

via

časopis pro teologii

1970

III / 1

PAVEL VI.: Primát zjevené pravdy	1
<u>V. FREI: Ekumenismus a jeho problémy</u>	2
G. GIRARDI: Ateismus a teismus o problému absolutní hodnoty člověka	4
F. V. MAREŠ: Staroslověnská liturgie v dnešní době	7
P. de VOOGHT: Mistr Jan Hus v době ekumenismu	10
R. SCHUTZ: Hovory s mladými	13
PAUL VI.: Vorrang der geoffenbarten Wahrheit	1
V. FREI: Der Ökumenismus und seine Probleme	2
G. GIRARDI: Der Atheismus und der Theismus und das Problem der absoluten Werte des Menschen	4
F. V. MAREŠ: Die altslavisches Liturgie in unserer Zeit	7
P. de VOOGHT: Johannes Hus in der Zeit des Ökumenismus	10
R. SCHUTZ: Gespräche mit Jugendlichen	13
PAUL VI.: Primauté de la vérité révélée	1
V. FREI: L'œcuménisme et ses problèmes	2
G. GIRARDI: L'athéisme et le théisme en face du problème des valeurs absolues de l'homme	4
F. V. MAREŠ: La liturgie en vieux slave à notre époque	7
P. de VOOGHT: Jean Hus à l'époque de l'œcuménisme	10
R. SCHUTZ: Conversations avec des jeunes	13

Odpověď na jeden dopis

Drahý spolubratře, nedomnívejte se, prosím, že ve svém článku o novém mešním řádu jsem byl v některých svých vývodech sváděn názory kterékoliv skupiny mimokatolických křesťanů. Vycházel jsem z textu Generální instrukce nového misálu, tak jak byla vydána Kongregací ritů 6. 4. 1969 a schválena a nařízena Apoštolskou konstitucí našeho papeže Pavla VI. ze dne 3. 4. 1969. Uvědomuji si, že mešní řád nového misálu je vzácným darem západní církvi a svým článkem jsem dal najevo lítost, že konečný návrh byl na poslední chvíli narušen některými zásahy (které ovšem nejsou podstatné), a tím byla zeslabena účinnost a užitečnost celé práce (i když zase nepodstatně). Vaše výtky však nemíří proti nepodstatným nedůslednostem nového mešního řádu, ale proti duchu závěrečné formy eucharistického obřadu a dotýkají se ducha a podstaty jeho obnovy. Dovoďte, abych připomenul, že takového jednání bych se sám nikdy neodvážil, protože bych si uvědomoval, že se protivím Duchu svatému, který mou církev inspiruje, a že se dostávám do rozporu se smýšlením své církve, do níž jsem byl povolán a k níž patřím.

Nejprve bych rád upozornil, že účelem nového mešního řádu je, aby slavnost večeře Páně (tohoto výrazu Generální instrukce často užívá a nemá ho od luteránů, ale od sv. Pavla) se stala bez jakékoliv rituální zamlženosti tím, k čemu ji pro nás Pán Ježíš ustanovil, a aby její forma plně odpovídala mentalitě dnešního křesťana, který touží po tom, aby se mohl před Bohem vyjadřovat zcela pravdivě, a tedy po svém. Účel reformy není tedy propagandistický (nechce nikoho „přilákat“), neboť právo na účast na těle a krvi Kristově mají jen věřící křesťané. K šíření evangelia byly dány církvi jiné prostředky: apoštolům a jejich nástupcům, ale také všem laikům bylo uděleno charisma svědeckví života a slova.

Říkáte, že se Vás nemile dotkl III. odstavec mého článku a některé jeho výrazy a formulace. Výraz „eucharistický chléb“ v něm vyjadřuje materiam celebrationis eucharisticae, a nikoliv chléb konsekrovaný, ačkoliv racione signi se běžně i u sv. Pavla i v oficiálních církevních dokumentech nazývá tělo Páně chlebem. Věta o vzhledu eucharistického chleba jenom cituje odst. 283 Generální instrukce misálu. Je-li tedy, jak říkáte, nešťastně formulována, není to mou vinou. Já osobně jsem přesvědčen, že vyslovuje jen to, po čem jsme dávno toužili, ale co jsme se před koncilem neodvážili říci nahlas, spoutáni dlouholetým zvykem nesprávně pochopené poslušnosti. O nějaké „kokerii s luteranismem“

lze snad u takového oficiálního církevního dokumentu těžko mluvit. Totéž se týká pokynu, aby věřící přijímali z darů, posvěcených při mši, které se účastní. A nechápu, jak jste mohl z tohoto předpisu vyvodit, že by neměla být svátost přechovávána pro přijímání těch, kteří se nemohou mše účastnit z vážných důvodů a potřebují posilu těla Páně, především nemocných a umírajících. Nikdy mě nenapadlo, že by si někdo o mně, už starém knězi, mohl myslet, že bych chtěl těmto lidem z nějakých nesmyslných teoretických důvodů přijímání odpírat. A také to nenapadlo nikoho z mých laických čtenářů.

Z Konstituce o liturgii II. vatikánského koncilu, dále především z Instrukce o eucharistickém kultu ze dne 25. 5. 1967 a Generální instrukce misálu odst. 259 a 262 plyne, že středem katolického liturgického prostoru je oltář, kolem něhož se církev shromažďuje k slavení večeře Páně, neboť tato slavnost je nejvyšším projevem života církve a středem života každého křesťana. Svatostánek, v němž se přechovává eucharistie, plod této slavnosti, především pro ty, kdo se nemohli večeře Páně osobně účastnit, nepřestává být proto místem, které by nám nebylo nade všechno drahé, protože věříme, že pod způsobami zůstává reálně přítomný náš obětovaný Beránek Ježíš Kristus. To jsou přece věci samozřejmé.

Nový mešní řád počítá s oltářem, u něhož kněz stojí tváří k lidu. Tento oltář není „oltář luteránský“, ale obvyklý ve starých bazilikách, zejména v římských bazilikách papežských, a to i v renesanční a barokní úpravě. Chápu, že v našich zděděných liturgických prostorech je umístění velmi obtížné. Nicméně vím, že při dobré vůli a s pomocí odborníků se vždycky najde uspokojivé řešení. Obtížnější je otázka svatostánku, který nemá být s tímto oltářem spojen, ale má mít přesto vynikající místo v kostele, upravené tak, aby věřící se mohli v soustředěnosti v jeho blízkosti modlit, když navštěvují kostel mimo liturgii. Poněkavát svátost na nepoužívaném hlavním oltáři není řešení nejšťastnější. Nicméně ani podle starých rubrik, ani podle nového mešního řádu se nemůže přihodit, aby byl kněz i taktó v situaci, že je nucen se hluboce sklánět zády k svatostánku. Podle nového mešního řádu se při Confiteor sklánět nebude a podle starých rubrik se měl modlit Confiteor před oltářem zády k lidu.

Nelíbí se Vám některé výrazy, jako „dary předem posvěcené“ a podobně. Drahý spolubratře, vždyť Vy sám jich běžně užíváte, jenom možná, že častěji latinsky než česky, a ani Vás při tom nenapadne popírat transsubstanciaci (missa praesantificatorum, consecratio — posvěcení,

konsekrované hostie, konsekrovat). Moc Vás prosím, abyste z bratrské lásky, nejen lícené, ale upřímné, takové, jakou nám přikazují naše lidské vztahy a evangelium, nepodezřival z nedostatku víry lidí, kteří opravdu vědí, že tato víra je celým smyslem jejich života.

Mezi řádky mi vytýkáte neuctivost k některým posvátným věcem, protože jim nedávám přívlastek „svatý“. Hrozím se totiž vyprazdňování obsahu vážných teologických termínů jejich příliš častým a zcela mechanickým používáním, a slovo svatý má pro mě ještě stále význam teologický. Mluvit o mši **svaté** je zvyk pouze krajový. Oficiální církevní dokumenty nikdy neuvívají tohoto u nás konstantního epiteta, protože si uvědomují, že „missa“ je výraz pouze technický, bez teologického obsahu, vyjadřující vnější rituální formu eucharistické slavnosti v západní liturgii (nelze např. mluvit o mši v liturgiích východních). O této věci má bystrý článeček laik dr. Myslivec v 47. čísle *Katolických novin*.

Chválíte svoje věřící, které milujete, jako já miluji své. Proto je jistě nepodezříváte, že by si při mši tiskli srdečně ruce na znamení lásky a jednoty a „mimo kostel se neznali nebo stáli proti sobě“. Takoví „věřící“ by zajisté vůbec neměli právo účasti na eucharistii. Také Vaše námitka o délce bohoslužby se mi nezdá být dosti oprávněná, protože ze zkušenosti vím, že nový mešní řád je časově méně náročný, než byly naše venkovské mše, obklopené různými zvyklostmi. Ještě k polibení pokoje: Snad Vám to bude připadat demagogické, ale ujišťuji Vás, že mě tento pozdrav ruší méně, než mě rušivalo vybírání do „zvončeka“, které mnohde právě ve zbožných krajích se dosud dělá a prodlužuje se obvykle v plném kostele přes celý kánon.

Nevím, jak si reformu představujete, ale myslím, že bychom se snadno domluvili, jen kdybyste chtěl uznat, že nový řád touží učinit konec zmatkům (pokud někde byly) a neotvírá jim (jak říkáte) cestu. Ani že není úmyslem jeho tvůrců „rozbit kněžstvo“ a „zmást věřící“. Nevím, kdo začal dělit církev na progresivisty a konzervativce. Moji bratři, kněží i laici, jejichž přátelství si vážím, to rozhodně nejsou. Nám všem, jistě Vám i mně, leží na srdci budoucnost církve, protože odpovědnost za ní nám Pán Bůh svěřil. Abychom mohli vždycky znovu dobře začínat, musíme zajisté konat pokání. Neboť všichni, kdo patříme k lidu Božímu, jsme hříšní. A pokání předpokládá především pravdu. Dokud si nepřiznáme, jako jednotlivci i jako celek, že jsme nedělali všechno dobře, ale naopak mnoho věcí povrchně, polovičatě nebo špatně, jsou naše řeči o pokání a obnově planým mluvením, z něhož

via

časopis pro teologii

III / I / 1970

Mnohostranná jednota

V lednu se modlí celá katolická církev za jednotu křesťanů. Přinášíme modlitby, které se modlí druzí křesťané, protože společenství modlitby je dnes nejpotřebnější a nejúčinnější. Druhé pojetí je zjevená pravda. Prostředkem je ekumenický dialog. Budeme musít naslouchat daleko víc, co říkají ti druzí, dát jim slovo, chápat jejich myšlení, jejich duchovní svět, jejich touhy. Číslo, kterým zahajujeme nový ročník, je věnováno těmto otázkám. Přes skromný rozsah jsme se pokusili rozprostranit problém do širší i hloubky, do minulosti i budoucnosti; hledat, co je nám společné, a uvědomovat si, co nás ještě dělí. Vidíme, co máme ještě dělat. A to je asi dobrý začátek.

PAVEL VI.

Primát zjevené pravdy

Sv. Otec k členům Mezinárodní teologické komise (6. 10. 1969)

Ctihodní bratři a milovaní synové, milost našeho Pána Ježíše Krista i láska Otcova i společenství svatého Ducha s vámi se všemi. (2 Kor L3, 13)

... Máme velikou naději, že vy, kteří pracujete v teologii, můžete a chcete podat cenný přínos k poslání, které Kristus svěřil svým apoštolům: „Jděte a učte všechny národy.“ (Mt 28, 19) Tento váš přínos bude spočívat nejen v pečlivém studiu víry, ale také v tom, že budete hledat a nacházet pojmy, kterými by se víra chápala přesněji a hlouběji a které by usnadnily její dnešní hlásání. Bude dále spočívat v podnětech, které usnadní výuku, tj. lépe ukáží, čemu a jak učit. (Srov. Chenu, Les théologiens et le Collège Episcopal: autonomie et service, v L'Evêque dans l'Eglise du Christ, s. 175 nn., Desclée de Br.)

Budíž nám dovoleno zdůraznit ještě třetí myšlenku, která nám v tuto chvíli leží na srdci: Je naším přáním, bratři a synové, projevit vám úctu a vyslovit důvěru, kterou máme k vám a k vašemu vědomí odpovědnosti za nauku, která z vás právem činí teology katolické církve. Když to říkáme, ujišťujeme vás zároveň, že naprosto chceme respektovat zákony a požadavky, které jsou vlastní vaší vědecké práci; že budeme chránit onu svobodu slova, která je vlastní teologické vědě; že budeme chránit předpoklady vědeckého zkoumání, které jsou nezbytné pro pokrok této vědy. Víme, jak velice leží tyto věci na srdci také vám. V tomto ohledu bychom chtěli rozptýlit všechny obavy, že by od vás požadovaná služba byla vázána na nějaké podmínky, že by omezovala rozsah vašeho bádání tak, že by se kladly překážky řádnému hledání pravdy a přesným vědeckým závěrům. Nechceme, aby ve vás vzniklo podezření, že jde o jakési soupeření mezi dvěma primáty, mezi primátem vědy a primátem autority; neboť v teologii platí vždycky jediný primát — primát zjevené pravdy, primát víry, jemuž se snaží podřídit jak teologická věda, tak učitelský úřad církve — i když každý způsobem sobě vlastním.

Budte tedy věrní předmětu svých studií, tj. víře, a zároveň mějte pevnou naději, že vám bude umožněno postupovat ve vašem bádání podle principů, které toto bádání vyžaduje, a že budete moci uplatnit všechno své nadání. To znamená, že rádi přitakáváme pokroku a rozmanitosti v teologických vědách, onomu pluralismu, který je charakteristickým rysem dnešní kultury a vzdělanosti. Nicméně musíme připomenout nezbytnost toho, co církev vždycky učila: že je třeba chránit nejlástnější pravdu katolického učení, tj. nezměnitelnost dogmatu, jeho smyslu a chápání. (Dz. Sch. 3020 aj.)

Nakonec bychom chtěli vyslovit přání, aby vaše spolupráce s Kongregací pro nauku víry byla co nejplodnější; aby nejen chránila Boží lid od nebezpečí omylů, které ohrožují poklad pravdy, Bohem zjevené a katolickou církví autenticky hlášané, ale aby také splnila další dva důležité úkoly: Předně: V pevnosti naší víry nalézt skrytou cestu k takovému způsobu jejího vyjádření, který by byl vhodný pro otevření ekumenického dialogu, tj. dialogu, jehož cílem je dokonalé a šťastné společenství s našimi odloučenými bratry v jednotě víry a lásky. Za druhé: Způsob výuky, které říkáme kerygmatica, a naši schopnost hlásat Boží zjevení a spásu lidstva posílit onou původní věrohodnou bezprostředností, která je pro nás tak těžká a která je těžká i pro dnešního člověka v jeho způsobu myšlení i v jeho jednání; posílit naše zvěstování pravdy jasností v řeči, krásným vyjádřením, vroucností lásky — aby apoštolské poslání církve v dnešním světě zářilo světlem pravdy, krásy a pevné jistoty.

Ujišťujeme vás, bratři a synové, že se můžete spolehnout na naši úctu. Modlíme se za vás a žehnáme vám svým apoštolským požehnáním.

Zemřel nám bratr a spolupracovník, licenciát biblických věd P. ThDr. Jarolím Adámek, CSSR. Rozžehnal se se službou Slovu, kterou právě znovu začal v ekumenickém překladu Písma, v přednáškách na CMBF v Litoměřicích, ve Studiu catechetivu v cyklu Živé teologie a v Teologickopastoračním kursu. Žil cele výrok Kristův: Slova, která jsi mi dal, dal jsem jim... Posvět je pravdou — tvé slovo je pravda“ (Jan 17, 8–17).

