pláč a večer padá únavou. Nemyslete si, že přeháním. Jen se zkuste porozhlédnout kolem a poznat trochu denní režim matky s více malými dětmi, která nemá nikoho ku pomoci, a uvědomte si podmínky, za nichž pracuje! Ze není nikdy ani chvíli sama, jen ta nejnütnější práce s dětmi (krmení, mytí, pleny, vaření, úklid, nákup, procházky) zabere celý den, takže není naprosto soustavný čas k nějaké větší práci, je neustále vytrhována, nemůže soustředit pozornost jen na jednu věc, ale téměř trvale musí dělat či pozorovat víc věcí najednou, musí umět zaměstnat děti různého věku a různých zálib, stále je před ní mnoho úkolů, které nestačí časově zvládnout — jak s takovým kolotočem dne sladit požadavek klidného, hlubokého duchovního života? Pán Bůh má naštěstí svá měřítká a své prostředky pomoci lidem, ale vy, kteří se mrzutě ohlížíte na vyrušující dítě (a třeba i jiní), si rozmyslete, zda byste nemohli přijít to dítě ohlídat, aby matka mohla jít na mši sv. sama a v klidu, nebo je vezměte někdy na procházku nebo přineste nákup, aby matka měla chvíli volna na klidnou modlitbu či četbu! Pole působnosti praktické křesťanské pomoci otevřeno dokořán každému!

Období nejkrušnějších několika let přešlo, děti dorostly tak, že mohou chodit na mši sv. všichni společ-

ně, naučily se v kostele slušně chovat. Podle našich měřítek normálně slušně, v cizím městě však vzbudily pozornost. Při prázdninové cestě nás po mši sv. zastavila paní: Vy jistě nejste z Lince, zádné dítě tady odtud by se tak pěkně v kostele nechávalo! Chvála nás potěšila, ale ne nadlouho. V jednom článku pro děti v Katolických novinách se kdosi dětí ptal, zda je baví chodit do kostela a na náboženství. Od svých dětí jsem se dověděla, že na náboženství chodí rády, ale do kostela ne. Myslím, že není těžké uhádnout, proč. Náboženství je jejich a pro ně, lze je poměrně snadno přizpůsobit jejich mentalitě a temperamentu. Mše sv. — to je něco jako „svatá dressura“. Ne, že by nechápaly, co se v kostele děje, mají Pána Ježíše svým způsobem rády, rády Ho přijímají, ale mše sv. — to je něco, co je hlavně pro dospělé, čemu beze zbytku nerozumějí a co je hlavně moc a moc dlouhé.

V těch krušných dobách našeho „husopasectví“ jsme často s jinými maminkami problém účasti dětí na mši sv. rozbíraly. Tenkrát ještě nebylo ani potuchy o nějakých liturgických reformách a naše hůvory pochopitelně končily bez řešení, protože, jak jsme uznávaly, „Ordo missae“ je řád pevný a neměnný, přístup kněží bývá bohužel ještě pevnější a neměnnější — a kdo a jak by mohl brát ohled na těch několik maminek a jejich nejmenší! Pokonciliové změny a liturgické reformy přijímá každý různě podle svých problémů a zaměření. Pro mne se zdá nejdůležitější ta maličkost, že byl vytvořen nový kánon pro mši sv. pro děti. Nevím, o kolik minut je kratší než obvyklý, ale jestliže těch několik minut stálo za to, aby byl změněn i ten přepevný řád jako byl kánon, pak se lze jen s hlubokým obdivem, úctou a láskou sklonit před moudrostí vpravdě prozíravé Matky Církve, která chápe a řeší potřeby všech svých dětí. Tato skutečnost by měla být velmi výmluvná i pro všechny kněze. Vždyť nejde jenom o těch pár minut či netrpělivost dětí, je to hledání cesty k získání duší nové generace v zájmu celé Církve, otevření cesty k osobně prožívanému a radostnému setkání s Bohem. Chvála Bohu, je i u nás už dost kněží, kteří se v tomto duchu snaží zpřístupnit dětem mši sv. a s velkou radostí čteme, že se v Římě nadále jedná o tomto problému. Ale je stále ještě dost těch, kupodivu horlivých kněží, — kteří přítomnost dětí na mši sv. víceméně ignorují, lépe řečeno, neuvědomují si, že by děti měly dostat také něco svého. Pravda, děti bývají u nás pouze hrstička, je možno si myslet, že ohledem na ně by byli zkráceni třeba dospělí, je to také starost navíc, ale nemá být kněz podle vzoru sv. Pavla všem vším?

Nejsou samozřejmě všude stejné podmínky. Jiné je to v Praze, jiné na venkově, jiné, kde může být více mší sv., než kde je jen jedna, má-li správce farnosti ku pomoci kaplana, nebo má-li jeden kněz několik farností. Ale nejde ani o nějakou novou práci — pastorence mezi dětmi má svou tradici. Jde jen o nové hledisko, se kterým by se mělo počítat, o požadavek přímé účasti nejmenších na liturgii, kterému se musí přizpůsobit liturgie, protože opak není přirozeně možný. Z dlouhého přemýšlení, zkušeností a pozorování různých způsobů celebrace mi vyplynuly jisté drobné zásady, které by mohly platit všude a usnadnily by rodičům i dětem praktické provádění náboženského života.

Především by mše sv. měla začínat vždy přesně. Pozornost dětí je omezena na krátký časový interval a je největší na začátku. Je škoda, jestliže se promarní čekáním. Je to důležité i pro dospělé: leckdo má čas vyměřený a zpoždění mu naruší program, kromě toho lidé spoléhají na pozdější začátek (pochopitelně přesně neurčitelný) a chodí stále později.

Zvláštní pozornosti zasluhuje délka mše sv. Zdá se mi být neúnosné, aby např. mše sv. ve všední den trvala 40—50 minut. Nejen pro děti, ale i pro velké. To opravdu nelze „odskočit si“ do kostela, jak by to někdo třeba rád udělal, zvláště, musí-li se počítat i s cestou. I když bych nechtěla profanovat mši sv. přívlastkem „všední“, napadá mě srovnání, že ve všední den

také nikdo třeba v závodní jídelně neobědvá se všim klidem a pohodou jako v neděli, i když je jídlo stejně nutné. Všední, či lépe denní mše sv. by se měla stát potřebou, ovšem možnou a časově únosnou současněmu životnímu shonu, což by mělo platit jak pro ráno, tak pro večer. Dvojnásob důležité to je pro svátky, které jsou pracovním dnem, kdy bývá večerní mše sv. jedinou příležitostí k vykonání povinnosti. Přicházejí i děti, ale často během předlouhého kázání a okázalé oslavy je rodiče zase odvedou, a ti, kteří vytrvají, musí místo klidného soustředění překonávat dětskou únavu, ospalost a netrpělivost. Tehdy mě napadá, zda se i na duchovní oče nevztahuje moudré napomenutí sv. Pavla — rodiče, nepopouzejte své děti k hněvu.

Ale i pro nedělní mši sv., zvláště, je-li možno vyhradit jednu pro děti, by mělo platit, že důstojnost a úcta se nevyjadřuje jen pomalou vznešeností pohybů a zdlouhavostí recitace. Vnitřní vztah k mešní oběti vyzařuje z osobnosti kněze, ba řekla bych, že dnes více zaujme dospělé i děti jistá střízlivost v pohybu i slovním projevu. Nebude samozřejmě našim ideálem, aby se mešní texty odříkávaly tak, že např. bývalé rozhršení před sv. přijímáním znělo z úst jinak dobrého kněze: „Indulgenc — cors Dominus“ nebo u jiného zpívaná mše sv. byla po půlhodinovém kázání odbyta za 20 minut. Ovšem možná, že by neškodilo, kdyby si některý celebrant položil na oltář i hodinky. Těm, kteří musí za dopoledne odsloužit na vzdálených místech několik mší sv., nic jiného nezbývá, přece ani taková mše sv. nesmí být uspěchaná a „odbyta“. Je jenom dobře promyšlená a organizovaná. V mnohých místech se prodloužila doba trvání zavedením recitace. Tím spíš, že se často i při recitaci zpívá; avšak proč recitovat třeba krédo nebo Gloria, když se stejně zpívá příslušná sloka nebo naopak? I to je důvod k zamyšlení, při kterém by se možná našlo i více „ztrátových časů“. Někde se stalo dobrým a velmi užitečným zvykem, že sv. přijímání podává podle možnosti také druhý kněz. Je na uvážení, zda by se neměl občas střídát způsob účasti věřících. Vzpomínám, jak krásně a klidně na mě působila tichá mše sv., jíž jsem měla příležitost se účastnit po dlouhé době, kdy jsem bývala pouze na recitované. Právě tak dobře působí slyšet občas celou mši sv. s lidovým zpěvem a zvlášť líto je mi, že téměř není slyšet latinu. Bylo by škoda, kdyby úplně vymizela z povědomí lidí a naše děti ji už vůbec neznaly.

