

# via

---

časopis pro teologii

1969

II / 10

<b>PAVEL VI.: Právní moc v církvi</b>	<b>149</b>
<b>H. FRIES: Od apologetiky k fundamentální teologii</b>	<b>150</b>
<b>F. KOP: K reorganizaci metropolitního zřízení</b>	<b>151</b>
<b>P. SCHOONENBERG: Sekularizace a úlohy teologie</b>	<b>152</b>
<b>L. HANUS: Teologie kultury jako problém a úloha</b>	<b>154</b>
<b>J. ADÁMEK: Některé nové studie ze Starého zákona</b>	<b>156</b>
<b>J. BARTA: Farní rady</b>	<b>157</b>
<b>PAUL VI.: Rechtsausübung im Bereich der Kirche</b>	<b>149</b>
<b>H. FRIES: Von der Apologetik zur fundamentalen Theologie</b>	<b>150</b>
<b>F. KOP: Zur Reorganisation der Metropolitanregeln</b>	<b>151</b>
<b>P. SCHOONENBERG: Säkularisation und die Aufgaben der Theologie</b>	<b>152</b>
<b>L. HANUS: Theologie der Kultur als Problem und Aufgabe</b>	<b>154</b>
<b>J. ADÁMEK: Einige neue Studien aus dem Alten Testament</b>	<b>156</b>
<b>J. BARTA: Pfarrenräte</b>	<b>157</b>
<b>PAUL VI.: Le droit dans l'Église</b>	<b>149</b>
<b>H. FRIES: De l'apologétique à la théologie fondamentale</b>	<b>150</b>
<b>F. KOP: Réorganisation du système métropolitain</b>	<b>151</b>
<b>P. SCHOONENBERG: La sécularisation et les devoirs de la théologie</b>	<b>152</b>
<b>L. HANUS. La théologie de la culture: problème et devoir</b>	<b>154</b>
<b>J. ADÁMEK: Nouvelles études de l'Ancien Testament</b>	<b>156</b>
<b>J. BARTA: Conseils paroissiaux</b>	<b>157</b>

## Svatá noc

Musíme v sobě s mnohým navždycky skoncovat, má-li nám být dovoleno začít s Kristem a má-li se noc, která nás obklopuje děsem, proměnit ve svatou noc, „plnou světla a hvězd“, ve které se zjevuje „Kráľ světla“. Dítě se stává stavitelem a z rozbitého života dává dohromady podivuhodnou stavbu, která má trvat věčně.

Jenom Dítě, které žije v nás a učí nás jako svého bratra dítětem Otce, může opravdu stavět; protože ono nekupí na sebe mrtvé kameny jako stavitelé světa, kteří jsou ve službách pomíjivých a mizejících pánů a mocných tohoto světa, nýbrž ono staví ze živých kamenů, které budou jedno s ním.

Jako lidské tělo, pokud se uchránílo kazů, předčí krásou jakékoliv dílo lidských rukou, tak předčí všechnu nádheru země tato stavba, která roste od chvíle, kdy se mezi lidmi zrodilo toto Dítě, a která vzájemně spojuje ty, kteří byli omilostněni ve chvíli zrození.

**Reihold Schneider: Svata noc**

## Nový rok

V novoroční noci cítíme, že nic nemá trvání, že každý okamžik našeho života je jedinečný a nikdy se nevrátí, že náš čas kvapí dopředu a také jednou vyprší. Cítíme, že jsme „koneční“. Vědomí svého konce nosíme ostatně s sebou stále, i když si to jasně neuvědomujeme. — Rozumím proto velmi dobře lidem, kteří v novoroční noci navštěvují bohoslužby, kteří by rádi slyšeli slovo o věčnosti a cítí nutkání k modlitbě. Bylo by hloupé myslet si, že takoví lidé jsou pesimisté a že truchlí, a lidé s prskavkami a skleničkou sektu že životu přitakávají. I lidé, které to nutká k zamyšlení, hledají radost, jenže jí hledají jiným směrem. Vědí, že naše konečnost nevyvolává žádnou úzkost, jestliže se skryjeme u Pána času, žijeme-li s ním v míru. Ze souladu s Pánem času vzhází radost, která není podminěna tím, jestli něco potlačujeme. Nový rok by pro nás měl být ampulí, která by nám kousíček času pozdržela a zastavila a dovolila pak položit otázku, kam spějeme.

**Helmut Thielicke**

## Pokoj

Pane, ještě něco mi leží na srdci. Poslové svatě noci zvěstovali „pokoj na zemi“. Od té doby uplynuly skoro dva tisíce roků a ještě stále jsou na denním pořádku vraždy, požáry a války. My jsme si mysleli, že tato andělská slova jsou příslibem. Asi jsme je měli brát jako výzvu. Jako výzvu něco pro pokoj dělat, obětovat!

Ukaž nám, co bychom pro mír mohli dělat. Ne pro ledajaký pokoj, ale pro pokoj, který by byl v souladu s tvým řádem.

**Paul Roth**

## A byl jim poddán

„A byl jim poddán.“ Kdo komu byl poddán? Bůh lidem. Ano opakují, Bůh, jemuž jsou poddání andělé, kterého poslouchají Knížata a Mocnosti, tento Bůh byl poddán Marii, a nejenom Marii, nýbrž pro Marii i Josefovi. Obdivuj obojí a vyvol si, co chceš obdivovat více: toto dobrotivé ponížení Syna či tak vynikající důstojnost rodičů. Před obojím lze žasnout, div zde i tam. Jestliže Bůh poslouchá člověka, je to bezpříkladná pokora a jestliže člověk poroučí Bohu, je to nekonečná vznešenost. Už se, člověče, poslouchat. Nauč se, prachu, jednat, jak je třeba. Neboť o tvém Původci mluví evangelista, když praví: „A byl jim poddán.“ Zastyď se, ty nadutý prachu! Bůh se poníží a ty se vyvyšuješ? Bůh se podrobuje člověku a ty jen toužíš po tom, jak bys ovládal člověka a staviš se tak nad svého Stvořitele? Neboť kdykoliv se snažím, abych vládl lidem, chci zaujmout místo Boží. Pak ovšem nemyslím na to, co je Božího. Neboť o něm je psáno: „A byl jim poddán.“ Člověče, je-li ti zatěžko řídit se lidským příkladem, pak snad nebudeš považovat za újmu své důstojnosti, když budeš následovat svého Tvůrce? Snad nebudeš s to jít za ním všude, spokoj se tedy aspoň tím, že ho budeš následovat tam, kam kvůli tobě sestoupil.

**Sv. Bernard**

## Nositelé míru

Všichni křesťané jsou povoláni, aby přinášeli světu mír — poukazováním na Zmrtvýchvstalého. Těm, kteří toto povolání plní a vskutku jsou strážci míru, Pán slíbil v horském kázání něco jedinečného: budou zváni Božími syny. (Mt 5, 9)

Ostatní přísliby dávají naději na odměnu nějakým nebeským dobrem: útěchou, nasycením, milosrdenstvím atd. Strážci míru naproti tomu dostávají nové jméno, nový titul. Jestli někdo není přítelem titulů, bude muset učinit výjimku. Jména, která jsou dávana podle Božích úradků, vyjadřují vskutku to, čím pojmenovaný ve své podstatě je.

Jsmeli zváni Božími syny, pak jimi jsme. Božími syny jsme však ne proto, že jsme strážci míru; spíše smíme být strážci míru, poněvadž jsme Božími syny. Jako se všechno živé projevuje svým určitým typickým způsobem, tak je Boží syn strážcem míru.

**Ondřej Falkner SJ**

## Myšlenky z pouti mužů s tématem „o milujícím křesťanu“

Dokud žije láska, žije Kristus v nás, žije církev. Jdeme prostorem lásky trojím způsobem: v celé církvi, ve farnosti a ve vlastní rodině. Muž dokazuje svou lásku svou věrností. Dokažte svou lásku k církvi svou věrností a nedejte se zmást. — Muž dokazuje svou lásku činy, činnou obětí. Přinášejte dál tyto oběti a buďte si vědomi, že jste

odpovědní za vše, co se ve farnosti děje. — Muž dokazuje svou lásku pozornou dobrotou. Vaše rodiny jsou pole, na němž se cvičíte v křesťanském životě a křesťanské lásce. V tom je příkaz, aby se v našich rodinách láska udržela.

**Biskup z Meissen**

## Bůh přišel ...

Bůh přišel. Je zde. A proto je všechno jiné, než si myslíme. Čas se ze svého věčného toku přeměnil v dění, které tiše, jednoznačně, cílevědomě směřuje k závěru, jednou zcela určitě, kdy my a svět staneme před odhalenou Boží tvář. Řekneme-li vánoce, pak říkáme: Bůh řekl světu své poslední, nejhlubší, nejkrásnější slovo ve vtěleném Slovu, slovo, které už nemůže být odvoláno, poněvadž je činem Božím, který má konečnou platnost, poněvadž to slovo je sám Bůh ve světě. A toto slovo znamená: světe, člověče, já tě miluji. **Karl Rahner**

## Zemi vzešlo světlo

Nyní je doba milosti, nyní je den spásy. Zemi vzešlo světlo; opusťme tmu. Náš přímluvce sestoupil z nebe; dělejme, co je správné. Chce se zjevit zachránce světa, vyprošujeme si svou svobodu s hlasitým voláním. Lékař přichází k nemocnému; ukažme mu své rány. Věřícím se nabízí chléb života; vezměme si jej. Věřícím vytryskl nevysychající pramen; ať srdce naše pijí. Jeho slitovnost, jeho síla a jeho milost ať nás slíjí, aby rostla naše víra, abychom sloužili spravedlnosti, abychom byli silní ve vyznávání své víry, abychom usilovali o čistotu, aby naše duše nezakrňovaly, ale spíše hodně vzkvétaly. — Ať se naše lidská přirozenost raduje a rozvíjí skrze toho, který zcela bydlí v Bohu a svým lidským zrozením chtěl mít — vyjma hříchu — podíl na našem údělu a nakonec chtěl za nás zemřít.

**Z mozarabské liturgie**

## Kde bydlí Bůh?

Rabbi Mendel von Kozk překvapil kdysi několik učených mužů, kteří byli u něho na návštěvě, otázkou: „Kde bydlí Bůh?“ Odpověděli mu s úsměvem: „Jak to říkáte? Přece svět je plný jeho nádhery.“ On však zodpověděl svou vlastní otázku takto: „Bůh bydlí tam, kam ho vpustíme.“ To je to, na čem konečniců záleží: vpustit Boha. Můžeme ho však vpustit jenom tam, kde jsme my, kde jsme opravdu my, kde žijeme, kde sami prožíváme skutečný život. Jestliže pěstujeme svaté obcování s malým světem, který nám byl svěřen, jestliže pomáháme tvůrčím, kteří žijí v našem okruhu, abychom dospěli k dokonalosti své duchovní stránky, která je svatá, pak jsme u sebe připravili Bohu místo k bydlení; tomu se říká vpustit Boha. **Martin Buber**

# via

časopis pro teologii

II / 10 / 1969

PAVEL VI.

## Pravomoc v církvi

*Z audience příslušníkům soudu Římské roty*

Tato výroční audience skýtá vhodnou příležitost zamyslet se nad soudní mocí, již je vybavena katolická církev. Tato moc je přirozeným a předním projevem autority, již Kristus, zakladatel a jediná nejvyšší hlava církve, jí obdařil, když jí dal moc nejen vlévat do jeho tajemného Těla životodárné a posvěcující dary Ducha, nýbrž zároveň i oprávnění spravovat toto Tělo v jeho vnějším společenském, organickém a hierarchickém uspořádání jurisdikční pravomocí.

Soudní pravomoc vyplývá z moci jurisdikční a obojí vyplývá ze základní autority: tou je v církvi duchovní království Kristovo, které mu patří nejen z titulu svrchovanosti jeho božské osoby a z důstojnosti jako hlavy církve, nýbrž i proto, že si jí získal a zasloužil pokorou a šlechetností svého vykupitelského utrpení.

Jurisdikční pravomoc se ve svém projevu liší od moci posvěcovat. Neboť jediným zdrojem posvěcování je Kristus a člověk je v jeho službách jako nástroj. Jurisdikční moc však, i když z Krista má svoji působnost i důvod bytí, má svůj vlastní lidský průběh, jenž činí toho, kdo je jí vybaven, odpovědným vykonavatelem, druhotnou příčinou — jak se vyjadřují teologové. Ovšem i tato pravomoc je k oslavě Pána Ježíše, poněvadž ho představuje, plní jeho poslání, přisluhuje jeho stoupencům, vydává svědectví o jeho dějinné přítomnosti ve světě.

Zajisté je všem známo, že uznání jurisdikční pravomoci patří k nauce o církvi. Úpiná nauka o církvi, jako neopomíjí skutečnost a hloubku

stránky mystické a charakteristické, taktéž si všímá i její stránky vnější a společenské, podle níž je církev právně dokonalá společnost, ovšem ne jednoznačně rovná s občanskou společností, nýbrž původní a zvláštní, a to proto, že má svůj vlastní cíl a prostředky k jeho dosažení: je totiž nadpřirozená a duchovní společnost; a z rozhodnutí svého božského zakladatele vlastní výlučně zdroje své existence a své činnosti.

To platí i o moci soudní. Důkazy o tom poskytují novozákonní prameny i církevní tradice potvrzená nedávným Vatikánským sněmem. V dogmatické konstituci „*Lumen gentium*“ (Světlo národů) čteme: „Biskupové mají svaté právo, ale i povinnost před Pánem dávat svým podřízeným zákony, soudit (*iudicium faciendi*) a dělat vše, co patří k výkonu kultu a apoštolátu“ (č. 27).

Je namístě připomenout si to, poněvadž ve výkladu autority církve se nyní zaslouženě zdůrazňuje charakter služby a snadno by mohlo dojít k nedorozumění o původu autority: jako by se odvozovala z obce věřících, a nikoliv přímo z božského práva, nebo by mohlo dojít k záměně s účelem, pro nějž Kristus stanovil autoritu, totiž jako ukazatele cesty a pro spásu Božího lidu. Ani by nebylo správné brzdit výkon oprávněné autority církve při plnění jejích funkcí, jež jsou právě zaměřeny k uspokojování stále širších a složitějších potřeb církevního života. Je poučné připomenout si papeže Řehoře Velikého (590—604). Ačkoliv si přivlastnil titul pokorné služby, když se nazýval *servus servorum Dei* (služebník Božích služebníků), hájil přesto neméně, ba spíše víc než jiní papežové, že Petrovi patří *cura... totius Ecclesiae et principatus* (péče o celou církev a vláda).

Církev, v níž by právo chránilo formalismus a vnější zdání a nedbalo ducha evangelia, když by mělo přednost před spekulativní teologií nebo dusilo utváření svědomí a zdržovalo rozvoj duchovního života, taková církev by ovšem neodpovídala obrodným snahám koncilu. Ovšem naše pojetí církve a práva není takové!

Koncil nejen že neodmítá kanonické právo — vždyť právo je normou, která stanoví přesně povinnosti a chrání práva členů církve — naopak koncil právo vítá a přijímá jako důsledek moci, jež Kristus zanechal své církvi, jako požadavek vyplývající z její povahy sociální, viditelné, společenské a hierarchické, jako ukazatele v nábožen- ském životě ke křesťanské dokonalosti, jako právní ochranu samotné svobody. Proto koncil nařídil revizi Kodexu kanonického práva. Tato revize se již provádí tak, aby jeho předpisy lépe odpovídaly pastoračnímu poslání církve a oprávněným požadavkům moderního života.

---

*Kristus vykoupil svět v chudobě a pronásledování; Církev je povolána, aby šla touž cestou (O Církvi).*

*Církev nevyhlásila žádný umělecký sloh za svůj, ale přizpůsobuje se povaze národů, podmínkám a nutnosti. (O posvát. liturgií.)*

*Posvátná liturgie, to není ještě celá činnost církve, neboť než lidé mohou přistoupit k bohoslužbě, je nutno, aby dospěli k víře a obrátili se. (O posvát. liturgií.)*

## Od apologetiky k fundamentální teologii

1. Ačkoliv původní význam slova apologetika znamenal „odpověď“, „vydání počtu z něčeho“, tento význam se postupem času zúžil, takže se apologetika chápala jen jako obrana, obrana vlastního vyznání v křesťanské společnosti proti vyznáním jiným, vyvracení bludů; tehdy ještě křesťanská společnost se domnívala, že je třeba při samozřejmém všeobecně přijímaném víře v Boha zdůrazňovat a potírat rozdíly ve víře u jiných vyznání a dokazovat pravdu své vlastní víry. Dnes však již víra v Boha a křesťanství se nepřijímá všeobecně jako samozřejmé, ale jako problém. Jestliže by se tedy různá křesťanská vyznání omezovala na apologetiku v starém slova smyslu, pak by to byl anachronismus, reakce na to by vyzněla asi ve smyslu: tyto teologické diference nás nezajímají a my jimi nerozumíme.

Na druhé straně, kdyby se teologie stavěla k různým základním problémům dnešního člověka jen „apologeticky“, tj. prohlašovala je za bludy a zaviněné omyly, je tu nebezpečí, že něco vyvrací, co nechápe v celé šíři svého problému. Dnes totiž nejde v první řadě o to, abychom vyvraceli bludy, jako spíše o to, abychom vytvářeli předpoklady, otvírali přístup k pravdě, abychom se uměli ptát, vyslechnout, hledat odpověď.

Pro apologetiku je charakteristické, že vidí v tom, co hájí, nedobytnou pevnost, ve které se také stále uzavírá. V druhém vidí jen to, co nás rozděluje, co je nepřátelské. Neptá se ani po možnosti něčeho společného, nevidí, zda v tom, co je nám cizí, není také nějaký skutečný a opravdový problém, který by stál za uvážení. Je tady snaha vlastní a cizí stanovisko co neobjektivněji formulovat — přitom však je tu nebezpečí, že se nepřihlíží dost k osobě, k osobnímu rozhodnutí. Při této metodě apologetika je často v nebezpečí, že si o druhém udělá obraz podle vlastního střihu. Není tu snaha po dialogu, to, co říkáme, neříkáme sami ze sebe, ale jen jako protiklad k tomu, co říká odpůrce. Konečně je tu přílišný optimismus vzhledem k síle důkazů, myslíme si, že jen ten, kdo je hloupý nebo má špatnou vůli, nedá se přesvědčit. Přitom se zcela zapomíná, že víra by nebyla víra, kdyby to byl jen výsledek zřejmých důkazů.

II. Z apologetiky je dnes fundamentální teologie, tj. teologie základů — je to cesta od obrany k položení základů. Je to přesvědčení, že teprve z těchto základů může být dána odpověď. Je nutné toto položení základů proto, že dnes tyto základy již nejsou samozřejmé a je třeba k nim znova otvírat cestu a přístup. K dnešnímu člověku nemůžeme jít tak, že jen vyvracíme jeho názory, že se bráníme, jako spíše tak, že bereme vážně jeho problémy, že se ho snažíme pochopit, že se snažíme vést s ním dialog, že mu ukazujeme cestu a konfrontujeme ho se skutečností. V tomto zorném poli se nám jeví nutnost vědy, která se zabývá základy víry, fundamentální teologie. Základy jsou tu předpoklady a podmínky víry, víra se tu objevuje jako možnost, jako otázka a jako odpověď.

Víra je možná jen tehdy, když se ujasní, kdo je to Ježíš Kristus a jak je to s jeho posláním, je-li opravdu On Cesta, Pravda, Život a Spasitel. Dříve bylo možno říci, že pohnutkou a důkazem věrohodnosti křesťanské víry jsou základy a splněná prorocství. To je pravda i dnes, ale je to příliš zproblematizováno. Totéž platí o výroku I. vatikánského sněmu, že „Církev sama v sobě je velkým a stálým důvodem věrohodnosti... pro své podivuhodné rozšíření, vynikající svatost a nevyčerpatelnou plodnost ve všem dobrém, ve své katolické jednotě a nepřemožitelné stálosti.“

Je nutno také zprostředkovat představu o celku, o podstatě křesťanské víry. V Novém zákoně jsou taková krátkce shrnutá vyznání, že „Ježíš je Pán“, že „Bůh ho vzkřísil z mrtvých“, cesta k víře se popisuje, „jak jste se obrátili od model k živému Bohu, abyste sloužili živému, pravému Bohu a vyčkávali z nebe jeho Syna, kterého vzkřísil z mrtvých, Ježíše, který nás vysvobozuje z nastávajícího hněvu.“ (I Thes 1, 9). Také II. vatikánský sněm praví v dekretu o misích, že věřící musí poznat, „že je vytržen z hříchu a uveden do tajemství Boží lásky, která se mu dává v Ježíši Kristu.“ I v takovémto položení základu víry, v jejím krátkém shrnutí je tedy třeba vidět úkol fundamentální teologie.