Ekumenismus

a jeho problémy

Máme všichni v živé paměti, jaká vlna optimismu zavládla v době II. vatikánského koncilu v otázkách sblížení a jednoty křesťanů. Od té doby se objevilo více těžkostí, než mnozí předpokládali. Místy se ukazuje, jak mocné jsou dosud přehrady mezi konfesemi (vzpomeňme na Severní Irsko), místy je myšlenka ekumenismu širokým vrstvám věřících dosud vzdálena (v anketě katolických novin z konce r. 1968 přisoudili čtenáři ekumenismu výrazně nejmenší míru důležitosti mezi 10 oborů, o nichž se měli vyslovit). Vystává tedy otázka, v čem obtíže a problémy spočívají, popř. z čeho vyplývají.

To je ovšem otázka velmi široká a spleťtá, zejména pokud bychom chtěli do hloubky porozumět historickým kořenům jednotlivých konfliktních situací. Zmíněný již případ Severního Irsku, stejně jako otázka české reformace a protireformace, to ukazují velmi zřetelně.

O takový rozbor nám však nepůjde. Položme si otázku především z hlediska své vlastní odpovědnosti: co máme dělat, aby ekumenická práce pokročila? I pak zůstává ještě mnoho závažných aspektů, které musíme nyní nechat stranou. Tak je velmi důležitá modlitba za jednotu, významné jsou některé instituční předpoklady (pověření nebo schválení ze strany církevních představitelů) apod. Bude však účelné soustředit se na porozumění tomu, co v každém z nás, popř. mezi námi katolíky brání rozvinutí opravdové ekumenické práce.

Je užitečné rozlišit alespoň trojí typ takových překážek.

Jako první typ je třeba si uvědomit příčiny mimo-teologické. Přehrady mezi křesťany různých vyznání, nepřátelství, izolace, nedůvěra, cizost, netečnost mají zpravidla silné kořeny národnostní, sociální, politické a podobné, dané historií národa a církve, rodinnou tradicí, osobními zážitky aj. To je nutno mít realisticky na zřeteli. Nejen pro pochopení mentality těch druhých, nýbrž i pro pravdivé poznání vlastního tábora a vlastní osoby. Mimo-teologické příčiny totiž často rozhodují o konfesijní příslušnosti a teologické orientaci jednotlivce více než svobodný, kritickým poznáním podložený osobní akt víry. Lidé pak třeba vedou náboženské debaty, ale vlastní kořen svých neshod si neuvědomují nebo nepřiznávají, a proto se nemožou hnout z místa. Jak v ekumenickém, tak i vnitrocírkevním dialogu.

Druhý typ příčin je dán nezažitostí nového vývoje v katolickém přístupu k sjednocení církví. Před koncillem byl ekumenismus mezi katolíky téměř neznám. Koncil přinesl náhle tolik nových momentů, že pro tradičně formovaného katolíka opravdu není snadné se s nimi vnitřně vyrovnat. Osvětleme to alespoň na několika výrazných bodech.

Ekumenismus lze charakterizovat jako úsilí o jednotu křesťanů podle Boží vůle. V tom je zahrnuto dvojí:

— předně spolupráce dosud oddělených církví a jejich věřících v plnění křesťanského poslání (např. na poli sociálně-charitativním),

— za druhé samotné sblížení bez snahy diktovat druhé straně vlastní představu o jednotě a o cestě k ní. Jak to už dlouho před koncillem formuloval abbé Couturier: jednotu takovou, jakou chce Bůh, a to prostředky takovými, jaké se jemu líbí. (To samozřejmě nevylučuje, nýbrž právě předpokládá u každého věrnost vlastní církvi ve všem, co je v ní opravdu ryzí a křesťanské.)

Novost tohoto přístupu názorně ukazuje srovnání mezi I. a II. vatikánským koncillem. V r. 1869 pozval Pius IX. na koncil představitele ortodoxních i protes-

tantských křesťanů, ale smysl jeho výzvy — zhruba řečeno — byl: „Vy bloudící, vraťte se zpátky!“ Pozvání nikdo nepřijal. Cañhradský patriarcha v odpovědi na breve Pia IX. napsal, že v něm shledává „nedostatek úcty k apoštolské rovnoprávnosti a nedostatek bratrskosti“. Piův veřejný dopis adresovaný protestantům vyvolal mezi nimi rozhořčení. Např. n. šromáždění ve Wormsu byl označen jako „neoprávněný zásah do záležitostí jiných církví“.¹⁾

Představa o obnově jednoty pouhým návratem nekatolíků se pak ozvala např. ještě v r. 1928 v encyklice Pia XI. *Mortalium animos* a nejspíš až do koncilu jí většina katolíků pokládala za samozřejmou a jedinečnou.

Jan XXIII. už v přípravě na koncil dal najevo jiný postoj, v němž pak koncil šel ještě dále. Nekatolíci byli přizváni jakožto odloučení bratři (a ve velké míře pozvání přijali). Dekret o ekumenismu výslovně říká, že je na katolítech, aby udělali první krok k obnovení jednoty,²⁾ a to nejprve vlastní nápravou — obnovou, pokáním, větší věrností.³⁾ Koncil vyznal oboustrannost viny na rozdělení,⁴⁾ uznal církevní charakter mnoha nekatolických společenství⁵⁾ a výslovně označil ekumenické hnutí mezi nekatolíky jako dílo Ducha svatého.⁶⁾ Připomněl, že katolíci se mohou jako křesťané nezdědka od nekatolíků učit.⁷⁾ Mnoho je řečeno požadavkem, že ekumenický dialog má být rozhovorem rovného s rovným.⁸⁾ To vše znamená nepochybně hlubokou změnu pojetí. Přitom dekret samozřejmě trvá na katolických principech.⁹⁾

Jiný historický rozdíl ukazuje srovnání Syllabu moderních bludů z r. 1864 s encyklikou *Pacem in terris* (1963) a s koncilovou deklarací o náboženské svobodě (1965). V Syllabu Pia IX. pokládal za nutné odsoudit mezi 80 dobovými názory také tyto dvě věty:

— 77. V naší době již není vhodné, aby katolické náboženství bylo jediným státním náboženstvím při vyloučení jakýchkoli ostatních náboženství.

— 78. Lze proto schválit, že v některých katolických zemích je zákonem zaručeno, aby lidé, kteří se tam přistěhují, mohli veřejně vyznávat každý své náboženství.¹⁰⁾

Naproti tomu v encyklice *Pacem in terris* prohlašuje Jan XXIII.: „Mezi práva člověka je třeba počítat i právo, aby mohl ctít Boha podle upřímného svědomí a své náboženství vyznávat soukromě i veřejně“.¹¹⁾

Deklarace o náboženské svobodě je ještě určitější (viz zejm. čl. 1, 2, 4) a ovšem autoritativnější.

Toto odmítnutí jakékoli občanské diskriminace má ovšem i důsledky pro ekumenické vztahy. A ještě významnější je samo nové pojetí náboženské svobody.

Třetí typ příčin spočívá v nedostatečné úrovni katolíků.

Především tomuto aspektu bychom měli věnovat pozornost. Vraťme se však ještě k předchozímu bodu. Tam jsme pouze postavili vedle sebe dvojí přístup — starý, do nedávna oficiálně hlásaný, a nový, dnes směrodatný a nepochybně křesťanský dokonalejší. Bylo by snadné ukázat historickou omezenost popř. teologickou mylnost starých přístupů. Např. odpůrci předlohy koncilové deklarace vycházeli ze zásady, že pravda má všechna práva, blud žádná. Ale tu je omyl už v položení otázky: nejde o práva nauk, nýbrž lidí. Ale to tu nebudeme rozebírat; ostatně sama okolnost, že během nedlouhé doby může dojít k takovým změnám v oficiálním stanovisku, může být pro někoho šokující a zasloužila by si zvláštního pojednání. V naší souvislosti je však důležité si uvědomit, že staré pojetí má svou logiku a námitky proti novému mají věčný podklad, nad nímž nelze mávnout rukou.

Tyto námitky se obvykle vyjadřují obavou, že nový přístup s sebou nese nebezpečí relativismu (všechna náboženství jsou stejně dobrá), skepse a dokonce lhostejnosti vůči pravdě. A k tomu se popřípadě ještě připojuje, že tedy je vždy bezpečnější a odpovědnější neznepokojovat věřící ekumenickými otázkami a s ekumenickou prací příliš nespěchat. Pokusím se ukázat

v jistém smyslu je zmíněná obava oprávněná, ale uvedený závěr z ní nikterak neplyne. Rozhodně ne takto obecně. Vždyť je také pravda, že dítě je chráněno před některými úrazy, dokud pouze leží; ale nikdo nebude tvrdit, že by se tedy nemělo učit chodit. [Absurdnost takového závěru je zřejmá proto, že máme jasnou představu o dospělém člověku, jímž je dítě povoláno se stát.]

Opravdová a plodná ekumenická práce totiž předpokládá určitou úroveň, úroveň znalostí, úroveň myšlenkovou i úroveň křesťanského života, vzato individuálně i kolektivně, ve smyslu lokálním i širším. Pod touto úrovní jsou ekumenické snahy spíše zdrojem těžkostí nebo neorganickou zátěží, něčím, co rozptyluje úsilí o potřebný vlastní růst. Ale nad tou hranicí (která je velmi různá pro různé obory práce) ekumenické zaměření je duchovní samozřejmostí a věnovat se mu je totéž jako na jistém úseku pokračovat ve vlastní cestě věrnosti k Bohu.

Výše zmíněný demobilizující závěr byl chybný v tom, že bral v úvahu jen rub. (To se nejspíš může přihodit z nedostatku pozitivní perspektivy.) Je to skoro banální, jde-li o úroveň znalostí. Kdo nezná ani katechismus, toho bude náboženská rozprava s jinověrci dezorientovat. Ale pro toho, kdo nezůstal ve svém náboženství na úrovni základní školy, může být taková rozprava cenným přínosem, jak též v několika souvislostech uvádí dekret o ekumenismu.¹²⁾ Ostatně ekumenická práce může začít třeba společnou pomocí nemocným a starým lidem (mám na mysli např. věřící mladé lidi, spolupracující s pražskou nemocnicí v Krči).

Potřebnou myšlenkovou úroveň je v této souvislosti míněna schopnost nevidět jen černobíle. Představa, že „my“ máme celou pravdu v držení a „oni“ se prostě mýlí, je jistě jednodušší než rozlišování mezi objektivní pravdou a subjektivní pravdivostí, než zkoumání míry pravdy v historickém katolicismu, v různých bodech nauky, u jednotlivých katolíků a obdobně na nekato-lické straně. Je jednodušší, a proto poskytuje pocit ne-
problematické jistoty. (Na jejím pozadí mohou být ovšem požadavky koncilu pocíťovány jako „znepokojo-
vání“). Ale přijmout takové rozlišování a zkoumání je podmínkou i projevem pravdivosti a lásky k Bohu i bliž-
nímu, tedy něčím, co na cestě k plně křesťanskému ži-
votu nelze obejít.¹³⁾ Zejména ne dnes uprostřed plura-
listického světa. Můžeme-li se snad poctivému rozlišo-
vání vyhnout ve vztahu k jinověrcům, kteří u nás tvoří
menšinu, ve vztahu ke světu to prostě možné není, be-
reme-li svou víru vážně. Pak se ovšem ekumenismus
nejeví jako zdroj nežádoucích komplikací v myšlení vě-
řících. Naopak, právě on může znamenat milosrdnou
přípravu a duchovní posilu na dialog (či nevyhnutel-
né myšlenkové střetnutí) s moderním světem.

Zbývá osvětlit, jaký význam tu má úroveň křesťanské-
ho života: Ukázat, že pod jistou mezí je ekumenismus
byl neorganický, nad ní naproti tomu je prostě částí
odpovědi věřícího na Boží výzvu. Povšimněme si těchto
aspektů: lásky k bližnímu, pojetí vlastní víry a církve,
vnitrocírkevního dialogu, modlitby. A také psycholo-
gických důsledků toho všeho.

a) Z praktické lásky k bližnímu zcela přirozeně vy-
plývá ochota ke spolupráci, pochopení pro součinnost
s odloučenými křesťany (a nejen s nimi). Individuálně
i ve společenství — ovšem pokud jde opravdu o službu
lásky, která nehlédá svého prospěchu, jak říká sv. Pa-
vel. Kde by šlo primárně o pozice dobývané vnější do-
bročinností, tam by naopak vznikla mezikonfesijní ri-
valita.

Křesťanská láska má v ekumenismu zásadní důleži-
tost. Vytváří už dokonce určitou — neúplnou, ale sku-
tečnou — formu jednoty křesťanů.

b) Mnoho záleží na úrovni chápání vlastní víry a ži-
vota církve. Někteří věřící mají sklon velice zdůraz-
ňovat definitivnost a dokonalost všeho v katolické
nauce a církevní disciplíně.¹⁴⁾ Ale kde je něco dokona-
lé, tam změna může jen kazit, hledání je zbytečné a
ohrožuje jistotu (příčemž nejspíš vyplývá ze slabé víry

nebo neukázněnosti), názor druhého člověka je neza-
jímavý. Jednota církve je ovšem možná jen návratem
zbloudilých k církvi takové, jaká je, ekumenismus je jen
vhodnou taktikou.¹⁵⁾ Naproti tomu postoj pokání, obno-
vy, překračování daného stavu vede k tomu, že věřící
je náročný především k sobě, je ochoten hledat, vítá
poučení a spolupráci. V oblasti nauky je takový postoj
vyjádřen např. v encyklice Pia XII. Divino afflante Spi-
ritu zdůrazněním, jak málo otázek bylo při výkladu
Písma církevní autoritou definitivně rozhodnuto a jak
mnoho práce zbývá vykladatelům;¹⁶⁾ v oboru církevní
disciplíny naznačují změny v liturgii a právu a zejmé-
na v výzkum v sociologii náboženství, jak mnoho lze
zdokonalit na vnějších strukturách církve. Vztah tohoto
druhého postoje k ekumenismu je zřejmý.¹⁷⁾

c) Život modlitby vede křesťana účinně k vědomí Boží
transcendence, k živému vědomí, že „částečně jen po-
znáváme“,¹⁸⁾ k pokoře a otevřenosti vůči druhému člo-
věku. Kdo se opravdu modlí, tomu je blízké výše zmí-
něné heslo abbé Couturiera. Přitom takový postoj jistě
nemá nic společného se skepsí a lhostejností k pravdě
ani s relativismem. Je příznačné, že někteří katolíci
světci se vyslovovali s velkou úctou o protestantech
a o motivech jejich odlišného přesvědčení, např. sv.
Klement Maria Hofbauer nebo sv. Petr Kanisius.¹⁹⁾

Bez opravdové modlitby je sotva myslitelný křesťan-
ský postoj k chybám vlastním i vlastní církve, postoj
pokání. A ten je podmínkou ekumenismu. „I o hříších
proti jednotě platí svědectví sv. Jana: »Řekneme-li, že
jsme nezhřešili, činíme ho (Boha) lhářem a jeho slovo
v nás není« (1 Jan 1, 10). Proto v pokorné prosbě pro-
síme Boha a odloučené bratry o odpuštění, stejně jako
my sami také odpouštíme těm, kdo se provinili proti
nám.“²⁰⁾ Bez zakotvení v modlitbě by mnoho jiného
zůstalo plané nebo ohrožené. Např. v nešťastně postave-
ném protikladu konzervativní — progresivní by „pro-
gresivní“ postoj mohl také prostě vyplývat z tempera-
mentu nebo jiné mimoteologické příčiny a být stejně
jednostranný — dokonce snad i stejně nebezpečný —
jako třeba triumfalismus. Vždyť ke vztahu k Bohu také
patří vděčnost za ty dary, které už od něho církev ob-
držela, v nauce, disciplíně i v životě.

d) Vnitřní dialog v církvi, který úzce souvisí s před-
chozími body, je snad nejdůležitější konkrétní podmín-
kou dialogu ekumenického a vůbec ekumenické práce
v plném smyslu. Komu je vlastní duch dialogu s kte-
rýmkoli bližním, souvěře nevyjímaje, pro toho ekume-
nický dialog bude jen přirozeným prodloužením dialogu
uvnitř vlastní církve. V opačném případě bude neorga-
nickou výjimkou z celkového postoje k lidem a problé-
mům, a bude to na něm znát.

e) Úroveň vlastního křesťanského života má význam-
né psychologické důsledky. Kdo je si vědom své sla-
bosti, bojí se konkurence. Snaží se vyhnout nejen mě-
ření sil, ale i otázkám a kontaktům. Třeba podvědomě.
I agresivnost v řeči, hraná převaha apod. může být
únikem před poctivým dialogem a bratrskou otevře-
ností.