Kapitolou samo pro sebe je kázání, jež bývá pro děti hlavním kamenem úrazu. Zásady jsou obecně známé, bohužel, jen málokdy zachovávané: stručně, jasně, výstižně. Vzhledem k dětem lze právě kázáním všechno získat a všechno ztratit. Pro získání vztahu a pozornosti by se měl kazatel aspoň několika větami obrátit přímo k dětem, jak to mnozí už krásně dělají, aby získaly pocit, že se s nimi počítá, že jsou důležité a je dobře, že přišly. Část kázání by měla být určena přímo pro ně, ať už formou promluvy nebo otázek, nebo celé by muselo být formulováno tak, aby mu mohly rozumět. I nedělní kázání by mělo být jen trochu důkladnější, hlubší obdobou každodenních krátkých promluv. jakýchsi myšlenek na den. Dobrý kazatel by měl vypustit všechno zbytečné, rozvláčné, soustředit se spíše na jedinou myšlenku, kterou rozvede, než naplnit kázání tolika myšlenkami, že posluchač pro jednu zapomene druhou. Pamatovat, že ani pozornost dospělých není nevyčerpatelná a klesá s časem. Proto mluvit s rozmyslem a ne déle než 10–15 minut.

Zvlášť dobré je pochopitelně podporovat bezprostřední účast dětí na liturgii, pokud je to možné a jak je většinou dobře zavedeno (obětní průvod, ministrování, vybírání peněz, účast na svátečních obřadech a průvodech apod.). Připravovaná další část liturgické reformy dá předpoklady k vyřešení mnoha různých problémů a usnadní i těm nejmenším pochopení Boží lásky. To je společný zájem všech, kněží i rodičů. Naštěstí nezáleží jenom na nás, vítr vane, kde chce. Jde jen o to, abychom mu sami, byť v dobré vůli, nestáli v cestě.

Marie FISCHEROVÁ

PAUL BLANQUART

Revoluce jako politický jev a hledisko víry

Stat je z článku „Křesťanská víra a revoluce“, uveřejněná ponejprv v De Maand (Brusel, květen 1968). Pro mnohé se nejvíce jeví východisko než násilný rozchod s danou soustavou. Autor pochybuje, že je možná teologie revoluce. Zjevení o tom obsahuje jen málo (hlásání proroků). I ospravedlnění revoluce z přirozeného práva je jen protikřesťanskou transpozicí stoické morálky. Tím méně říká módní teologie „smrti Boha“. Ani nepomůže ty, kdo bojují za spravedlnost, křítit na „anonymní křesťany“.

Kde je tedy řešení? Chtěli bychom rádi říci několik vět otočením předešlé problematiky, totiž takovým, že už nebudeme vycházet z víry, ale z důvodů, pro které je dnes někdo revolucionářem, ať už to je křesťan či nikoliv. Z tohoto hlediska nám připadá politické revoluční smýšlení jako záležitost racionality lidské, vědecké a morální. Předně vědecké racionality: jde o co neobjektivnější rozbor globální situace, který je vypracován jako operativní modely lidskými vědami (ekonomií, sociologií apod.) a odkrývá příčiny nespravedlnosti a bídy všeho druhu a jako závěr předkládá určitý počet sledovaných cílů a prostředků k jejich dosažení. A protože se přitom revoluce dovolává velmi výhradním způsobem marxistického a leninského vzoru, podle kterých chápe sociální vztahy ve spojení s vývojem výrobních sil, proto se dnes omezuje z jedné strany na potlačování kapitalistického vykořisťování v našich průmyslových zemích, a z druhé strany na boj proti kapitalistickému vykořisťování a agresí v zemích tzv. „třetího světa“ (ve snaze ukázat objektivní spojitost mezi těmito dvěma cíli) a podporuje vytvoření režimu socialistického typu. Aby se tak stalo, bude se užívat prostředků, které nicméně vyplynuly z rozumové úvahy: organizace třídního boje a národné osvobozovací války, strategie a taktiky na různých stupních, která počítá s co největším množstvím prvků, ustavujících sociální celek. Ale ani zdaleka tam nechybí morálka. Vždyť revolucionář chce spravedlnost a svobodu: právě proto se odvolává na vědeckou racionalitu, aby ony lidské tužby nebyly pouhými sny. Konec konců jde vždy o to změnit člověka, provést opravdovou kulturní revoluci, která by vyvrcholila v nekončícím rozvoji všech lidských výtvorů, zvláště výtvorů lásky. Kdyby snad nebyl někdo zvyklý na tuto „utopii“, která mobilizuje všechny energie (utopie „úplného“ člověka, jak říkal mladý Marx, nebo „integrálního“ člověka, abychom mluvili jako na Kubě), ten se pak vždy zastaví někde na cestě; to dokazuje zkušenost. Tato vidina není náboženská, protože jde o zemi, kde člověk bude plně člověkem bez toho, že by Bůh zasahoval jako partner či prostředník do její realizace; není to tedy vidina „Božího království“ na zemi, ale je to skutečný vrchol lidské morálky.

Jestliže toto jsou základy společně všem pravým revolucionářům, jakou skutečnou otázku si pak klade z hlediska své víry ten, kdo je mezi nimi křesťanem? Jistě ne: „Vytvořme si teologii revoluce“, protože to by předpokládalo, že se ještě nachází kdesi vně revolučního procesu. Podle nás však bude vypadat tato otázka asi takto a bude rozložena do dvou vrstev: 1. „Jsem opravdu věřící?“, a 2. „Jestliže ano, jak se pak dá chápat tato znovu objevená cena víry jako součást mé revolucionářské existence?“

Především: Mám opravdu víru, anebo to, čemu tak říkám, je snad jen pouhé jméno, jaké kdysi patřilo utopii, která se stala motivem všeho revolučního, nebo to je jen kulturní pozůstatek po mentálním světě, kde Boha bylo všude vidět, či jen systém hodnot, které dnes byly

pohlaceny lidskou racionalitou, nebo jen firma bez specifického obsahu, takže mi nakonec nezbude nic jiného, než abych se jí v zájmu své cti zbavil? Odpovědět na toto vše předpokládá, aby byla *víra* hlášána ve své *transcendenci* v porovnání s revolučním programem. Postupovat jinak a mluvit o víře jen jako o motivaci lidského morálního chování (postoje), v našem případě revolučního, rovnalo by se neoprávněnému předpokládání, že *skutečný* problém je vyřešen; a stejně by to nebylo k ničemu jinému při cestě křesťanů na politické pole, než že by opožděně vstoupili do sekularizačního procesu, který jsme už popsali, protože skutečnou zůstává nakonec otázka dál, jakmile člověk objeví, že i ta nejkrásnější morálka se obejde bez víry.