III. V dnešní době jde fundamentální teologii ještě o něco jiného: přijetí obsahu víry je jen tehdy možné, má-li vnitřní vztah k člověku, jsou-li v člověku samotném podmínky, které umožňují víru, jestliže výroky víry se člověka dotýkají, takže je jimi zasažen tak, že je v nich dána odpověď na jeho nejzákladnější otázky. Víra není ideologie, nevede k odcizení. Poukázat na to, že křesťanská víra má v člověku své předpoklady, že projev víry patří k základním podmínkám člověka, je dalším úkolem fundamentální teologie. Ne snad v tom smyslu, že by byla víra náhražkou vědění nebo jeho úvodem, ale tak, že víra patří k základním dimenzím člověka, víra, která tu neznamena „věřím něco“ ve smyslu „domnívám se“, ale která ve svém nejzákladnějším smyslu znamená „věřím v tebe“, „věřím ti“. Víra je tu způsob, jak se setkávám s druhým, jak ho nejlouběji poznávám jakožto osobnost. Tento přístup se mi umožní jen do té míry, jak se mi druhý otevře, jak se mi svěřuje. To, že to dělá, je důkazem jeho svobody a lásky. Z víry v tomto smyslu chápané žije člověk v lidském osobnostním společenství, které se projevuje v setkání já a ty, které se vyjadřuje slovem, láskou a důvěrou.

Ve víře jakožto setkání a odevzdání, jakožto volbě, je zakotven také obsah víry, vše to, co poznáváme, k čemu se nám otvírá přístup, co se nám slibuje. Tímto pochopením víry se nám otevírá přístup k víře v náboženském a křesťanském smyslu, protože se nám takto víra již nebude jevit ve zcela falešném zorném úhlu jako protiklad vědění, jako alibi. Také ve víře v Boha jde především o to: „věřím v Tebe, věřím Ti“. V takto chápané víře jde dále o přístup ke skutečnosti, která by bez víry byla uzavřená, ke skutečnosti, která má pro můj život rozhodující význam. Není to nějaký přídavek k mému životu, ale jeho hlubina a střed, jeho smysl.

Cesta od lidské víry k víře v Boha, k víře křesťanské se otevírá tím, že se ukáže, jak velice patří Bůh k člověku ve smyslu výroku, že ten, kdo popírá Boha, popírá člověka (Herbert Braun). Dnes to ovšem není lehké a samozřejmě mluvit o Bohu, najít cestu ze „světského“ světa k „mimosvětskému“ Bohu. Ale to neznamena, že dnešní člověk nemá přístup k skutečnému Bohu. Člověku se dnes otevírá tento přístup nejspíše v něm samém, v pozorné reflexi: třeba v pochopení toho, že má člověk naprostou odpovědnost, v absolutním požadavku svědomí, v nesobecké lásce, v důvěře, v nutnosti bratrství všech lidí, v povinnosti odpouštění, v tom, že člověk stále cítí, že je obdarován, že přijímá, že musí děkovat, konečně v pocitu vlastní omezenosti, pasivity, jak už to člověk vždycky poznával, a dnes obzvláště, v utrpení, v tragice života, ve vině, v smrti. Tyto zkušenosti nás vedou k tomu, co je nad člověkem, ne snad v zeměpisném, místním slova smyslu, že jest to Ten, který je nám tak blízko, že je v našem životě a že ho najdeme, když máme odvahu hledat a neutíkat sami před sebou.

IV. Jestliže se Bůh v těchto věcech přibližuje člověku, pak nemůžeme říci, že jsou tím všechny možnosti ze strany Boží i ze strany člověka vyčerpány. Člověk je neomezeně otevřený, jak se to jeví v jeho stálém hledání a tázání, také jeho svědomí je otevřené pro konkrétnější slovo, často nedovede najít odpověď právě v těch nejdůležitějších otázkách svého bytí. Jestliže však má Bůh k člověku promluvit, pak je to možné jen v dějinách,

neboť to je místo druhého, nového, neočekávaného; a to to „Boží zjevení“ může přijít jen skrze slovo, jeho nositelem a prostředníkem může být jenom osoba. Tím ovšem není ještě dějinné zjevení dokázáno, ukáže se jen, že člověk má přístup k této skutečnosti, které říkáme Bůh, a k tomu, co nám v dějinách sděluje.

Také k základnímu předmětu křesťanské víry má člověk přístup: že se toto nové zjevení stalo v dějinách v osobě Ježíše Krista, protože dějiny jsou vždycky konkrétní, člověk se v těchto dějinách vždy musí rozhodnout pro nějakou osobu, pro nějaký čin, pro nějakou povinnost, pro nějakou cestu. To platí i tehdy, když si sám nemůže najít odpověď na nejpálčivější otázku po smyslu všeho, ale když ji najde „aposteriori“ v setkání s dějinami, že je slyší. Člověk, který je odkázán na dějiny, vidí, že ho vyzývá k rozhodnutí to, s čím se setkává v dějinách v Ježíšově osobnosti, v jeho slovech, v tom, co mu dosvědčuje společenství těch, kteří v Krista věří, co mu zprostředkují, předávají. Jestliže nám někdo radí, abychom se na nic nevážali, vede to k nerozhodnosti. Rozhodnutí pro jediné v dějinách je tehdy správné, když mi toto jediné dává vidět všechno. A to je to, na co si činí nárok a k čemu vede křesťanská víra.

V. Rozhodnutí pro Ježíše Krista v celku lidských a světových dějin je volba, které se nevyhnu. Žádná pohnutka víry nedispenzuje od rozhodnutí k víře. Když se pro ni rozhodnu, nemusím se za své důvody stydět, protože Ježíš Kristus je „více než“ proroci a zakladatelé různých náboženství. Dále se v Ježíšovi jedinečným způsobem naplňuje to, k čemu je člověk určen: povolání oddat se Bohu a lidem, to ovšem člověk teprve tehdy plně pochopí ze své vlastní zkušenosti, když svůj život zařídí podle Krista a následuje ho.

Jako podle Bultmanna nelze mluvit o Bohu, aniž mluvíme o člověku, tak mluvit o Bohu znamená také mluvit o člověku. Bůh křesťanské víry má toto zaměření k člověku, v němž je odpověď na otázku: Co je člověk? Jaká je jeho existence? Někdy ovšem tak, že by byl Bůh pouhou funkcí tážajícího se člověka — takový Bůh by nebyl Bůh, ale v tom smyslu, že člověk je stvořen tak, že se táže, že je otevřený a jen Bůh může být správnou odpovědí, a to Bůh Abrahamův, Izákův a Jakubův, Otec Ježíše Krista.

Vše, co Bůh zjevil v dějinách Izraele a v prorocích a nakonec v Ježíši Kristu, má vztah k člověku. Proto, jak praví Pavel, „Zjevení pravdy se doporučuje každému lidskému svědomí“ (II. Kor. 4, 2).

Rozdíl mezi věřícím a nevěřícím člověkem není tedy rozdíl mezi člověkem, který myslí kriticky a který ne, ale je to rozdíl mezi lidmi, kteří to, co nacházejí v křesťanské víře, prostě nepochopí stranou, ale odpovídají na tuto výzvu, jsou jí zasaženi — a na druhé straně jsou ti, kteří zůstávají neteční. Není to rozdíl mezi slepou vírou a schopností myslet, ale rozdíl mezi těmi, kdo se ve své skepsi nerozhodnou pro nic, kteří všechno zkoušejí a u ničeho nezůstanou, a těmi, kdo se odůvodněně a odpovědně rozhodli nebo si existenciálně osvojují předešlé rozhodnutí a zkušenost své víry.

Tím není řečeno vše. Bylo by třeba ještě ukázat, že člověk sám ze sebe může najít přístup k církvi, ve které se tato víra podává a zprostředkuje. Protože člověk je odkázán na společnost, na prostředníky, na tradici.

VI. Tyto úvahy mají svůj ekumenický význam. Neboť v nich nebežijí o nějaké rozdíly ve vyznání, ale o víru vůbec, o křesťanství, o víru v Boha, odpověď na radikálně kladené problémy dnešního světa je třeba dávat společně ve skutečné cooperatio veritatis. Dnešní svět, ve kterém se k nám obrací společně kladené otázky, společná výzva, dává jedinečnou možnost pro ekumenickou práci. Zde vstupuje fundamentální teologie do skutečného soutěžení v pluralismu světových názorů a odpovídá náboženství na základní otázky člověka. Které řešení je správné, ukáže se nejlépe podle toho, kde se dává přesvědčivá odpověď na skutečnost člověka a jeho světa.

(Concilium, č. 6—7 — 1969) Přeložil Heřman Kejmar

FRANTIŠEK KOP

## K reorganizaci metropolitního zřízení

Původní církevní organizace byla nesporně provinční. Nezakládala se striktně na božském právu, ale vycházela z celocírkevní vůle. Na východě k tomu ještě přistoupily jurisdikční patriarcháty, tj. nadřazené několika církevním provinciím. Západní církev zůstala svazem církevních provincií v čele s římským biskupem. K vzniku západních patriarchátů vzor některým pokusům nedošlo. Titul patriarchy nezahrnuje na západě podnes žádnou zvláštní jurisdikci, s výhradou partikulárního práva. O vývoji papežského primátu nemůže být řeč. Je dán božským právem stejně jako biskupská moc. Nelze však popřít, že celocírkevní postavení centrální moci muselo být teprve přesně formulováno právem. Bylo by dnes pošetilou domněnkou, tvrdí H. Grisar T. J. ve spise Geschichte Roms und der Päpste im Mittelalter I (Freiburg i. Br. 1901), chtít s některými staršími teologickými spisovateli připouštět, že centralizace římské církevní vlády vynikala v oněch starých dobách s touž silou, která se stala zvláštností pozdějších dob. Nejprve musel předcházet zcela jiný, po staletí trvající vývoj mezinárodního života a církevních poměrů, než byly věci s určitou nutností přivedeny tak daleko, aby nejvyšší moc římského biskupa přicházela také ve svém pravidelném a řádném výkonu do častějšího styku se samotnými biskupy a aby zásahů středních článků mezi papežstvím a obyčejným episkopátem pozvolna ubývalo. Potud Grisar. K těmto středním článkům patřili hlavně *metropolité*. Jejich význam se v tomto procesu musel posunout na vedlejší kolej, aby biskupové mohli být ve správních věcech podřízeni přímo Římu. Prohlášením univerzálního episkopátu na prvním vatikánském koncilu (1870) vyvrcholila formulace celocírkevního postavení centrální moci. Papež byl kvalifikován jako bezprostřední vládce každé diecéze, biskupské i metropolitní, a metropolitě vyšli naprázdno.

Metropolitní či provinční režim v církvi má svůj právní původ v politickém rozdělení římské říše. Z tohoto daného stavu vycházel už první ekumenický koncil (nicejský z r. 325). Církevní provincie se původně vyznačovaly vsebeuzavřeností a samostatností. Nejdůležitějším právem metropolitů bylo svolávat provinciální synody a potvrzovat biskupské volby. Nikdo se v církevní provincii nemohl stát biskupem bez vůle metropolitovy. Tento právní stav plně vyhovoval a udržel se dost dlouho. Zánikem západořímské říše (476) však ztratila církev politický územní základ, o němž se do té doby organizačně opírala. Franská říše nepřevzala provinční organizaci. Nemůže proto zarážet, že došlo k úplnému rozkladu franského metropolitního zřízení.

Tyto spojitosti byly logicky výzvou k aktivizaci centrální církevní moci a jsou také příspěvkem k vysvětlení, proč reorganizační úsilí sv. Bonifáce bylo provázáno tak velkými potížemi. Teprve Karlu Velikému se podařilo obnovit franské metropolitní zřízení. V jeho závěti (811) je vypočteno 21 říšských církevních metropolitů v čele s Římem. Ale biskupové si už zvykli na volnější pohyb bez metropolitního dozoru. Hlubokou ránu zasadily metropolitnímu systému pseudoisidorské dekretály, jež přály biskupům a Římu, nikoli metropolitům. Z papežů se jeho hlavními odpůrci stali Mikuláš I. (858 až 867), Řehoř VII. (1073—1085) a Innocenc III. (1198 až 1216). V celocírkevním režimu, přísně římsky orientovaném, metropolitní zřízení stále víc upadalo. Metropolitě ztráceli právo za právem ve prospěch Říma. Řešské arcibiskup Hinkmar (845—882) a mohučský arcibiskup Aribio (1021—1031) byli poslední obránci starokanonického řádu. Pallium, udílené papežským stol-

cem metropolitům, stalo se účinným prostředkem k právnímu zpevnění celocírkevní jednoty. Ani sbírky, jež zahrnuje Corpus iuris canonici, ani bazilejský koncil neprospěly metropolitnímu zřízení. Od tridentského koncilu (1545–1563) je postavení metropolitů jako středního článku prakticky odstraněno. Ani první vatikánský koncil (1869–1870) jim nepomohl z úpadkové krize. A ani Kodex kanonického práva (od r. 1918) se v tom směru nelišil. Metropolita zůstal v podstatě jen druhou soudní instancí v poměru k biskupským soudům.

Teprve druhý vatikánský koncil zařídil změnu. Jeho dekret „*Christus Dominus*“ z 28. X. 1965 sice přiznává ve shodě s prvním Vatikanem římskému biskupu, nástupci sv. Petra, nejvyšší, plnou, bezprostřední a univerzální pastýřskou moc na základě božského ustanovení. Má mít přednost ve výkonu řádné moci nade všemi diecézemi. Také biskupové, nástupci apoštolů, jsou podle druhého Vatikanu určeni za pravé pastýře duší. Mají po všechny časy pokračovat společně s papežem a pod jeho autoritou v díle věčného pastýře Krista. Mají přitom však respektovat práva, jež pravoplatně přísluší patriarchům (to platí o východních katolících) nebo jiným hierarchickým autoritám, tedy především metropolitům.

Druhý Vatikanum požaduje, aby účtyhodné zařízení synod a koncilů vzkvetlo s novou silou. Není divu. Vždyť podle Kodexu se provinciální synoda má všude konat aspoň každý dvacátý rok a ani toto minimum nebylo nikde zachováno. Doporučoval by se co nejjednodušší ceremoniel, aby náklady na synody byly co nejnižší.

Spása duší, podle koncilu, vyžaduje, aby byly vhodné ohraničeny nejen diecéze, ale i církevní provincie, a volá dokonce po zřízení církevních krajů. Odůvodňuje to koncil tím, že pak bude možno lépe pečovat o potřeby duchovní správy vzhledem k sociálním a místním poměrům a že budou moci být snáze a plodněji upraveny vztahy biskupů mezi sebou i k metropolitům a ostatním biskupům téže země, jakož i k světským vrchnostem. Proto se koncil usnesl především, aby bylo účelně přezkoumáno ohraničení církevních provincií a aby práva a výsady metropolitů byly zajištěny novými vhodnými předpisy. Nezbytným předpokladem a pomůckou k tomu ovšem je dějinný výzkum celého vývoje metropolitní pravomoci v církvi západní. Je to zároveň nejlepší cesta k pochopení monarchického zřízení církevního a vydatný příspěvek k vyplnění mezer ve správném poznání dějin kanonického práva.

Dále se koncil usnesl, že má platit pravidlo, podle něhož všechny diecéze a obvody jim právně naroveň postavené mají příslušet k určité církevní provincii. Z toho důvodu se diecéze, jež toho času podléhají přímo papežskému stolci a nejsou spojeny s žádnou jinou diecézí, mají pokud možno sloučit v novou církevní provincii anebo se mají přičlenit k té, která je pro ně nejbližší nebo nejvhodnější, a mají podléhat podle obecného práva metropolitní pravomoci dotyčného arcibiskupa. U nás je dosud šest slovenských diecézí podřízených od r. 1937 bezprostředně Římu: Nitra, Banská Bystrica, Spišská Kapitula, Rožňava, Košice a též Prešov. Z nich tedy, spolu s územím apoštolské administratury trnavské, má být vytvořena církevní provincie slovenská v čele s novým metropolitním sídlem.

Kde se to zdá být užitečné, mají se, podle koncilu, církevní provincie spojit v církevní kraje, jichž řád ustanoví právo. Koncil doporučuje, aby příslušné biskupské konference přezkoumaly otázku ohraničení církevních provincií podle obdoby předpisů o ohraničení diecézí, jež byly vytyčeny v dekretu, a aby přednesly své návrhy a přání Římu. U nás by snad přicházel v úvahu problém spojit v církevní kraj církevní provincii pražskou a olomouckou.

A jak se bude mět postupovat při reorganizaci metropolitního zřízení? Dne 29. III. 1963 bylo ohlášeno, že papež Jan XXIII. jmenoval kardinálskou komisi pro revizi Kodexu kanonického práva, čímž byl uveden v chod třetí bod papežova vládního programu. Proslechlo se, že při rekodifikačních pracích má být odstraněn juridismus.

Ať se tomu má rozumět jakkoli, sotva to může znamenat ratihabici někdejší Sohmovy teze, podle níž je podstata církevního práva v rozporu s podstatou církve. Druhý Vatikanum dává konkrétní dispozice pro metropolitní reorganizaci. Kardinálská komise má sestavit vhodné předpisy, jež by odpovídaly zásadám vytyčeným v dekretu o pastoračním poslání biskupů v církvi. Přitom má být vzat zřetel i k připomínce předneseným komisemi nebo koncilními otcí. Budou to muset být předpisy způsobilé k realizaci nápravných cílů a nových forem církevního života, jimž má umět účinně sloužit i nové metropolitní a nové krajské zřízení. Tyto předpisy nabudou právní účinnosti až s novým Kodexem.

PIET SCHOONENBERG

## Sekularizace a úkoly teologie

Tváří v tvář sociálnímu jevu sekularizace má teologie rozličný úkol. Musí 1. objasnit různé významy pojmu „sekularizace“, a to hlavně podle různého smyslu slova „náboženství“; 2. říci svůj hodnotící úsudek pro srovnání sekularizace a Božího království; 3. popsat, jakou formu budou mít v sekularizovaném světě základní křesťanské působnosti jako předávání Božího slova, liturgický obřad a služba; 4. přetlumoit křesťanské poselství v mluvě sekularizovaného světa a v souvislosti se sekularizovaným lidským životem, hlavně co se týče problému Boha a Krista.

### 1. Co se rozumí „sekularizací“, posvětštěním?

Pojem „náboženství“ má nejméně dvojitý význam. Buď znamená postoj člověka k Bohu (víra, naděje, láska) v celé jeho úplnosti včetně výrazů tohoto postoje. Nebo má tento pojem význam užší: značí pak úkony, kterými se ten postoj k Bohu vyjadřuje, sociální struktury a zpředmětnění, která z těchto úkonů vyplývají, a konečně (mytické) představy, které jsou jejich základem.

Pojem „sekularizace“ je tedy opakem buď obecného nebo omezeného pojmu náboženství. V prvním případě sekularizace odmítá náboženský postoj. Je-li chápána takto, dostává jméno „sekularismus“, zesvětštění, aspoň od těch, kdo ji odsuzují. V druhém případě zahrnuje sekularizace, posvětštění, silné omezení „náboženství“ (ve druhém významu), hlavně pokud jde o jeho důležitost a vliv ve společnosti.

Jako každý lidský postoj, tak sílí i postoj náboženský, vyjádří-li se navenek. A tak skutečnost, že se omezí náboženské úkony a struktury, může zeslabit postoj vůči Bohu (nemá-li jinou možnost zařadit se do lidského života). Také se v praxi těžko stanoví hranice mezi „posvětštěním“ a „zesvětštěním“. V dalším budeme mluvit o „zesvětštění“ jen zřídka a pokusíme se popsat sekularizaci, která se dá smířit s náboženským postojem.