Tato poznámka snad vypadá banálně, ale mám za to,
že vysvětluje překvapivě mnoho defektů, ostatně nejen
v ekumenické práci. Je to často začarovaný kruh: kdo
např. ví o chabosti svého pracoviště, bojí se návštěvy
odborníka odjinud, a přece právě za to by mu nejspíš
pomohla pokročit k lepší úrovni.

Na závěr ještě několik myšlenek k významu úrovně
křesťanského života.

Zdůraznili jsme obrovskou a tupou váhu mimoteolo-
gických příčin rozdělení křesťanů. Tyto příčiny často
nelze anulovat nebo pomínout: byla opravdu spáchána
určitá bezpráví, trvají určité vnější důsledky minulých
konfliktů. Ale opravdový život z víry může tuto tíživou
situaci alespoň prosvětlit tím, že zbavuje křesťany
sebeklamu a umožňuje věci vidět tak, jak jsou. Roz-
poznat, co je skutečně dáno rozdílem víry a co se za
něm jen skrývá. Už to je mnoho. Někdy umožňuje —
zvláště když jde o náš hřích — to skryté také překo-

nat. Některé mimoteologické příčiny averze vůči jinověrcům se prostě rozplynou, jakmile promluví víra.²¹⁾ Je jistě zřejmé, že i překážky druhého typu jsou jen dalším důvodem k prohloubení křesťanského života.

Zdůrazňovali jsme, kolik kladů nám katolíkům může přinést ekumenická činnost. To proto, že bylo třeba čelit obavám z její škodlivosti. Ale věc má i druhou a třetí stránku — prospěch, který naše ekumenická práce může přinést odloučeným bratřím i našim bližním, kteří nejsou křesťany. K této myšlence ukazují zejména body a) a c).

Naznačili jsme, že ekumenická práce natolik předpokládá opravdový křesťanský život, že by působila neorganicky a nevěrohodně na jiném pozadí (nevšímání si potřeb vlastních souvěrců, ale účastnit se ekumenických charitativních akcí; hledat poučení u jinověrců, ale ne dbat o zdroje ve vlastní církvi; v dialogu navenek projevat úctu názoru vlastní církvi odsouzenému, ale uvnitř ní vidět i v legitimní názorové pluralitě ohrožení katolické pravdy). Z této těžkosti je zase možno vyjít dvěma směry. Zásada „bezpečnost především“ — a snad i záměna cti Boží s vlastní prestiží — by radila počkat s ekumenickou prací několik let, až se vytvoří patřičné předpoklady. Ale je také možno vyjít z Ježíšovy velikňžské modlitby²²⁾ a z důvěry v pomoc Ducha svatého. Pak se ekumenismus ukáže spíše jako náročné měřítko opravdovosti našeho křesťanského života. A právě tam, kde ukazuje mezery, nám s trochou pokory může pomoci začít něco velmi potřebného pro Boží království.²³⁾

GIULIO GIRARDI

Ateismus a teismus o problému absolutní hodnoty člověka

Autor, profesor saleziánské university v Římě a Katolického institutu v Paříži, se narodil v Káhiře roku 1926. V rámci své filosofické odbornosti se zaměřil na studium ateismu a dialogu mezi ateisty a křesťany. Jako koncilový teolog měl účast na vypracování odstavců o ateismu v Gaudium et spes. Rediguje čtyřsvazkovou encyklopedii L'ateismo contemporaneo, který současně vychází v překladech. Jeho kniha Marxismo e cristianesimo vyšla za krátkou dobu v sedmi jazycích. Jako jeden z nejlepších katolických znalců problematiky ateismu je zván na mezinárodní setkání křesťanů a marxistů, byl proto v roce 1967 také v Mariánských Lázních. Za jeho práci v Sekretariátu pro nevěřící mu nedávno vyslovil veřejně uznání kard. König. Kdo se myšlenkově propracuje aspoň touto malou statí, kterou přinášíme jako ukázkou Girardiho badatelské práce, pochopí závažnost díla, které pod jeho rukama roste ve službě lidstvu a víře.

Chtěli bychom podat některé úvahy o problému, který podle našeho názoru stojí v centru současné debaty mezi ateismem a teismem — totiž o problému absolutní hodnoty člověka. Nemíníme zde navrhovat jeho řešení, nýbrž pouze přispět k upřesnění jeho významu.¹⁾

Moderní myšlení se vyznačuje citlivostí k otázce člověka: středem jeho pohledu už není svět nebo Bůh, nýbrž člověk. Epistemologický rozměr, který bývá často vydáván za klíč k výkladu dějin moderní filosofie, byl v této úvaze o člověku hojně studován. I když uznáváme rozhodující význam tohoto hlediska, přece jen se domníváme, že nebyla dostatečně zpozorována úloha — nejméně tak důležitá —, kterou má pro vývoj moderního myšlení pohled axiologický, totiž problém hodnot. Jmenovitě pokud jde o genezi ateismu, jsme stále více toho názoru, že axiologické hledisko je svrchovaně důležité; i když z něho nechceme dělat výhradní téma.

Problém hodnot se váže k problému Boha dvojit formou: pokud ty hodnoty nemohou být uskutečněny nebo dosaženy, vyvstává problém zla; pokud mohou být uskutečněny nebo dosaženy, vyvstává problém humanismu.

Podle našeho názoru je humanismus především podřízen problematice hodnot: právě jí totiž se dotýká ontologických a epistemologických témat. Spor mezi zdůrazňováním člověka a zdůrazňováním Boha, mezi humanismem a náboženstvím, je nesmírně spleťtý, a v jednotlivých ateistických systémech má nejrůznější podobu. Týká se hlavně napětí mezi bytím Boha a bytím člověka, iniciativy Boží a lidské, milosti a svobody, časného a duchovního, církve a státu, víry a rozumu, práv Božích a práv člověka. Kdybychom však chtěli hledat ústřední problém, pak se nám skoro zdá, že by bylo třeba jej hledat v napětí mezi absolutní hodnotou Boha a absolutní hodnotou člověka. Ateistický humanismus je svou podstatou zdůrazněním absolutní hodnoty člověka a odmítnutím všeho, co by jí mohlo ohrozit. Zvláště kritiku náboženství je třeba chápat z této základní pozice: náboženství je nepřijatelné proto, že popírá absolutní hodnotu člověka. Za těchto okolností je ústředním problémem, jak jej staví ateistický humanismus před náboženství: určit se prostřednictvím vztahu k člověku. A zde buď prohlásí, že hodnoty náboženství jsou nesouměřitelné s těmi, které hlásá ateistický humanismus, nebo přistoupí na konfrontaci s ním v jeho vlastní oblasti.

1) Viz např. Hubert Jedin: Kleine Konzilengeschichte, Herder 1962⁴, str. 106—7.

2) Dekret o ekumenismu 4.

3) Tamt. 4, 6, 7.

4) Tamt. 3, 7.

5) Tamt. 3.

6) Tamt. 1.

7) Tamt. 4.

8) Tamt. 9.

9) Tamt. 2 (jednota církve: Kristus jako nejvyšší pastýř, biskupové v čele s papežem jako nástupci apoštolů v čele s Petrem), 8 (communicatio in sacris jen za náležitých předpokladů), 11 („Nic není ekumenismu tak cizí jako falešný irenismus, který porušuje čistotu katolické nauky a zatemňuje její ryzí a jistý smysl“).

10) Denz. 1777, 1778 (DS 2977, 2978).

11) In hominis iuribus hoc quoque numerandum est, ut et Deum, ad rectam conscientiae suae normam, venerari possit, et religionem privatim et publice confiteri. DS 3961.

12) Dekret o ekumenismu 9, 12 a zvláště 4.

13) Gaudium et spes 28.

14) Pro starší generace je to ovšem logický důsledek běžné církevní výchovy; pokud jde skutečně o sklon, domnívám se, že zpravidla vyplývá z mimoteologických příčin, např. ze strachu před odpovědností, před hledáním pravdy s rizikem nezdaru apod. — ne-li prostě z faktické spjatosti s církevní strukturou.

15) Je to v podstatě postoj triumfalismu.

16) Viz DS 3831.

17) Konkrétně v naší situaci také je z čeho se poučit — už proto, že život některých nekatolických společenství byl v uplynulém čtvrtstoletí mnohem méně narušen (k tomu přistupuje též už tradičně intenzivnější vzájemnost, daná i situací menšiny). Mám na mysli např. u evangeliků častá pracovní setkání duchovních, práci s mládeží, biblické hodiny apod., v neposlední řadě i způsob spravování výtěžků sbírek ve sborech i v církvi.

18) 1 Kor 13, 9.

19) Viz např. K. Adam: Das Wesen des Katholizismus, 1926⁴, str. 193.

20) Dekret o ekumenismu 7.

21) Mám na mysli např. u katolíků kupodivu častý argument: nás je víc! (Kam by tato logika vedla v jiných srovnáních? Jak souvisí s pravdou, s evangeliiem? „Neboj se, malá stáde...“)

22) A ovšem také z naléhavých výzev koncilu — viz dekret o ekumenismu 5, 18, 24.

23) Upravené znění přednášky konané v Praze u Alžbětinek 8. 10. 1969.

Probereme zde tedy zběžně tyto náměty:

- absolutní hodnota člověka v ateistickém humanismu,
- absolutní hodnota člověka a absolutní hodnota Boha podle ateistického humanismu,
- absolutní hodnota člověka a absolutní hodnota Boha podle teismu.

I. Absolutní hodnota člověka v ateistickém humanismu

Absolutní hodnota člověka je podstatou svobody, tak jak ji hlásá ateistický humanismus. Nedefinuje se tedy v protikladu k nutnosti, nýbrž ke služebnosti. Zatím co otrok je nástrojem svého pána, je svobodný člověk svým vlastním pánem, je „causa sui“. Zatím co otrok nemá vlastního cíle, neboť je zaměřen k dobru svého pána, je svobodný člověk svým vlastním cílem; zatím co otrok nemá přirozených práv, nýbrž dostává pouze to, co mu přenechá laskavost jeho pána, pán sám je subjektem práv neomezených. Prostě, otrok je zredukován na úroveň věci, objektu; pouze pán je opravdovým uskutečněním člověka, subjektu. Ovšem proto ještě není svoboda zárukou štěstí, ba dokonce může vyžadovat uvědoměle přijetí tragické osamocení či hrdinného odezdání.

Svoboda je skutečnost, avšak především je to úkol, který má být splněn; je to ideál lidského života, který se tak stává osvobozujícím pohybem. Jakékoli omezení svobody zbavuje člověka části jeho samého; působí jakousi trhlínu v tom, čím má být. Tato trhlina je odcizením, které se ve svých různých podobách definuje vztahem ke svobodě. Překonáváním těchto nejružnějších odcizení člověk postupně poznává vlastní bytí, nalézá sebe samého, zlidštuje se.

Ideál svobody řídí předně mravní život, který se právě ztotožňuje s oním osvobozujícím pohybem. Avšak pokud tento ideál dochází svého výrazu pouze u několika jednotlivců, je pouze vyšším stupněm egoismu; kdežto pokud hodnota, ke které se směřuje, se vtěluje v empirickou nebo transcendentální totalitu přesahující empirické já, předpokládá to naopak postoj ušlechtilý. Humanistická morálka tedy může být zaměřena buď směrem k egoismu, nebo k lásce. Zatím co egoistická morálka si klade za cíl nastolit řád, který umožní rozmach lidstva v několika jednotlivcích, bude bojovat altruistická morálka za vybudování bratrského světa, v kterém by se každý člověk mohl realizovat jakožto cíl.

Ideál svobody dále řídí ontologie humanistických systémů, které představují vzájemně velmi se lišící světové názory, ale které spojuje snaha umožnit člověku, aby se prosadil. Jestliže humanistická morálka vede člověka k tomu, aby se osvobodil, ontologie zase ukazuje svět, v němž by se toto osvobození dalo uskutečňovat.

Původnost těchto systémů spočívá v tom, že absolutní hodnota člověka v nich není závěrem, nýbrž východiskem, logickým absolutnem. „Primum logicum“ zde není „primum ontologicum“, nýbrž „primum axiologicum“. Téměř bychom byli v pokušení říci, že „cogito“ je zde nahrazeno slovem „volo“; primát čistého rozumu primát rozumu praktického, ontologický argument axiologickým.

Tyto formulace však vyžadují upřesnění. Od dob Maxe Schelera se často mluví o „postulačním“ rázu soudobého ateismu. Nám se zdá tento výraz poněkud dvojaký. Má-li tím být řečeno, že ateistický humanismus má axiologické východisko, které řídí ontologické i epistemologické názory, pak je to právě to, co jsme řekli. Jenže tato formulace podle našeho názoru nevystihuje dost jasně tuto myšlenku, a proto zde dáváme přednost výrazu „axiologický ateismus“. Jestliže však by se termínem „postulační ateismus“ myslelo to, že je — přísně vzato — výběrem, svobodnou volbou, pak bychom byli mnohem zdrženlivější.²⁾ Je jisté, že ateismus je stanovisko, které zavazuje pro život, že je to postoj celé osobnosti, nikoli pouze nějaký názor; předpokládá tedy celou osobu, nikoli pouze názor; předpokládá tedy i činitele mimointelektuální, a v některých případech i svobodnou volbu. Totéž platí pro jakékoli učení o životě,

zvláště náboženské. Jenže i když je tato volba psychologicky velmi důležitá pro pochopení těchto uvedených nauk, naprosto nemůže být považována za jejich konstitutivní složku: nauka totiž výslovně říká, co si člověk myslí, nikoli, co chce.

Tato upřesnění jsou podle našeho názoru potřebná, a to nejen pro charakterizování ateismu, nýbrž i pro naukový dialog s ním: ten by se totiž stal nemožným, kdyby ateismus přestal být považován za smýšlení a byl by redukován na volbu.

Řekneme-li tedy, že axiologické zdůraznění je v některých systémech původní, že nezávisí na ontologii, nýbrž že naopak ontologie závisí na něm, nepopíráme tím jeho přísně naukový ráz. Různé směry dnes hájí myšlenku o autonomii hodnot, ať už jde o hodnoty mravní, nebo o hodnoty vůbec. Ve scholastické filosofii bývají často prvotní principy mravního řádu považovány za autonomní vůči jakékoli ontologii a mravní svědomí je bráno jako východisko pro důkaz o Boží existenci. Domníváme se, že tvrzení o absolutní hodnotě člověka má v ateistickém humanismu obdobnou úlohu jako mají mravní zásady v některých systémech teistických. Tento postoj tedy není podstatně imanentistický. Zbývá vysvětlit, proč fakticky dovedl až k popírání Boha.