Ale kázat transcendenci víry zároveň nikterak neznamená, že by víra neměla žádný vztah k revoluční existenci, protože v tom případě by se pak jejímu poselství nedalo rozumět, když by nemělo v člověku žádnou oporu. Je však jedno místo v revoluční existenci, kde víra přece může zapouštět kořeny se svou transcendencí, aniž by popírala revolučnost; není to ovšem vědecká racionalita, ale *utopická dimenze* (vrstva), morálka, láska, která je hybnou pákou celého postoje (chování). „Kdo říká, že miluje Boha, ale přitom nemiluje svého bratra, je lhářem“, říká Jan. Tím není řečeno: když někdo miluje svého bratra, když někdo je revolucionář (a miluje ho prakticky), setká se s Bohem. Ale znamená to: setkání s Bohem předpokládá, že člověk miluje svého bratra. Tento prostor lásky je skutečně jediné místo v nás samých, kam může přijít někdo jiný, ať je to kdokoliv, a překvapit nás, kde tedy také Někdo Jiný nás může oslovit řečí absolutně nevyjádřenou a takovou, že nezapadá do našich otázek. To nás strhuje výš, nekonečně výš než je vše, co jsme schopni udělat svými vlastními silami na rovině naší lidskosti, výš než revoluční program o zemi lidí, kteří jsou plně lidmi. Není to věrná kopie našich nehlubších přání, není to osobní projekce fotoautomatu našich tužeb a našich snů; vždyť víra v něco takového by pak byla odcizením, a v ní by nešlo o Boha. V prostoru lásky snad nedokáže zavadit o sluch člověka nic jiného než to, co obsahuje jeho revoluční plán, ale snad se mu může dostat zjevení o něčem neslychaném a absurdním z hlediska jeho představ a pojmů: že existuje Bůh a že s ním máme něco společného, protože nám dává svůj život jako dar, Království, které mu patří, kde už člověk není pouze plně člověkem, ale je zbožštěn. Záporná či kladná odpověď na tuto nabídku rozhoduje o nevěře či víře revolucionáře, ale ani v tom či onom případě vůbec nic neodnímá z revoluční roviny a z jejich lidských požadavků. Toto se nám zdá jako první a základní stránka vztahu, který má revolucionář ve svém postoji ke křesťanské víře: víra mu nehovoří o revoluci, ale právě do samotného jádra jeho revoluční činnosti proniká Boží slovo v jeho nitru.

Vztah i v rozporu

A tak ačkoliv neexistuje souvislost na jedné straně mezi vírou a jejím předmětem, a na druhé straně mezi revolucí a její vidinou (budoucnost v jednom ani druhém případě nemá tentýž obsah), nevyplývá z toho, že víra nemá žádný vztah k revoluční existenci. Právě jsme viděli, že v morálním prostoru revolučního programu může být slyšeno Boží slovo a zaslíbení o jeho Království. A naopak víra přichází ve stále téměř morálním prostoru jako posila pro revoluční činnost u toho, kdo odpověděl „ano“ na její nabídku. Kdyby tomu bylo jinak, byl by náš člověk rozdělen ve své praxi na dvě části: z jedné strany život víry, z druhé revoluční činnost. Avšak toto rozpolcení, které je těžko konkrétně udržitelné, nemá oprávnění k existenci, protože úkon víry i revoluční program zapouštět kořeny do jedné společné půdy a dýchají jeden a tentýž prostor, a to je *půda a prostor lásky*. Je nutné milovat svého bratra trvalým způsobem (a hmatatelným, nechceme-li, aby láska byla šidítkem), když máme žít Božím životem; přestat milovat svého bratra (a to hmatatelným způsobem) znamená

tedy přestat milovat Boha, rozejít se s ním, vypadnout z Království. Jedině v tomto prostoru Bůh dál mluví a dál se dává. Pro revolucionáře, totiž pro toho, v jehož očích je revoluce pravým způsobem jak praktikovat lásku, je tedy víra fakticky neoddělitelná od jeho politické činnosti: víra a revoluce neexistují jedna mimo druhou. Protože je revoluce pro tohoto člověka způsobem, jak prožívá lásku, je místem, kde on žije s Bohem, je prostoupena jeho vírou. Není revolucionářem proto, že je křesťanem, ale že je revolucionářem, to je pro něho zároveň způsob, jak být křesťanem. (Je problémem, zda *dnes* existuje jiný politický způsob, jak být křesťanem, totiž žít politicky lásku, ve které člověk potkává Boha; bylo by třeba, aby o tom křesťaně mezi sebou vážně diskutovali a nevázáli se na morální úvahy, které samy nemohou o revoluci rozhodovat. (Pro takového člověka nabývá tímto způsobem revoluční činnost nový smysl: „Všechno, co v lidském životě prožívám, říká Pavel, žiji ve víře v Božího Syna.“ Tytéž revoluční úkony se mu hudnou jevit s novými specifickými důvody (aniž by se na ně však vázalo zvláštní chování), v novém významu. Tomuto svéráznému uzpůsobení, v němž křesťan žije stejné projevy lásky, říká „milost, charita“, protože v jeho očích nejsou tyto projevy jen revoluční praxí (ne že by jimi byly o něco méně), ale také praxí Království, protože Bůh je v nich přítomen. Vidina, kterou uskutečňují, není jen vidinou země lidí, kteří jsou konečně plně lidmi (ne že by jimi byli o něco méně), ale je také vidinou Království, které by se nemělo směřovat s předmětem lidské utopie.

Takové jsou podle našeho zdání žité vztahy mezi činností a vírou u křesťana, který je aktivně zapojen do revolučního procesu. Teď je důležité se ptát, jak se mají „myslet“ tyto vztahy, jak rozumově vyjádřit ve struktuře postoje a ve srovnání s tím, jak nevěřící člověk chápe tentýž revoluční úkon. Spokojíme se tím, že krátce předložíme k diskusi teoretický rámec.

Rozlišili jsme již dvě složky revoluční činnosti: morální či utopický prostor (který jí dává její obzor a její motivace) a prostor vědeckého rozboru (který jí udává prostředky). Tyto dva prostory jsou výsledkem tematizace a vznikají abstrakcí; existuje však jen činnost, která díky jim může být rozumně promyšlena a lidsky prováděna. Konkrétně řečeno, morálka (čili hodnoty) a věda neexistují nezávisle na sobě; věda je vždy praktikována v určitém vztahu k hodnotám (Max Weber) a hodnota není bez spojitosti se stavem vědeckého myšlení (což vysvětluje nízkou úroveň každého dogmatismu a klerikalismu — kanonizují ve jménu hodnot určitý objektivní stav — a každého pozitivismu a technokratismu — pod zdáním objektivnosti zachovávají neuznávaný vztah k hodnotám). Takto vypadá analyzovaná činnost z hlediska a v rámci určité ideologie, což je souvislý celek představ, kterými člověk vyjadřuje sobě i druhým svůj vztah k světu v jeho celistvosti. Právě zde, jak se nám zdá, se ukazuje rozdíl (nikoliv už existenciálně jako tam, kde jsme na něj přišli výše, ale na rovině dialogu) mezi věřícími a nevěřícími: křesťan ve své celkové představě o člověku a o světě dává fakticky ústřední místo Bohu (vše, co prožívá z lidského života, žije ve víře); toto nedělá nevěrec, ať už popírá Boha či možnost pro člověka, aby s Bohem měl něco společného, nebo ať si tuto otázku neklade. Křesťan tak prožívá svůj vztah k revoluci a přes ní k zjevenému řádu v rámci určité ideologie, která je nenásilně sladěna s jeho činností; je to *křesťanská revoluční ideologie*, která je intelektuálním místem, kde se setkává jeho víra s jeho politickým, rozumově odůvodněným rozhodováním, místem, na kterém se cítí dokonale spokojen v celém svém bytí. Je patrný hluboký rozdíl mezi touto ideologií a „teologií revoluce“: už nejde přímo o ospravedlnění revoluce ve jménu specifického obsahu víry, ale o výklad, který o víře a o jejích vztazích k lidskému podnikání dává ten, kdo tuto víru žije ve své revoluční činnosti. Toto by právě snad mohlo dovolit vysvětlení koexistence a střídání různých, ba i opačných křesťanských politic-

ých ideologií. V každém případě to dovoluje, abychom do křesťanské úvahy nad činností zařadili vědeckou racionalitu, protože ta jediná nám může říci, jak máme dnes *skutečně* praktikovat lásku (a tedy žít z Boha) v oboru politiky, a tím dává základ k radikální kritice křesťanských představ, které brání tomuto skutečnému praktikování lásky. Když takto prakticky přiznáme ideologii účast v křesťanových představách, mezi jiným i o sociální situaci, ve které on žije, ale když přitom nikterak nenapadáme specifický předmět víry, dovoluje nám výlučně relativní charakter takto chápané ideologie, abychom ji demystifikovali, protože by nebyla schopna mít autoritu, která byla kdysi připsována teologii (která bezpochyby sama byla také ve skutečnosti jen jednou ideologií). Je třeba si povšimnout, že se v naší době v katolické církvi stále víc snaží prosadit „progresivní“ ideologie proti ideologii řádu, která naprosto převládala v minulém století, což je třeba chápat jako vývoj, který souvisí se zapojením křesťanů do moderního světa a jeho vědění.