Na sekularizaci se však můžeme dívat i z jiného úhlu: můžeme ji popisovat ne jako omezování náboženství, ale spíše jako nové nalézání vnitřních hodnot u světa i u člověka. Takové objevy jsou pokračováním starozákonní koncepce o stvoření, která od-božšťuje svět; v ní pokračuje výzva proroků i Ježíše k lásce vůči bližnímu, která je na stejné úrovni s láskou k Bohu; odpovídá skutečnosti, že Nový zákon přisuzuje kněžství celému společenství věřících a popisuje jeho povinnosti ve světských výrazech. Tato tendence k sekularizaci se dá ostatně pozorovat i v jiných náboženstvích (jako např. v buddhismu v jeho vztahu k hinduismu). Radikální sekularizaci však umožňují hlavně dnešní vědecké objevy a jejich technické využití; pro náboženství znamenají totiž, čím je pro komunistickou ideologii snaha o nezávislost.

## 2. Úsudek o hodnotě sekularizace

Zesvětštění je odmítnutím Božího království, protože odmítá náboženský postoj. To neplatí o *posvětštění*. V něm nejde dokonce ani o lhostejnost vůči Božímu království. Tím, že přivádí lidi k osobnějším a vyvráležším rozhodnutím, je jakýmsi předpokladem, dispozicí pro Boží království, a je také jeho určitou realizací. Jasněji ukazuje požadavky lásky vůči bližnímu. Ba může dokonce vést ke skutečnému objevu Boha jako převyšujícího (transcendentního), a přece přítomného (imanentního) ve stvoření. Přesto se však sekularizace nedá ztotožnit s Božím královstvím, protože poskytuje možnost k životu v takové formě, která je v rozporu s požadavky království.

## 3. Křesťanské základní působnosti v sekularizovaném světě

V sekularizovaném světě bude jasně znát, že právě Boží království v celé své šíři je cílem, ke kterému směřuje kázání o Kristově smrti a vzkříšení. Církev a její náboženská zařízení nejsou vlastně cílem samy pro sebe. Dělat z příslušnosti k církvi účel křesťanské služby (diakonie) by bylo jakýmsi proselytismem. Tato služba se má vykonávat v co nejširším společenství s druhými a má jako služba církve zaniknout, jakmile bude vtělena do světských zařízení společnosti. Přesto však zůstane dál vlastní službou církve přímé hlásání Božího slova. Šíření víry se tedy nedá omezovat na pomoc nerozvinutým zemím; kněz nemůže být pouhým sociálním pracovníkem; řeholníci (hlavně rozjímovaví) musí pěstovat také modlitbu jako takovou, atd.

Boží slovo vždy obsahuje výzvu k životu a jednání podle požadavků lásky. Nespokojuje se s tím, že vykládá svět; mění ho tím, že začíná mluvit posluchače. Mimoto a na prvním místě je Boží slovo zaslíbením spásy. *Pro-rocká zvěst* církve ve světě bude tedy obsahovat nejen kritiku, ale i zaslíbení. Nebude jenom říkat, že se máme milovat, ale především to, že Bůh miluje svět, když nám dal Ježíše Krista. Pro kázání požadavků lásky nemá církev připraven hotový katalog mravních norem, ale má podněcovat k hledání takových norem v současné kultuře. Protože jsou tyto normy společné křesťanům i nekřesťanům, musí církev při tomto hledání zůstat v styku s celým světem.

Minulost jakožto minulost nemůže platit za normu pro přítomnost při žádných formách hlásání, ani při teologickém myšlení (reflexi), ani v liturgii. Sekularizace nám má otevřít oči pro historické podmínky, které objasňují podmíněnost výroků i praktik minulosti, a hlavně pro možnosti pluralismu v příští době. Přesto se musí dát chápat křesťanská jednota v čase i v prostoru, a to aspoň globálně. Církev je církví „na pochodu“, proto, jak se zdá, není možné (aspoň v normálních okolnostech) na jedné straně slavit eucharistii jinak, než že budeme vycházet z jednoho vyznání společné víry, a na druhé straně se stále musí rozdělení křesťanů snažit chápat se a nikdy se vzájemně neexkomunikovat.

## 4. Tlumočení křesťanské zvěsti

Hlavním a stálým úkolem katecheze, kázání a celé výchovy ve víře, liturgii a teologii je objevit transcendentálního Boha ve světě, hlavně v lidském světě. Člověk má dospět k jakési „usebranosti“ (která je něco docela jiného než nějaké „soustředění“), ve které se stane citlivým na vše, co je v jeho existenci jako dar, a ze které se proto obrací s vděčností a nadějí k Prameni a Síle, které mu tu milost a ten dar dávají. Toto odhalení Boha není pouze předchozí podmínkou pro katechezi, která vychází z Písma a z tradice; je úvodem k věčnému chápání těchto dokladů a také naopak se stále živí ze svědectví, které je v nich obsaženo. Při tomto hledání Boha má řeč nepostradatelnou úlohu; je stejně tak nepostradatelná jako mlčení. Proto dochází moderní teologie o božské transcenci k tomu, že mlčí o Bohu, a tak jde ve stopách negativní či „apofatické“ teologie, která je v Písmě sv., ve východní církvi a u mystiků. Přitom ovšem nesmí mlčením začínat, protože by tím mohla zavinit úplné mlčení o Bohu a o spáse.

Dnes jako jindy bude nutné, abychom promýšleli Boží transcenci podle obrazu o skutečnostech světa, které pro nás mají větší hodnotu. Je to např. představa krále, otce, začátku, ducha, skutečné existence, budoucnosti. Bezpochyby je přitom vždy i riziko, že omezíme Boží ideu na dokonalost, i když posunutou k maximu, které se vyskytují v těchto skutečnostech. Vždyť Bůh přesahuje ty nejvznešenější stvořené dokonalosti (dokonce i ducha), a na druhé straně ho zradí vše, co v našem světě existuje. Proto se dá o Bohu říci, že vládne i že slouží, že je začátek i konec, duch i tělesnost, ideál i realizace atd.

Kromě toho je při klasických obrazech o Bohu stále ještě aktuálním nebezpečí, že dáme přednost některému prvku z našeho světa, jako by šlo o vlastní Boží obraz a doménu: církevní hierarchie, která je vlastně hiero-*diakonii*, minulá tradice, která bývá příliš rychle ztotožňována s minulou kulturou, „příroda“ se svými zákony atd. Člověk je pak nakonec nakloněn k tomu, že pokládá opačný prvek za méně božský, ba dokonce za nepřátelský Bohu. A tak se připravuje cesta falešným ideologiím, jako je absolutismus a integrismus.

Moderní myšlení však podléhá opačnému riziku: že podcení hierarchii, minulost, přírodu atd. Nadto někdy projevuje tendenci, že ztotožňuje Boha se skutečnou existencí, s budoucností, s hloubkou a mocí bytí. Bůh však nemůže být snížen do rozměrů či přívlastků světa, ani není bytostí přidanou ke světu. Musí být myšlen jako moc, hloubka, skutečnost, ideál, budoucnost, plnost všeho, co existuje, ale jako existující zároveň v sobě a skrze sebe, jedním slovem jako substituující Bytost.

Abychom se dostali k nějakému chápání této transcende (vírou), musíme se zřici modelu, ve kterém jde o uzavřenou svébytnost nebo o podstatu, která se nedá vyjádřit vztahem. (Právě takový model zatemnil snahu o eucharistické transsubstanciaci, protože vyloučil myšlenku, že právě změna nejhlubších vztahů vytváří transsubstanciaci.) Bůh se nezdá jako transcendentní tím, že by byl pro nás nepřístupný z některého hlediska na jeho bytost, ale že je mocný a svobodný, aby se sám úplně dal jako dar. Jinými slovy: Bůh se zjevuje jako transcendentní tím, že je Otec, který je ve svém Synovi a Duchu zcela naším Bohem.

Když je tedy Boží transcende neomezená schopnost být imanentní, pak musí být Boží imanence příjmána radikálně vážně. Zdá se také, že je falešné, když se Boží vztahy k nám (v protikladu s našimi vztahy k Bohu) chápou jako nereálné vztahy, které existují pouze v našem myšlení („*relationes rationis tantum*“). Vždyť i vztahy v Trojici se mohou chápat jako výsledek Božího rozhodnutí být naším Bohem v celém svém bytí. Že je Bůh ve vztahu, to nikterak neznámá, že je relativní bytostí, protože Bůh nemění jen tvory, ale mění se i sám ve vztahu k druhým. V Ježíšovi podstupuje naše bolesti („jeden z Trojice trpěl“) a dokonce naši smrt, a zůstává přitom zcela Otcem, který křísí Syna. Kenotická kristologie, a dokonce i ontologická teologie o „smrti Boha“ může být hluboce křesťanská, když neupadne do „*patrispasianismu*“ a vyzná vzkříšení. Bůh zůstává Otcem, který nakonec vzkřísí svého Syna a s ním křísí nás.

Boží transcende stejně jako jeho imanence vyžaduje, abychom proti sobě nekladli Boží příčinnost a příčinnost světa. Netvoří proti sobě rozpor, ale jsou v jednosměrném, nikoliv opačném vztahu jedna vůči druhé. A proto Bůh nepůsobí tak, že by nahrazoval nebo vylučoval příčiny ve světě a vykonával vedle nich ještě jiný účinek, ale tak, že v těchto příčinách uskutečňuje jejich opravdu vlastní činnost a účinek. Možnost zázraků je založena na Boží moci uvést v činnost schopnosti svého tvorstva způsobem stále plnějším, a tak je zařadit do svého spasitelského díla. Při posuzování historické reality biblických zázraků se musí vycházet z literárního druhu vyprávění.

Tato Boží imanence v činnostech tvorů nikterak nevylučuje *iniciativu*, kterou má vždy Bůh (a dokonce tak,

že je). Naopak, práve touto iniciatívou Bôh stále usku-tečňuje bytí a činnosť tvorú. Tato činnosť se zvláštním spôsobom uskutečňuje v milosti, ve které Bôh *sebe* dáva jako dar, který dáva plně v Ježíši Kristu a v Duchu sv. Dokonce i v řádu milosti má Boží iniciativa zároveň stvořený účinek, totiž růst lidského bytí: jednak milost, která je stvořena v osobě, které se Bôh dáva (aby se tato osoba dala druhým), jednak všechno, co si lidé mezi sebou dávají. Proto jsou svátosti skutečně vrcholnými body a prameny lidské komunikace, která je inspirována Člověkem Ježíšem Kristem. Tato komunikace se usku-tečňuje způsobem co „nejvtělenějším“ v manželství, ale je stejně reálná v eucharistické hostině. Obecně řečeno, tajemství naší víry se dají shrnout do tajemství jediného Boha, který se nám sám dáva tím, že k nám přichází lidskými cestami. Můžeme ho odmítnout, ale nemůžeme mu zabránit, aby k nám znovu nepřišel lidskými cestami. Na těchto cestách — a na žádných jiných — je on „Tím, jehož moc v nás působí ještě víc, nekonečně víc, než co můžeme žádat či chápat“ (Ef 3, 20).

V dějinách spásy je Ježíš Kristus ustanoven jako vrchol a cíl všeho, co předchází (Žid 1, 1 n.), jako vrchol, který je zároveň stále novým začátkem: „poslední Adam se stal oživujícím Duchem“ (1 Kor 15, 45). Ježíš je milovaný a jednorozený Boží Syn, ten, „ve kterém bydlí hmotně všechna Boží plnost“ (Kol 2, 9). Je „Bohem“ v tom smyslu, že v něm je Bôh plně přítomen v nás. Ve výrazu „Ježíš je Bôh a člověk“ nedělá největší potíž slovo „Bôh“, ale slůvka „a“. Výroky chalcedonského koncilu o dvou přirozenostech v Kristu jsou zaměřeny proti monofyzitům; ze strachu, že by bylo vidět, že lidská skutečnost Kristova je pohlcena v jeho skutečnosti božské. Ale tyto výroky nechť zavést do Kristovy osoby rozdělení nebo konkurence. Ježíšova božská osoba nemůže být pomstěna jako konkurent jeho úplné lidské osobnosti. Je možné a dnes žádoucí, aby se zpracovaly a složily různé novozákonní kristologie a aby se začalo po opuštění jediného novochalcedonského vzoru s kristologií Boží přítomnosti. V té totiž není „v-osobněno“ Kristovo lidství do osoby Slova, ale právě Slovo je „v-osobněno“ do člověka Ježíše.

Boží spása není omezena na naše pozemské dějiny; obsahuje zaslíbení a dovršené vítězství, které je už uskutečněno ve vzkříšeném Kristu: dovršení spásy, které už je tedy zde, protože konečná spása nemůže být postavena do protikladu ke zdejší spáse. Nemůže sloužit jako „alibi“ pro pozemskou odpovědnost křesťana. Tu konečnou spásu jsme neschopni popsat; ale není nám dovoleno, abychom o ní zachovávali mlčení. Stejně jako když mluvíme o Bohu, můžeme mluvit o konečné spáse jen pomocí negativních i pozitivních pojmů. Tak projevujeme svou naději, která je založena na Bohu, který je transcendentní svou láskou a svou stále větší imanencí.

Přeložil Karel Menhart

(Lumen vitae 24 [1969], 1, s. 67—73)

LADISLAV HANUS

## Teológia kultúry

### ako problém a úloha

Spájať do jedného spoločného termínu tieto dve veličiny: teológiu a kultúru, nie je bez problematiky. Spájať tak rôznorodé pojmové oblasti je priam paradoxné. „Teológia kultúry“ je zlúčenina nová, ešte len nastupujúca, nie vžitá, nie ešte prepracovaná. Skôr je to ešte len program a propozitum, ktorý treba naliehavo splniť, keďže všetky aktuálne dôvody k tomu nabádajú.

Teológia je nauka o Bohu ako poslednom cieľi vykúpeného stvorenia a o ceste k tomuto cieľu spaseniu ľudstva. Jej pramenom je Božie zjavenie. Človeka poníma pod zorným uhlom jeho večného určenia ku posled-

nému nadprirodzenému cieľu. Časná existencia človeka, so stanoviska teológie, je stav próbie. Stav, i keď pre večné spasenie rozhodujúci, predsa nie ten vlastný. Až po tejto existenciičasnej, smrťou, vstupujeme do stavu definitívnosti, v ktorom sa splní konečné určenie človeka a cez človeka celého stvorenia. Činiteľov, hodnôt v časnej existencii si teológia všima len vo vzťahu k večnému spaseniu. Pre túto svoju upriamenosť na večný nadprirodzený cieľ, nakoľko sa dá poznať rozumom osvieteným vierou, z prameňov zjavenia, si teológia, vo svojich dejinách, zemského bytia človeka všimala málo. Toto bytie ako také, vo svojej špecifickej časovej viazanosti, vo svojej časovej aktualnosti, sa teológii vymykalo ako cudzorodé, ako také, ktoré nie je predmetom jej skúmania. Na škole filozofia zaujímala miesto logicko-metafyzickej, špekulatívno teoretickej prípravy na dogmatiku. In špecie psychológia a sociológia, s exkurzom sociálnej otázky, má byť kandidátovi pomôckou chápať človeka, ktorého chce viesť ku spaseniu, aj v problematike jeho časovej, spoločensko-politickej sociálnej situácie, aby nebol preň len abstraktný „Heilssubjekt“, aby sa ponímal komplexne, ako konkrétny živý jednotlivec, s celým jeho zemským osudom. Chápať ho, zname-ná, mať k nemu ľahší prístup, lepšie ho môcť uchopiť a viesť, k tomu vlastnému. To je: ponímanie kultúry a oblasti kultúrnych, vedy, techniky, umenia, literatúry atd. so stanoviska pastoračno-utilitárneho. Tieto oblasti sa vcelku ponímajú ako „preambula fidei“.

Táto mnohgeneračná školská výchova mala dôsledky v zaužívanej avžitej mentalite kléru: v mnohých prípadoch nedostatočné porozumenie pre sociálnu otázku, a čo bývalo symptomaticke pre isté generácie, nedostatočné oceňovanie kultúry, jej podceňovanie, jej bagatelizovanie, ako sféry, ktorej si nehodno všímať, lebo len odvádza pozornosť od hlavnej veci, ktorá je len pokúšením pre ľudskú kuriozitu. Kultúra napospol, veda, filozofia, literatúra, najmä románová, zahrňovaná pod pojem „márnosť márnosti“, s ktorou sa vážnemu človeku nehodno zapodievať. Symptomaticke bývalo pri tom aj podceňovanie laikov ako predstaviteľov profánneho sveta, ktorí, podobne ako korintské ženy, nemajú slova v cirkvi. Nekultúrnosť často spojená s klerikalizmom, ktorý môžeme charakterizovať ako postoj z pozície moci.

Bol to príznačný postoj jednostranne a výlučne supranaturalistický, ako protiklad pluralizmu, monistický, dnešným termínom „monolytický“, spojený v niektorých prípadoch so simplizmom a primitivizmom. Jednostranný supranaturalizmus sa v týchto generáciách pokladal za „in Ecclesia“ ortodoxný, a ten drubý, ktorý si kultúry všima, ju oceňuje a sa s ňou zapodieva, za suspektný. Neuvážilo sa, že, keby sa tento postoj domyslel do dôsledkov a sa redukoval na princíp, blížil by sa hereze monofyzitizmu.

Jednotný supranaturalizmus, čo do oblastí kultúry vzťah iba ak pastoračno-utilitaristický, v našom storočí koncilu, v dobe „aggiornamento“, čiže dialogu Cirkvi so svetom, ukazuje sa byť nedostatočným a prekonaným. Od teológie, a vonkoncom od zmýšľania kresťanov, sa, vo vzťahu ku kultúre, žiada preorientácia v samých princípoch.

Kultúra je téma zemskej, časnej, čiže dejinnej, a prirodzenej existencie človeka. Od zvierata sa odlišuje tým, že svojimi schopnosťami, danými Bohom-Stvoriteľom, je nutkaný neuspokojiť sa s prírodnou danosťou. Je nutkaný svojou ľudskou prirodzenosťou, prírodu ustavične prekonávať špecificky kultúrnymi činmi myslenia, sloboďného rozhodovania, vyššieho duchovného čítania, výkonami vedy, tchniky, umenie, činmi mravnosti a práva. Z prírodnej danosti, ktorá ho obklopuje, alebo ktorú v sebe nosí, vytvára človek novú, od prírody vyššiu, ľudskú, čiže kultúrnu bytostnú formu, aby žil v prostredí človeka primeranom a dôstojnom.

Ontologickým dôvodom kultúry, na rozdiel od zvierata, je bytostná nehotovosť a z nej vyplývajúca dvojpo-lárnosť ľudského bytia. Má určenie, že svoje bytie má



uskutočňovať sám, vlastným kultúrnym činom. Má sa aktivizovať sám, ku akejsi ideálnej plnosti bytia. Existencia človeka je stále na ceste byť, na ceste od seba k sebe, od východiskového pólu svojej prírodnej danosti, ku druhému, nikdy nie celkom dosiahnutému, pólu osobnej a všeľudskej dokonalosti. Bytostná nehotovosť je pohútkou a vysvetlením ľudskej snaživosti po sebauskutočňovaní, po ustavičnom premáhaní a prekonávaní už dosiahnutých výšok. Kultúrnou činnosťou človek, ako individuum, osoba, vždy však člen spoločnosti, pretvára svet na svoj obraz, priaha ho ako prostriedok k cieľu človeka, od najbližšieho prostredia po dimenzie kozmické. Kultúra sve zľudštuje, svet humanizuje. Pretváraním kozmu pretvára, kultivuje, humanizuje človek aj sám seba. Dejinným pokrokom kultúry mení sa aj človek. Či dopredu, k opravdivému pokroku, čiže k svojej dokonalosti, to treba zásadne rozsúdiť podľa kritérií pravej humanity a podľa hierarchie hodnôt. Tvorcom i cieľom kultúry je človek. Kultúra je podstatne hamocentrická. Jej vývin je zdravý, kým nezabudne na túto homocentrickosť, kým si za cieľ nepostaví iné, mimoľudské, a tým aj protiludské, hodnoty.

V Písme sú dva príkazy ľudskej spoločnosti:

„Choďte do celého sveta, učte všetky národy“ (Mt 28, 19). To je poslanie Cirkvi vo svete. A: „Rasťte a rozmnožujte sa, naplňte zem a podmaňte si ju“ (Gn. 1, 28). To je kultúrne poslanie ľudstva.