II. Absolutní hodnota člověka a absolutní hodnota Boha podle ateistického humanismu

Je-li zájem ateistického humanismu v základě axiologický, lze se nadít toho, že jeho pozornost se soustředí na náboženství jakožto subjektivní postoj a na Boha jakožto předmět tohoto postoje — spíše než na Boha samého. Bude tedy spíše kritikou náboženství než ideje o Bohu nebo klasických důkazů jeho existence.

K pochopení ateistického stanoviska je tedy důležité rekonstruovat obraz náboženství a jeho systému hodnot, na který se zaměřuje a který považuje za nepřijatelný. Tento obraz musí být podán na základě náboženské skutečnosti, tak jak se s ní ateista konkrétně setkává v životě, v dějinách, v náboženském myšlení, v psychologii a sociologii náboženství atd. Pokud jde o ateismus západní, je třeba jej situovat vzhledem ke křesťanství — katolickému, protestantskému nebo pravoslavnému.

Uvidíme však, že tyto odkazy na historii, i když jsou nezbytné pro pochopení přesného smyslu projednávaných otázek, nezjednodušují tato napětí na nějaké čistě faktické spory, nýbrž vyjadřují problémy, které jsou v té či oné formě imanentní jakémukoli náboženství. V tomto směru snad může mít duchovní zkušenost křesťanského Západu význam všeobecný.

Náboženství, která ateistický humanismus podrobuje své kritice, mohou být podle našeho názoru zařazena do dvou hlavních skupin; první pro srozumitelnost nazveme „teocentrickou“ a druhou „antropocentrickou“. „Teocentrickým“ nazýváme takové náboženství, které se soustřeďuje na otázku Boží velikosti, jeho transcendence, jeho slávy; „antropocentrickým“ pak náboženství, které se soustřeďuje na řešení problému člověka.

V jistém smyslu to jsou vlastně dva podstatné rozměry jakéhokoli náboženství. Mohou však být v jednotlivých druzích náboženství nebo náboženských zkušenostech více či méně zdůrazněny. To umožní jasněji vyčlenit požadavky každého z nich i vnitřní napětí, které mezi nimi je.

1. Když západní ateismus kritizuje „teocentrické“ náboženství, míří tím hlavně na křesťanství, a to buď v katolickém podání augustinovské inspirace, anebo v podání protestantském, které se ovšem rovněž dovolává sv. Augustina. Augustinovské myšlení je tedy nezbytným orientačním bodem pro postavení otázky ateismu.

Ústřední perspektivou sv. Augustina je perspektiva bible, zvláště sv. Pavla; je to perspektiva náboženská, existenciální, nadpřirozená. Jakožto náboženský myslitel vypracovává sv. Augustin teologii Boží slávy, která je ovládána zážitky jeho vlastní konverze. E. Gilson, když srovnává myšlení sv. Augustina s myšlením sv. Tomáše, říká: „Rozdíl mezi oběma naukami se dá vysvětlit,

ovšem mohou do jisté míry osvětlit, v podstatě jedno- nebereme-li v úvahu psychologické důvody, které jej duše: jsou to dvě různá vyjádření téhož pocitu Boží slávy³⁾ A tak se zde opět, a to dávno před příchodem moderní filosofie, jeví axiologická perspektiva jako ústředně důležitá pro pochopení smyslu nějakého naukového systému.

Pod vlivem své platónské filosofické výchovy i zážitku své konverze staví Augustin mezi Boha a přírodu jakési soupeření. „Pro něho vyznávat Boha znamená ovšem vyznávat Boží velikost i skvělou krásu jeho díla, ve kterých se tato velikost skví... , přece však lze u něho současně pocívat i jakési metafyzické zdráhání, což jako zdráhání přiznat přírodě takovou dokonalost, jako by si sama dostačovala. Nadpřirozená závislost bytostí v řádu milosti i přirozená závislost bytostí v řádu existence jako by u něho přecházely ve striktní omezení jejich účinnosti. Ano, zde je sv. Augustin pravým předchůdcem všech těch křesťanských filosofů, kteří se snaží odhalit v přírodě mezery, jež může zaplnit jedině Bůh a jejichž přítomnost v nás svědčí o tom, jak ho potřebujeme. Čím méně si budeme stačit, tím nutnější bude on; naše ubohost oslavuje jeho vznešenost právě tak výmluvně jako naše velikost, ba ještě přesvědčivěji, neboť naše velikost by nás mohla svést k názoru, že si stačíme, kdežto naše bída nás žene k tomu, abychom ho hledali.“⁴⁾

Tento postoj v sobě skrývá učení o predestinaci, milosti a dědičném hříchu. Africký učitel, ve snaze zdůraznit proti Pelagioví a jeho žákům Boží práva, poukazuje na naprostou libovolnost predestinace k milosti a slávě, i když proto nepopírá podstatnou důležitost lidské svobody. Je to jen otázka důrazu? Přesněji řečeno: vylučuje libovolnost spásy přirozené právo člověka na přirozený vývoj? Je člověk obdařen absolutní přirozenou hodnotou, kterou by musel respektovat i sám Bůh?

Tento problém zůstává dosti stranou zájmů sv. Augustina, který — právě tak jako Písmo — se trvale staví na stanovisko dějin spásy, tedy do perspektivy existenciální a nadpřirozené. Nicméně na tuto otázku nevyloveně odpovídá, když prohlašuje, že vlivem dědičného hříchu se stává lidstvo jakousi „*massa damnata*“, že děti, které zemřou nepokřtěny, budou zavrženy; když dosti přísne vykládá zásadu „*Extra Ecclesiam nulla salus*“. Augustinovsky vesmír je tedy takový, že určitý počet lidí nemá možnost se v něm realizovat jakožto cíle.

Zdůrazňování lidské bezmocnosti v řádu spásy vyplývá podle nás z předchozího názoru, tak jako oslava božské svrchovanosti je pokračováním námětu Boží slávy. To, že chybí dostatečně jasné rozlišení filosofických a teologických aspektů otázek, historického a metafyzického rozměru lidské přirozenosti, způsobuje, že se ztrácí ze zřetel její absolutní požadavky v řádu bytí, konání a finality — což nás zde zajímá ještě bezprostředněji.

Augustinismus v platónském pojetí, který je tak citlivý na věčné pravdy, a tedy i na neměnnost podstat, neuznává dost zřetelně požadavky empirických podstat. Logicky by měl dojít k závěru, že podstaty neexistují, nýbrž že všechno závisí v poslední instanci na Boží vůli, ať to jsou zákony bytí, zákony mravní, osud člověka i vesmíru. Takový závěr učiní teprve jiné hnutí, totiž ockhamovský nominalismus, který je jednou z nejpříčtějších podob myšlení, ve kterém Boží práva radikálně potlačila práva člověka a náboženství potlačilo morálku: „Nic se totiž nepodřizuje tak dobře rozhodnutím všemohoucího Boha jako právě nominalistický vesmír. A Ockham stále zdůrazňuje, že první článek křesťanského *Křéda* zní: *Credo in unum Deum, Patrem omnipotentem*.“⁵⁾ „Je samozřejmě, že v člověku nejsou nějaké zásluhy samy o sobě, které by musel Bůh odměnit, tak jako v něm nejsou hříchy samy o sobě, které by musel potrestat. Může tedy zavrhnout nevinné a spasit hříšníky a není zde nic, co by nezáviselo prostě na jeho vůli.“⁶⁾

Přesně vzato, nominalismus by nemohl tvrdit, že podstaty závisí na Boží vůli, kdyby nezapochyboval o ne-

měnnosti samé jeho přirozenosti, jinými slovy, kdyby formálně neredukoval Boží přirozenost na jeho svobodu, kdyby nepohltil bytí činem. Tento krok, který je připravován už ockhamovskou kritikou pojmových rozlišení Božích přívlastků, bude učiněn Descartesem. Znamená přechod od filosofie bytí k filosofii činu.

Představa o křesťanství, kterou si vytvořil moderní západní svět, je značně ovlivněna augustinismem i ockhamismem. Uvedme jména Malebranche, Jansenia, Luthera a Kalvína. V Malebrancheově systému, který vybičovával některé augustinovské tendence, je člověk zredukován na příležitost k božskému činu. A jak praví H. Gouhier: „Boží sláva je základním námětem Malebrancheovy filosofie; námětem hrdinským, který opěvuje stvořitelovu nekonečnou moc; námětem mystickým, ve kterém úpí nepatrné stvoření; námětem spasitelským, který zachraňuje člověka před jeho lidstvem.“⁷⁾

U Luthera a zvláště u Kalvína, kteří se dovolávají sv. Augustina a kteří jsou zřejmě ovlivněni nominalistickou teologií Ockhamovou a Bielovou, námět Boží slávy určuje voluntaristicky zaměřený výklad predestinace, milosti a prvotního hříchu. Tak např. Kalvín obhajuje pozitivní zavržení dospělých „*ante praevisa merita*“.⁸⁾ Jansenius, který měl velký vliv v katolickém světě, přejal podstatu těchto tezí.

Teologie a filosofie, které takovýmto způsobem zeslabují zdatnost přirozenosti, dojdou až ke zredukování významu konání, zvláště lásky, a z lidského života udělají individualistické hledání, ne-li přímo pasivní očekávání spásy; a pokud se v nich bude mluvit o morálce, nebude to morálka přirozená, nýbrž pozitivní a naprosto svobodné vyjádření Boží vůle.

Nepřízná-li se absolutní hodnota eschatologickému určení člověka, tím spíše se odmítne jeho určení časnému. Výlučný „teocentrismus“ vede tedy k naprosté podřízenosti světského náboženskému, a tím i pozemských zařízení a úřadů církvi a její hierarchii.

Otázka vztahů mezi rozumem a vírou, která je často považována za otázku v podstatě epistemologickou, je do značné míry určována axiologickým pohledem na osobnost a na systém, který se jí zabývá, a tím „teocentrické“ pojetí náboženství tihne k fideismu.

Konečně je axiologický monismus jedním z pramenů ontologického monismu a mystického pantelismu: popření autonomní hodnoty člověka způsobuje popření jeho ontologické jinakosti.

Existuje tedy určité pojetí náboženství, ve kterém teocentrický požadavek směřuje ke své čisté podobě: autonomní zdatnost přírody v řádu hodnot i v řádu bytí a konání je v něm považována za neslučitelnou s požadavkem božské svrchovanosti. V mezním případě je náboženský člověk ten, kdo zvolí Boha proti člověku, náboženství proti morálce, lásku k Bohu proti lásce k bližnímu.

2. *Humanistické citění* se do jisté míry vyskytuje v každém náboženství, pokud je učení o spase. Pokud jde o křesťanství, uznává se dnes hojně jeho rozhodující historická důležitost v tom, že dokázalo vtisknout do svědomí lidstva smysl pro hodnotu všech lidí i člověka jako takového, a to zdůrazněním všeobecnosti povolání ke spase i hlavního příkazu lásky k bližnímu. Avšak právě tak jako se mohlo stát, že teocentrický rozměr náboženství — a jmenovitě křesťanství — se rozvinul na úkor jeho rozměru antropocentrického, tak také tento antropocentrický rozměr se často mohl prosadit na úkor teocentrického.

Náboženství, které vystupuje jako odpověď na očekávání člověka, na jeho neklid, má tedy zlidšťující úlohu. Potřeba, na kterou zamýšlí odpovědět, bývá občas pocítována jako původní a nepřeveditelná na jakýkoli jiný rozměr existence. Stává se ovšem také, že se po něm volá hlavně jako po opoře pro jinou oblast hodnot. To platí pro moralistické pojetí, podle něhož obsah náboženství se kryje s obsahem morálky; a podstatnou úlohou Boha je být základem etického řádu, být zákonodárcem, soudcem i odplátcem člověka. Ve stejném

smyslu se chápe náboženství jako základ společenského a politického řádu a jakýkoli útok na státní náboženství, na místní bohy se stává podvratnou činností.

Po náboženství se však také volá, mají-li být vyplněna očekávání zřetelně i pozemská; má pak člověku buď poskytnout možnost dosáhnout normálně nedostižitelných „odborných“ cílů, nebo povznášet jeho potřeby (např. potřebu bezpečnosti, lásky, sebeutvrzení, překročení), aby na ně odpovědělo v jiné oblasti, než je ta, ke které jsou přirozeně zaměřeny.

Antropocentrický princip působící v tomto druhu náboženství vede vysloveně nebo nevysloveně ke kritice „teocentrického“ náboženství. Typickým představitelem této kritiky je Pelagius.

Osvěcenský naturalismus přejímá a rozvíjí pelagiánská stanoviska a převádí je z oblasti náboženské do světské. Způsobuje zlačitění problému spásy: absolutní úděl, který pro člověka požaduje, už není eschatologický, nýbrž časný; je to hodnota pokroku, pozemské obce, která vyjadřuje toto uvědomění člověka. Z napětí mezi člověkem a Bohem se stává napětí mezi časem a duchovnem. Požadavek autonomie člověka se upřesňuje v požadavek autonomie jeho pozemského poslání.

Deismus se v základě vyznačuje axiologickým dualismem: Bůh a člověk jsou v něm postaveni vedle sebe jako dvě absolutní veličiny. I když o nich tvrdí, že jsou soupeři, nedostává se mu té jasnozřivosti, které je zapotřebí k vyvození všech důsledků.

Ateistický humanismus ukáže na vratkost takového kompromisu. Existuje-li soupeření mezi člověkem a Bohem, pak vidělo „teocentrické“ náboženství dobře, že je třeba volit. Zvolilo Boha proti člověku; humanista zase volí člověka proti Bohu.

K obdobnému historickému vývoji došlo i ve vztazích mezi náboženstvím a morálkou. Nejprve nastalo uvolnění jejich vzájemných pout, jak to typicky představuje Bayle, pro kterého morálka může být laická, a Kant, pro něhož je laická samou svou podstatou. Dokonce se stále více cítí jakási napětí mezi morálkou a náboženstvím, mezi láskou k člověku a láskou k Bohu.

Pro ateistický humanismus znamená toto napětí další nepřekonatelný rozpor, volbu mezi dvěma absoluty. Náboženství nelze smířit s morálkou, protože neuznává jiného absolutna než Boha; pro přirozenou morálku však je podstatné, že uznává hodnotu osoby. Její zásadu vyjadřuje Kant: „Považuj osobu vždy za cíl; nikdy ne za prostředek.“ Tato absolutní hodnota činí z morálky oblast podstatně nezištných hodnot a staví lásku k lidem do středu jejich povinností. Volba člověka proti Bohu tedy znamená volbu morálky a lásky proti náboženství a egoismu.

Již humanistické odmítání teocentrického náboženství v sobě chová i kritiku pokusů o antropocentrické náboženství, které jsou považovány za formální připojení vzájemně neslučitelných požadavků. Ateismus pak se na ně zaměřuje přímočařejší.

Všeobecně řečeno, popírá původnost náboženského rozměru a redukuje jeho úlohu na podporovatele ostatních hodnot — tedy na úlohu podřadnou. Za těchto okolností se náboženství cení podle hodnot, které má zahrnovat nebo nahrazovat. Ovšem, oblast nějakých hodnot se může plně uplatnit jedině tehdy, jestliže se realizuje autonomně; a tak jakékoli obrácení se na náboženství, i když je dočasně užitečné, se nakonec mění v odcizení, v překážku rozvoje osobnosti. Je úlohou přemýšlení, psychoterapie a přeměny výrobních podmínek, aby takto demystifikovaly lidskou psychologii, což jí umožní dosáhnout autentičnosti.