Přeložil Karel Menhart

Církev svátostí spásy

Zajímavý článek o poslání církve v moderní době po dává v *Esprit et vie* č. 25, 1969, řeholník C. Larnicol. Vysvětluje pojem spásy, jež je dílem Kristovým, a pak pojednává o svátosti spásy, jíž je Kristus a jeho církev. Církev je ústředním tématem posledního ekumenického sněmu. Proč se tedy tolik zdůrazňuje v nové době nauka o církvi?

I. Spása

Radostnou zvěstí hlásanou v Novém zákoně je to, že Bůh je nejenom Stvořitelem, ale též Spasitelem světa, a tím je Kristus. Svátý Petr káže před veleradou: „A v nikom jiném není spásy; neboť není jiného jména pod nebem daného lidem, v němž bychom mohli být spaseni“ (Sk 4, 12). Podobně ústředním tématem kázání Pavlových je skutečnost, že Kristus je Vykupitel. Vykoupení a spása jsou ve vztahu jako příčina a účinek. O vykoupení a spáse třeba uvažovat na prvním místě v Kristu, hlavně lidstva jím vykoupeného a pak v církvi, jeho tajemném těle a plnosti (Ef 1, 23).

1. Kristus je zdrojem a příčinou lidské spásy. Objektivní vykoupení lidstva je dokonáno v Kristu. On sám byl „bez hříchu“ (Žid 4, 15), ale v něm bylo vykoupeno z hříchů celé pokolení lidské a jím a v něm bylo lidstvo spaseno.

2. V mystickém těle Kristově je vykoupení participováno. Všichni lidé byli vykoupeni Kristem, ale osobně participují na vykoupení, když se stanou údy jeho těla a zavtělí se naň. Jejich subjektivní vykoupení se uskutečňuje tímto mystickým zavtělením. Proto čteme v listech svatého Pavla hluboké věty: „Byli jsme spolu s ním pohřbeni křtem ve smrt“ (Řím 6, 4; Kol. 2, 12) nebo: „A v Kristu Ježíši nás spolu s ním vzkřísil — přivedl nás k životu, jehož milostí jste totiž spaseni“ (Ef 2, 4–6). To není jenom metaforická mluva, to je lidské vyjádření Božího tajemství.

Již vtělení druhé božské osoby bylo zaměřeno k utrpení Páně, ale smrt na kříži, Spasitelova oběť, jsou neodlučitelně spojeny se zmrtvýchvstáním a nanebevstoupením Páně. Utrpení a zmrtvýchvstání jsou ve vykoupení lidí od sebe neodlučitelné, tvoří jediný celek. Tedy objektivní vykoupení znamená dokonání spásy lidstva v jeho hlavě. Vykoupení se stalo nejen skrze Krista, nýbrž i v něm jakožto představiteli celého padlého lidstva, ale jím již vykoupeného.

Avšak nebude každý člověk osobně spasen. Subjek-

tivní vykoupení znamená, že to, co bylo uskutečněno v Kristu, musí být také reálně uskutečněno v našem životě. Jinými slovy: musíme si přisvojit ovoce vykoupení Spasitelova na kříži. Bůh žádá dobrovolné přijetí milosti Božích. A zde počátkem subjektivní spásy je víra. Tedy spása a vykoupení jsou pojmy souvztažné. Oba mají svůj zdroj v Kristu a obojí je předáváno jeho tělu, tj. církvi. Kristus je „svátostí spásy“ hlavní, jeho tělo, to jest církev, je jí participací, to jest spojením s Kristem.

II. Svátost spásy

Termín „svátost“ ve svém původním významu biblickém a patristickém znamená mystérium, tajemství v ekonomii spásy. V tomto smyslu píše sv. Pavel: „Oznámil nám totiž tajemství své vůle podle svého úradku, jímž se sám rozhodl uskutečnit je na něm — všechno na nebi i na zemi spojit v Kristu pod jednu hlavu“ (Ef 1, 9–10). Velkým tajemstvím, „svátostí“ kat' exochén je sám Kristus (1 Tim 3, 16). Svátost znamená působivé znamení milosti Boží. A těmito viditelnými a působivými znameními milosti je sedm svátostí. Svátost je tudíž jakousi spojkou, drasticky řečeno kanálem milosti, jež je Bohem předávána lidem. Proto Kristus je „svátostí spásy“ hlavní — a jeho církev ve spojení s ním.

Církev je současně společností viditelnou a tajemnou. Druhý koncil vatikánský zdůrazňuje: „Je to zároveň společnost nadaná hierarchickým zřízením i tajemné tělo Kristovo; společenství viditelné i společenství duchovní; pozemská církev i církev obdařená dary nebeskými“ (Sv. n. čl. 8). Jde tudíž o dvě otázky: Odkud má církev přednost, aby byla účastna na hlavní „svátosti spásy“, to jest Kristu? A jak se uskutečňuje její spasitelné poslání?

Církev je jenom nástrojem v ruce Kristových v řádu činnosti. On je vinným kmenem a my jsme jenom „ratolesti“ zapojené v Krista (Jan 15, 5). Bez Krista ani církev nemůže nic činit. Svátý Tomáš hovoří o tom, že Kristus jako hlava a církev jako mystické tělo jsou „quasi una persona mystica“, tvoří jednu tajemnou osobu (III. 48, a. 2, ad 1). Kristus je spojen úzce se svou Snoubenkou, církvi, aby ona pokračovala v jeho spasitelském díle. Církev je naší duchovní matkou a rodičkou svatosti.

Posláním církve je, aby prodlužovala mesiánské poslání Kristovo v lidstvu, v čase i prostoru. „Kdo vás slyší, mne slyší —“ (Lk 10, 16). „Jako Otec poslal mne, i já posílám vás“ (Jan 20, 21). „Jděte do celého světa, učte — křtěte je —“ (Mt. 28, 18–20). Proto druhý sněm vatikánský zdůrazňuje: „Božské poslání, které Kristus světil apoštolům, má trvat až do konce času“ (Sv. n. 20). Církev je „svátostí Krista“. Je znamením jeho přítomnosti, Kristus jí světil doplnění svého díla v lidstvu. Ona je znamením působivým neboli svátostí spásy svou dvojitou službou: učitelskou a kněžskou neboli svátostnou.

1. Církev je pověřena Kristem, aby hlásala lidstvu jeho evangelium, slovo Boží, a při tom ji chrání Duch svatý od omylu. Ona je „sloupem a utvrzením pravdy“ (1 Tim 3, 15).
2. Rozdílí milosti Kristovy svou svátostnou službou. Nejdůležitější svátostí je nesporně eucharistie. „Tento kalich je novou úmluvou v mé krvi, prolité za vás“ (Lk. 22, 19–20).
3. Církev svým utrpením se připodobňuje svému Mistru a Pánu. Jako on „se ponížil, stav se poslušným až k smrti, smrti to kříže“ (Fil 2, 6–9), tak i jeho církev v lásce a poslušnosti kráčí „královskou cestou“ utrpení, jež vede ke slávě. Kříž Kristův, který byl „pohoršením pro Židy a bláznovstvím pro pohany“ (1 Kor 1, 21–24), je církvi nejdrazším klenotem.
4. Církev je svatá nejenom niterně, ale svou svátostí usiluje i navenek projevovat, vždyť je „svátostí spásy“ svým nejniternějším spojením s Kristem. Ona chce, jako její zakladatel, lidstvu jenom sloužit, aby došlo spásy.

„Církev je vybavena dary svého zakladatele a zachovává věrně jeho příkazy lásky, pokory a sebezáporu, a přijímá poslání, aby hlásala království Kristovo a Boží a zřídila je ve všech národech; sama pak je zárodek a počátek tohoto království na zemi“ (Sv. n. čl. 5). Proto usiluje všemi silami o svatost. „Sancta simul et semper purificanda“ — vždyť v církvi jsou i hříšníci, a proto i když je svatá, potřebuje přesto očistění a stále pokračuje v pokání a vnitřní obnově,“ připomínají Otcové druhého sněmu vatikánského (čl. 8).