Nielen holá núdza, „dura in rebus egestas“ (Vergil, Georg.) záchrana holého bytia, núti človeka k snaživosti. Ľudstvo má poslanie svet zvládnuť a ovládnuť, ako jeho pán. Na tomto svete, ktorý je mu prisúdený ako osudový životný priestor, má si vybudovať svoj domov: prístrešie nielen hmotné, ale domov, ktorý zodpovie duchovnej potrebe ľudskej, byť, bývať, stavať (srov. prednášku M. Heidegger, Sein, Dauen, Wohnen, Denken). Kultúra má za úlohu, každé pokolenie vo svojom čase, vyriešiť si všetky najvyššie zložité problémy ľudského domova, čiže života vo formách človeku primeraných a dôstojných. (Ako sa rozumie dôstojnosti človeka, závisí od tej-ktorej antropológie, t. j. predstavy o človeku.) Vo svojom čase má generácia vlastnými silami a potenciálmi rozum a vôľu, vlastným uvažovaním a rozhodovaním, vyriešiť akútne otázky svojho bytia duchovného i hmotného, otázky štátu a politiky, práva a hospodárstva, otázky vedy, techniky, umenia, telovýchovy. V každej dejinnej situácii sa rozhoduje o bytí a nebytí pospolitosti. Situácia je skúškou zralosti, schopnosti, výšky, zdatnosti. Právo na život si treba vy dobyť vlastným ustavične novým náporom všetkých síl. Čím vyspelejšia je spoločnosť, tým väčšmi ju povznáša vedomie a povedomie, že je tvorcom svojho sveta a života. Kultúra je opravdivou oslavou veľkosti a slávy človeka. Ale spoločnosť si uvedomuje spolu aj svoju zodpovednosť za dohiahnuté poľahky nedosiahnuté výsledky svojho snaženia. Je to zodpovednosť pred sebou, pred svedomím, pred dejinami, pred Stvoriteľom a Sudcom.

Na kresťana sa vzťahujú oba príkazy Písma: náboženský i kultúrny. Uvedomuje si, že je občanom dvoch svetov, oboch a voči obom má výsady i povinnosti. Existencia kresťanská je viacerozmerová, je syntetická. Proti pokušeniu jednorozmerovosti má chrániť integrálny a syntetický pohľad celku. Ako občan zeme, národa, obce, štátu, má kresťan voči kultúre plnú povinnosť, práve takú ako nekresťan, existencie, jednodimenzionalnej v tuzemskom zmysle, ktorý kultúru pokladá za jediný zmysel svojho bytia. Kultúru, so všetkou jej ožehavou problematikou, nemožno ponechať len týmto „profánnym“ činiteľom, ako vo veciach času jedine príslušným. Nemožno ponechať, aby vec kultúry sa vyvíjala bez nás, za nášho pasívneho asistovania, v znamení hocakom, proti nám, v znamení protibožskom, protikresťanskom, napokon protiludskom. Z generačnej skúsenosti vieme, ako takýto vývin vecí ohrozuje vec Božiu na zemi. Nehovoriac o negatívnom postoji ku kultúre, nestačí ani pastoračno-utilitaristický vzťah. Nestačí záujem len periférny. Za vec kultúry sa i občan neba musí zasadiť

záujmom centrálnym. Kresťania, sme spolutvorcovia kultúry, za jej stav solidárne zodpovední.

Dialóg, ktorý koná Cirkev so svetom, konkrétne, so svetom kultúrnym, zaväzuje obe strany k totálnej otvorenosti oboch ku svojim stanoviskám. Ba, nielen otvorenosť, ale aj akýsi akt vzdania sa seba, akúsi snahu, stať si, v samotnom dialógu, na stranu a na stanovisko druhého partnera, snažiť sa s jeho postojom ztotožniť, a to z lásky k pravde, aby ho čím lepšie, až existenciálne, pochopil, aby čím ochotnejšie prispel k spoločnej zhode nového poznania a spoločného postupu. Cirkev sa usiluje pochopiť svet kultúry z jej vlastnej pozície a situácie.

Tento dialóg, ktorý má byť odteraz habituálne trvalý, vyžaduje predovšetkým nový teologický náhľad, ako ideový základ nového postoja a postupu aj v poriadku realizovania.

Prvým predchodcom teológie kultúry je sv. Tomáš Aq. svojím teologickým ocenením prírody a prirodzených druhotných príčin axiomou: „gratia supponit naturam“, „Gratia naturam non destruit, sed perficit“. Jeho nauka je syntézou prírody a nadprírody, syntézou kresťanského humanizmu, a tým je prvým dialógom teológie s kultúrnym svetom. Doktrína, vo svojom čase prevratová, ktorú, v tom samom čase, nazývali materialistickou vášniví jednostranní supranaturalistickí odporcovia. Sv. Tomáš pripravil ideový základ nášmu dialógu. Jeho nauka sa plno uplatňuje a pochopuje až v našom čase.

Prvou požiadavkou teológie kultúry je adekvátne zhodnotenie prírody. Kultúra je prirodzená činnosť človeka. I v stave milosti je príroda reálna oblasť vlastnej potenciality a kauzality, vlastnej hodnoty a finality. Venuje sa nová pozornosť druhotným príčinám prírody, ktoré, po akte stvorenia, účinkujú z vlastnej potenciality samostatne, vlastnou kauzalitou, bez potreby ďalšieho zázračného zasahovania prvotnej príčiny do ich behu. Teilhard de Chardin obhajuje evolúciu nie už ako hypotézu, ale ako vedeckú tézu. I keď uznáva kategorálnu odlišnosť geosféry, biosféry a noosféry, dokazuje preda, že sa prechod zo sféry do sféry nedial v ničím nepripravených skokoch, ale že podmienky nástupu sféry nasledujúcej boli pripravené predošlou, i keď sú, vo svojom propriu nie obsažené v predošlej.

Ku teológii kultúry najviac razila most filozofická i teologická antropológia. Odnosil ju nový nástup humanizmu v našom veku. Roztrieštená veda novoveká i život vracia sa k človeku, zjednocuje sa v človeku, pozornosť sústreďuje na človeku. V humanizme sa stretávajú duchovné oblasti i od seba najvzdialenejšiu, s teológiou. Po ére divergencie hovorí T. de Chardin nastupujúcej ére konvergencie.

Veľkú predprácu tu vykonalo dielo R. Guardiniho, najmä na poli liturgie ekléziológie i bibliky. V liturgii (Liturgische Bildung, der Geist der Liturgie) až naruživou akribiou, jemu vlastnou, sleduje tvar, ktorý z nej sa tvorí a sa zjavuje, ktorý je aj základným tvárnym princípom pre výchovu osobnosti, a vôbec novej spoločenskej kultúry. V knihách Nového zákona sleduje osobné črty Bohočloveka ako vzora kresťanskej Menschwerdung. Cirkev (Vom Sinn der Kirche) mu je objavným zážitkom moderného človeka, druhým pólom jeho individuálneho, tmelom jeho spoločenského bytia, organickým spojitom myslenia a svetonáhľadu. V sérii monografií (o Augustinovi, Dantem, Pascalovi, Hölderlinovi a Dostojevskom), ktoré majú úhrnný názov „Unterscheidung des Christlichen“, sleduje spoločnú špecifickú črtu týchto osobností kresťanského Západu, kresťanskú existenciu, syntézu zbožnosti a šfachetného humanizmu. Mnohými cestami vypracúva štruktúru modernej duchovnosti.

Celá teológia K. Rahnera má antropológické zameralenie. „Práve táto podstatná črta nám umožňuje, po línii antropológického nasadenia, hovieť do Rahnerovho myšlenia“ (J. Speck, Karl Rahners theologische Anthropologie, s. 11). Z mnohých osnovateľov kresťanskej antropológie vynímam mená: J. B. Metz, H. U. v. Balthasar, A. de Lubac, J. Daniélou a i. Možno povedať, celá súčasná teológia má antropológický charakter. S osobitným sú-

stredním sleduje prirodzenú, a to kultúrnu, poslať človeka. Za fenoménom kultúry sa snaží o jeho teologický výklad.

Ideológia nadobúda zmysel pre proprium kultúry, pre kultivovanie prírody, pre snahu o sebauskutočňovanie človeka smerom k ideálu ľudskej dokonalosti. Vidí v nej prirodzenú analógiu pre rast dokonalosti kresťanskej. Cení si sumu ľudských schopností, ingénuum tvorivého, konštruktívneho rozumu nesmierne rozpätie ľudskej vôle, snaživosti, vytrvalosti. Fascinujú ju kultúrne výkony doby. Viac a viac si cení význam kultúry a kultúrnosti (ako osobnej vlastnosti), pre samu zbožnosť. Bezpochyby prispeje k nej lepšími, kvalitatívne vyššími, subtilnými a diferencovanými duchovnými dispozičiami. Teológia má úctu k hodnotám konzekventne aj k prirodzeným hodnotám kultúrnym. „Kultúra je uskutočňovanie hodnôt,“ hovorí J. Messner, *Kulturethik*, s. 1397. Aj kultúra, príbuzne ako teológia, uznáva primát ducha. V jej hierarchii hodnôt hmotná užitočnosť je na najnižšom stupni, kým najvyššie jej hodnoty majú charakter spirituálny a majú dosah náboženský.

Zmysel pre dejiny vniká do vedomie národov pod vplyvom zjaveného náboženstva Starého a Nového zákona. Zjavenie Božie je historický dej, podáva sa pokoleniam tradíciou. Systematická teológia však pertraktuje človeka a proces spasenia abstraktne, ahistoricky. Stráca zmysel pre historičnosť. No v prítomnosti na duchovné vedy, ako i na teológiu, mocne zapôsobí nové zhodnotenie času, ponajprv modernou fyzikou, kde čas ponfma ako podstatný štvrtý rozmer vecí. Spolupôsobí tu aj prebudenie historického zmyslu od romantiky. Časovosť, dejinnosť, je podstatným aspektom každého ľudského javu. Nikde nemožno od neho odhliadnuť a abstrahovať.

Súčasná teológia uznáva dnes vo zvýšenej miere autonómnosť jak duchovných potencií rozumu, myslenia, vôle i citu, tak autonómnosť jednotlivých kultúrnych oblastí, vedeckého bádania, umeleckej tvorivosti, estetického hodnotenia. Nie že by ich vynímala zpod každej normy. Uznáva však ich vlastnú zákonitosť, ich kompetenciu v ich vlastnom okruhu. Duchovné spojivá medzi oblasťami ľudskej činnosti sú dnes oveľa širšie a voľnejšie než v stredovekej scholastike. Podľa J. Maritaina modelom duchovnej jednoty dnes nie je gotická katedrála, ale hviezdne nebo. Pri zdanlivom rozptýlení zákon kozmickej jednoty. Autonómnosť vedy vindikujú dnes všetci veriaci vedúci duchovia prítomnosti. Novým princípom zjednocovacím, medzi špecializáciou rozptýlenými odborními a oblasťami, stáva sa človek, osobný formát a osobný zážitok vedca. Svetový vedecký formát T. de Chardina a spolu jeho hlboké mystické kresťanstvo vrúcny existenciálnym zážitkom spája, po medzepecho nominalizmu, znovu tieto dva svety. Prekonáva tak celý novovek pretrvávajúci tzv. antagonizmus viery a vedy. Osobným zážitkom pojímajú do sakrálneho sveta kresťanského techniku jej veľkí tvorcovia i vládcovia strojov, veriaci letci, veriaci kozmonauti. Technika sa teológii javí ako ľudská náprotiva Božieho stvoriteľského tektonického diela.

Vypracúva sa v prítomnosti teológia vedy, teológia techniky, teológia umenia, teológia práce, ako dielčie disciplíny teológie kultúry. Na túto summu sa ešte len čaká. Každá súčasná morálka si už všima kultúrnej činnosti človeka ako i kultúrnych oblastí osobitne. Tak morálka Tillmannova, Häringova, etika J. de Financeova, kultúrna etika J. Messnerova. R. Guardini výstražne volá po etike kultúrneho pokroku.

Teológia kultúry nijako neznamená zosvetštenie teológie, vzdanie sa vlastného stanoviska, konformovanie sa stanovisku kultúry. Pojatím kultúry do budovy teologického náhľadu oploďujú sa obe disciplíny. Teológia sa zblízuje živokonkrétnej dráme zemského dejinného zápasu. Tohto človeka, túto kultúrnu spoločnosť pojíma do spasiteľského súvisu. Ešte viac potrebuje teologické presvietenie a uzmernenie na svojej dravej pokrokovej ceste kultúra. Historické stretnutie týchto dvoch oblastí dáva záruku prekonania duchovnej anarchie, záruku dôvery v duchovné zvládnutie budúcnosti.

# Vita

názory - události - diskuse - recenze - zprávy

## Některé nové studie

### ze Starého zákona

O sporu Galilea Galilei s římskou inkvizicí bylo popsáno již mnoho papíru. R. 1966 k tomu přibyla podrobná, třebaš poněkud jednostranná studie O. Lorentza, *Galilei und der Irrtum der Inquisition*, Kevelaer, str. 220.

Podle autora hlavní neštěstí bylo v tom, že obě strany operovaly z bezbludností Písma, která vylučovala z Písma všechn omyl, ale každá z nich si to vysvětlovala poněkud jinak. Proto je potřebí zkoumat Písmo samo, co se v něm myslí slovem „pravda“. Autor tvrdí, že tam pravda neznamená shodu skutečnosti s myšlením, ale věrnost, vytrvalost, stálost Boží, na kterou se můžeme spolehnout. II. vat. koncil podle něho začal novou orientaci v nauce církve o Písmu, protože opustil slovo „bezbludnost“ a nahradil je pozitivním pojmem „pravda“ a že nechtěl umístit pravdu do tzv. pravdivých vět. Vzhledem k starší oficiální nauce o naprosté bezbludnosti že je to krok přímo revoluční.

To je třeba uvést na pravou míru. I v konstituci *Dei verbum* [č. 11] prohlašuje církev, že všechno, co svatopisec tvrdí, máme považovat za tvrzení Ducha svatého, tedy za pravdu. Jistě, tento dokument se víc než dřívější římské výnosy varuje výrazů, které by usnadňovaly přehánění, aby se považovalo za tvrzení svatopiscovo, co jenom vypovídá nebo o čem se jenom zmiňuje. Nabádá exegety, aby pilně hledali, zvláště zkoumáním literárního druhu, co opravdu chtěl svatopisec učít [č. 12]. Je to tedy nejvyš užitečná evoluce nauky, ne revoluce.

Odpovídá dále skutečnosti, že Písmo slovem „pravda“ ponejvíce myslí věrnost, stálost. Ale v některých případech, kde nejde o Boží věrnost, znamená hebrejské slovo emeth, pravda, skutečně shodu slov se stavem věci, tak např. Deut 13, 15; 17, 4; 22, 20; 1 Král 22, 16; Jan 4, 18; 19, 35; Skut 12, 9. 11.

V tomto sporu s inkvizicí nešlo o pravdu ve smyslu věrnosti, ale o pravdu rozumovou, jak vyplývá z celého procesu. Chyba nebyla v nauce o bezbludnosti a v důsledcích z ní přímo plynoucích. Chyba byla v tom, že inkvizice pojala nauku o bezbludnosti samu o sobě správnou příliš úzkoprse (i pro věci, které nemají vztah ke spáse), a zvláště že nepřiznala Galileimu svobodu, kterou mu implicitně dával koncil Tridentský [Denz 33, č. 786/1507: koncil se staví proti těm, kdo *ve věcech víry a mravů* si vykládají Písmo podle svého, proti tradičnímu výkladu církve].

Tak byl Galilei okolnostmi přinucen, aby dělal teologa: odvolával se usilovně na uvedený dekret Tridentina, že otáčení země kolem slunce není věcí víry. Také se dovolával zachování směrnic sv. Augüstina pro dialog mezi kresťanskou vírou a světskou vědou; vykládal si je sice velmi široce, ale bylo to v jejich duchu. Bohužel, jeho záznamy o teologické metodologii se nedostaly do rukou římské inkvizicí nebo je nevzala v úvahu.

Případ Galileiho je podobný i jiným problémům, které jsme dosud nevyřešili. Ukazuje, jak omezitelně a velkorýse se musí takové problémy vyjasňovat.

Jedním z takových případů je dědičný hřích. Jemu věnuje zvláštní studii kromě mnoha jiných autorů zvláště Pierre Grelot (*Réflexions sur le Problème du Péché originel*, Tournai, 1967, str. 124 a Herbert Haag, *Biblische Schöpfungstheorie und kirchliche Erbsündelehre*, Stuttgarter Bibelstudien č. 10, 1966, str. 75). Napřed kriticky probírá dosavadní dogmatické a katechetické pojetí dě-

dičného hříchu, potom za pomoci moderních exegetických prostředků vysvětluje Gen 2—3 a dospívá k názoru, že se z těchto textů nedá dokázat ani jednota lidského pokolení, ani existence mimopřirozených darů, ani že tělesná smrt je trestem za hřích. Reálně je však dosvědčeno, že na začátku vnikl hřích do lidského pokolení a obecně se rozšířil. Svátý Pavel ukazuje na Adama, v němž hřích vstoupil na svět. Dědičnost se nesmí brát pouze biologicky a mechanicky. Smrt jako trest za hřích má význam náboženský, ne pouze biologický. Konečně neopomíjí se zmínit ani o dogmatickém dekretu Tridentina. Nesporná zásluha studie je v tom, že se snaží odlehčit biblickým textům a výnosům magistéria teologické konstrukce, které nemají stejnou autoritu. Jeho ustavičná snaha zredukovat obsah výpovědi, který v nich viděly dřívější generace, je v zásadě blahodárná, ale někdy se jejich aplikace zdá příliš systematická.

V Doplňcích k francouzskému Biblickému slovníku (VIII, 92—110, heslo polygénisme, Paris 1967) ukazuje paleontolog R. Lavocat, jak moderní názory o evoluci a specializaci nedovolují odvozovat všechno lidstvo jen z jednoho páru. Bibliista H. Cazalles zkoumá údaje bible o této věci. Genealogie v Genezi mají především za účel ukázat sociální jednotu skupin. Proroci nezduřňují jednotu lidského pokolení. Různé teologické pokusy se snaží o soulad mezi přírodními vědami a exegezi.

Nový velký komentář ke Genezi C. Westermann (Genesis. Einleitung zur Urgeschichte Genesis 1—11, Neukirchen-Vluyn 1966, str. 80). Obsah je velmi bohatý. Podstatné v tomto úvodu je, že umísťuje tyto kapitoly do jejich „prehistorie“, tj. do souboru vyprávění, tradic, legend, mýtů o původu světa a člověka a civilizace, o hříchu lidí a Božím trestu. Dosud se málo přihlíželo k podobným textům sousedních kultur, které mohly být přímo literárním modelem pro vyprávění bible. Ani Jahvista, ani kněžský spisovatel (P) si nevymyslili své zprávy, ale čerpali z bohatých tradic, a jenom na tomto tradičním podkladě vyniknou jejich vlastní úmysly a my tím lépe můžeme pochopit jejich základní poselství. Autor srovnává tyto zprávy bible nejen s literaturou sousedních národů, ale i s výsledky všeobecné etnografie.

Některé jeho vývody jsou velmi cenné: smysl genealogií ve struktuře celku je ukázat, jak se realizovala plodnost, daná lidstvu Božím požehnáním; zprávy o začátcích civilizace, i když jsou krátké (pocházejí od Jahvisty), ukazují, že prvotní historie jahvistická není jen lavina hříchů a prokletí; rozhodující vliv izraelského monoteismu, který vymýtil polyteismus z mýtů nebo jej redukoval na pouhé bezvýznamné stopy; původní ráz Boží reakce na hřích — není to hněv jako v pozdějších vyprávěních o porušení smlouvy s Bohem.