Problém, jak jej staví ateistický humanismus, je tedy ve své podstatě pokračováním vnitřního dramatu náboženství, pokud si toto náboženství klade za cíl stále hledání rovnováhy mezi člověkem a Bohem. Pokud toho nedosáhne, vyvolává ateistickou reakci. Dospěl-li humanismus k ateismu, stalo se tak — paradoxně — právě logikou dvou zásad zděděných z náboženství, totiž zásady absolutní hodnoty člověka a zásady soupeření mezi člověkem a Bohem. V krajním pojetí to snad znamená,

že ukazuje na nemožnost uskutečnit soužití molinistického člověka a banžziánského Boha.

A to je právě jeden z nejúpornějších námětů dějin myšlení. To, že je tak důležitý, jen prohlubuje úzkost z tajemství, které jej obklopuje. Zastánci jednotlivých řešení v rámci křesťanství nezastírají, že to jsou pouze řešení částečná a že jejich rozpory nikdy nejsou plně překonány. Pokud není tento problém plně rozřešen, není rozřešen ani problém ateistického humanismu; pokud pak by byl neřešitelný, byl by neřešitelný i problém ateistického humanismu.

(Pokračování)

Přeložil Otomar Radina

1) Původně předneseno na 6. mezinárodním tomistickém kongresu v Římě 1955. Vyšlo v knize G. Girardi: *Credenti e non credenti per un mondo nuovo*. Firenze 1969.

2) K tomu viz základní dílo C. Fabro: *Introduzione all'ateismo moderno*. Roma 1964, str. 18.

3) *L'Esprit de la philosophie médiévale*. Paris 1943, 2. vyd., str. 147.

4) Tamtéž, str. 138—139.

5) Gilson; *La philosophie au moyen âge*, Paris 1947, str. 653.

6) Tamtéž, str. 652.

7) *La philosophie de Malebranche et son expérience religieuse*, Paris 1926, str. 17.

8) »Pro svou všeobecnost i svou objektivitu si zásada „soli Deo gloria“, na kterou Kalvín převedl luterskou zásadu „sola gratia“, zřejmě zaslouží docela jiný druh studie. Nejde zde už o nějakou dílčí teologickou tezi, i když se později měla stát tezí základní; ani ne o nějakou jakkoli ústřední intuici křesťanské spásy. Stojí před námi nyní celé nové pojetí teologie i samého náboženství; a celkové a účelové vidění vesmíru i toho, co jej přesahuje... Tato intuice zdaleka není nějakým principem v obvyklém smyslu slova, který by připomínal zdroj učení, uvěřání anebo výchozí prvek, základ. Mnohem spíše je jakousi „teorií“ v aristotelském smyslu slova — to znamená onou konečnou kontemplací, ve kterou vyústí závěrečné úsilí myšlení a která je závěrem vysvětlí mnohem lépe než veškeré dílčí výklady postupně rozumově odvozené. A tak jediné ono občas nejasné a často tápající hledání „toliko Boží slávy“ může u Kalvína a jeho následovníků osvětlit celek i podrobnosti myšlení a života, které vlastně nesměřují k ničemu jinému. Naším úkolem v této kapitole tedy bude nejprve rozeznat, jak toto jediné, závěrečné silové pole protestantského myšlení i náboženství může vysvětlit leckteré jeho rysy, které jsou mimo ně nepochopitelné.« (L. Bouyer: *Du protestantisme à l'Eglise*, Paris 1959, 3. vyd., str. 72—73; viz celé toto vynikající dílo, zvl. IV. kap. *Soli Deo gloria: principe d'opposition ou de réconciliation?*, str. 72—102.)

F. V. MAREŠ (Viedeň)

Staroslověnská liturgie v dnešní době

Pro východní liturgie byla vždy a odedávna charakteristická jistá jazyková pluralita; tak třeba v liturgiích byzantské (nám z východních poměrů nejznámější) se užívalo a užívá řečtiny, staroslověnštiny a v novější době i různých živých jazyků národních (např. rumunštiny).¹⁾ Naproti tomu v liturgiích západních, tj. především v obřadu římském, měla až do II. vatikánského koncilu latina jako liturgický jazyk postavení takřka výlučné, zejména pokud jde o liturgii mešní a o breviární ofícium. Nepřehlížíme-li k drobným a částečným výjimkám, jakými byl dovolení číst nebo opakovat epištolu a evangelium v živém jazyce, byla v římské liturgii jen jediná výjimka úplná, výsada, jež dovolovala užívání jiného liturgického jazyka než latiny, totiž privilegium bohoslužby v jazyce staroslověnském. Kořeny této jedinečné výjimky sahají,

jak známo, na Moravu, do doby cyrilometodějské. V Čechách kvetla staroslověnská bohoslužba od sklonku IX. století do konce století XI. Mimo české jazykové území měla od cyrilometodějských časů nepřetržitou kontinuitu u Charvátů v přímořských oblastech, kde byla definitivně legalizována reskriptem papeže Inocence IV. r. 1248. Charvátí užívali v staroslověnských liturgických knihách po celé věky hlaholice písma. Když počátkem našeho století znalost hlaholice mezi charvátským klérem citelně klesala, byla tím ohrožena i sama staroslověnská bohoslužba. Na ostrov Krk, který byl odedávna důležitým střediskem hlaholismu, jezdil tehdy český badatel Josef Vajs, profesor staroslověnštiny na bohoslověcké fakultě university Karlovy; vyvinul na Krku široce založenou činnost vědeckou i osvětovou a založil Krčskou staroslověnskou akademii. Pořídil také nová vydání staroslověnských liturgických knih, nejprve vesperálu (1907; výtah z breviáře, jenž obsahoval nešpory a kompletář pro celý rok, pro veliké svátky i ostatní breviární hodinky), pak misálu (1927); tyto knihy byly tištěny latinkou, jen kánon je v misále paralelně hlaholicí i latinkou. Vajsova činnost doslova vzkřísila a opět postavila na nohy staroslověnskou bohoslužbu v Charvátsku. Nastal znovu takový rozkvět, že privilegium diecéze krčské a seňsko-mudrušské bylo r. 1935 rozšířeno na celé území Jugoslávie podle uvážení místních biskupů.² — V Čechách ožila staroslověnská liturgie římského obřadu v pražském emauzském klášteře [zal. Karlem IV. r. 1347, slovanská liturgie povolena papežem Klimentem VI. již r. 1346], kde trvala až do válek husitských. Po I. světové válce získaly Čechy a Morava znovu toto ojedinělé a vzácné privilegium indultem Benedikta XV. z 21. května 1920, a to v tomto rozsahu: byla povolena zpívaná staroslověnská mše na svátky zemských patronů sv. Jana Nepomuckého, Prokopa, Cyrila a Metoděje, Ludmily a Václava, a to v Praze u sv. Víta, u sv. Jiří, v Emauzích a na Vyšehradě, dále pak v Sázavě, ve Staré Boleslavi, na Svaté Hoře a na Velehradě; dodatečně získal povolení slovanské liturgie také chrám sv. Cyrila a Metoděje v Karlíně na svůj poutní svátek. [Osobní privilegium pro všechny dny v roce měl u soukromého oltáře v bytě pražský profesor J. Vajs.] V tomto rozsahu platí u nás staroslověnské privilegium dodnes; na mnohých z uvedených míst se plně využívá a těší se velké oblibě v lidu [např. na Vyšehradě nebo v Karlíně a na Sázavě].

Nejnoveji se k tomuto privilegii vztahuje poznámka v posledních Liturgických kalendářích (direktářích): „Všechny ostatní mešní texty zůstávají při všech mších (vyjma mše sloužené ve staroslověnském jazyce — dekret SRC, ze dne 21. V. 1920, n. 5, platí v původním rozsahu) latinsky“ (direktář z r. 1968, str. 51; z r. 1969, str. 52).

Nedlouho po I. světové válce, když se připravovala žádost o obnovení privilegia pro české země, napsal J. Vajs úvahu o významu tohoto bohoslužebného jazyka u nás;³ zdůrazňoval především historický (národní) a mravně náboženský význam staroslověnské liturgie v Čechách a na Moravě. Jeho rozbor vychází samozřejmě z alternativy, zda je účelné pěstovat v jistých případech také bohoslužbu částečně srozumitelným jazykem staroslověnským, nebo zda se přidržet jen latiny, jež je většinou věřících nesrozumitelná.

Dnes, kdy slyšíme a recitujeme liturgii mateřským jazykem, je záhodno se znovu zamyslet, co nám za těchto nových okolností poskytuje a může poskytnout staroslověnský liturgický jazyk. — V Čechách a na Moravě má staroslověnská liturgie postavení speciální. Není to již jen bližší (slovanský) jazyk vedle vzdálenější (neslovanské) latiny, jako tomu bylo donedávna, ani to není jen tradiční, starý jazyk vedle zcela srozumitelné mateřštiny, jako je tomu v charvátském přímoří. Máme zde trojúhelník: Jedním jeho vrcholem je „stylově bezpříznakový“ lidový jazyk, český jazyk, který je jazykem denní liturgie v běžných podmínkách a okolnostech. Je to jazyk zcela a beze zbytku srozumitelný; i v bohoslužbě plní především základní funkci jazyka,

funkci sdělovací, komunikativní. Umožňuje účinně pochopení obsahu posvátných textů i aktivní účast při bohoslužbě v rozsáhlé míře. V jazykovědné teorii se však dnes obecně a na celém světě přijímá názor, zdůrazňovaný a probíjovaný kdysi zejména pražskou lingvistickou školou [ve dvacátých a třicátých letech], že v rámci jednoho jazyka existují různé funkční vrstvy, styly („jazyka“). Jazyk totiž nejen základní funkci dorozumivací (sdělovací, komunikativní), nýbrž podle situace i funkce jiné, např. i důležitou funkci estetickou. Něco jiného je jazyk všedního dne, jiným je jazyk vědecký, své specifikum má jazyk úřední a ovšem také jazyk uměleckého díla [prózy i poezie]. Jazyk je tím bohatší, tím vytříbenější a dokonalejší, čím lépe je schopen vyjádřit rozmanité stylové odstíny. Dávno je překonáno období jazykového purismu, které právě k funkcím jazyka dostatečně nepřihlíželo: jestliže byly po ruce dva tvary nebo dva výrazy [třeba *rychlík* a *rychlovlak*], prohlásila se jedna možnost za „správnou“ nebo aspoň za „správnější“, druhá pak za „chybu“ nebo za tvar (výraz) „méně správný“; týkalo se to i skladby, slovosledu a stylu. Tím purismus jazyk i styl ochuzoval, ba přímo poškozoval a trvalo dost dlouho, než si i ve školní praxi proklestila cestu skutečná jazyková kultura. Dnes se někdy s purismem setkáváme znovu, právě v překladu posvátných textů. Je známo, že například Nového zákona z pera O. M. Petru nerozlišuje dobře pojem srozumitelnosti a triviálnosti; tak uznává třeba jedině slovo *šaty*, bez zřetele na styl, jenž by mnohem spíše žádal někde *oděv* a jinde i *roucho* [např. u proměnění Páně]. Je pravda, že ve všedním rozhovoru si „bereme na sebe nedělní šaty“, ale v jiné stylové rovině už nemáme odvahu napsat toto slovo na firemní štít: tam čteme „*oděvy*“ a nikomu to nepřipadá ani nesrozumitelné, ani zastaralé, ani podivné. — Mutatis mutandis platí funkčnost jazyka i pro jazyk liturgický. V tomto smyslu ostatní dva vrcholy našeho trojúhelníka, liturgická latina i staroslověňština, jsou příznakové, tj. mají nějakou funkci navíc; při jejich odůvodněném použití zdůrazňujeme některé jiné funkce, některé jiné momenty, zvláštní aspekty, které nemají prvořadou závažnost v běžném životě, v liturgii každého dne, které však v určitých odůvodněných případech lze právem považovat za dominantní. Tyto jazyky se stávají buď slavnostním *rouchem*, nebo vhodným speciálním pracovním *oděvem* bohoslužebného textu, vedle praktických (a velmi účelných) každodenních *šatů* jazyka národného.

1. Staroslověnský liturgický jazyk je především velké a ctihodné historické memento. Připomíná, že písemnictvím a bohoslužbou v tomto jazyce jsme se stali „velikým národem“ v IX. století, v době, kdy písemnictví (tím méně bohoslužbu) ve svém jazyce neměli např. ani takové národy jako Italové nebo Francouzi. To, co je římským ritu pro svět novom po II. vatikánském koncilu, je u nás staré 1100 let.

2. Staroslověnský bohoslužebný jazyk má však velký význam nejen v pohledu historickém, ale také z perspektivy čistě současné. Má zejména nesmírnou cenu ekumenickou. Je to zároveň bohoslužebný jazyk pravoslavných křesťanů [ruská církev užívání živého jazyka nepřipouští vůbec, jinde se v pravoslavných církvích užívá staroslověňštiny vedle jazyků živých]. V tomto směru je tedy staroslověňština pro bohoslužby při ekumenických shromážděních jazykem nenahraditelným, tím spíše, že ani u nás to není cizokrajný strom, ale jen jiná větev, vyrůstající z týchž cyrilometodějských kořenů jako řeč východních bratří.

3. Podobně má staroslověňština nesmírnou cenu jako společný a „neutrální“ jazyk při každé bohoslužbě, již se účastní příslušníci různých slovanských národů [poutí, kongresy, přátelské návštěvy apod.]; tu pak není třeba utíkat se k latině. K oběma těmto bodům (2. a 3.) poznamenávám ze zkušenosti, že ve velkém městě se často takovou živelnou a neoficiální ekumenickou a mezoslovanskou bohoslužbou tiše a nevědomky

stává mnohá slavnostní mše, protože návštěvníci chrámu jsou různorodí.

4. Je zajisté záhodno, aby liturgie byla úkonem, stojícím na výši po všech stránkách; tomuto úkolu staroslověnská mše vyhovuje velice dobře: jazyk je libozvučný, texty vynikají dokonalostí lingvistickou i stylovou, vynikají po stránce překladatelské techniky a mají i vysokou úroveň literárně estetickou.

5. Největší význam staroslověnského liturgického jazyka u nás ve XX. století spočívá však v jedné jeho zcela specifické a nenahraditelné vlastnosti: je to domácí (tj. nikoli cizí), částečně srozumitelný jazyk slavnostní. Liturgický jazyk má nejen funkci sdělovací, ale také funkci estetickou, mohli bychom říci monumentální. Tuto estetickou funkci plní zajisté velmi dobře latina a je to její vzácnou předností; plní ji ostatně v moderní společnosti i při světských příležitostech: při promócích, slavnostních aktech, na nápisích, v slavnostních titulech knih, při akademických oslavách apod.; v těchto případech ustoupí někdy požadavek všeobecné srozumitelnosti na druhý plán a jazyku pak připadá především funkce estetická. Toto motivované a záměrné posunutí funkce můžeme přirovnat — i když jen vzdáleně a přibližně — k poměru sdělovacího jazyka k jazyku literárních děl uměleckých, nebo snad i ke vztahu „proza—poezie“. Staroslověnština má s latinou společný slavnostní estetický účín; zároveň však jej stupňuje tím, že je částečně srozumitelná (při určité praxi dokonce dosti značně) a že asociuje představy ještě jiných krásných hodnot: navodí u posluchače atmosféru velké a pokrokové křesťanské minulosti české a slovanské vůbec, mluví srozumitelně o živém cyrilometodějském „dědictví otců“ i o organickém a přirozeném svazku se slovanskými bratry, i s odloučenými. V tomto smyslu nemůže staroslověnštinu zastoupit ani živý národní jazyk, ani latina.