Josef Kubalík

Michal LACKO: Unio Uzhorodensis Ruthenorum Carpathicorum cum Ecclesia Catholica. 2. vyd. fototypické. Romae, Pont. Inst. Orient. Stud., 1965, 18+278 s. Orient. Christ. Analecta 143; 1. vyd. 1955.

Dne 24. dubna 1646 se v hradním kostele v Užhorodě sjednotilo 63 pravoslavných kněží s katolickou církví. To byl rozhodný počátek unijního procesu, který se dokončil až po r. 1700. Smrtí posledního pravoslavného marmarošského biskupa Dositeje Teodoroviče (1615 až 1633) zanikla pravoslavná hierarchie i církevní rozkol na Podkarpatsku.

V roce 1946, když se připomínalo 300. výročí užhorodské unie, počet jejích dědiců, katolíků východního obřadu, přesahoval 1 300 000 věřících. Místo jedné velké mukačevské eparchie vznikly mezitím nové církevní organizační jednotky: diecéze prešovská (1818), hajdu-dorožská (1912), marmarošská (1930) a apoštolské exarcháty v Pittsburgu USA (1924) a v Miškolci v Maďarsku (1925). Ohromná kdysi eparchie mukačevská byla územně zredukována zhruba na území nynější Zakarpatské oblasti UFSR.

V češtině vyšlo asi dosud nejsolidnější pojednání o „Unii na Podkarpatsku“ z pera prof. dr. Josefa Vašíci r. 1922 (separátní otisk z Rodinné katolické čítanky, Nový Jičín 1922, 15 s.).

Po druhé světové válce Církevní unie byla postupně likvidována: r. 1946 na druhé straně Karpat, v Haliči; rok nato 27. října 1947 zahynul mladý sjednocený biskup užhorodský Theodor Romža a 28. srpna 1949 byla užhorodská eparchie oficiálně podřízena moskevskému patriarchátu. Dále byla zničena r. 1948 uniátská diecéze marmarošská spolu s ostatními řeckokatolickými diecézemi rumunskými. Konečně 28. dubna 1950 byla zlikvidována i prešovská řeckokatolická eparchie. Zůstaly jen v Maďarsku eparchie v Hajdu-Dorogu a exarchát v Miškolci, zápasící s obtížemi, a rozvíjející se exarchát v Pittsburgu, kde byl r. 1950 založen nový kněžský seminář. Současně s útoky na existenci řeckokatolické církve byly vedeny útoky i proti užhorodské unii z roku 1646, která byla nesprávně a jednostranně popisována a vykládána.

Náš rodák z východního Slovenska, P. M. Lacko, sám řeckokatolík, vzal si tedy v oněch letech za úkol, že nestranně prozkoumá počátky podkarpatské unie, a to tím spíše, že i při značném množství literatury o podkarpatské unii nebyla jejím počátkům věnována náležitá péče.

Jen György Papp věnoval r. 1941 její dataci časopiseckou studii (Miškolc 1941, separát z Keleti Egyház, asi 10 s.). Kromě toho všichni autoři jednomyslně přiznávali, že pro osvětlení užhorodské unie chybělo studium a využití římských archivů. Ani hlavnímu historiku mukačevského (užhorodského) biskupství Antalu Hodinkovi, který r. 1909 uveřejnil diplomatář mukačevského řeckokatolického biskupství, nebylo dopřáno zkoumat římské archivy. Mohl jen uveřejnit některé doklady z archivu Propagandy, které mu byly dodány pracovníky archivu, a to ještě ne v zcela dokonalém podání.

Náš autor si vzal za úkol, že bude pozorně a kriticky sledovat počátky unijního hnutí na Podkarpatsku od

počátku 17. století až do smrti mukačevského biskupa Parthenia Petroviče (1651—1665), hlavního autochtonního borce za realizaci, upevnění a rozšíření užhorodské unie.

Mimo studium literatury a uveřejněných pramenů prohledal nepublikované prameny v tajném archivu vatikánském, ve Vatikánské knihovně, v archivu Propagandy, v archivu Řecké koleje římské, v archivu grottaferratského kláštera a v římském archivu otců jezuitů. Našel na 60 dokladů dosud neuveřejněných, které zhodnotil, využil pro svou práci a v dodatku svého díla i uveřejnil (s. 191—256).

Klidně a jasně sleduje úsilí o náboženskou sjednocení s církví katolickou, jeho zastánce i odpůrce, a to jak na straně samých „Ruténů“, tak na straně zeměpánů i katolické hierarchie; zde vyniká hlavní příznivec Jiří Lippay, zprvu jágerský biskup (1637—1642) a potom ostříhomský arcibiskup a primas uherský (1642—1668).

V závěru Lacko píše: „Na uzavření unie měly vliv různé příčiny a podněty, z nichž hlavní jsou: pokrok náboženského života a sociální emancipace“ (s. 188).

Bezprostředním důsledkem Užhorodské unie bylo sice dočasné náboženské rozdělení rusínského lidu, ale to asi po 80 letech bylo odstraněno sjednocením všech v katolické církvi.

„Dlouhodobé následky Unie pro rusínský lid jsou tyto: pokrok náboženského života a vůbec kulturního života. Klérus se lépe vzdělával jak v Mukačevě a později v Užhorodě, tak v Římě, Trnavě, Vídni a Budapešti. Zanedlouho rusínský biskup založil školy, postaral se o knižtisk atd. Ovšem častý styk s katolíky latinskými ovlivnil časem mravy a ducha Rusínů...“

Kniha je pečlivě vybavena i po stránce ediční (rejstříky, mapy). Nyní vychází její anglický překlad a připravuje se i slovenský.

Ivan Marianov

Kardinál Marty o mládeži

Italský katolický list *Avvenire* přinesl rozhovor s pařížským arcibiskupem, kardinálem Martym.

Kardinál upozornil na zajímavé ankety mezi francouzskou mládeží od 15 do 20 let. Z těchto anket vyplývá, že se zvyšuje počet těch, kdo věří v Boha a mají zájem o náboženskou a morální otázku. Věřících v Boha je 81 % proti dřívějším 72 %, věřících v Krista 72 % proti 62 % dříve. Počet návštěvníků bohoslužeb naproti tomu klesl z 37 % na 23 %. Jaké jsou důvody?

Kardinál Marty uvedl jako příklad, že se setkal na pouti v Lurdech se skupinou asi 2000 dívek, s kterými hovořil o jejich problémech. Děvčata měla námítky proti přílišnému formalismu v církvi, proti využívání chrámu k obchodním účelům a proti nynějšímu uspořádání vůbec. Pobožnosti se jim zdají nudné a těžko přijatelné. A přesto není možno vinit ty dívky z povrchnosti nebo nevážnosti vůči náboženství, jak se ukázalo při dalším setkání, na kterém se hovořilo o náboženských a mravních otázkách velice vážně.

Zájem mládeže o náboženství, morálku, církev, o postavení člověka ve světě se velmi rozšířil. A to nejen ve Francii. Z počátku se tento zájem projevil ve zvýšené návštěvě kostelů, ale brzy se kostely zase vyprázdnily. Kardinál Marty si klade otázku: Proč? — Je církev neschopná uspokojit náboženskou potřebu mladých lidí? Je evangelium málo přitažlivé? Je forma obřadů tak zastaralá a neúčinná a pro mládež tak nesrozumitelná, že jim nemůže přiblížit Krista?

Tyto otázky musíme co nejrychleji promyslet. Křesťan nemůže připustit, že evangelium je nezajímavé. Ale umíme je odevzdávat mladší generaci, která je potřebuje a hledá? Zde musíme zpytovat svědomí, zda to není vinnou naší pýchy, která zavrhuje všechny jiné formy tradice kromě té „naší“ a zapomíná na lásku.

Anglický zákon o potratech

Po dlouhých diskusích přijal britský parlament zákon o potratech, který vstoupil v platnost 27. 4. 1968. Toto uzákonění zdvihlo vlnu protestů pro svou nepřesnost ze strany lékařů a katolíků.