Stejným kapitolám věnoval svou práci R. Koch (Erlösungstheologie, Genesis 1—11, Bergen — Enkheim 1965). Podle něho jsou tyto kapitoly velkolepou vizí lidských dějin, ale není to historie v pravém slova smyslu; jsou to dějiny spásy, ne rodinná kronika prvňků lidí. Svatopisec přenáší základní myšlenky smlouvy s Bohem do doby před patriarchy, o které se dovídá něco jenom svým rozumem osvíceným vírou. Autor podává autentické učení těchto textů a varuje se vysvětlování příliš materiálního. Pozitivní souhlas s moderní vědou nerozvádí, jen na něj připravuje. Svědomitě se snaží uvést své vývody v soulad se směrnicemi papežskými. Uklidňuje tak obavy, které někdy vznikají aplikací kritických metod v Písmě svatém.

Původem Deuteronomia se zabývá Sigrid Loersch ve studii Das Deuteronomium und seine Deutung (Stuttgarter Bibelstudien č. 22, 1966, str. 116). Shoduje se s názorem profesora Biblického ústavu v Římě Norberta Lohfinka, že původně to byl dokument o smlouvě s Hospodinem, pocházející v prvotním stadiu od Mojžíše. Za Davida byl s archou přenesen do Jeruzaléma a nalezen za Josiáše (ke konci 7. stol.). Během doby byl rozšiřován a upravován, až se vytvořila dnešní část Deut 5—28. V době exilu vzniklo historické dílo sahající od Josua po dobytí Jeruzaléma („Deuteronomistická historie“, tj. Deut, Jos, Sdc, 1 a 2 Sam, 1 a 2 Král); tehdy vzniklo

Deut 1—4 a podle starých pramenů Deut 29—34. Po exilu bylo přidáno ke 4 knihám Zákona a tak vznikl Pentateuch.

Ze studií o Pentateuchu si všimneme ještě jedné: J. Scharbert, Fleisch, Geist und Seele im Pentateuch (Stuttgarter Bibelstudien č. 19, 1966, str. 87). Rozdělení Pentateuchu na jednotlivé prameny je dostatečně zajištěné, takže se dá určit obsah těchto slov v každém prameni. Jahvista: duše [néfeš] znamená nejvyšší psychické schopnosti člověka; dech [nešama] charakterizuje živou bytost, člověka nebo zvíře; duch [ruach] je podstatně určen člověka v oblasti náboženské nebo zvláštní dar udělený Bohem jednotlivci ke speciálnímu účelu; maso [basar] je tělo. Bůh nemá tělo ani duši, ani dech, má jen ducha, kterého může sdělit člověku. Elohist: užívání těchto slov je řídké a málo určené; zdá se, že duše a duch se mohou zaměňovat.

V Deuteronomiu: duše znamená duchovní střed osoby, a to ve větě „milovat Boha z celé své duše“. Jinak se slovo duše spojuje s touhami řádu fyzického, ale bez pejorativní příchutí. Duše je připodobněna ke krvi jako podstatnému principu života. U kněžského spisovatele (P) ztratilo slovo duše mnoho ze svého původního významu. Někdy znamená jen obyčejné osobní zájmeno (má duše, tj. já). V tomto smyslu se mluví i o duši Boha. Duše je v krvi, náleží Bohu a uskutečňuje s ním usmíření (při obětech). Tělo žije, protože má duši (nebo krev). Tělo se rozlišuje od Boha, stvořitele, který uděluje živým bytostem ducha života. Duch znamená částěji než duše city, ale ne osobu v její totalitě. Duch a duše jsou rozlišeny v P, podobně jako je tomu v Jahvistovi.

Velký znalec Starého zákona a Palestiny Roland de Vaux O. P. vydal v jednom svazku (Bible et Orient, Paris 1967, str. 542) mnoho svých článků za posledních 30 let. Je to vzácné dílo. Velmi poučný je jeho názor na historičnost Starého zákona. Staví se proti přílišnému skepticizmu některých moderních biblistů a hájí „podstatný soulad“ mezi realitou faktů a jejich náboženským výkladem v bibli. Práví: „Je třeba přiznat, že v detailech jsou někdy lidští spisovatelé bible nedostatečně informováni. Milosrdná dobrota Boží snáší tyto nepřesnosti, jen když je jimi náboženské poselství zjevení vyjádřeno přesně a tak je i chápáno současnými svatopisců.“

[Z recenzí o biblických knihách od A. M. Dubarlea v *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1968, str. 83—118.]

Vybral a upravil J. Adámek

## Farní rady

Mám mluvit o fornicu radách. Zdá se mi však, že ani samu ideu farní rady nelze nezúženě pochopit a bez případných negativních vnitřních reakcí přijmout, dokud přímo z Písma svatého nepoznáme funkce laiků v prvokřesťanských obcích. Koncil odtud ostatně sám vychází.

Abychom si problematiku všestranně osvětlili, vyjeme z rekonstruovaného obrazu aktivity laiků v prvokřesťanských obcích. Přejdeme k učením koncilu o funkci laiků a radách. Pak přehlédneme zobecnění několikaleťtých zkušeností z realizací rad, ukážeme si teoretický model farní rady a nakonec shrneme teologicko-pastorační důsledky řečeného.

### I. Funkce laiků v prvokřesťanských obcích

Z mnoha výroků Nového zákona lze prokázat, že už v prvokřesťanských obcích měli laici právo i povinnost duchovně pečovat o bratry jak v obci věřících, tak mimo ni, „ve světě“. Tuto duchovní péči uvnitř obce lze popsat širokým termínem „episkopein — dozírat jeden na druhého“ (srov. Žid 12, 15). Ze známých faktů o životě těchto obcí je tento termín třeba chápat jako bratrskou péči všech o dobrý život obce. Činnost, kterou

tímto termínem svatopisci popisují, lze opsat slovem „pastorace“ laiků (srov. 1 Petr 5, 2; 1 Tim 3, 1). Viděno cílově, směřuje tato činnost k tomu, aby žádný úd obce nebyl nevěrný svému povolání a aby obec jako celek měla pravý „řád“ (srov. Žid 12, 15). Zvláštní péče měla být věnována „unaveným“, jak praví Apoštol: „Dodejte tedy nové síly ochablým rukám a klesajícím kolennům. Ochromený úd nemá zůstat nepotřebně ležet — naopak: má se uzdravit! (Žid 12, 12 n). A jinde: „Dbejme na to, abychom se vzájemně pobízeli k lásce a k dobrým skutkům.“ (Žid 10, 24.)

Všechna tato práva a povinnosti vycházejí z faktu „nového bytí“ laiků. Z jejich obecného kněžství. Z příslušnosti k Božimu lidu (srov. 1 Petr 2, 17). Z bratrského společenství církve, z příslušnosti ke Kristovu Tělu (srov. Řím 12, 4n), o jehož výstavbu mají všichni pečovat (srov. 1 Kor. 12, 25 n). Laici mají i „hlásat slovo“ i vyučovat. Vždyt Apoštol připomíná, že podle charismat, které věřící dostali, mají se vzájemně poučovat, povzbuzovat, těšit a posilovat (srov. Kor. 3, 16; Ef 4, 29; 1 Thes 4, 18). Jako je každý pastýřský úřad službou i pastorační činnost laiků je vzájemnou službou v lásce (srov. Gal 5, 13).

Tato pastorace laiků v obci tvoří s jejich „pastorací“ mimo obec, ve světě, jednotu. Všichni jsou misijními spolupracovníky, hlasateli slova Božího a „apoštolý“ (srov. Řím 16, 7; Fil 2, 25). Musí být s to vydávat ze své víry počet a poučit ty, kdo se táží (srov. 1 Petr 3, 15 n; Kol 4, 5). Musí cvičit bratrskou lásku a utvářet jednotu obce (Jan 13, 35). Je-li obec věřících takto spořádaná, působí na své okolí misijně právě skrze laiky. Tímto misijním, aktivním stylem života mají laici mimo obec stojící umlčovat, vést k přemýšlení a nakonec k víře (srov. 1 Petr 2, 19 n).

## II. Učení koncilu o funkcích laiků

Je obsaženo hlavně v dekretech O apoštolátě laiků, O pastoračních úkolech biskupů, O službě a životě kněží a O církvi v moderním světě.

Pastorační a misijní úkoly laiků, známé z novozákonních knih, koncil konkretizuje vzhledem k současnosti. Dává směrnice pro celou církev a vidí postavení a úkoly laiků v církvi i ve světě velmi široce. Praví, že jsou občany obou společností a tím ukazuje a uznává, že mají úkoly jak ve farní obci, do níž náležejí, tak mimo ni.

O apoštolátě laiků zásadně praví koncil toto: „V církevních obcích je činnost laiků tak nutná, že by bez ní většinou nemohl apoštolát pastýřů dosáhnout své plné účinnosti. Farnost je jasným příkladem apoštolátu v rámci obce, protože všechny lidské rozdíly, které se v ní vyskytnou, spojuje a zařazuje do univerzality církve. Ať si laici zvykají jednat ve farnosti v blízkém spojení se svými kněžími. Ať podle svých sil přispějí v každé apoštoltské a misijní iniciativě své církevní rodiny.“ (O laickém apoštolátě 10).

Tato laická apoštoltská aktivita ve farnosti potřebuje organizaci a koordinaci; proto koncil žádá, aby se i na farní úrovni, „nakolik je to možné“, utvářela „poradní grémia“, která by zabezpečovala spolupráci kněží a laiků a koordinovala všechnu apoštoltskou činnost v obci (srov. O laic. apošt. 26). O kněžské problematice této spolupráce hovoří dekret O službě a životě kněží (9): „Kněží Nového zákona, ač pro své svěcení vykonávají v Božím lidu nejvznešenější službu otce a učitele, přece jsou s ostatními věřícími učeďníky Páně a... stejnými účastníky v jeho království. Neboť kněží se všemi obrozenými ve křtu jsou bratři mezi bratry, údy jednoho Kristova těla, jehož budování je svěřeno všem. Proto mají kněží... spolupracovat s laiky... mají uznávat a podporovat jejich důstojnost i jejich vlastní účast, kterou mají v poslání církve... Nechť ochotně laiky vyslechnou, o jejich přáních bratrsky uvažují a uznávají jejich zkušenosti a kompetenci v různých oblastech lidské činnosti... ať citem víry odkrývají mnohotvárná charismata laiků — jak obyčejná, tak vyšší — a s radostí je uznávají a rozvíjejí. S důvěrou mají svěřovat

laikům i různé povinnosti pro službu církvi a ponechávat jim svobodu i volnost v jednání. Ba mají je i vybízet, aby leckde pracovali i samostatně.“

Protože zásadní podmínkou každého laického apoštolátu je duševní a duchovní úroveň laiků (srov. O laic. apošt. 28), je farář přísně vázán, aby ve své farní obci apoštoltské vědomí laiků probouzel, podporoval, a aby mládež včas apoštoltsky formoval (srov. O laic. apošt. 30; O křesť. výchově 2).

Laici mají konat apoštolát slova. Koncil konstatuje, že „v některých okolnostech“ jen laici mají možnost hlásat Krista a šířit jeho učení (O laic. apošt. 16). Viděno konkrétně, mají tedy účast na učitelském úřadě církve vyučováním dětí v rodinách, vedením druhých ke svátostem, spoluprací v katechetickém vyučování, poučováním věřících a hlásáním slova Božího nevěřícím — zvláště tam, kde je církve pronásledována nebo kde žije v diaspoře. Zvláště však tváří v tvář současným omylům ohledně náboženství a mravního řádu „povzbuzuje koncil laiky, aby se podle svého nadání a vzdělání podíleli na pečlivém vypracování, obhájení a správné aplikaci křesťanských zásad v těžkých problémech přítomnosti“ (O laic. apošt. 16).

Sílu k této apoštoltské činnosti dává aktivní účast na liturgicko-svátostném životě. Tento život je „duší celého apoštolátu“ (O církvi 33) a umožňuje modlitbou a pokáním pronikat ke všem lidem a přispívat k jejich spáse (srov. O laic. apošt. 16). Celá církev je v podstatě „misionářská“, praví dekret O pastoračních úkolech biskupů 30 — a všichni věřící „ať žijí kdekoli“, mají své poslání naplňovat hlásáním slova a příkladem svého života, zvláště uskutečňováním křesťanské lásky. Je-li tomu tak, má být i celá pastorace ve farnosti charakterizována tímto duchem: má být aktivně misijní, má se vztahovat na všechny, kteří v ní bydlí. Tento požadovaný rys nemůže dobře mít bez aktivní pomoci laiků, kteří pomohou farářům získat kontakt i s těmi skupinami, s nimiž by sám kontakt nezískal.

Koncil slavnostně praví (srov. O církvi v moder. světě 33 a 43), že laici mají aktivní odpovědnost v celém životě církve, a že kněží mají zvat laiky k některým církevním službám.

## III. Pokoncilní realizace obecných směrnic

Skončil koncil a ve většině evropských diecézí nadekretovali biskupové tvorbu farních rad. Dekrety byly nesený touhou, aby se touto cestou realizovaly požadavky koncilu. Farní rada má být podle různých teoretických pojednání „grémiem spolupastorujících“, „radou laiků“, popř. „pastorační radou“, v níž by projednávali a diskutovali pastorační problémy a plánovali, organizovali a koordinovali akce farnosti společně farář a stanovený počet laiků.<sup>1)</sup>

Už první konkrétní pokusy o realizaci farních rad ukázaly, že společné přemýšlení, plánování, organizování a odpovídání předpokládá pravé bratrství a opravdové partnerské vztahy. I to se ukázalo, že k účinné činnosti farní rady je třeba, aby její členové reprezentovali skutečnou farnost — tj., aby byla pravdivým odrazem sociálního i věkového rozvrstvení farnosti. Zastoupení mají být také vedoucí církvi uznaných hnutí ve farnosti.<sup>2)</sup>

Protože „akčním rádiem“ rady je celý život celé farnosti nesmí být ani malá ani velká, protože pak by byla nepružná. Autoři doporučují jako maximum asi 20 členů. Aby byla výkonná a tvůrčí, nesmí být sestavena jen z „hodných“ a „zbožných“ a „přítakávajících“. Z druhé strany však převaha „vášnivých kritiků“ a „extrémních existencí“ by práci rady ochromovala.<sup>3)</sup>

Tyto úvahy vedou tedy k určité opatrnosti při zakládání. Dobré je hledat nejprve organickou spolupráci s vhodnými laiky, protože z těchto začátků může farní rada nejpřirozeněji vyrůst. Kdyby však ze starých, známých aktivistů vyrostla přes noc hotová farní rada, je nebezpečí, že by pracovala starým stylem, nebo by byla jen na papíře. Opatrnost při zakládání je rozhodně lep-

ší i lehčí než pozdější změny nevhodných členů. Co se způsobu práce týče, doporučují odborníci, aby se rada scházela asi 4krát do roka v přesně určených termínech. Pracovní témata má farář dobře připravit.

Farář však od farní rady nesmí jen žádat — musí ji vytrvale teologicky i duchovně formovat a vést. I členové farní rady by měli srůst v „duchovní společenství“, protože jen jako instituce s duchovním životem vyvzdoruje nebezpečí přeměny v „akční výbor či pracovní partu, podnik“ a bude konat skutečnou pastorační práci. Jen jako poznámka: aby se koncilová doporučení integrovala, doporučují pastoralisté vedle farní rady vytvořit jedno či více „farních jader“, která plní menší a detailnější úkoly ve farní obci a jsou „elitou“ farnosti v nejlepší smyslu.<sup>4)</sup>

Další skupina, která vhodně farní radu doplňuje jsou „kroužky laických pomocníků“, kteří mají na starosti „pastorační oblasti“ asi po 20–30 rodinách a tzv. „Legio Mariae“, jejíž členové se zavazují, že budou aspoň 2 hod. týdně vypomáhat pastoračně ve farnosti.

#### IV. Model organizace a činnosti farních rad<sup>5)</sup>

##### Farní rada

Má spolupracovat a spoluutvářet život farní obce a získávat farníky pro společnou odpovědnost za stav víry a spásy ve farnosti.

##### Úkol

Má faráři radit a má ho podporovat ve všech věcech církevního života;  
má povzbuzovat a harmonizovat práci církevně uznávaných hnutí i volných skupin ve farnosti;  
má pečovat o plnění společných úkolů i o předpoklady k jejich plnění;  
má na veřejnosti zastupovat katolíky farnosti;  
má farní obec zastupovat ve vikariátní radě.

##### Sestavení

Farní radu tvoří členové z úřadu, delegovaní, volení a povolání:

1. členové z úřadu: farář, kaplani, pomocník v pastorační;
2. delegovaní: jednotlivými hnutími farnosti církví uznanými;
3. volení: 6 věřících, volených farní obcí; volební listina má mít aspoň dvojnásobek kandidátů;
4. povolání: radou jako odborníci apod.

##### Délka členství

Tři roky.

##### Způsob práce rady

Rada vytvoří výbor. Mimo faráře v něm jsou předseda a dva zástupci, radou zvolení. Volba předsedy musí být potvrzena farářem;

Schází se čtvrtletně; po dohodě s farářem ji svolává předseda; mimo pravidelných schůzek musí být rada svolána, kdykoli si to přeje farář nebo aspoň třetina členů.

O každé schůzce se napíše krátký zápis, zvl. o usneseních; chová se ve farním archivu a podléhá vizitaci.

Provedením jednotlivých usnesení pověřuje rada jednotlivé členy; v případě potřeby vytvoří výbory odborníků.

##### Zástupce do vikariátní rady

Volí ze sebe členové farní rady: jednoho.

##### Oznámení

Jména členů rady, zvoleného předsedy, zástupců i zástupce do vikariátní rady se oznamují ve farní vývěsce nebo ve farním věstníku.

##### Farní shromáždění

Jednou za rok pozve farní rada všechny farníky k farnímu shromáždění; na něm podá zprávu o své činnosti i o důležitých problémech života farnosti; zápis o shromáždění se také zachovává ve farním archivu.

##### Studium situace farnosti

Je předpokladem smysluplné práce farní rady. Než tedy začne pracovat, musí zjistit, kolik má farnost obyvatel, kolik je katolíků, jak je sociálně rozvrstvena, jak je rozvrstvena věkově, jaký je stav ve farnosti, na jaké úrovni farnost je, jaké jsou počáteční možnosti práce apod.

##### Konkrétní oblasti péče

Farní rada má pečovat: o hlásání slova Božího, liturgii, udělení svátostí, kostel a farní místnosti, svátky a oslavy ve farnosti, farní charitu, o pomoc mládeži, o pomoc sociální, o náboženskou formaci dospělých, manželství a rodiny, o duchovní práci mezi mládeží, o skupiny a hnutí, výchovu a školu, službu starým, o nemocné, o zvláštní skupiny, např. o osamocené, konvertity, turisty apod., o nepraktikující, o veřejný a kulturní život, ekumenu, nadfarní akce, povolání v církvi apod.

#### V. Teologicko-pastorační důsledky

Obecně se konstatuje, že radami na různých úrovních začíná v církvi vývoj nových forem vedení. Jsou zřejmě znamením jednak „demokratizačního“ hnutí v církvi, jednak návratu do raně křesťanských dob. Je tomu i proto, že všichni Boží lid chce být nějakým způsobem subjektem — nejen objektem — duchovní péče, i proto. Že církev dnes k účinnému naplnění svého poslání potřebuje aktivity všech svých údů, protože nábožensky negativní tlak prostředí je značný.

V životě církve působí už dnes rady strukturální reformy, přetvářejí myšlení — jak farníků tak pastýřů — a obnovují a aktivizují církevní život. Je samozřejmé a pochopitelné, že se dnes, kdy staré modely vedení farnosti dosud vesele žijí, kdy se nové modely demokratičtějšího, kolektivnějšího a aktivnějšího vedení bouřlivě prosazují, nelze vyhnout všem srážkám názorů i stylů života a práce. Odborníci předvídají, že s sebou za několik let přinesou rady přeměnu forem autority do podoby autority „bratrské, spoluurčované kvalitou výkonu“.

Systém rad nastoluje i otázku reprezentace a spolurozhodování. Kdo vlastně reprezentuje obec? „Dosazený“, nebo volený? Nebo oba? Když se jen málo úřadů v církvi dnes uděluje volbou či mandátem zdola, jak vyřešit problém spolurozhodování — když se jednoznačně zdůrazňuje, že všichni neseme spoluodpovědnost — aby byly úřady obsazovány osobami opravdu kvalitními, moudrými a vzdělanými? S tímto problémem ovšem úzce souvisí další: jak budou tito nositelé úřadů v církvi „skládat počet“ směrem dolů?