Vystříhejme se omylu, k němuž má přirozený sklon každá doba dobrých a užitečných novot: omylu prohlásit své novum, svůj přínos za jediné dobro, omylu postavit své vymoženosti do zdánlivě rozporného protikladu s minulostí. Největším úspěchem bude, podaří-li se nám život církve a živou liturgii obohatit. Máme různé možnosti slavit mešní oběť: způsobem prostým nebo slavnostním (missa cantata, solemnis), s recitací nebo v kombinaci se zpěvem (a zase: lidovým, umělným, starobylým, klasickým, moderním), s varhanami i bez varhan; máme k dispozici různé paramenta, tradiční i novodobá, jednoduchá i vzácná. Pro „běžný den“ převládá modus praktický, a pro tento účel je nejvhodnější např. recitace, kombinovaná popřípadě s lidovým zpěvem, jednoduchá roucha. Podobně je tomu s liturgickým jazykem. Bylo by naivní vyloučit latinu vůbec a zcela, nevidět, že za jistých okolností má latinská liturgie své přednosti, mezi nimiž estetická (monumentální) funkce jazyka zaujímá přední místo (podle mého mínění snad dokonce místo nejdůležitější). Staroslověnština je jazykem slavnostním: stojí nad všedností každodenního života i nad jazykem světského písemnictví i světského živého slova. Navíc je také jazykem nadnárodním i národním zároveň (a je i jazykem neměnným, pokud to lze o jazyku vůbec říci). Není cizí a je částečně srozumitelná, určitý zbytek „nesrozumitelnosti“ může spíše přispět k zvýšení estetického účínu. Je to ideální spojení sdělovací funkce jazyka a jeho funkce estetické. Má tedy své vyhraněné místo jako slavnostní jazyk národní, historicky odůvodněný, vedle úplně srozumitelné a praktické mateřštiny i vedle (vzdálenější) univerzální latiny.

Nikdo nepochybuje o tom, že národní jazyk v bohoslužbě je velkou vymožeností, velkým pokrokem a vzácným darem; nepochybujeme ani o tom, že v duchu myšlenky sv. Cyrila má být bohoslužebný jazyk národu srozumitelný; je jisté, že běžným a daleko nejčastějším liturgickým jazykem bude ve XX. století živý jazyk národní. Obohatme však dnešek tím, že udržíme sobě, a tím i křesťanské kultuře světové, pestřejší spektrum

oslavy Boží v oblasti liturgického jazyka: má-li dnes v tomto spektru stylových odstínů převážná většina křesťanů římského obřadu k dispozici barvy dvě, živý národní jazyk a latinu, je naše spektrum bohatší o další jasnou a výraznou barvu, o liturgii staroslověnskou. Važme si tohoto světla a nedejme mu uhasnout; važme si ho tím spíše, že vzešlo z domácího zdroje a čestně i slavně ozářilo oblohu vzdělanosti nejen naší, ale i evropské a světové.

Poznámka. Mohla by se vyskytnout obava, že o znalost staroslověnského jazyka není u nás v praxi dostatečně postaráno. Na to lze odpovědět opravdu z praxe, podle zkušeností, že v tomto smyslu není vážných problémů. Slyšel jsem za dlouhá léta na různých místech u nás mnoho celebrantů, z nichž někteří (starší generace) neprošli ani kursem staroslověnštiny na fakultě, a přece všichni, bez výjimky, zvládli svůj úkol důstojně. Totéž platí i o laicích, kteří četli nebo i zpívali epištolu a přímlyvy, a rovněž o zpěvácích na kůru. Na Vyšehradě například jsou velmi dobré zkušenosti i s mešními odpověďmi, zpívané odpovědi na přímlyvy nevyjímaje, s recitací *Suscipiat (Primi Gospod)*, ba i se zpěvem *Otčenáše*; ve všech těchto případech se aktivně a dobře účastní všichni přítomní věřící, a to staroslověnsky. Staroslověnské liturgické knihy jsou tištěny latinou, počet písmen odlišných od češtiny je minimální, výslovnost nevyžaduje vůbec žádný cvik (tím spíše, že přizpůsobení výslovnosti liturgického jazyka živému jazyku prostředí — dobře známé i z různé výslovnosti latiny — je zcela náležité a věcně i jazykově plně oprávněné). Také porozumění textu nečiní obtíže, tím spíše, že celebrant obsah textů stejně zná ve znění latinském a českém. Úplně postačí pročíst si text pozorně předem, případně několikrát a nahlas, a dobrý výsledek je zaručen. Příprava zpěvu není o nic náročnější než příprava k zpívané mši latinské nebo české.

Tím ovšem nechceme říci, že by nebylo potřebné podržet staroslověnštinu jako předmět na bohosloveckých fakultách, jak tomu — díky Bohu — u nás stále jest. Je přirozené a samozřejmé, že se našim bohoslovcům musí dostat obšírnějšího, byť třeba základního poučení v této oblasti, která je nejen nedílnou součástí naší křesťanské vzdělanosti, ale je i naší chloubou a přínosem do pokladnice křesťanské kultury všeobecné, evropské i světové. Můžeme si představit, jak by si jiné národy vážily takových hodnot. Můžeme, ba musíme v této souvislosti poukázat i na koncilová rozhodnutí, jež správně zdůrazňují prvky národní svébytnosti, jež se dobře a blahodárně uplatňují v pestrém, přirozeném a zdravém národním individualismu na širším podkladě pluralistického, a tím dokonalejšího a opravdovějšího univerzalizmu. Tento zdravý přínos vlastních kulturních hodnot se netýká jen specifického projevu národů asijských a afrických, ale každého národa, jenž má celku co nabídnout a co dát z vlastní pokladnice, kterou popřípadě naplňoval po věky, ať už jde o zpěv, jazyk nebo jakékoli jiné dobré hodnoty.

Privilegium staroslověnské liturgie římského obřadu je tedy v našich zemích vzácným statkem a má velký význam i vyhraněnou úlohu také dnes, po II. vatikánském koncilu. Této výsady je třeba si vážít, používat jí, popřípadě ji poněkud pružně přizpůsobit novým poměrům: staroslověnská liturgie by měla být povolena i o svátku sv. Vojtěcha (nové vědecké poznatky vyvrátily starší mínění, že by tento svátek byl býval odpůrcem slovanské bohoslužby),⁴⁾ dále také o nových svátcích sv. Gorazda a druhů, P. Marie, Matky jednoty křesťanů apod. Nějakým vhodným způsobem by mělo být postaráno také o to, aby se staroslověnsky mohlo sloužit i jinde a jindy, než to dovoluje dosavadní privilegium (stále privilegium, možnost staroslověnské liturgie pro všechny dny v roce by rozhodně měl mít například Velehrad a Vyšehrad).⁵⁾ To jsou však podrobnosti. Úkolem této úvahy měl být rozbor současné situace; ten ukazuje že staroslověnská liturgie římského ritu je u nás hodnotou živou a vzácnou, hodnotou, již je třeba si hluboce vážít a zachovat ji pro současnost i pro budoucnost, sobě i světu

1) Srv. A. Raes, *Introductio in liturgiam orientalem*, Romae 1947, str. 207—210.

2) Srv. S. Smržík, *The Glagolitic or Roman-Slavonic Liturgy*, Cleveland-Rome 1959, str. 23—26; — F. V. Mareš, *Charvátskohlaholská slovanská liturgie v současné době*, ČKD 88 [113] (1948), str. 54—57.

3) J. Vajs, *Slovanská liturgie ve XX. století*. Věstník Společnosti sv. Cyrila a Metoděje [vědeckého odboru Akademie křesťanské v Praze] 4 (1920), str. 2—14.

4) Srv. V. Chaloupecký, *Sv. Vojtěch a slovanská liturgie*, Bratislava 8 (1934), str. 37—47; — t ý ž, *Slovanská bohoslužba v Čechách*. Svatováclavský sborník 11/2, Praha 1939, str. 401—455; — F. Dvorník, *Svatý Vojtěch, druhý hiskup pražský*, Řím 1967, str. 78; — F. V. Mareš, *Skazanije o slavjanskoj pis'mennosti*, Trudy Otdela drevnerusskoj literatury 19 (1963), str. 169—176; — O. Králík, *Povest' vremennych let i legenda Kristiana o svjatych Vjačeslave i Ljudmile*, tamtéž, str. 177—207; — J. Kadlec, *Svatý Prokop*, Řím 1968, str. 30—34.

5) a) Jmenují úmyslně Vyšehrad. Tím neopomím chrám sv. Víta. Kdyby se však mělo uvažovat jen o jednom místě v Praze, má Vyšehrad tu přednost, že je méně oficiální než metropolitní katedrála (to by bylo výhodné při drobnějších příležitostech, menších sympoziích, poutích atp.) a přitom je to — už svým hřbitovem — významné místo v kulturní historii pražské i celonárodní; je hojněji navštěvován a je také nejbliže Emauzům, kde je kontinuita staroslověnské liturgie dějinami nejvíce odůvodněna. — b) Nabídka existující možnosti, že lze kdykoli a kdekoli použít staroslověnské liturgie východní, nepřipadá vůbec v úvahu. Každý odborník v liturgii potvrdí, že obřad, rítus, je typickou a krystalickou výslednicí vyhraněného historického vývoje. Byzantský (řeckokatolický) rítus patří docela jinému kulturnímu a dějinnému ovzduší než je běžná křesťanská atmosféra v Čechách a na Moravě. Zajisté je velmi žádoucí, aby se i naši křesťané s východním obřadem obeznamovali, ale na našem území to je a vždy bude import se všemi příznaky kurióza krásného a vznešeného, ale přece jen kurióza. Na našem území byzantský rítus ve XX. století není organickým a adekvátním, lokálně odůvodněným a historicky opodstatněným tvarem bohoslužby, formou, jež by byla přístupná všem věřícím. Za specifických okolností má svůj velký význam, ale to by překročilo rámec naší úvahy. Rítus je ve svém dosahu pojem mnohem širší než bohoslužebný jazyk.

PAUL DE VOOGHT

Mistr Jan Hus v době ekumenismu

Ernest Denis psal o Bílé hoře, Paul de Vooght píše o Husovi. Oba velcí přátelé našeho národa se dotýkají dvou bolestných míst našich dějin. Článek, který otiskujeme s autorovým souhlasem zkráceně, byl napsán pro VIA; celý vyšel v původním znění v IRENikon. Doufáme, že podnítl plodnou diskuzi.

Rád bych zde pojednal o jedné historické osobnosti, jež patří k největším v české historii, o Janu Husovi. Chtěl bych vybudovat své křesťanské bratry k společnému uvažování, abychom posoudili, zda by nebylo možno ve světle nejnovějších prací¹⁾ se společně pokusit o Husovo ekumenické pochopení. V každém případě je třeba, abychom hned od začátku nabyli přesvědčení, že Jan Hus je osobnost komplexní a že není možno jej určit jedním nebo dvěma adjektivy nazdařbůh zvolenými. Přiblížit se k němu vyžaduje pozornost a trpělivost. Pokusím se na prvním místě vybrat vše, co je v Husovi v podstatě katolické, pak se budu snažit vyložit jeho význam heretický a protestantský (v nejširším smyslu slova),

pochopit revolucionáře a nakonec uvážit, jak bychom my, křesťané všech vyznání, mohli přestat s tím, že si ho bereme za předmět a patrona našich nesvárů, a uznat v něm především křesťanského bratra, jemuž stejně jako nám nebylo nic dražší než Ježíš Kristus.

I. Začneme s tím, že proti zjednodušeným představám postavíme několik faktů. V jednom ze svých panegyriků na Jana Husa uvádí Jakoubek ze Stříbra mezi významnými ctnostmi, jež zdobily jeho kolegu a přítele, vytrvalost v poslouchání *zповědí*. Zároveň vyvolává obraz Mistra Jana, jaký nám nikdy nepřišel na mysl: obraz mlčenlivého kněze, který trávil dlouhé hodiny v temnotě zповědnice a naslouchá s trpělivostí a milosrdenstvím věřícím, aby ty, kteří tápají, osvětil, napravil, povzbudil a dal jim rozhrěšení. Oním knězem byl Hus.

Nesčíslněkrát také těm, kdo o to žádali, podával tělo Kristovo. Tehdy se nikdy nepodávalo z *kalicha*. Tento bod je historicky závažný. Ne proto, že by se Hus dopustil kacířství, kdyby tak činil. Ježíš Kristus ustanovil eucharistii pod obojí způsobou a církve neznala po dlouhá staletí jinou praxi. Hus sám však nikdy k přijímání laiků neužil kalicha. Nikdy jej pro ně nepokládal za nutný nebo nezbytný a první rada, kterou dal v Kostnici poslům Jakoubka ze Stříbra a Mikuláše z Drážďan, kteří zavedli za Husovy nepřítomnosti kalich v Praze, zněla, aby důtklivě žádali koncil o svolení, aby bylo možno podávat z kalicha těm, kdo to budou zbožně žádat. Je pravda, že pak změnil své mínění a že mu připadalo jako strašný skandál, že koncil kalich odmítl, ačkoliv uznával, že byl po staletí v církvi užíván.

Proti zobecněnému obrazu Jana Husa musí být postavena ještě třetí skutečnost. Mním zde činnost *kazatele* a profesora, která měla v jeho životě značnou roli. Zmateně se soudí, že se Hus omezoval na ustavičné kárání a napadání. To je však zcela nepřesné. Úplné vydání Husových spisů pražským Historickým ústavem předpokládá dvacet pět svazků; jen jediný obsahuje spisy polemické.²⁾ Přece však by měl být znám, čten a být podkladem rozjímání alespoň jeden z duchovních spisů Mistra Jana. Je napsán česky a vydán v elegantní podobě dokonale přístupně. Je to *Dcerka*.³⁾ Každý křesťan by měl číst — ale pomalu, rozjímavě a vychutnávat každou větu a každé slovo — toto české Následování Ježíše Krista, kratší, ale i pregnančnější, jež je Následování, známé (alespoň slovy) celému Západu. V něm je celý Hus se svým hlubokým myšlením, lidskou něhou, s životem zaměřeným k Bohu a k Ježíši Kristu.

Když r. 1412 Jan XXIII. válčil s Ladislavem Neapolským, protože podporoval jeho protivníka Řehoře XII., měl neuvěřitelnou nestoudnost povolit plnomocné odpustky všem, kdo budou podporovat jeho tažení svou osobou nebo penězi. Tyto plnomocné odpustky byly v Praze vyhlášeny a vzbudily tu rozhořčení u lidí Svatému stolci nejoddanějších.⁴⁾ Také Hus psal, ne však proti *odpustkům* vůbec, ale proti falešným odpustkům protipapeže, který pro osobní ambice vyhláše falešnou křížovou výpravu jedněch křesťanů proti druhým. Historie, a to i seriózní, nedala bohužel pozor na „nuance“, ač jsou přece důležité. Popletla později ve zjednodušující zkratce to, co pokládala za postoj Husův, s Lutherovým bojem proti odpustkům vůbec. Pro průměrného katolíka tím byla věc rozhodnuta: Hus odpustky zavrhoval. Nuže, kostnický koncil mu v tomto bodě nikdy nic nevýtýkal; ten, kdo čte dnes bez předsudku spis De indulgenciis Mistra Jana, zjistí, že neobsahuje ani jedinou řádku, ani jediné slovo proti odpustkům jako takovým.