V hlavě 1. zákon stanoví, že je možno přerušit těhotenství na pokyn vyjádřený dobrozdáním dvou lékařů v těchto případech:

a) jestliže by další trvání těhotenství bylo větším nebezpečím než jeho přerušení; je-li ohrožen tělesný nebo duševní stav matky nebo jejích nejšších dětí,

b) jestliže dítěti, které se má narodit, hrozí vážné nebezpečí, že bude tělesně nebo duševně abnormální, a to do té míry, že by bylo těžce zastatelné.

V hlavě 4. zákon stanoví, že každý potrat se může provádět jen ve veřejné nemocnici anebo se souhlasem ministerstva zdravotnictví. Za těchto podmínek nebude potrat považován za zločin. Zvláštní text stanoví: I když zákonem stanovené podmínky jsou dány, lékaři, ošetřovatelky nemohou odmítnout provedení potratu z titulu nesouhlasu svědomí, ledaže by to bylo náležitě prokázáno. Zákon přesto ustanovil, že není možno dovolávat se nesouhlasu svědomí, je-li potrat nutný pro zachranu života nebo vyvarování se těžké a trvalé choroby, která by mohla postihnout zdraví těhotné ženy.

Toto ustanovení by dovoľovalo, zadrž, že žádný lékař by nebyl povinen provést operaci, kterou nepokládá za nutnou, a nemohl by být stíhán zákonem pro nedbalost nebo vraždu, může-li dokázat odůvodněné dobro svého rozhodnutí anebo nesouhlas svého svědomí. Zůstává přitom skutečností, že bude nutno vyčkat praktické judikatury.

Katoličtí biskupové po poradě s katolickými lékaři a ošetřovateli vydali směrnicí pro věřící gynekology, porodní asistentky, psychiatry, anesteziology, lékaře, sociální pracovníky a ošetřovatelky.

Zmiňovaný zákon stanoví, že žádná osoba se nemusí účastnit povoleného úkonu ve smyslu tohoto dokumentu, je-li to proti jejímu svědomí. Toto ovšem nebrání jednotlivci poskytnout pomoc v případě nutnosti. Přímalá vražda nevinné bytosti už narozené anebo bytosti, která se má narodit, odporuje zákonu Božímu. Jsou to slova z článku The British Medical Journal. Katoličtí lékaři, i když jsou povinni podle zákona o veřejném zdraví navštěvovat ne-

mocné a radit jim, přesto nejsou povinni jednat proti svému svědomí. Toto musí být jasně vysvětleno těm nemocným, kteří potrat žádají.

Lékař není povinen vysvětlovat pacientům svůj mravní postoj. Přesto by jim měl vysvětlit, proč nemůže spolupracovat. Jestliže zdravotní stav těhotné ženy vyžaduje stanovisko lékaře, pak by se měl katolický lékař obrátit na jednoho ze svých kolegů, který by lehkovězně nedoporučil přerušeni těhotenství. Posílá-li svou pacientku ke kolegovi, měl by katolický lékař ke svým náležům připojit prohlášení, že potrat nedoporučuje.

Lékaři a ošetřující personál, kteří pečují o nemocnou před potratem nebo po něm, nejsou považováni za spoluúčastníky tohoto nemorálního zákroku. — Potraty tzv. „sociální“ nemohou být ospravedlněny ani lékařsky, ani morálně.

L'ami du clergé, 1968, 34—36, R. Z.

Základní teologie, pro ty, kdo se ptají

Tradiční apologetika se netěší dobré pověsti. Fundamentalista plátní namnoze za teologa neosvíceného, naivně sebejistého, militantního, s halapartnickou výzbrojí. Je jisté, že ještě více než u jiných oborů teologie je třeba znova promyslet celou problematiku fundamentální teologie, protože právě ona je nebo by měla být zvlášť citlivá na mnohostranné změny a vývoj současného intelektuálního světa, poznamenaný nebývalou akcelerací.

Článek, který loni uveřejnil Andreas Szennay, profesor fundamentální teologie na Teologické akademii v Budapešti, se pokouší poukázat na nové možnosti a úkoly fundamentální teologie a na její význam zvláště pro mladé lidi a začínající bohoslovce.

Základní teologie nemá budovat svůj více méně abstraktní pokojový systém, má především dávat fundovanou teologickou odpověď na otázky dnešních lidí a vytvářet tak příznivé klima pro přijetí víry. Má tak před sebou nedohledné pole a nevyčerpatelný vědecký materiál.

Jaká bude muset být odpověď víry na příval všeho toho, s čím se dnešní člověk musí vyrovnávat a co ohrožuje jeho víru? Odpověď musí počítat s tím, jak dnešní, zvláště mladý člověk žije, jak myslí, jak se táže. Musí brát v úvahu většinou primitivní úroveň náboženských znalostí, pluralistickou společnost, v níž vyrůstá, fenomén soudobého ateismu, existenci jiných církví, potřebu aktivity a oprávněnou hrdost na technické a vědecké vymoženosti. Fundamentální teologie má být

v podstatě dialog křesťanské víry s lidskou zkušeností ve všech jejích dimenzích. Dnešní člověk nechce ani tak systém, tím méně autoritářské odpovědi. Touží po vyřešení odůvodněné víře jako základu své lidské existence.

Nelze ani dost zdůraznit, jak je potřebný naprosto ryzí, statečný a otevřený postoj ke všem otázkám. Bát se rizika historické pravdy a rizika skutečnosti by znamenalo konzervovat teologii strachu a malé víry a nakonec se minout pravdou. Už před šedesáti lety řekl Hermann Schell: „Neodvažuje-li se katolická věda (mluví o teologii) z diplomatické opatrnosti zaujmout vědecké stanovisko k nejvyšším otázkám, není ani věda, ani katolická.“

Konkrétní práce fundamentální teologie by tedy začínala „sbíráním materiálu“, pečlivým a do hloubky a šířky jdoucím konstatováním duchovní situace pod zorným úhlem otázek, které toto prostředí a celý dnešní svět vznáší na teologii. Po sbírání a utřídění otázek následuje obhajoba a prohloubení ohrožené víry. Není třeba se lekat této tradiční formulace. Obhajoba musí být vědecká a prohloubení neznamená jen nějaké „asketické povčení“. Běží i zde o opravdovou vědeckou práci, na jejímž konci je rozumné a svobodné rozhodnutí a osobní zaujetí. To už nebude doktrína nebo „nauka církve“ chápaná jako něco vnějšího, bude to osobní cesta, na níž Boží zjevení dává odpověď na osobní otázky i začínajícímu bohoslovcovi. Takto i on bude později schopen odpovědět těm, kteří budou žádat účty z jeho naděje (1 Petr 3, 15).

A. Szennay pak ve svém článku nadhazuje dlouhou řadu otázek, z nichž jen namátkou uvádím: Člověk a jeho hledání jistoty a absolutna; egoismus a oběť; společenství jako faktor spásy; Bůh — iluze nebo skutečnost; odcizení nebo nalezení sebe v Bohu; osobní zkušenost s Bohem — proroci a světci; projevy religiozity; setkání s Kristem v dnešním kulturním světě; pohoršení křesťanství; církev a církev; mýtus a skutečnost; věda a víra; étos hledání pravdy; pověra a náhražky náboženství.

Szennayův článek ukazuje aspoň to, jak by mohla být fundamentální teologie oborem plným života a svěžesti a jak by si zasloužila usilovné práce, protože je to obor, který svou povahou reprezentuje teologii před světem; je to tvář teologie obrácená k dnešním lidem.

Der Seelsorger 1968, č. 6, Václav Holakovský

Hovory o knihách

Margaret CRAVEN: I heard the owl call my name (Toronto, 1967).

(Slyšel jsem sovu volat mé jméno)

Doktor řekl biskupovi: „Tak tedy, mylordé, váš mladý ordinand nemůže žít déle než tři roky — a neví to. Řekněte mu to — a co s ním uděláte?“

Biskup řekl doktorovi: „Ano, řeknu mu to, ale ne hned. Kdyžpoch mu to řekl nyní, nesl by to příliš těžce. Kolik času mu zůvává pro aktivní život?“

„O něco méně než dva roky, budete-li mít štěstí.“

„Tak málo času a tolik toho k naučení? Inu, nemám na vybranou. Pošlu ho do nejtvrdší farnosti. Pošlu ho do Kingcome patrolovat indiánské obce.“

„Pak doufám, mylordé, že se za něj budete modlit.“

Avšak biskup vlídně odpověděl, že tam by si přál být poslán, kdyby byl znovu mladý a kdyby byl na místě ordinanda.