Při realizaci farních rad se dnes objevuje ještě jiná závažná potíž: jak budou tyto rady radit či spolurozhodovat, když si na to věřící nezvykli, když se tomu neúčili, protože dosud žádnou pravou církevní odpovědnost nenesli? Od doby rozdělení církve na církev učící a církev slyšící, se tyto termíny staly takřka synonymem církve aktivní a pasivní, církve rozhodující a „předkládající“ a církve, která poslouchá a „věří, co se k věření předkládá“. Po koncilu se tedy napravují tyto zjednodušené představy — a proto se objevují potíže na obou stranách: „církev učící“ si musí zvykat „slyšet“ a „církev slyšící“ se musí učit aktivitě ve věcech království Božího — i „učit“ se musí učit. Moudré autority se domnívají, že se laici odpovědnosti nejlépe a nejrychleji naučí právě faktickým vykonáváním odpovědnosti.

Třeba také počítat s tím, že rady asi pozmění dosavadní obrázek vnitrocírkevního pokoje, který se často chápal jako konformita mínění za každou cenu. Rady leckde zřejmě nastolí mnoho nových problémů, neobvyklých pohledů i nezvyklých — a tedy „revolučních“ — akcí. Konfliktů se však netřeba bát. Vždyť ke každé opravdu „dnešní a životné“ společnosti patří konkurence a soutěžení mínění a idejí jako konstruktivní prvky, které urychlují vývoj společnosti vpřed. Aby však všechno konstruktivní bylo, je třeba zachovávat určitá jednacích pravidla.

Je dobré, včas si tuto obecnou problematiku farních rad uvědomit. Aby bylo o radách a jejich možnostech

od počátku jasno, aby bylo lze spravedlivě ocenit všechny jejich klady, odreagovat možné negativní momenty i zamezit vznik neopodstatněných utopických nadějí.

Zapomeneme-li na chvíli na suchou vědu, lze říci: V nejbližších letech zřejmě i u nás přijdou do rad různých úrovní, počínaje farní a konče snad národní, tisíce laiků, aby odpovědně spolupůsobili na spásném poslání Kristovy církve a aby umocňovali účinnost apoštolátu hierarchie. Rady dají bezesporu cílevědomému křesťanskému jednání nové možnosti. Odstraní mnoho zábran apoštolské aktivity laiků. Budou místy, kde se — Deo dante — šťastně spojí křesťanská aktivita s křesťanskou svobodou a odpovědností. Objektivněji než dosud budou moci společně obě složky církve — hierarchická i laická — posuzovat, zda se stávající možnosti, síly, charismata i hmotné prostředky optimálně, účinně a plánovitě používají k plnění svatého, spásného poslání církve.

Zdá se, že zkoušené a převratné 20. století porodí nový obraz církve: Vertikální, hierarchický princip v něm bude doplněn horizontálním, demokratickým principem, aniž by byl autentický princip autority ohrožen.

Před našima očima se tedy rodí obnovená církev, církev bratrství. A nám je milostí Boží dopřáno, utrpením, slovem i činem „být při tom“.<sup>6)</sup>

Jan B. BARTA

<sup>1)</sup> Srov. Lebendige Seelsorge (1963: 133); J. Oelinger: Organisierte Verantwortung (Köln 1967: 27—36).

<sup>2)</sup> Srov. J. H. Fichter: Die gesellschaftliche Struktur der städtischen Pfarrei (Freiburg 1957: 104—117).

<sup>3)</sup> Srov. O. Schreuder: Kirche im Vorort (Freiburg 1962: 488—507).

<sup>4)</sup> Srov. A. Blochinger: Die heutige Pfarrei als Gemeinschaft (Zürich 1962: 311).

<sup>5)</sup> Srov. Im Dienst der Pfarrgemeinde (Paderborn 1968).

<sup>6)</sup> Předneseno na Teologicko-pastoračním kursu 1. 4. 1969 v Praze.

## Kardinál Jean Daniélou

Patří mezi největší současné teology. Byl profesorem starokřesťanských dějin a děkanem teologické fakulty na Katolickém institutu v Paříži, redaktorem Etudes, poradcem francouzských biskupů a členem komise teologů na II. vatikánském sněmu. Jeho literární činnost je bohatá a originální.

Již dizertační práce P. Daniélou vzbudila pozornost v katolickém světě: Platonismus a mystická teologie. Křesťanství podle Daniélouova přesvědčení má svou sílu ve svaté historii, kde Bůh svými zásahy vede lidstvo ke spáse. Jsou to hlavně stvoření a vykoupení lidstva. Svět, který se nechce klanět Bohu, je stejně nelidský jako svět bez lidského bratrství. Ve známé revui „Dieu vivant“, do níž svými publikacemi přispívali Bernanos, Claudel, Guardini, von Balthasar, Hugo a Karl Rahnerové, Erik Peterson, uveřejňuje Daniélou: Symbolika křesťanských obřadů (seš. 1), Transcendence a vtělení (seš. 6), Dějiny marxistické a dějiny svátostné (seš. 10), Existencialismus a teologie dějin (seš. 15). Upozorňuje na nebezpečí idololatrie člověka, k níž dochází u ateistů, ale bohužel i u mnohých křesťanů, neboť dnešní doba ztratila cit pro Boha a jeho transcendenci. Křesťané, jak to vyžadoval Teilhard de Chardin, se nesmějí distancovat od pozemských úkolů a jednostranně se věnovat duchovnímu životu, obojí je nutno sladit v jeden celek. Ve studii „Pohoršlivá pravda“ se staví Daniélou za Teilhardův optimismus. „Čím více bude člověk člověkem, tím více bude potřebovat klanět se Bohu. Náboženský jev je kosmická, nezvratitelná veličina.“ Daniélou s nadšením uvítal, když se Gagarinovi podařilo vzlétnout do kosmických prostorů. „Nevím, proč bych se měl

rmoutit nad tímto úspěchem ateistického Rusa. Jenom lituji, že nechápe, že tím uskutečňuje Boží plán. Je ubohostí si myslet, že prozkoumávání mezihvězdných prostorů by mohlo být hrozbou pro Boha, zneuctěním nebes. Nejposlednější ze školních dětí, které se učí katechismu, ví, že nebe, kde přebývá Bůh a kam vstoupil Kristus po svém nanebevstoupení, je oblast transcendentní, mimo vesmír. A jestliže zdravím Gagarinův úspěch, s nadšením ještě větším budu zdravít prvního kosmonauta křesťanského, který zasadí na některé planety kříž jakožto znamení Krista Pána, který vládne nad celým kosmem.“

### Daniélou ekumenista

Daniélou je si vědom, že „historie spásy zde na zemi pokračuje v církvi. Svátosti jsou prodloužením zázraků, jež činil Ježíš Kristus v době svého vtělení zde na zemi. Dílo Krista vtěleného pokračuje v církvi. Není propasti a mezery mezi nanebevstoupením a paruzií“. Proto v duchu encykliky Pavla VI. „Ecclesiam suam“ je nyní třeba upřímného dialogu mezi křesťany všech vyznání, mezi vyznavači všech náboženství i mezi křesťany a ateisty. Dnešní doba je dobou upřímného ekumenismu. Za souhlasu kardinála Suharda, arcibiskupa pařížského, zakládá Daniélou kroužek sv. Jana Křtitele, který je neodvislý od ostatních hnutí Katolické akce a jeho posláním je vychovávat mládež, hlavně universitní, pro misijní apoštolát. Vydává svůj časopis a také spisy. Již v r. 1948 vyšla Daniélouova kniha „Tajemství spásy národů“, dvě léta nato „Tajemství adventu“ a v r. 1956 zajímavá studie „Pohanští světci Starého zákona“ (Abel, Henoch, Noe, Job, Melchizedech, Lot, Královna ze Sáby). Autor vidí v ostatních náboženstvích stopy zvěsti vtěleného Slova Božího (logoi spermatikoi Klementa z Alexandrie) a evangelium Páně je třeba jim podat srozumitelně pro jejich mentalitu.

Dějiny spásy, jež se zračí ve velkých dílech Božích — počínaje stvořením a konče paruzií — je možno pochopit jedině studiem Písma. Písmo je pro dějiny lidské spásy klíčem a zdrojem poznání je zde typologie, již osvětlují výklady církevních Otců a liturgie. Velkou pozornost v tomto ohledu vzbudila kniha „Znamení chrámu neboli přítomnosti Boží“ (1942). Daniélou je teolog všestranný. Když byly vydány rukopisy, objevené u Mrtvého moře v Qumránu, osobně navštěvuje naleziště, účastní se diskuse o rukopisech ve Strassbourgu a publikuje své studie „Eschatologie saducejská a eschatologie křesťanská“ a pak tři přednášky „Rukopisy Mrtvého moře a původ křesťanství“. Ukazuje přesvědčivě, že nelze srovnávat „Učitele moudrosti“ z rukopisů qumránských, který se prohlašuje za proroka, ale též za člověka hříšného, se zakladatelem křesťanství Ježíšem Kristem.

Daniélou sleduje s porozuměním i současné proudy filosofické a zaujímá k nim postoj. Píše doslovně: „Nic není nebezpečnějšího než náboženství, jež usiluje obejít se bez rozumu. Končí to vždy fanatismem a obskurantismem. Uchylovat se k nadpřirozenému jednostranně je jenom obcházení.“ Proto je důležitá filosofie náboženství.

Když Karl Rahner v přednášce v Einsiedeln a pak v VI. svazku svých „Schriften zur Theologie“ tvrdil, že křesťanství budoucnosti bude náboženstvím jenom v diaspoře, neboť křesťané budou tvořit jen „malé stádečko“ uprostřed světového lidstva — a bude to náboženství jenom elitních věřících, kteří budou v osobním dotyku s vtěleným Bohem — P. Daniélou zaujímá k tomuto názoru kritický postoj. V knize „Modlitba, problém politický“ zdůrazňuje, že křesťanství je trvalá realita, prožívaná po staletí. „Existuje křesťanství niterné; niterný křesťan je vždy tůž a začíná v každé době“. Pro Peguyho niterné křesťanství bylo svazkem časného a duchovního. Tento svazek trval v křesťanských stoletích. Je sice v moderní době porušen, ale tato ztráta není podstatou moderního světa. Je jenom výrazem přelomu. Je třeba najít toto pouto ne takové, jaké bylo v minulosti, nýbrž v takové formě, jež odpovídá dnešnímu světu. Du-

chovní život nesmí být privilegiem omezené elity. Naopak život modlitby je lidským povoláním naprosto obecným. Pán přinesl spásu všem lidem. Nestačí, aby jenom jednotliví elitní lidé byli křesťany, celé lidské pokolení podle vůle Páně se má stát křesťanským. Příklad máme v Rusku. Po padesáti letech soustavného a oficiálního ateismu víra křesťanská zůstává v Rusku živá, protože po dlouhá staletí ruský národ byl ve svých hlubinách pokřesťaněn. Z toho důvodu P. Daniélou pokládá za nutné, aby církev dále zakládala křesťanské instituce: školy, odbory, charitní ústavy atd. „Bůh je tak podstatný pro společnost jako technika, a kontemplativní lidé jsou stejně důležití pro společnost jako inženýři. Město bez kostela je stejně nelidské jako město bez továrny. Je třeba obojího. Civilizace, která nemá božské dimenze, je civilizací nelidskou“ (str. 134).

Posláním teologa je „funkce, již andělé vykonávali na žebříku Jakubově, totiž spojovali věčnost a časnost, nebe a zemi a mezi nimi vytvářeli úzké spojení“. Toto poslání skromný a učený jezuita pařížský P. Jean Daniélou splnil a plní dosud dokonale.

Josef KUBALÍK

Spisy P. Jeana Daniélou:

1. Signe du Temple ou de la Présence de Dieu, Gallinard, Paris 1942.
2. Mystère du Salut des nations, 1945.
3. Mystère de l'Avent, 1948.
4. Sacramentum futuri. Etudes sur les origines de la typologie biblique, 1950.
5. Bible et Liturgie. La théologie biblique des sacrements, 1951.
6. Essai sur le Mystère de l'Histoire, 1953.
7. Dieu et nous, Grasset, Paris 1956.
8. Les saints païens de l'Ancien Testament, 1956.
9. Les manuscrits de la mer Morte et les origines du Christianisme, 1957.
10. Théologie du Judéo-christianisme, 1958.
11. Approches du Christ, 1960.
12. Scandaleuse Vérité, 1961.
13. Message évangélique et culture hellénistique aux II. et III. siècle, 1962.
14. Nouvelle histoire de l'Eglise, 1963.
15. Oraison, problème politique, 1965.
16. L'Eglise face au monde, 1966.
17. Etudes d'exégèse judéo-chrétienne, Beauchesne 1967.
18. L'avenir de la religion, Fayard 1968.
19. La Résurrection, du Seuil 1969.

## Změněný poměr

### k svobodnému zednářství

Dochází k němu v těchto letech našeho století. Ještě ve IV. svazku německého *bohovědného slovníku* (Lexikon für Theologie und Kirche, 1960) zdůrazňuje K. Algermissen deistický základ svobodného zednářství a uvádí příslušné sankce. Ale už r. 1961 vydává katolík A. Mellor francouzské pojednání s příznačným titulem „Naši odloučení bratři, svobodní zednáři“ a v II. svazku nového *bohovědného slovníku* „Sacramentum mundi“ (Herder 1968), nedávno vyšlém, soudí týž autor na základě dalších bádání, že v připravované revizi církevního zákoníku nebude možno ponechat trest exkomunikace pro členství katolíků v lóžích vzhledem k změněným poměrům u nich.

*Nepřímý vliv koncilu.* Jeho dekrety se o svobodných zednářích nezmiňují, ale celý otevřený postoj sněmu vůči všem světovým názorům, jakož i dekret o náboženské svobodě, připravily cestu sblížení. Římské kruhy jsou sice značně pod vlivem tzv. iregulárního zednářstva románských zemí, které stále ještě chápe sebe jako „pro-

ticírkve“. Nicméně jsou už navázány kontakty prostřednictvím Sekretariátu pro nevěřící a konzultor k tomu pověřený, Maďar G. B. Tóth, navázal různé styky, zejména s anglosaskými lóžemi.

Na obou stranách převládá také nový věcný tón. Jeví se to v nedávných publikacích, které umožňují spolehlivé informace o zednářství. Z jeho okruhu je to rozsáhlé dílo M. Steffense: „Svobodné zednářství v Německu. Bilance čtvrttisíciletí“ (2. vyd. 1966). Zmíněný A. Mellor doplnil své významné pojednání novým soustavnějším: „Lóže, rituály, vyšší stupně. Příručka svobodného zednářství“ (německý Graz 1967). S ním rozsáhle souhlasí holandský jezuita M. Dierickx („Svobodné zednářství — velká noznámá“, německy v zednářském nakladatelství Bauhütten-Verlag, Frankfurt 1968). Oběma při tom různé lóže umožnily nahlédnout bohatě do svých knihoven a archívů a i sami zednářští badatelé přispěli nemálo k věcným zjištěním. Tak prostřednictvím výstav, přednášek a publikací byl už značně odbourán „tajemný charakter“ zednářství. Pokud ještě kolují staré předsudky, je to doznívání hitlerovské propagandy a protizednářských pojednání, zvláště katolických z 19. stol., s nimiž si ovšem v ničem nezádaly texty zednářské.

*Žádná „odhalení“.* Kdo by je čekal v historicky podložených pojednáních, bude zklamán. Přesto však dovedou být napínavá, zejména když sledujeme pozadí a politické zápletky, jež vedly k napětí mezi církví a zednářstvím a konečně k jeho odsouzení. I při tom se ovšem setkáváme s předsudky z katolické strany, jako zase blahovolné předmluvy zednářských velmistřů v našich publikacích nejsou ještě reprezentativní pro celek.

Sotva se dá však popírat, že zednářství překročilo už svůj vrchol, a to nejen v ohledu politickém a společenském, ale i jako etický světový názor. Podle toho poklesl dřívější zájem o ně, a to právě umožňuje sblížení, zvláště když i z katolické strany se vidí sporné otázky (škola, manželské předpisy a náboženská svoboda) v novém, pluralistickém světle. S ustupujícím vlivem lóží mizí i tradiční výtky z protekcionismu, že si totiž uchazeči slibovali od nich hmotné výhody.

V Německu byla to doba nacismu, jež silně „pustila žilou“ zednářství, takže tam dnes pracuje 400 lóží s 21 tisíci členy oproti dřívějším 80 000. Poválečná generace má vůbec málo smyslu pro symbolismus starých rituálů. Svou přitažlivost má však stále, a to v celé Evropě, elitní výběr a životní styl zaměřený k ideálu gentlemana. Zatím v USA žijí dvě třetiny z 8 miliónů zednářů na celém světě, při čemž nižší vrstvy nejsou tam řídké zastoupeny. Rasové přehrady jsou však i tam mocné přes všechn ideál snášenlivosti, takže došlo k ustavení několika set lóží černošských.

Už když se objevila první Mellorova kniha, ozvaly se ovšem z katolické strany skeptické hlasy. Tak F. Hillig SJ v článku „Změnili se svobodní zednáři?“ (Stimmen der Zeit, listopad 1964, s. 97-106) poukazoval na základě zednářských publikací, že se nedá počítat s hlubším sblížením. Jistě takové tendence jsou a mnohý zednář dovede spojit racionalistické odmítání víry s iracionálním sklonem ke všem esoterickým tajemným kultům Východu. Ale právě otevřenost na vedoucích zednářských místech, zvláště u všech evropských regulérních směrů, Hilligovo pojetí nepotvrzuje. „Irenické“ pojetí Mellorovo a Dierickxovo povede spíše k sblížení místo dosavadní neplodné polemiky. Dierickx dokonce soudí, že zbytek předsudků v některých zednářských rituálech by se daly odstranit členstvím praktických katolíků v lóžích (uv. kniha str. 205). Mellor to uvedl ve skutek v pařížské lóži Espérance, což bylo ze strany svobodných zednářů uvítáno a Řím se proti tomu nepostavil.

*Odsouzení z r. 1738 papežem Klementem XII.* Mellor i Dierickx pátrali po okolnostech. Vatikánské archívy o této věci nebyly sice dosud zpřístupněny, ale z církevních dokladů vyplývají tyto důvody: tajné praktiky svobodných zednářů, deistický indiferentismus atd. Mnoho diskutovaný výraz „... a i z jiných nám známých spravedlivých a rozumných důvodů...“ v bule Klementa XII. je stále nejasný. Oba zmínění badatelé soudí, že pa-

pež chtěl snad zeslabit vliv těch zednářských odpůrců na evropské pevnině, kteří se stavěli proti nárokům protikatolických Stuartovců. Snad spolupůsobilo i to, že se členství v lóžích začalo tehdy šířit i mezi katolíky, dokonce mezi kněžstvem.

*Deismus není zednářským dogmatem.* Výtka „tajemnosti“ je už tedy dávno vyřízena; jsou to především nejnovější zveřejnění, která ukazují, že nějaké tajemství svobodných zednářů ve vlastním slova smyslu neexistovalo. Ale i obvinění z deismu a indiferentismu jeví se dnes ve světle bádání jinak.