To platí i o tom, co psal Hus o *eucharistii*. V jeho okolí si tehdy získávala stoupence mezi nejvýznamnějšími českými teology (Stanislav ze Znojma, Štěpán z Pálče) remanentní teorie, která byla přinesena do Prahy se spisy Viklefovými. Hus se od této teorie distancoval. Přes veškeré úsilí, jež se v Kostnici vynaložilo, aby se z Husova díla vybralo co nejvíce vět bludných, mylných a pohoršlivých, nemohli jeho nejhorší nepřátelé, ani ti, kteří znali latinsky, ani ti, kdo četli

česky, nalézt nic podezřelého o eucharistii. Byla tam však tvrzení tak řečených svědků. Koncil jim přikládal tak málo víry, že byl ochoten nechat padnout řečená „svědectví“, podrobili se Hus v ostatním. Hus tedy nebyl přívržencem remanence, jak shodně vyplývá z jeho písemného díla i z akt, shromážděných proti němu v Kostnici. Naopak se Hus jako duch utvářený v základě scholastikou přidržoval vždy nauky o transsubstanciaci, což je dokladem nejen jeho víry, ale také náklonnosti k aristotelsko-tomistické fyzice, která dodala teologickou interpretaci dogmatu o reálné přítomnosti. Tato interpretace byla tak dlouho v církvi opakována, až se nakonec zdálo, že je od ní neoddelitelná.⁵⁾

V českém prostředí na pražské universitě se spojil proud viklefský a proud valdenský. Z těchto dvou pramenů čerpal po Husově smrti jakoubek a napájel z nich rodící se husitství. Hus však si vždy uchovával pozici na okoli nezávislou, a tak zůstal v podstatě připoután k tradičním katolickým pozicím. Nejlépe je to vidět na jeho teologii *kněžství*. Jak Vikleř, tak valdenští zavrhl jeho svátostné pojetí a omezili je na určení čistě morální. Hus se tím nedal strhnout. Výslovně hájil svátostné struktury. I nadále přiznával moc udělovat svátosti a rozhršení jediné ustanovenému knězi, a to i tehdy, byl-li „ve stavu skutečného hříchu“. Vyžadoval, aby křesťan poslouchal preláty, a to i špatné, kdykoli jsou jejich nařízení v soulase se zákonem Páně.⁶⁾ Viklefské tvrzení, že nikdo „není ani prelátem, ani světským pánem, žije-li ve smrtelném hříchu“, přetvořil ve větu zcela evangelní a katolickou. Pro Husa to znamenalo, že biskup a kněz jsou „dobří“ v evangelním smyslu slova, jen pokud sami žijí podle evangelia, které zvěstují jejich ústa. Je něco správnějšího a katoličtějšího?

II. Přesto názor, že Husovo učení bylo ve všech svých částech zcela katolické, by byl neudržitelný. Jistě nelze nic vytýkat, co se týče pravověrnosti jeho teologie Boha, Trojice, vtělení, vykoupení, eucharistie a ostatních šesti svátostí, nebe, pekla a očistce; není to však možné říci o jeho pojetí *církve*. Jeho definici církve, silně augustinovské, i když oproti náhledům sv. Augustina mírně modifikované, kterou přejal od Viklefa a špatně vklínil do své vlastní teologie, chyběla přesnost. Zdá se, jako by Hus někdy popíral institucionální aspekt církve a jako by jí chtěl opět změnit v pouhé společenství svatých. Jistě mu v této otázce uklouzly z pera závažné nepřesnosti, které koncil musel označit jako bludy. Také pokud se týká papežova prvenství, zastával mínění — ne vždy stejná — podle nichž, kdyby byla vzata doslova, nepatřil by papež nutně do organismu církve.

Přesto však, chceme-li být i v tomto ohledu spravedliví k člověku, který zřejmě nechtěl být kacířem a který vždy odporoval herezi pronikající intelektuální prostředí, s kterým v ostatních věcech sympatizoval, je nutné si především uvědomit, že pojem církve a papeže byl tehdy méně jasný než dnes. Definice církve nebyla ještě zcela vypracována a o papežské autoritě se názory různily. Připomeňme jen, že několik týdnů před Husovým odsouzením kostnický koncil prohlásil, že je papeži nadřazen. Tuto definici ekumenického koncilu je ještě dnes nesnadné uvést do souladu s katolickým učením o primátě. Hus byl tak odsouzen jako kacíř soudci, z nichž alespoň část byla kacířtější než on sám. Největším paradoxem je, že největší část vět, které mu koncil přičítal, Hus sám s rozhořčením odmítal. Hus nezemřel na hranici, jak by bylo možno se domnívat, proto, že tvrději hájil věty protikladné učením církve, ale proto, že nechtěl připustit, že by jim kdy byl učil, a že odmítal odvolat to, co nevěřil. Pokud jde o ostatní odsouzené články, zvláště o ty, které byly v jeho myšlení spjaty s učením augustinovským, žádal, aby mu byl blud ukázán; nenašel se však nikdo, kdo by to učinil. A tak tento jedinečný kacíř zemřel, recituje Credo.

A přece byl tento člověk, který se z hlediska přísně doktrinárního nezdálil od pravověrnosti více než např. Gerson, v římské církvi všeobecně uctívaný, pokládán vždy svými husitskými přáteli i svými katolickými nepřáteli za velkého kacíře. Na tomto výsledku se

podíli mnoho příčin, z nichž některé tkvěly v Husovi samém.

Tu je opět třeba postupovat opatrně. Česká reformace nebyla protestanstvím (před jeho pojmenováním). Neměla nic společného s teologií tří výlučných hodnot: *sola scriptura, sola fides, sola gratia*. Nevyšla také z odboje vyděděných vrstev lidu, ale z práce biskupů (Arnošta z Pardubic, Jana z Jenštejna, Zbyňka Zajíce z Házuburky), kteří chtěli obnovit „víru a mravy“ svých kněží a tím i věřících. Hus zde stojí na předělu mezi dřívějšími kázáními reformními a budoucími kázáními revolučními. Věřoučně zůstává v kolejích scholastického středověku, přijímá církevní dogmata a stavy světské společnosti, ale jeho reformační činnost vyzývala křesťanský lid, aby soudil a odsuzoval své vládcy. Tato činnost, která neimplikovala žádné kacířství ve vlastním slova smyslu, byla prvním tahem, který sám Hus nakreslil na svém portrétu velkého kacíře, kterým byl obdařen v dějinách.

Hus se však pohyboval v Praze v prostředí, které bylo kompromitující pro jeho pravověrnou pověst. Významní lidé, kteří ho znali zblízka, až do konce nepochybovali o čistotě jeho víry. I inkvizitor Mikuláš, biskup nezerský, mu vydal před odjezdem do Kostnice bez váhání potvrzení o pravověrnosti. Ale obecné mínění bylo odchylné. Označovalo jej jako *vikleřistu* a je třeba přiznat, že Hus dělal vše, aby mohlo toto mínění slít. Vyhlásil z kazatelny a z katedry Viklefovu velikost. Každý dobře věděl, že Husovo srdce je na straně anglického reformátora, nikdo se však nestaral o to, že Hus neposkrvnil své myšlení jeho formálními herezemi. Mýlné mínění se prosadilo do té míry, že všichni byli překvapeni a někteří zmýleni (ještě i dnes), když Hus v Kostnici připojoval téměř ke všem větám Viklefovým, které mu byly předloženy, *nec tenui nec teneo*. Stačí však srovnat jeho odpovědi s naukami, které vždy zastával, abychom si uvědomili, že nemohl odpovědět jinak, než odpověděl. Avšak obecné mínění, které vždy zjednodušuje a všude proniká, je hotovo: Hus je vikleřista a zastává všechny Viklefovy hereze.

Bezpochyby stejně těžké jako jeho přiznání a — uzejme — provokativní kompromitování vikleřstvím bylo jeho tiché kompromitování v důsledku denního styku s *valdenstvím*. Silou okolností, aniž nutně sdílel jejich učení nebo schvaloval jejich činy, octl se Hus na stejné straně barikády jako ti, kdo více či méně přijali ideje valdenské. Ani v nejmenším nesdílel s Mikulášem z Drážďan ideál absolutní chudoby, ale protože i on sám byl odpůrcem bohatství u kléru, už tím se v této otázce stával Mikulášovým spojencem. Nebyl to však Hus, ale Mikuláš z Drážďan, kdo napsal *Tabule veteris et novi coloris*.⁷⁾

Husovým osobním úkolem bylo v podstatě kritizovat před křesťanským lidem jeho vrchnosti. Je třeba zde dodat, že svou činnost dovedl až k otevřené revoltě.

Tento revoluční postoj však nevyvolal v jeho myslí žádnou věroučnou změnu. Stačilo, aby otevřel svůj exemplář *Teologické summy* Tomáše Akvinského. Tam se ujistil, že setrvává na půdě katolického učení, neposlouchá-li ta nařízení prelátů, která „odporují Bohu“. Bránit v kázání slova Božího bylo pro něho bezbožnou činností. To však bylo dvojsmyslné. V teorii byl Husův princip nepopíratelný. Která církev však dá svým kazatelům úplnou volnost, aby posuzovali její konání, jde-li o její vlastní věc?

Hus byl beze vši pochyby zcela proniknut svým posláním. Byl posedlý tak nerozborným přesvědčením, že je teď nesnadné rozhodnout, zda vycházelo z mimořádného charismatu, nebo zda bylo činem hlupáka nebo blázna. V každém případě v něm církev viděla jen nedisciplinovaného kněze, kdežto Hus věřil až do posledního okamžiku — vírou, která byla podepřena četnými odkazy — že ti, kdo ho odsoudili, se prohřešují na Ježíši Kristu a na evangeliu. Očekával koncil vskutku reformní a papeže jediného a věrného Ježíši Kristu a domníval se, že nesmí mlčet; proto kázal vzdor exkomunikací a

neustával před církví ve vedení pře proti jejím pastýřům.

Poslední rys na portrétu velkého kacíře byl dokreslen v Kostnici, když se Hus odmítl podrobit koncilu. Kostnický proces přesně odhalil v podstatě katolický charakter jeho učení. Ukázal nemohoucnost přítomných teologů začít s ním opravdovou diskusí o neuchopitelných bodech jeho ekleziologie. Hus se od prvních výsledků distancoval od Viklefa. Během práce na obžalovacím spise se rozplynula většina stížností, jež Husovi pražští nepřátelé založili na jeho písemném díle, a vniče přišly nejtěžší žaloby „svědků“; zůstalo však, že Hus odmítl uznat jako své učení to, co jím nebylo, že vyžadoval, aby se mu vysvětlilo, čemu nerozuměl, a zejména že se odvolal k Ježíši Kristu, když soudy lidí jej exkomunikovaly a odsoudily. Když zpečetil svou věrnost sobě samému, která pro něho — jako pro všechny svaté — byla totožná s věrností k Ježíši Kristu, svou krví, dostal v církvi, od níž se nechtěl oddělovat, definitivně svůj význam odpůrce, ale pro své žáky se stal mučedníkem evangelia proti římským zlořádům.

III. Během staletí, jež následovala po Husově smrti, si z něho katolické mínění zapamatovalo jen to, co mu dodávalo odpuzující podobu. Byl kacířem se vším pohoršlivým zavržením, které toto slovo obsahuje. Málo katolíků by bylo bývalo s to přesně říci, v čem spočívá kacířství Jana Husa, ale právě tato neznalost udržovala přisnost jejich odporu. Neuvědomovali si, do jaké míry je pro ně Hus (a tolik jiných) kacířem abstraktním, plodem logického, přesto však chybného uvažování. Zapomínali, že logická dedukce, má-li být správná, musí vycházet ze skutečnosti a nesmí jí postupně ztrácet ze zřetele. Kdo byl heretik, ne-li především ten, kdo pyšně odmítl sklonit svůj rozum před pravdou, kterou mu předkládal učitel, jenž se nemýlí? Hus byl tedy pyšný. Kdo ještě byl kacířem, ne-li odbojník, který dával přednost své vůli před podrobením vrchnostem, ustanoveným od Boha? Hus byl tedy neposlušný člověk, a, co je horší, neposlušný kněz. Pyšný a neposlušný způsobil zmatek v církvi, zavinil pohoršení a zkázu duší.

Obávám se, že z myslí mnoha katolíků tento dětský pohled ještě zcela nezmizel. Je naléhavě zapotřebí jej opravit. Neposlušnost předpokládá jasný řád, vycházející od nepopíraných vrchností. Avšak od r. 1409 do r. 1415 se o vládu nad církví hádali tři papeži a mocná strana, když ji uchvátila, postavila nad papeže koncil. Jak by bylo za těchto okolností možno odsoudit Husa, že je vinen neposlušností? Není přemrštěné tvrdit, že nemohl být viníkem z toho prostého důvodu, že psychologicky neexistovala pro nikoho v jeho situaci žádná autorita. Ještě těžší slova je z hlediska katolického třeba říci k Husovým teologickým blouděním. Jestliže již nepřítomnost nezvratné autority vysvětluje Husův odpor vůči soudcům, zavazuje nás současný vývoj katolické teologie k poznání, že nejvýznamnější „bludy“, které vycházely z Husova hledání, jak definovat církev ve smyslu více duchovním a augustinovským, směřovaly ve skutečnosti k cestě, kterou katolická církev odhodlaně nastoupila od II. vatikánského koncilu.

Díky podnětu II. vatikánského koncilu je dnes duchovní aspekt církve postaven do plného světla. Církev, jež není už definována v právních pojmech, představuje podle konstituce *Lumen gentium*⁸⁾ zárodek a začátek Božího království na zemi. Nešťastná definice církve jako společenství predestinovaných, kterou Hus převzal z Viklefa, směřovala — a v tom se shodují všechny teologie — konečnou církev v nebi s církví na zemi a nepřinášela o ní nic jasného. Ostatně se nehodila do souboru Husovy teologie. Byla kostnickým koncilem a katolickou teologií odmítnuta. Husitství se ze své strany přičinilo o to, aby padla, aniž se jí kdy pokusilo zvednout.

Stejně je tomu v otázce biskupů, králů a „skutečných“ knížat. Také v tomto bodě se Hus střetl s koncepcí, která pod extrémním legalismem a sakramentalismem skrývala špatné svědomí pastýřů, jimž se ztratil smysl vystoupení Ježíše Krista. Od okamžiku, kdy jim byla udělena a potvrzena moc ordinační a jurisdikční, jim připadalo všechno v pořádku. Dnes probíhá velmi zřetelný

vývoj. Teologie se už nespokojuje s tím, aby pojem „skutečného“ kněze omezovala mocí ordinační a jurisdikční. V protikladu idejím, vládnoucím na počátku XV. století, ale naopak zcela ve shodě s názory Husovými nechápe už teologie jako „skutečného“ kněze toho, kdo byl jen ustanoven a obdařen jurisdikcí. Vyžaduje od něho také, aby byl služebníkem Slova. Jak by jím však mohl být jen ústy? I jeho život má o tom vydávat svědectví.⁹⁾ V otázce „skutečného“ kněze stejně jako v pojmu církve se Hus musí jevit dnešním katolickým teologům jako jejich předchůdce.