Po této úvodní rozmluvě počne se rozvíjet příběh mladého kněze v dalekých kanadských končinách.

V hlubokých lesích, kolem velké řeky sídlí několik obcí kmene Kwakiutl, rodu Tsawatai, jednoho z nejstarších, nejhrdějších, nejtvrdších. I když k nim Marek přišel, aby s nimi žil, aby jim skrze své kněžské poslání sloužil (nepřišel tedy ani jako bílý učitel, který pobytem v tom tvrdém Zapadákově doufá získat možnost stipendijního pobytu v milovaném Řecku, ani jako antropoložka, která je přišla studovat, aby o nich napsala učenou knihu), přece ho přijali ostražitě a vyčkávavě.

Pátřavě a s trvalou otázkou v očích sledují každý jeho krok, vše co dělá. Pozorují, jak sám spravuje polorozpadlou faru i kostel, a když ho spatří na střeše, upozorní ho, že trámy budou asi shnilé a že se asi zřítí, až si na ně stoupne. Ale dál nic, pomoc nenabídnou a Marek si sám o nic neříká. Biskup mu nabízí nový prefabrikovaný dům, ale on zamítá. Ví, že sám by ho dohromady nedal, a nechce začínat tím, že by Indiány o cokoli žádal. Sám řídí a ošetřuje svůj motorový člun (i když ne lépe než každý desetiletý indiánský hoch), sám uklízí kostel, vše připravuje. Ještě za noci — před nedělní bohoslužbou — vstává a v kostele topí, aby jeho promrzlým ovečkám bylo v Božím domě příjemně. Ráno potom sám zazvoní a nakonec si stoupne před vrata, aby vítal přicházející.

Indiáni nejsou nevlídní, ale stále se drží zpátky. To, že pracuje rukama jako oni, budí respekt a jistě ke sblížení pomáhá, ale zdrženlivé vyčkávání nepřestává. Na objížďkách po okolních obcích doprovází kněze

Indián stejně starý jako on, ale i ten po celé hodiny mlčí. Pocit marnosti a osamělosti na osmadvacetiletého Marka někdy silně doléhá.

Před sblížením bývá poznávání. Marek navštěvuje nemocné, ve vážných případech přivolává lékaře, organizuje převoz do nemocnice, je přítomen v domě umírajícího i v domě rodičky, roznáší poštu a všude nabízí svou láskyplnou účast a pomoc, která nemá osobního zájmu, která patří všem a každému zvlášť. Ani neví, že vrstá do jejich života, který je dosud — zejména u starých — sjednocen s přírodou jako list, moře, zvěř. Poznává velkou solidaritu silné rodiny, ve které kmen platí za všechny a každému patří zvláštní role, vlastní poslání. Poznává jejich každodenní činnost, jejich povahu i staré mýty. A stále cítí z jejich strany vyčkávání.

Až jednoho pozdního odpoledne došlo ke změně.

Pozorovali tah lososů a Marek řekl indiánskou modlitbu, kterou mladí už neznali. Ale jim si vzpomněl, že ji slyšel u dědy. Byla to modlitba, kterou Indiáni vítali chabrého lososa — říkali mu Plavec a měli ho v úctě — když se na tahu z moře začal probíjet proti proudu řeky, aby se v čisté, sladké vodě třel. Od této chvíle prý nepřijímá potravu, plně oddán svému výsostnému poslání, plnému útrap a nebezpečí. Aby zdolal překážky na své cestě — balvany, vodopády — vyvrstuje se až pět metrů vysoko a skáče až sedm metrů daleko. Nikdy předtím to nedělal. To až teď, hnán tajemnou silou. Jen těm nejzdatnějším, na kost vyhublým a zesláblým, podaří se dospět, s odřenými boky a ploutvemi, až na místa svého zrození, která jsou určena i pro zrození jejich potomstva. Tam samička vyhloubí svým do krvava rozbitým ocasem prohlubeň, do níž vypustí jikry a čekající sameček je oplodní mlíčem. Po splnění úkolu jsou oba vyčerpáni. Dravý proud jim rozevře žábry a už bezvládné je nese zpět k moři, odkud přitáhli.

Marek to chce vidět, a tak ho později, až přijde čas, na ta místa zavedou. Nyní leží s mladými přáteli na útesu a pozoruje konec lososů.

„Pokaždé je to stejné. Konec Plavce je smutný.“

„Ale není! Celý život Plavcův je statečnost a smělost. Všechno u něj směřuje k vyvrcholení a konci. Plavec zemře, když se naprosto zúplna vydal pro to, proč byl stvořen. A v tom není smutek. To je triumf!“ —

Když konečně pochopili, že Marek přišel dávat, přišli k němu a nabídli pomoc, v čemkoliv by potřeboval. Teprve tehdy přijal biskupovu nabídku a Indiáni spojenými silami postavili z dodaných prefabrikátů novou faru.

Pak už je to přirozené jako déšť a vítr, že i jejich konfliktní historickou situaci prožívá s nimi. Tradiční

život se jim drolí pod nohama, nenávratně a někdy surově ničen dravou bezohledností nového světa civilizace a techniky. Ten starý život je jim blízký, je jim domovem, ten nový — pronikající skrze školu a obchod — je cizota, matoucí neznámo. Aniž to bylo řečeno, cítíme, že křesťanství by tu mohlo být mostem.

Mladí odcházejí do města na zkušenou, učí se novým řemeslům, moderní technice, někteří studují. Někdy se vracejí, někdy ne. A staří se cítí zrazováni, opouštěni. Pro všechny zúčastněné jsou to těžké chvíle. — Rodina se dozvídá, že jedna z jejich dívek se ve městě zamilovala do bílého muže. Všechny to dolehně zaslouží. Co bude? Vráti se, nevrátí? Zradí, zapomene? Nezapomněla. Přišla domů ukázat snoubence. Avšak zatímco ona poodívá mezi ženami, bílý muž, vlídně rodinou přijatý, je mezi muži, a když je opije, vymámí na nich starou masku, kterou nechtěli prodat ani za pár tisíc dolarů. (Marek říká: nikomu neprodejte, jen do muzea.) Ráno po vystřízlivění celá rodina nasedá do člunů, v hanbě opouští vesnici a odchází do lesů. Teprve když přijde zpráva, že dívka ve městě spáchala sebevraždu — dvakrát oklamaná a zhanobená — protože obchodník, když získal co chtěl, děvče opustil — pak teprve se rodina vrací do vesnice.

Někdy se zdá každá rada těžká. Ale pak pravá účast není málo.

Marek navštívil ve městě hochy z vesnice, kteří tam studují. Dívka Keetah tam pracuje a chce se vrátit domů.

„S Gordonem to bude dobré. Nakonec dokáže žít v obou světech. Ale jestli Keetah není dost silná — vrátí-li se z nezdaru, a ne z rozhodnutí, pak už nedokáže žít v žádném.“ —

Biskup informován, že se Markova zlá doba blíží, napíše mu, aby se vrátil. Tehdy už Marek také ví — podle Indiánů toho, kdo má zemřít, sova volá jeho jménem — sova ho již zavolala, on se však nevrátí, Indiáni rozhodnou jinak.

„Přišla jsem jménem svých lidí. Chceme vás o něco požádat.“

„Ale ovšem, cokoli je v mých silách, rád udělám.“

„Zůstaňte s námi. Marta nám to řekla. Psali jsme biskupovi a žádali jsme ho, aby vás zde nechal až do konce. Protože toto je vaše obec a my jsme vaše rodina. A vy jste Plavec, který k nám přišel z velkého moře.“

Příběh — říkám příběh, ne román, protože čtenář má dojem, že čte dokument, že se všechno stalo přesně tak, jak se nám to podává. Tedy tento příběh je psán slohem — dalo by se říci — indiánským: málomluvným, výrazným v zámkách, strohým a přece poetickým. Tichá, dumavá, posilující četba s dobrým koncem, i když od první stránky máme v týle smrt.