V ústavě svobodného zednářství, sepsané r. 1723 (krátce po jeho vzniku r. 1717 v Londýně) a dosud platné, praví se pod nadpisem „I. O Bohu a náboženství“: Zednář je povinen „poslouchat mravní zákon, a rozumli dobře umění, nestane se ani úzkoprsým popíračem Boha, ani nevázaným svobodomyšlníkem.“ A dále: „... Dnes se pokládá za vhodnější, zavazovat je [zednáře] jen k takovému náboženství, s nímž všichni lidé souhlasí, a každému ponechat jeho přesvědčení“. Zednáři mají být „dobří a řádní lidé čestní a slušní, bez ohledu na jejich vyznání...“ (Podle nového něm. překladu: „Die Alten Pflichten von 1723“, Bauhütten-Verlag, Frankfurt, 4. vyd. 1967, s. 10). Zvlášť toto poslední místo bylo vytýkáno jako jasný důkaz pro deismus a indiferentismus. Při tom se však zapomínalo, že vzniklo na pozadí náboženských bojů a rozštěpení 18. stol. a že tehdy lóže představovaly jediné místo prosté denních sporů. Z katolické strany byla tehdy myšlenka snášenlivosti chápána jako blud. Není tedy divu, že ve společenství, které bylo církvi ostře odmítáno, se šířily a setrvaly tyto dobové myšlenky. Je však mylné neoddělitelně spojovat zednářství s deismem a indiferentismem. Pro autora konstituce z r. 1723, presbyteriánského kněze Jamese Andersona, bylo náboženství, k němuž měl být zednář vázán, samozřejmě křesťanství, které nechtěl nahradit zednářstvím. Původně je tedy svobodné zednářství společenstvím (aspoň z největší části) „praktických“ křesťanů různých vyznání, kteří usilují o bratrství mezi lidmi na základě náboženské snášenlivosti namísto politické a náboženské roztržitosti. Mellor i Dierckx zdůrazňují, že ve většině lóží se nepožadují ústupky pro vstupující katolíky a že svobodné zednářství nechce dávat odpovědi na teologicko-mystické otázky; co bylo v něm chápáno jako indiferentismus, je prostě od počátku myšlenka tolerance. Podobně A. Mirgeler doporučuje mít ohled na projevy, jimiž se svobodné zednářství brání proti ztotožňování s deismem, neboť nechce být nějakým novým náboženstvím nebo je nahradit, nýbrž usiluje o pokojnou koexistenci (Hochland, 1963, s. 436 n.).

*Kánon 2335 CIC.* Podle něho — i když nebyl přísně uplatňován, jak ukazuje případ A. Mellora — stále platí, že členství ve svobodném zednářství a v podobných sdruženích, „quae contra Ecclesiam vel legitimas societates machinantur“, se trestá exkomunikací rezervovanou „simpliciter“ sv. Stolci. Dnes se to pocituje spíše jako jakýsi nedostatek taktu a pohoršení a spíše udivuje, jak četné lóže požadují změnu postoje vůči církvi. Příznačným je např. přípis velkolóže v Haiti papeži ze dne 26. května 1962. Vítá se v něm rozhodnutí projednávat na sněmu spíše problémy člověka, a proto „se odvažujeme my, svobodní zednáři z obediencie Haiti, předložit Vám s nadějí na moudré a spravedlivé řešení případ svobodného zednářství, jež... bylo postiženo exkomunikací“. V dalším se poukazuje na to, že obvinění kán. 2335 o spiknutí proti státu a církvi se nemůže vztahovat na obedienci haitskou ani na četné jiné; že hermetismus lóží není základní, nýbrž má sloužit jedině integritě a čistotě řádového společenství. „Vyznáváme Boha, v němž vidíme Všemohoucího stavitelce světa, a věříme i ve skutečný jiný život v nebesích...“ Mellor a Dierckx s touto argumentací souhlasí a Mellor při tom poukazuje na kán. 2228, podle něhož je trest uvalen jen tehdy, když jde o dokonané provinění. Právem se poukazuje na kán. 2228, podle něhož je trest uvalen

tikatolických pocitů, pokud by nebyla ochotna odstranit ze zákoníku neoprávněné tresty.

*Podstatné rozdíly.* Zatím se nezdá reálným, že by církve začala vyjednávat se svobodným zednářstvím, neboť toto postrádá dosud své reprezentace. Zvláště nelze tu nechat stranou podstatné rozdíly mezi zednářstvím „regulérním“ a „iregulérním“, jež se týkají některých zásadních otázek světonázorových. Církev je přirozeně bližší lóžím „regulérním“. Tak se brání lóže „Grand-Orient de France“ už od r. 1877 (rok důležitý pro stanovení regularity) a s ní velká část lóží románských a jihoamerických, aby vyznávaly „Všemohoucího stavitelce všech světů“, a prohlašují církve za nepřítel. S těmito bude muset církve začít dialog jako s nevěřícími, kdežto regulérní by to pokládali za snižování.

Tak uzavírá autor článek: Svobodné zednářství už dnes nepředstavuje velmoc církvi nebezpečnou. V převážné části je to tolerantní společenství, v němž jde stejně o různé kluby jako o otázky světonázoru a mravní odpovědnost. Staré protivy dnes mizí. Na podzim 1968 došlo u kard. Königa ve Vídni k prvnímu rozhovoru trojčlenné delegace německy mluvících zednářů s třemi zástupci katolické církve. Je možno s napětím čekat, zda v dalších setkáních dojde k sblížení doporučeném katolíky, jako Mellorem a Dierckxem.

(Podle *Herder-Korrespondenz*, květen 1969, s. 216—219).

Josef Hájek

ROBERT WAELENS

## Bůh mluví dnes

Katecheze je předávání Božího slova a požadování odpovědi, ozvěny v člověku, totiž víry. Jde tedy o dvě otázky: co je Boží slovo, a jak ho člověku předkládat, čili vlastně, kdo je člověk. Podle teologovy odpovědi na tyto dvě skutečnosti vzniká dvojí „teologie“, dvojí postoj při katechezi: Boží slovo se buď chápe jako hotová odpověď a nauka, kterou si má člověk postupně osvojit; nebo se člověk postupně setkává s životními problémy, do kterých mu Boží slovo adresně vnáší netušené světlo. Která cesta je správná?

1. Co je Boží slovo?

Zážitek, který má člověk, když k němu „Bůh mluví“, neumí nikdo popsat; vyjádří svými slovy a představami jen způsob, jak rozlišil, že jde o setkání s Bohem. Tyto výrazy dostávají postupem času nový výklad a stávají se tradicí, podle které se chápe smysl historického Božího slova.

Ježíš je často chápán jednostranně jako pouhý Bůh-Učitel, vševedoucí a neomylný. Ztratila se jeho lidská podoba v určité době a v určitém prostředí. Je přece také člověk a jako člověk mluví s Bohem, poslouchá ho, vede dialog. Jeho slova jsou také Boží slova „zdola“, nejen „shora“. Jeho oslavením řekl Bůh své poslední slovo o člověku na Kristovu oběť za lidi, ve které Ježíš vyslovil svou plnou lidskou svobodu před Otcem. „Proto je Ježíšova existence Slovem a definitivní normou výkladu naší existence, pramenem tradice a kritériem, podle kterého každý může poznat, zda byl osloven Bohem.“ Jistota tohoto Slova není v tom, že by dávalo o všem úplné poučení, spíše naopak jen naznačuje, ale v tom, že nás se sebou spojuje a stává se naší cestou.

2. Co je člověk vůči Božímu slovu?

Plnost života se dá prožít v každém denním zážitku, ve zkušenosti. Zkušenost se světem nabývá u člověka konkrétní podobu, jakmile člověk získává během svého růstu schopnost sám interpretovat realitu. Základní vliv na tuto činnost má řeč. V ní se spojuje převzatá lidská tradice o skutečnosti s osobní originalitou. „Život a řeč splývají v jednotě látky a tvaru a jsou jen virtuálně rozlišeny.“

K řeči patří i Boží slovo. Buď ho chápeme jako nezávislé na naší zkušenosti — nebo jako oslovení člověka v životě. V tomto druhém chápání vyniká jeho charakter jako daru (transcendence) i jeho náležitost k živo-



tu (imanence). „Místem jeho vzniku u člověka je *modlitba*: ne slova, kterými se člověk pro sebe dovolává Boží pomoci, ale poslušnost vůči Božím úmyslům: Co znamená má existence ve světle Slova? Jaké důsledky z něj plynou pro mou *orientaci*?“ Boží slovo má dynamický charakter, není hotové, ale *děje se*. Setkání s ním je věcí *víry* v Boha při jakékoliv životní příležitosti.

3. Oba názory (na Boží slovo a na člověka) se spojují v *katechezi*. Dítě není při náboženství „*tabula rasa*“, ale má už své zážitky a problémy. Je třeba z nich vycházet, a ne z toho, co zajímá jen dospělé. Vzdělaný a zkušený vychovatel dokáže předat tímto aktualizovaným způsobem celý systém potřebných pravd. Nebude žít u dětí zvědavost na teoretické otázky z náboženství, ale vždy je přivede k zájmu o život, ke křesťanské odpovědnosti zaskutečnosti víry.

4. *Prakticky* půjde o jedinou metodu: dát životu správnou interpretaci z víry. Není třeba se bát iniciativy mladých. Většina má dobrou vůli; ti zlí se prozradí a „*usadí*“. Učitel i žáci budou společně hledat, a proto k sobě lnou. Žáci sami budou vyhledávat svého učitele, když uvidí, že mu nejde o jeho věc (aby jim „*trikem*“ řekl, co on chce), ale o jejich.

Tento způsob katecheze nevede k individuálnímu subjektivismu (jako u protestantů, např. Bultmann), ale zůstává v sociálním rámci života a v celé tradici církve. Je to druhý pól katecheze (vedle hledání smyslu osobního života). V obou je místo i pro svobodu učebního plánu bez tradičních schémat (dogmatika, morálka...). „Vždyt každá lidská snaha plně zapojuje do práce křesťanskou viru. Jestliže se učitel (který by si zasloužil ten titul!) podaří, že odhalí celý smysl jediného lidského rozhodnutí, uskutečnil rázem úplnou katechezi.“ Vždyt nejde o to, aby věřící mládež znala celý systém náboženských pravd, ale aby si odnesla z katecheze schopnost interpretovat aktuální existenci ve světle Božího slova. Člověk věřící nedělá *jiné* věci než druzí, ale vidí do nich mnohem hlouběji, a proto je dělá.

Katechezi nemá končit formace křesťana, ale u ní začíná jeho otevřenost životu.

(*Lumen vitae*, XXIV, 1969, č. 1)

Karel Menhart

## Hovory o knihách

**Jacques DUQUESNE: Die Priester, Struktur, Krise Erneuerung.** Verlag Fritz Molden, Wien—München.

Autor, francouzský katolický novinář, rozebírá kněžskou otázku ve Francii. První díl, teoretický, obsahuje: Čím francouzští kněží být nechtějí, Hledání nových cest v tom, čím chtějí být, Uplatňování nových cest v praxi. Druhý díl podává současnost ve statistice.

1. Dnešní kněz ví, čím není a čím být nechce. Odlukovými zákony ze začátku století přestal být stavovskou osobou, vývojem vzdělanosti přestal být jediným nebo jedním z několika vysokoškolsky vzdělaných ve farnosti. Nechce být *hlídačem* dětí a mládeže. Hlavní činností, zvláště mladých kněží, bylo vedení dětských besídek a spolků mládeže. Výsledky neodpovídaly vynaloženému úsilí. U dětí a mládeže chce být dnes kněz duchovním rádcem, vedení patří laikům. Kněz potřebuje více času pro pastorační dospělých, popřípadě dospívajících. Kněz nechce být otcem chudých, chudobu odstraňuje systematicky stát, k přímé práci na tomto poli nemá kněz ani prostředky, ani čas. Kněz nechce být *těšitelem*, na kterého se lidé obracejí jen v trápení, chce pomáhat celku lidského života.

Kněží hledají nové cesty. Svět je ve vývoji, kněz vývoj nebrzdí, nestojí na straně tradice a autority vládnoucí společnosti. *Kněžský* život není bez problémů. Kněz ohlížející se do minulosti žije v ghettu kostela a sakristie, stýká se s úzkým kruhem lidí, volí strany pravice, uzavírá se. Kněz, řekneme pokrokový, hledá, jak žít a působit mezi dnešními lidmi, snaží se o styk s širokým okruhem věřících i nevěřících, volí strany levice, i když se mu žádná zcela nelíbí. Každý

kněz se však cítí stranou dění, i osamělý. Cítí se stranou laiků. Ti na něm chtějí mše s obřady a v lepším případě náboženské poučování. Kněz však s nimi nemá společnou ani práci, ani rodinu. Po obojím někdy touží. V tom smyslu celibát je a není problém. Proti sexuálnímu životu chybují jiní více než kněží. Někdy se kněží cítí osamělí i vůči jiným kněžím a zvláště biskupům, kteří na ně nemají čas. V kruzích kněží vznikla věta: Biskupovi všechnu moc, laikovi všechna práva, jáhnovi všechno vyžití, knězi všechnu práci. Vůbec prý panuje v církvi móda laicismu.

Hledají se nové cesty a částečně již uplatňují. Autor shrnuje toto hledání a částečné uplatňování do sedmi názorových okruhů:

1. Při zachování dosavadních farností by na malých farách měli kněží laické zaměstnání (alespoň částečné). Našli by větší spojení s životem a byl by odstraněn kněžský pauperismus.

2. Při zachování farností by působili pro větší okruh někteří kněží jako odborníci pro rozličné skupiny. Protože čas far jako všech rozličných uzavřených společností je pryč, je třeba rozdělit diecéze na větší celky rolnické, městské, průmyslové, a ty samostatně pastoraovat na základě sociologického průzkumu.

3. Pastoraovat jako v misijním území, protože Francie takovým územím je. Podle toho nutno jednat.

4. Pastoraovat moderními sdělovacími prostředky (tisk, rozhlas, televize), proti nimž klesá cena kázání.

5. Svátosti je třeba udělovat jen praktickým katolíkům, jiným jen kázat. Jinak je kněz placeným vykonavatelem obřadů. Tuto zásadní věc předložili francouzští biskupové koncilu, protože řešení může být jen celocírkevní, jde o věc nesmírného dosahu.

6. Pracovat ve skupinách (équipe), společně pracovat, studovat, připravovat kázání, modlit se, žít, má to výhody v práci, v životě po stránce duševní i hmotné.

7. Některá statistická data. Ve Francii je 40 600 diecézních a 8200 řeholních kněží. Jeden kněz připadá na 1200 obyvatel (jako v Itálii a Španělsku), 90 % Francouzů je pokřtěno, 25 % Francouzů chodí v neděli na mši. Jsou rozdíly: v Marseille bylo r. 1954 82 % křtů, v předměstí Paříže připadá na sto porodů 50 křtů, 25 dětí chodících na katechismus, 1–2 dospělí chodící v neděli do kostela.

Ve Francii je 60 kněžských seminářů (z nich 23 řídí sulpiciáni) a 127 chlapeckých seminářů.

70 % francouzských kněží pracuje v duchovní správě, 19 % jako učitelé a profesori a 11 % jinak (z toho 5 % jako duchovní katolické akce). Je rozdíl mezi kněžími na městských farách (mnoho práce a více finančního zajištění) a na venkovských někdy maličkých (málo práce a často pauperismus). Kněží se vyhýbají učitelskému povolání jako málo kněžskému, semináristé někdy simulují špatný prospěch, jen aby se nemuseli stát profesory. Kněžím katolické akce ostatní závidí, mají „*smetanu*“, radostnou a žádanou práci mezi praktickými katolíky. Duchovní správci řeholnic, nemocnic, sanatorií, starobinců, hřbitovů, vězení, veřejných škol a vojenští kněží jsou (kromě u řeholnic) státem dobře placeni. Plně zaměstnaných vojenských kurátů je 222. Ve Francii je 8200 řeholních kněží a 6600 řeholníků-nekněží. K tomu přistupuje 4400 francouzských řeholních kněží a 1000 školských bratří v misiích. Státem autorizované řeholní společnosti jsou jen čtyři: lazarisťe, kněží Duchy sv., sulpiciáni a kartuziáni. K tomu přistupuje pařížská společnost pro pohan-ské misie. Ostatní jsou jen société de fait. Ve Francii je 800 benediktnů v 16 opatstvích, 1000 cisterciáků a trapistů v 17 opatstvích, 4 kláštery kartuziánů. 7000 františkánů má kvetoucí třetí řád. Je 800 kapucínů. 1000 dominikánů se věnuje tisku, rozhlasu a televizi, bohoslovným vědám a ekumenismu. Redemptoristů je 350. 1500 jezuitů pracuje na školách, ve světských vědách a v pastorační vědců. Školští bratří mají 1000 škol. 600 asumpcionistů spravuje největší katolické nakladatelství světa „*Maison de la bonne Presse*“ (La Croix,

La Croix-Dimanche, Panorama Chrétien, Le Pèlerin, La Documentation catholique). Autor nemluví o francouzských řeholních sestřích.

O francouzských kněžích zítřka mluví autor jako o pracovnících s diferencovaným vzděláním a s diferencovanými úlohami. Bude duchovenstvo farní (ovšem při reformě zastaralého farního systému) a odborné. Hodně kněží bude pracovat v celodenním zaměstnání, jednak jako kněžští dělníci (částečná zaměstnanost zde nevykazuje dobré výsledky), jednak jako odborní a vědeckí pracovníci světských oborů. V církevní činnosti budou křží konat jen skutečně kněžskou práci, ostatní práce (organizační a hospodářské) budou konat jáhni a laici.

Předmluva k německému překladu od preláta dr. Ungara podává úvod a kritiku knihy. S kritikou se zčásti můžeme ztotožnit i my u nás. Německé poměry jsou naší situaci bližší než francouzské. Ungar píše: Církev ve Francii byla dána tvrdá milost pronásledování, tím se vysvětluje většina věcí, o kterých se v knize píše. Církev ve Francii je chudá, špatné materiální zajištění má vliv i na kvalitu kněžské práce. Francouzští kněží nemají na větší vzdělání. V Německu je zavedena církevní daň, kterou platí každý katolík. Ve Francii málo katolíků velikými dary vydrží církev, široké vrstvy nedávají téměř nic. Metodě kněžské práce se dává ve Francii vyšší místo, než jí patří. Je třeba, aby kněz byl především osobností. Pak bude kladně působit i při metodě ne snad zcela správné. Rozdílná je pastorece dělníků: ve Francii tvoří dělnictvo třídu, která je uzavřena, proto nutnost pastorece „zevnitř“ kněžskými dělníky (kterých ostatně nikdy nebylo více než sto), v Německu, Anglii, Americe, Irsku se dělníci asimilují ostatním nebo po asimilaci touží, proto způsob francouzské pastorece by byl u nich zbytečný a neúčinný. **Z. Řehák**

**André BRIEN: Le Monde technique, l'école et la foi, Paris 1968.**

Technický svět, škola a víra.

K tomuto titulu přidává první stránka podtitul „Má ještě dnes smysl křesťanská škola?“ Po mnohém váhání a trapném očekávání autor, který se brání „že přináší důkazy pro jednu či druhou stranu a jít boj“ (předmluva), zakončuje pozitivně. Jeho kniha však od začátku až do konce vede spor o tom, co jmenuje „institutions“ (institute) a předvídá jejich náhradu tím, co stále označuje termínem „communautés“ (komunity).

První jsou „malé, izolované, rodinného typu, a mají se především starat (institute) o udržení tradice, kterou dědí a které děkují za to, že vykonaly kdysi mnoho hluboce lidského... Zdá se, že jsou odsouzeny izolovat ty, které ožívají... vnášejí neustále světské do posvátného... riskují, že zradí křesťanství, protože se přidruží řeholního stylu, který může připadat jako folklór těm, kteří ho srovnávají s přesností a účinností technických prostředků“ (str. 58—60).

Stejný hlas a ještě vážnější se ozývá na konci svazku: „Tedy touha, kterou mají (mladí) utvářet společnost a novou civilizaci, zdá se jim posvátnou potřebou a věří, že v církvi poznávají potvrzení nového Svatého, podstatně nepřátelského tomu, který dráždí jejich dynamismus. Prožívají ve svém svědomí náboženský boj mezi zákazem přestupovat příkázání Boží. Transcendens, které by jim uložila církev a vlastní potřeba rovněž posvátná — vytvořit nový svět a zároveň při tom přetvářet sami sebe. Kde se tedy nachází Absolutno, v příkazáních církevních, nebo v požadavcích zdánlivě neodolatelných, v proudu, který přivádí novou civilizaci?“ (str. 185). Je to hrozná otázka, která byla již položena na začátku. Je nutno udržet za každou cenu ideál spekulativní kultury pod záminkou, že by byl jediný slučitelný s primátem poznání, podstatný k víře, a který našel první odpověď na str. 39: „... možno říci, že křesťanství není nemění-

telný řád. Je to vůle spásy, činnosti, historie. Výchova, která by nedala mladým chuť k realizaci, smysl pro jejich zodpovědnost a silnou orientaci k budování zítřka, by nebyla křesťanská...“

Dále: „Technické myšlení netrpí jen odumíráním smyslu pro absolutno, trpí též neschopností stanovit konečné cíle... Jde o to, přivést žáky k poznání, že technické prostředky jsou nedostatečné ke správné orientaci jednání...“ (str. 40).