Miloslava Holubová

Symposium o transplantaci

V červenci 1969 se v Madridu sešlo první mezinárodní symposium o transplantaci orgánů. Účastnili se ho nejen lékaři, ale také právníci a teologové různých vyznání.

Francouzský dominikán P. Boulogne během tohoto symposia mluvil o morálním a náboženském hledisku na problém transplantace srdce. Tohoto jednání se účastnili teologové anglikánští, ortodoxní, katoličtí, muslimští a židovští.

P. Boulogne podstoupil transplantaci srdce v květnu r. 1968. Po smrti dr. Blaiberga je nyní nejdéle žijícím člověkem s transplantovaným srdcem. Zastává tento princip: „Transplantace orgánů je nejen morálně přípustná, ale je pozitivně cenná, protože prospívá k obecnému dobru.“

Všichni teologové, kteří se symposia zúčastnili, s tímto stanoviskem souhlasili. Určitou zdrženlivost bylo možno pozorovat pouze v kruzích přísně muslimských. Vcelku byli také všichni proti prodávání orgánů k transplantaci. Pouze P. Cuyas SJ se domníval, že to, co lze darovat, lze také prodat.

Velkého souhlasu se také dostalo názoru, že je nutné brát ohled na případné dispozice, které dává závět zemřelého, z jehož těla by měl být nějaký orgán odebrán, dále na souhlas rodiny nebo také náboženského společenství, k němuž zesnulý náležel, a nakonec na souhlas veřejné autority. Část muslimských teologů popírala v této věci jakékoliv právo civilní autority.

P. Fuchs SJ a rabín Garzon popřeli jakékoliv právo na vlastnění mrtvého těla, ale doporučovali z lidskosti respektovat rozhodnutí rodiny.

Všeobecný souhlas potvrdil mínění, že vždy musí být jistota o smrti dárce, ale kritérium pro dosažení této jistoty bylo ponecháno k úvaze lékařům a biologům. K dosažení jednoty v této otázce si účastníci přejí, aby kompetentní specialisté stanovili kritéria, která by nabyla mezinárodní platnosti.

V usnesení se říká: „Transplantace orgánů, včetně těch, které podle soudu lékařů ještě nejsou dostatečně bezpečné, jsou morálně dovoleny, jestliže se jeví jako jediná možnost, jak zachránit nemocného“. Zde jsme v samém jádru sporu o transplantaci srdce, která je napadána těmi, kteří se domnívají, že možnosti techniky jsou ještě nedostatečné.

Druhý delikátní problém, projednávaný teology a moralisty, spočívá v tom, jak se máme dívat na subjekt, jehož mozek už nefunguje a který žije jen čistě vegetativním životem. Jednomyslná odpověď k tomu říká:

„jako na lidskou osobu!“ Přitom však se rozlišuje mezi nemocným, který žije spontánním způsobem, a mezi nemocným, který je při životě udržován umělým způsobem, bez naděje na uzdravení. Všichni účastníci byli toho názoru, že v prvním případě jde o osobu schopnou života. Ohledně druhého případu byli křesťané toho názoru, že nikdo není morálně vázán do nekonečna prodlužovat vnější umělou péči. Naproti tomu židé a muslimové vyžadovali udržení života všemi možnými prostředky. Nicméně židé poznamenali, že také talmudský zákon nedovoluje neúctěně prodlužovat stav komatu.

Teologové i moralisté se domnívají, že by bylo za nynějšího stavu vědy předčasně jednat o případných problémech transplantace mozku a pohlavních orgánů.

Nové vymezení pravomoci papežských nunciů

Papež Pavel VI. v motu proprio „Sollicitudo omnium ecclesiarum“, ze dne 24. 6. 1969, provedl změnu statutu nunciů. Papež tak chtěl upokojit rozladění kurie, a na druhé straně částečně vyhovět žádosti o změnu v této věci a ukončit zároveň diskusi o potřebě vatikánského diplomatického aparátu, která od dob koncilu byla často popírána. Vcelku je touto úpravou zachován tradiční systém, ale je určitým způsobem oomněn. Klasické funkce nunciů byly změněny co do pořadí důležitosti — na prvním místě má být přístě náboženské poslání v místních církvích, kdežto jejich politické poslání v civilních úřadech je přesunuto na druhé místo. Znamená to změnu kánonu 267 CIC.

V dokumentu se mimo jiné říká: „Hlavní a vlastní poslání papežského vyslance není na překážku vykonávání pravomoci biskupů, nuncijs je nesmí ani nahrazovat, ani jim překážet, ale naopak, respektovat je. Nuncijs jim má pomáhat bratrskou a diskrétní radou.“ V dokumentu se dále praví: „Hlavní a vlastní poslání papežského vyslance je konsolidovat a činit účinnějšími pouta jednoty, která existují mezi Apoštolským stolicem a mezi místními církvemi. Nuncijs je zároveň interpretem péče římského biskupa o dobro národa, u kterého vykonává své poslání. Nuncijs se má zvláště zajímat o problémy týkající se míru, pokroku, spolupráce národů, a to z hlediska duchovního dobra pro celou lidskou rodinu.“

Dokument často připomíná, že nuncijs mají pracovat v souladu s místními biskupy a respektovat biskupskou konferenci. Jejich povinností je též řádně a objektivně informovat Svätý stolec o podmínkách života náboženského společenství, ke kterému byli poslání, přednášet v Římě názory biskupů, kléru, řeholníků i ostatních věřících.

Další úkol papežských zástupců je otvírat a vést jednání o kandidátech na biskupství, s právem mít přednostní hlas v této věci. Nuncijs informuje o těch, kteří byli označeni za vhodné kandidáty, a posílá do Říma seznam jmen, na kterém označí, kterému kandidátovi dává přednost.

Vzhledem k tomu, že po koncilu byly biskupské konference pověřeny předkládat papeži každý rok seznam kandidátů, a vzhledem k tomu, že i křesťanský lid se má nějakým způsobem podílet na ustanovení svých pastýřů, zdá se, že bude velice nesešné sladit dohromady na jedné straně kompetenci biskupských konferencí a na straně druhé kompetenci nunciů.

Politické funkce nunciů u státních úřadů byly opět potvrzeny, mají se ovšem radit s místními biskupy. Z dalších ustanovení uvedme alespoň to, že nuncijs musí být biskupem, a že laici se mohou uplatnit pouze jako pozorovatelé u mezinárodních organizací.

Vídeňský synod hledá nové cesty

Příprava všech delegátů byla zanečaná a nadšená, i když jejich činnost byla jedním z účastníků označena za embryonální stadium demokracie. 340 diskutujících je jedním z náznaků, že pomalu mizí autoritativní období církve. Teologická úroveň příspěvků byla všeobecně nízká. V sále se proti očekávání nevytvořily skupiny „konzervativců“ proti „progresivistům“. Rozhraní mezi autoritou a demokracií v církvi je úzké a i na něm se ukázal nový duch věčnosti, nadějný pro budoucnost. Velkou většinou delegátů byly na synodu schváleny tyto závěry:

1. Dovolit mše v domácnostech (mše v malém kruhu).
2. Rozšířit možnost přijímání krve spolu s tělem Páně.
3. Vypracovat zvláštní formuláře mše sv. pro děti.
4. Dovolit plnění nedělní povinnosti již v sobotu.
5. Umožnit mimo běžnou praxi zpovědi takovou formu smířlivé pobožnosti, kde by vyniklo smíření s církevní obcí.
6. Dovolit první přijímání bez zpovědi a posunout ji do čtvrtého školního roku.
7. Zavést vyučování rodičů, kteří dají své dítě pokřtít.
8. Doporučit posunutí biřmování do věku okolo 14 let.

Zamyšlení nad podstatou života církve nás přivádí k realitě, že dnešní změny budou patřit dnes dorůstajícím generacím. Jeden z delegátů synodu se pokusil vyjádřit některé z navrhovaných změn tím, že prohlásil: Ne prostor posvěcuje obec, ale obec má posvětit prostor, kde se scházíme a žijeme.