Stručně řečeno, aby se překonala námitka víry mladých v technickou éru, „je nutno se připojit k jejich hlubokým tužbám“, odhalit jim „základ úcty a lásky k druhým a konstatovat, že není možné vážit si lidí a nemít úctu k Bohu“, ukázat jim, že „víra církve má základy, které imponují a nemusí se obávat kritické analýzy, totiž: znamená Boží existence, která se dokazuje nutností svědomí, důvěrností lásky Kristovy, projevenou jeho pozemským životem, stejně tak i vírou a láskou věřících a posléze společenstvím církve, která spojuje lidi v lásce a poznání Otce“ (str. 44—47).

Takto se znovu ukazuje velká příležitost křesťanské výuky. Tím, že přivádí své žáky do styku s osobou Ježíše Krista, nabízí jim princip jednoty, který potřebují. Musí zde být opravdová úcta k profánním disciplinám, musí být založena „na teologickém řádu a mít takové místo, jaké má věda profánní v Boží moudrosti při uskutečňování království Božího“ (str. 90). Nemůže se spokojit jenom věrností tradici, ale musí se stát středem bádání a iniciativy.

Jaký však bude podstatný prvek, „vlastní charakter“ této výuky, která je dovolena a schválena školským zákonem od r. 1959 a bezpodmínečně odsouzena všemi, kteří si myslí, že „Bůh znamená zničení nebo zatemnění rozumu, němou bázeň vymyšlenou lidmi a uvržení do otroctví a infantilismu“ (str. 107).

Autor od té doby s oblibou užívá výrazu „výchova smyslu pro Boha“. Smysl pro Boha, to znamená směr, kterým se musíme ubírat, abychom k němu dospěli. Pomáhat nalézt mladým smysl pro Boha, to znamená učit je, jakými cestami mají kráčet, aby dospěli až k Bohu. Tři úkoly musí normálně splnit tato výchova: opravit přání, odhalit skutečný vztah člověka k Bohu, očistit náboženskou představu. Je nutno číst především stránky drobně tištěné, kde jsou uvedeny „tři dodatečné směrnice“ této „očistné práce“ a znát „Transcendenci, Imanenci a Dar“ (str. 115—122).

Tyto „tři stopy“ se sbírají a jsou závislé na citlivosti různého věku. Křesťanský vychovatel se nespokojí „neuvědomělými přízvuky“, které by mohly způsobit zpronevěru nauce, kterou má podávat. Takto bude vždy vysvětlovat nadpřirozeného Boha.

Zhodnotit člověka a svět, rozšířit poznání, které mohou žáci získat o Bohu, to je cílem křesťanské výuky. Jak se speciálně chovat vůči této „vědě“, o níž někteří věří, že je „zásadně ateistická“: „Jakmile je prokázáno tajemství stvoření a je poznána moudrost Stvořitele v zákonech, které odkrývá věda, dualismus mizí. Tato věda přestává být bytostně nevěřící a stává se prostředkem účasti na Boží moudrosti. Myšlenka Boha je od základu očištěna“ (str. 136).

Je velmi dobře možno sledovat autora v jeho vývodech, které nejsou opakováním ani nejsou dlouhé, o literární výuce, o orientaci v kultuře, o skutečné definici „komunity“ a „skupiny“ (ideál, který se zdá často neuskutečnitelný a zdánlivě vhodný jen pro městské prostředí). Přejeme si spolu s autorem, aby původní poselství spásy, „které nese společenství věřících“, se dostalo „do styku s lidským množstvím, které pracuje a vytváří budoucnost“. Církev splňuje očekávání mladých a probouzí v nich pevnou naději. „To znamená účastnit se na činném životě církve, a teprve na něm se může ukázat, jaká církev skutečně je.“

[L'ani du clergé, nr. 34—36]

**Současná diskuse o otázce „Bůh“**

Sakralizace světa ubývá a víra je mnohdy pokládána za nekritický ústupek, za útek před uloženými povinnostmi, za popření vlastních schopností. Bůh se tu pak stává pracovní hypotézou a libovolně dosaditelnou veličinou v kalkulaci. Mluví se o dospělosti dnešního člověka, který sféry umění, vědy, politiky i morálky zahrnuje do autonomních struktur bez vazby na transcendentno. Dualismus přirozeného a nadpřirozeného pokládá za balast. Křesťanská apologetika by neměla útočit proti zralosti světa, ale měla by se jí spíše otevřít, protože pokusy postihnout jazykovými výrazy Boha ztroskotávají. Pohybují se totiž v systému kategorií, které už neplatí.

Člověk se domnívá, že sám sobě rozumí v autonomní oblasti svobody a k transcendentnu se staví skepticky. Statický pořádek nahrazuje člověk funkčními závislostmi a v nich interpretuje sám sebe. Dříve člověk o Bohu pochyboval, dnes mluví spíše o projekci lidské touhy a snu u hledajících Boha. Celosvětový strach, deprese z protrpěné nouze a nelidskosti podporují odpor ztotožnit se s vírou v bytost, která vše skvěle řídí. Tento moderní, absurdní člověk je tématem moderní literatury (Becket, Sartre, Ionesco, Camus, Brecht). Útěcha víry je mu nepřiměřená, pokládá ji za uhýbání, za intelektuální nepoctivost, za odvádění z cesty v hluboké nouzi existence. Odmítá víru, která vše a hladce vysvětlí.

Nevíra může pramenit v sebeuspokojení sebou i věcmi, v setrvání na zajištěných pozicích anebo v tom, že se člověk stáhne na půdu bez problémů. Ale člověk se nepohybuje jen v logice, v matematických dedukcích a v schématech evidence. V osobním bytí jde stále znova o setkávání se s bytostmi a o způsob, jak se otevřít směrem k „ty“, jak nalézt a rozmnožit interindividuální vztahy. A tady teprve z lásky svítá srozumitelnost víry. Tady je možnost být dotčen, zasažen a uchváten. Ne jednou pro vždycky v zajištěném klidu, nýbrž vždy znova musí začínat s darem darované skutečnosti. Člověk je takto nevyčerpatelně otevřený v odpovědné svobodě a tam stále překračuje.

Rahner v roce 1967 rozlišil kategoriální a transcendentální ateismus. První připoustí transcendentci, ale špatně ji interpretuje a nedostatečně ji objektivizuje. (Podobně jako člověk může žít podle formální logiky, aniž by si jí byl v reflexi vědom.) Jde však za svým svědomím, pokládá je za platné, a tak implicitně uznává existenci absolutního základu tohoto předpokladu. Je bez

viny. Vinen je transcendentální ateismus, který svobodně (ne teprve v poznání) Boha všude přítomného v transcendentci zavrhuje.

Úkol teologie je objasnit, že člověk, jestliže sobě rozumí, stále se přesahuje v základních aktech svého ducha (v tázání, poznání, lásce, svědomí, odpovědnosti...), stále je na pouti k novým břehům. Ani nevěřící nepředstavuje uzavřenou existenci. Kdo chce uniknout nejistotě víry, musí prožít nejistotu nevěry, a teprve v odmítnutí bude zřetelné, že víru nelze odmítnout.

Dnes již nejde o formální důkazy pro existenci Boží a proti ní, ale o smysl, co se k výroku „Bůh“ pojí. Tady je spojení s významem snahy o porozumění světu a o zkušenost bytí. Kde Bůh ve snaze o porozumění základům bytí není určujícím faktorem, nastupují jiné absolutní hodnoty na jeho místo. Křesťanská víra se vztahuje nejen na věčné (mimo svět a čas), ale je spojena s Bohem v dějinách, s Bohem jako člověkem. Hloubka křesťanské otázky o Bohu je vedena do středu onoho pokušení, že Bůh se zdá zůzen na zcela určitý bod dějin. Jedna z koncepcí obrazu Boha je výzva k prožívání víry jako stále nové odvahy k úmluvě, závazku a poutu. Pro vpřed hledící ANO člověka není Bůh ten, kdo všechny problémy řeší, ale spíše je dává a otvírá budoucí možnosti. Sekularizovaný svět může být teologicky promyšlen z faktu inkarnace. Mrtvé „ono“ by mělo být vystředáno živým „TY“ osobního setkávání. O Bohu je možno mluvit pouze tehdy, mluví-li se o člověku. To znamená, že člověk naplňuje svoji existenci teprve v Bohu. Ve zjevení je vidět nejen pravdu o člověku, ale i Boha v jeho svobodě. **vr**

(Herder Korrespondenz 23. II. 1969)

**Je možné zvládnout současnou krizi víry**

Je na náboženském vědomí, aby dnes vidělo vědecký a technický stav a hodnotilo jej očima víry. Technický rozvoj stále roste, vědeckých poznatků přibývá a vzrůstá etická autonomie světa. Chceme uchovat víru na tomto stupni vědecké úrovně, a ne navzdory tomuto stavu světa a kultury.

Konzumní život, praktický materialismus, nejružnější druhy vykořisťování, rozrušování hodnot a další mravní nemoci tvoří krizovou situaci nejen v církevním životě. Svět a v něm náboženství stojí před novou situací, která je slovně bohatě proklamována hlavně neurčitostí, nejistotou s mnoha neznámými. Minulá schémata se korigují a není náboženská oblast, kterou by kritika opominula (celibát, demokracie, diskuse, úřad a laik, ekumenismus, politika a církev atd.). I po II. vatikánském koncilu je církev soustředěna na své vnitřní problémy, přičemž je stále ztotožňována s klérem.

Lid Boží je doposud zaznamenán v osamocené, okrajové teorii. Nežije životem jedináčím, odpovědného, dospělého. Koncentrace zájmů na autoritu, úřad, instituce znamená setrvávat v introverzi. Stačí nahlédnout do církevního tisku, kde trvá zaslepení pro odpovědnost za celou společnost. Do církve patří teologie, lid, spiritualita atd., ale i společenské působení. Také ono přispívá k plné skutečnosti zjevení. Velkým nedostatkem je směřování institucionálních prvků s živou vírou. Zde pramení i chyba světské kritiky náboženství.

Víra žije nejen tím, že je zakořeněna ve světě, ale její úkol spočívá i v tom, podrobit svět kritice víry. Spása člověka probíhá sice uvnitř světa, ale je vyplněna jen Bohem. Víra tvoří „nové“, pokud zdůvodňuje svoji základní podobu. Náboženství nesmí nastoupit místo etiky, ale musí ji verifikovat posledním absolutním důkazem své existence. Při této aktualizaci protikladu teologie a antropologie bude však trvat trvale nebezpečí antropologizovat Boha. **vr**

(Herder Korrespondenz 23. II. 1969)

**Úprava způsobu podávání sv. přijímání**

Kongregace pro posvátné obřady listem ze 6. června 1969 dala francouzské biskupské konferenci právo povolit podávání sv. přijímání do ruky. Je však nutno splnit tyto podmínky: vysvětlit věřícím tento způsob a vyhovět těm, kteří budou chtít přijímat po starém způsobu. Tatáž praxe je už zavedena v jiných zemích, např. v Německu, Belgii, Holandsku.

**Žádosti kněží o laicizaci**

1,6 % ze 425 tisíc kněží na světě požádalo o laicizování. V letech 1963 až 1968 si podalo 7137 kněží žádost o dispens od celibátu. 5652 bylo Svatou stolicí vyhověno. Žádostí o laicizování rok od roku přibývá, v prvním čtvrtletí r. 1969 přibylo nových 675 žádostí. Je také zajímavé, že o laicizování žádá více kněží řeckých než světských. Tato statistika je však neúplná, neboť v ní nejsou zahrnuti ti kněží, kteří opustili své poslání bez žádosti o dispens a jejichž počet také vzrůstá.

**Nový způsob odměňování duchovních**

1. října 1969 vstoupí v platnost radikální změna způsobu odměňování duchovních, a to v diecézích pařížské oblasti. Bude zrušen systém beneficí a kněží budou dávat do společné pokladny (diecézní a farní) všechny příjmy - dary, mešní stipendia atd. Farnosti budou mít svůj vlastní finanční rozpočet, který bude spravovat finanční komise, složená z faráře, kněží i laiků. Každý kněz - od biskupa počínaje a konče posledním kaplanem - bude dostávat jednotnou osobní odměnu ve výši 350 franků za měsíc.

## Vývojové teorie mezi vědou a světo- vým názorem

Polemický tón biologů vůči teologii už přešel, a i naopak teologové nevidí ve vývojové teorii protiklad víry, nýbrž jednu z možných interpretací světa. Na filosoficko-teologické rovině vývoj předpokládá stvoření, protože je rozvíjením toho, co bylo stvořitelem aktem vyzdvížením k existenci. Stvoření se ve vývoji prosazuje a uskutečňuje. Teologie si vybírá dílčí otázky z dějin o původu člověka ve vztahu k biblické zprávě a vzhledem k učení o dědičném hříchu (monogenismus nebo polygenismus). Otázka hmoty, člověka, života zůstává v popředí. Pro materialisty stvoření a evoluce jsou neslučitelné. Duchová bytost pro většinu přírodovědeckých škol není ani možná, ani nutná. Evoluční teorie ovlivnila společnost, kulturu, morálku, právo i náboženství. Kategorie dějinného vývoje vystupuje do popředí jak v současném neodarwinismu, tak i ve spirituální evoluční teorii Teilhardově. V jeho díle je vyjádřen monismus velmi zřetelně. Vesmír je vysvětlován z jediného principu, všechny způsoby bytí jsou odvozeny z jediné skutečnosti a jednotlivé fáze vedou k bodu omega. V těchto dimenzích nelze se vyhnout sklonu k panteismu.

Molekulární a populační genetika slouží k demonstraci vývojových procesů. Nelze však verifikovat, zda platí pro celou evoluci kauzálně. Chemicko-fyzikální zákony jsou však odmítány jako jediné těmi, kdo vědí, že vylučují jiné způsoby vědeckých pojmů. Jsou omezené svým uzavřeným a jinou se uzavírajícím systémem. Přibývání flóry a fauny se nedálo pravidelně. Chybějící mezičlánky mezi jednotlivými přírodovědeckými druhy by mohly být potvrzením Darwinových předpokladů, kdyby jich nechybělo tolik, že biologové se pokoušejí je nahradit termínem „poznenáhlou se formující tvarové kontinuum“. Dokumentace i pro tuto hypotézu však chybí. Spontánní mutace ověřované v laboratoři se v přírodě vyskytují zcela výjimečně, a i tehdy téměř vždy jsou letální. Princip selekce, výběru nadměrně místa teoretické teologie na úkor praktické (asketické, mystické).

Teprve poznání patří k základním problémům dialogu. Každé zjednodušení, např. pokus o dešifrování genetického kódu jako způsobu, jak vysvětlit život, vede k zabrzdění pokroku ve vědě. Celek se nedá omezit jednou řečí, ale vyjádření přiměřené životním funkcím a strukturám volá po pluralitě. Evoluce živého je děj vlastní životu. Chemické

a fyzikální metody a výrazy nezachytí různé stupně bytí ani vývoje. Tak i neodarwinista rezignuje před metafyzikou. Otázka po smyslu je mimo dosah empirie a laboratorního experimentu, ale to neznamená, že forma poznání a otázka po smyslu života je odsouzena do libovůle subjektu. **vr**

(Herder Korrespondenz 23. II. 1969)

## Z dopisů

### Čtenář odpovídá za nás

Proč uveřejňovat např. takový dopis jako br. J. R. ze Slavkova v II/6 a nepřičinít k němu stručný katolický komentář? Je přece katolickou pravdou, s kterou jest obeznámen průměrný věřící, že se neklaníme sošce Milostného Pražského Jezulátka nebo obrazu Panny Marie, nýbrž před soškou Jezulátka uctíváme pokoru vtěleného Dítěte-Ježíše, abychom se povzbudili k jejímu následování, a před obrazem nebo tzv. milostnou soškou Panny Marie neposkrvrněnou pannu a Matku Boží Marii nanebevzatou, která z lásky k lidem se na mnoha místech zjevila nebo na určitých místech jim prokázala mimořádné milosti.

Ekumenický postoj např. k bratřím evangelíkům přece neznamená souhlas s jejich běžným názorem o účtě svatých a obrazech, nýbrž vysvětlit jim katolické stanovisko (učení). Totéž se ovšem týká i některých vlastních bratří, kteří v účtě k svatým, např. k sv. Judovi Tadeášovi, přepínají a jiní, např. br. J. R., se kloní k stanovisku protestantskému.

Jak hlubokým podnětem k víře jsou pouti na nová milostná mariánská místa jako Fatimu, Banneux, Beaumaine, kde před sochou Panny Marie klečí papež, kardinál i prostý věřící, a co si odnášejí, nelze slovy formulovat ani br. J. R., ani bratru evangelíkovi.

Via má úroveň, jest oknem do světa, ale myslím, dovolte mi říci jako neteologovi a laikovi, že věnujete nadměrně místa teoretické teologii na úkor praktické (asketické, mystické). J. S., Praha-Vinohrady

V 6. čísle II. ročníku časopisu Via uveřejnili jste můj dopis zasláný vám před nějakou dobou.

Když jsem jej přečetl otištěný, uvědomil jsem si dodatečně citovou reakci některých katolických čtenářů, kteří s určitými vnějšími projevy přímo srostli. Pojala mne obava, zdali jsem ve své snaze nepohoršovat evangeliky nepohoršil své katolické souvěrce.

Můj dopis vznikl ze snahy upozornit na jednu z překážek oddělovacích katolíky a evangelíky. I když je totiž

katolická nauka ve věci uctívání obrazů ve shodě se zdravým rozumem i normálním cítěním a může se dovolávat velmi dlouhé tradice a ke ztotožňování obrazu s uctívaným předmětem může dojít jen u malých dětí nebo u velmi prostých lidí, je známo, že všichni křesťané se v tomto bodě s katolíky neshodují, a chtěl jsem proto hlavně upozornit na okolnosti, které podmiňují jejich výhrady.

Běží sice o věci, které jsou na okraji katolické zbožnosti, jsou to však, bohužel, právě takové věci, na které bývají věřící na obou stranách zvláště citliví.

Zatím však prosím za prominutí ty katolické čtenáře, jichž jsem se nějak dotkl ultrakritickým stanoviskem svého dřívějšího dopisu. Je sice pravda, že ve formách úcty ke svatým obrazům je mnoho dobové a místně podmíněného, a tudíž nikoliv nezměnitelného, ale neodvažuji se odporovat ani těm, kdo soudí, že se nesluší bořit tradice posvěcené dlouhým zvykem, zvláště když tu není nic, co by poskytlo rovnocennou náhradu potřebám lidové zbožnosti.

J. R., Slavkov u Brna

Osobně jsem pro zdobrovolnění celibátu, který je technicky u civilních kněží — zvláště na venkově — neúnosný. Dříve je držel zbožný vesnický kolektiv, nyní je do sebe nasává materialistické, hloupé, přizemní prostředí a stávají se často obětí alkoholu, karbanu a ženských, nemají-li za sebou kamarádský kolektiv, řeholní sestry nebo aspoň moudrou a dobrou ženu. Avšak musím přiznat, že by mi bylo trochu proti srsti a těžko bych si zvykala na to, jít ke zpovědi k ženatému knězi — u ostatních svátostí by mi to nevadilo. Maminka to také říká.

N. Š., Brno

### Řešit musíme společně

Píši v množném čísle, protože nepíši jen za svou osobu, ale za velký okruh vašich neznámých přátel všech vrstev. Besedujeme na tato témata jak technici, lékaři, zdravotníci, tak i lidé jiných profesí.

Při průzkumu v jednom kostele chodí průměrně do kostela okolo 400 lidí. Z toho asi 50–60 školní mládeže, asi 35 studujících, 30–40 matulantů a 15 s vysokoškolským vzděláním, tj. asi 150 osob. Ze zbývajících je asi 100 osob střední generace a zbytek 150 věřících starší lidí. Z toho vyplývá, že téměř ke dvěma třetinám lidí by mělo být zaměřeno kázání z dnešního pohledu naší církve a pouze k jedné třetině k tradičně založeným lidem, kteří mají dokonce výhrady k dnešní liturgii. (Výjimky v myšlení starších lidí ovšem existují.) Průzkum bylo možno provést na vesnici, protože se tam lidé navzájem znají.

J. P., Ostrava