IV. Přiznávám, že toto jsou úvahy katolíka. Pomohou — alespoň v to doufám — mým katolickým bratřím ve snazším přístupu k Husovi cestou větší pravdy a spravedlnosti. Pro naše husitské bratry je problém zřejmě odlišný. Viděli vždycky v Husovi hlasatele evangelia, světce a mučedníka. V tomto bodě nic nemůže a nemá být měněno. Přece však by snad bylo možno u nich něco modifikovat — tam se však blížím s jistou obavou — kdyby bylo pravda, že se do zbožného respektu a hlubokého obdivu, který husité k Husovi chovají, vmísil nějaký cit méně vznešený a dnes více než zastaralý. Poprava Husa a Jeronýma Pražského, křížové výpravy Martina V. a Evžena IV. proti Čechám, odsouzení utrakvistů Piem II. poté, co jej basilejský koncil povolil, a na konec protireformace zanechaly v duši Čechů hořké vzpomínky. Nevyhnutelně, zvláště v husitské části národa, je láska k Husovi vystavena tomu, že se nechává strhávat k odpovídající nenávisti vůči Římu a katolicismu. Jestliže tu husitství může nacházet dvě základní tendence, z nichž se nejvíce napájí mocný lidový cit, velkou lásku a velkou nenávist, je možno zároveň upozornit na to, že nenávist není cit křesťanský. Neospravedlňuje se tedy v křesťanství a priori. V dnešní době už nemá smysl. Hus nechoval ke katolické církvi nenávist. Naopak, měl k ní nesmírnou lásku. Ošklivil si jen zlořády, které ji pustošily: vzájemné boje papežů, ze všeobecněly systém prebend, které dělaly z pastýřských stolic „předmět vykořisťování“, který byl přidělován tomu, kdo více nabízel, strašlivé svatokupectví, které z toho vyplývalo, obecnou zkaženost bohatstvím, nedostatek duchovnosti, evangelního a evangelizačního ducha. Úžas, stud a pohoršení se nás zmocní, jsme-li postaveni před tento obraz. Pravda, víme, že ani v této době nebyla taková celá církev, že v duši nespočetných křesťanů pokračoval křesťanský život, často skrytý a neuchopitelný tykadly historické vědy (ne-li, jak to, že církev tehdy nezahynula?). Avšak tím se viditelná podoba církve té doby nestává méně šalebnou. Nemůžeme Husovi vytýkat, že jí byl pohnut stejně jako katolíci, a není nic přirozenějšího a spravedlivějšího, než že naši husitští bratři jej v tomto bodě následují. Můžeme je však také vybídnout, aby následovali Husa i v jeho lásce k církvi, v jeho touze po životě podle evangelia, po spojení s Ježíšem Kristem a aby nám v tom podali ruku. Vždyť římská církev není dnes už taková jako v XV. století. Její vladařské postavení se rozdrobilo a to, co z něho zbývá, označili její vlastní synové odsuzující jménem „triumfalismus“ a jsou rozhodnutí s tím bojovat. Protestování má smysl jen tak dlouho, dokud trvá to, proti čemu je namířeno. Povstání není cílem a permanentní revoluce, stane-li se kultem, je podnik nesmyslný jsme především povolání v Ježíši Kristu nikoli k revoluce, ale k poslušnosti evangeliu a k jednotě. Tomáš Akvinský připouštěl povstání lidu. Nedomníval se však, že je moudrý trvalý stav povstání a opozice.¹⁰⁾ Vzbouřil-li se Hus, není to ještě důvodem, aby jeho žáci zůstávali navždy vzbouřenci, aby se neodchýlili od litery. Minuly věky a situace se změnila. Hus nikdy nepochyboval o ceně a závažném charakteru náboženských slibů a vedl nemilosrdné tažení proti kněžím, kteří nezachovávali celibát. Nuže, jedním z důvodů, které dohnaly jednu část československých kněží, aby r. 1921 založili novou husitskou církev, bylo právě odstranění závazného celibátu. Zde nejde o tuto otázku, chceme jen prostě na konkrétním příkladě ukázat, že se situace mění a že ve světě, který není neměnný, není materiální věrnost po-

stojům minulosti nejlepší zárukou věrnosti duchovní, kterou chceme zachovat. Revolta proti katolické církvi nemůže mít dnes takový význam, jaký měla pro Husa.

Ostatně tato revolta nebyla nikdy ani úplná, ani absolutní. Hus se na pozvání koncilu odebral do Kostnice svobodně a dobrovolně. Chtěl však být slyšen v době, v níž autorita znala jedinou metodu: poroučet. I v tom nastaly mezitím hluboké změny. Ekumenismus, tento nový rozměr lásky, se šíří den ode dne. Dřívější způsoby o třech fázích: nařízení, revolta, klatba, nahrazuje všude společná modlitba a irenický rozhovor. Nejistoty koncilu, který v rozmezí čtrnácti dnů odsoudil přijímání laiků z kalichu a Husa k smrti, se nad předělem, kterým jsou odděleny dvě frakce Kristovy církve, vztýčily dva symboly: kalich a hranice. Kalich dnes ztratil svůj traumatizující význam. Vymažme i vzpomínku na hranici nebo vizme v ní jen oltář, na němž se dal pro vítězství pravdy, kterou všichni milujeme, obětovat spravedlivý. Jak bychom mohli nepracovat v tomto smyslu my, kteří ustavičně žádáme, aby nám byly odpuštěny naše viny, jakož i my odpouštíme našim viníkům, a kdo tvrdíme, že nic není pro nás dražšího než Ježíš Kristus. Dialog, k němuž chtěl Hus přimět kostnický koncil, se stal možným dnes. Skutečnost, že by k němu došlo a že by byl veden opravdu vážně, by byla pro mučedníka z r. 1415 jediným skutečným triumfem, po jakém mohl kdy toužit.

Přeložila A. Vidmanová

1) Srv. P. De Vooght, *L'Hérésie de Jean Huss*, Louvain 1960; týž, *Hussiana*, Louvain 1960; týž, *Jean Huss au Symposium Hussianum Pragense: Iстина* (Paříž) 1965/6, 41—60; J. Macek, *Jan Hus*, Praha 1961; R. Kalivoda, *Husitská ideologie*, Praha 1961; Hus stále živý, Praha 1965; Husův sborník. Soubor prací k výročí M. Jana Husa, Praha 1966; A. Molnár, *Husovo místo v evropské reformaci: Československý časopis historický* 14, 1966, 1—14.

2) Nové vydání J. Eršila *Magistri Iohannis Hus Polemica* (Opera omnia t. XXII), Praha 1966.

3) Jan Hus, *Dcerka. O poznání cesty pravé k spasení*, Praha 1946.

4) Výrok teologa Pálče o člancích, které doprovázely bulu, zůstal pamětihodný. Odkryl tam bludy *manu papabilis*. Srv. *L'Hérésie de Jean Huss*, str. 189.

5) Pokud jde o vztahy reálné přítomnosti k aristotelské teorii substance, srv. mimo jiné J. de Bacciochi, *Eucharistie: Catholicisme t. IV*, Paris 1956; C. Colombo, *Teologia, filosofia e fisica nella dottrina della transubstanziazione: La scuola cattolica* 83, 1955, 89—124.

6) „... *conclusio sit ista: virtuosus prepositus ymo et discipulis tenentur obedire subditi volenter et gaudenter, dum implere precipiunt mandata domini Ihesu Christi*“ (De ecclesia, cap. 19, vyd. S. H. Thomson, str. 177).

7) Srv. H. Kaminsky, *Master Nicholas of Dresden, The old color and the new*, Philadelphia 1965; J. Nechutová, *Místo Mikuláše z Drážďan v raném reformačním myšlení*, *Rozpravy ČSAV* 77, 1967, řada SV, seš. 16; táž, *Nicolaus de Dresda, Querite primum regnum Dei*, Brno 1967.

8) Srv. první dvě kapitoly *Lumen gentium*.

9) Např. B.-D. Dupuy O. P.: *La succession apostolique dans la discussion oecuménique: Iстина* 1967, 391—401.

10) „*Dicitur Act. 5: Obedire oportet Deo magis quam hominibus, sed. quandoque praecepta praelatorum sunt contra deum. Ergo non in omnibus praelatis est obediendum.*“ S T II—II, q. 104, art. 5, sed contra. ,

OPRAVA:

Následkem přetižení tiskárny je nutno v č. II/10 1969 opravit tyto hlavní chyby:

strana 149, 2. sl., 1. ř. shora čti: charismatická

strana 152, 2. sl., 34. ř. shora čti: které

strana 153, 2. sl., 31. ř. shora čti: subsistující

strana 154, 1. sl., 29. ř. shora čti: slůvko

strana 154, 1. sl., 35. ř. shora čti: postavena

strana 155, 1. sl., 19. ř. shora čti: homocentrická

strana 156, 1. sl., 1. ř. shora čti: postaf

strana 156, 1. sl. 27. ř. zdola čti: mezdiepoche

strana 161, 2. sl., 34. ř. shora čti: názor

strana 162, 1. sl., 1. ř. zdola čti: poukazuje na to, že

církev nemůže čekat odbourání an-

strana 162, 1. sl., 3. ř. shora čti: katolických

strana 164, 2. sl., 1. ř. zdola čti: L'ami

Ostatní chyby si čtenáři snadno opraví sami.

Vita

názory - události - diskuse - recenze - zprávy

ROGER SCHUTZ

Hovory s mladými

Jedním z prvních charakteristických znaků komunity v Taizé je přijímání návštěv tisíců mladých z různých krajin a důležitým zaměstnáním převora z Taizé je věst rozhovor s mladou generací. Na nedávném shromáždění Ekumenické rady v Uppsale prohlásil: „Bude toto století ekumenismu stoletím nových roztržek. Nebude-li i mladým dána možnost, aby měli účast na rozhodování, odmítnou rozhodnutí starších. Budeme pak mít dvě společnosti, společnost starých a společnost mladých, budou to jakoby dvě církve.“

V knize, která brzy vyjde s názvem Violence des pacifiques, rozbírá Roger Schutz na základě zkušeností z Taizé poměry v západním křesťanstvu. Poslal nám k otištění ve Via několik statí této knihy, ještě dřív než vyjde, jako výraz přátelství.

Nemoc dospívání

V této době je víra převážně otřesena. Přehlížet to by bylo marné.

S ničivou vzpurností tvrdí někteří o každé realitě v církvi: „To je překonáno.“ Jsou jisti, že církve přes všechny reformy zůstávají statické.

Ale i křesťana, který není v nitru zasažen, nutí zmatení tolika mužů a žen k přemýšlení.

Uchýlit se sám do sebe a čekat abychom byli zbabělostí. Hromovat proti těm, kteří z důvodů často zcela opačných boží sloupy víry, by současné protiklady ještě zvětšilo.

Naše přátelství nenalézá někdy jinou cestu než poslouchat. Každé tvrzení o vnitřní jistotě by se stalo předmětem sporu.

Poslouchat a poslouchat se srdcem z masa, schopným pochopit. Bez dojetí, ne z necitelnosti, ale abychom nikomu nebyli obtížní.

*

Když v Taizé nasloucháme tisícům mladých, kteří procházejí našimi zdmi, odhalujeme protichůdné tužby. Není možno najít dominantu, která by byla společná všem. Právě veliká různost je charakterizuje. Mládež je mnohotvárná. Nanejvýš bychom u nich mohli odhalit dva proudy: lhostejnost a vzpouru.

Lhostejní. Jsou v zajetí nějakého bezprostředního zájmu, zcela egocentrického. Nejsou obráceni k lidem. Budování lidského společenství je příliš nezajímá. Když vyjdou z kanceláře nebo továrny, nic je nevábí než sportovní závodění, jímž je zaplavuje tisk a televize. Jiní, dobře zabezpečení, mají zájem jen o zábavu dětí zámožných rodin. Dobro lidské společnosti a politika je nechává chladnými a lhostejnými, leda že si jimi krátí zbývající čas.

Druhý proud tvoří *vzpurní*. Jsou posedlí vůlí vniknout do smyslu života. Jedni hledají s poctivostí, která se někdy nedá srovnat s poctivostí jejich předchůdců. Jiní, ať jsou křesťané nebo ne, ihned jednájí. Někteří zcela nasazují život a dobrovolně odcházejí k nejubožejším. Mladí z jižní polokoule vidí zblízka nebo zdaleka obraz naší bohaté společnosti, jsou však z ní vyloučeni. To v nich budí pocit hořkosti, z něhož se rodí vzpoura.

Násilí nebo vzpoura vyjadřuje často žhavou touhu po spojení s množstvím lidí. A nepopíratelným cílem mnoha mladých křesťanů je žít podle Krista se všemi a pro všechny. Chtějí, aby všichni lidé měli prospěch z přátelství s Bohem.

Nesouhlasíme snad s nimi my starší v těchto podstatných zájmech? Proč tedy dokazováním působit další zlom? Pronásíme-li soud nad mladými křesťany, kteří vášnivě hledají, ukládáme o jejich náboženskou svobodu. Neustále se uprostřed křesťanského prostředí rodí nové formy nesmiřlivosti a purismus, hraničící s nesnášenlivostí.

*

Otřesení víry přivodilo u mnohých mladých lidí uzrání toho, co až dosud bylo jen přizpůsobením přijaté křesťanské myšlenky. Otřesení víry tedy nepřineslo všem smrt, nýbrž některým se stalo počátkem života.

V Božím lidu se opět a opět objevují určité základní silokřivky. Pokud jsou oprostěny od všech překážejících a příživnických prvků, jsou schopné zařadit se do rytmu utváření dějin. Nezbytný pokrok je zdržován a církevní instituce ustrnou jen tehdy, jsou-li k těmto silokřivkám přimíšeny podružné prvky. Vzpoura mladých se obrací v první řadě proti takovéto suché institucionální formě a proti všemu, co se nedá konkrétně realizovat. Jestliže někdy jejich nesmlouvavost přechází ve fanatismus, nezapomínejme: jsme v údobí zrodu.

Jsme si toho vědomi? Tato mladá generace má smysl pro přátelství s Kristem, zdaleka je nepopírá. Ještě nedávno byla přístupna důkazům volné myšlenky, které chtěly odstranit Krista z myšlení.

Kdo čte o současných historických událostech s pesimismem, nikdy nezůstane nestranný. Smysl pro analýzu dodává autoritu. Je-li samozvaně užíván k odsouzení mladých, vede k zastávání beznadějného postoje.

Minimalismus a maximalismus

Uprostřed dnešní krize vznikají boje, které stavějí některé křesťany proti sobě. Jeden z těchto bojů se svádí mezi dvěma póly minimalismu a maximalismu.

Tyto dva výrazy ženou k duchovní pýše. Měli bychom usilovat o to, aby zmizely z našeho slovníku.

Na jedné straně puritán. Domnívá se, že nalezl čistší formulaci evangelia. Jako farizeje označuje každého, kdo žije podle zákona a příkazů rubrik. Nelibě nese vše, co mu přijde do rukou ze staletých modliteb. Ale možno dnes žít podle evangelia bez spojení s tradicemi, které se vinou životem církve a zajišťují kontinuitu Krista v dějinách lidstva?

Proti puritánovi se staví pravý dědic, starší syn. Za každou cenu chce zachovat to, co podává znalost víry jen malému počtu. Ve všech vyznáních je tentýž způsob dokazování, tytéž skryté obavy. Každé přetvoření zděděného označují za zřeknutí. Každé zjednodušení posuzují jako ochuzení. Je možné, že některé reformy jsou pro stále váhání nemotorné. Není však jejich prvním cílem zasáhnout co největší počet? Zdaleka nejsou ochuzením, chtějí jen vyjádřit tentýž obsah s větší hutností.

Proč se dát strhnout do takových bojů? Vyhlubuje se jimi příkop a stále se rozšiřuje. Hněv popuzených dává za pravdu těm, kteří odmítají změny.

Vzpoura jedněch, jejich nihilismus (nic již neplatí, jen to, co oni tvrdí), a zatvrzelost druhých (snaží se vše zastavit) stojí proti sobě. Snadno pochopíme, že ani jedni, ani druhí nemají pravdu.

I když je mezi obojím postojem, označovaným nejspíše jako progresivismus a integrismus, zdánlivý rozpor, přece vyrůstají často z téže půdy. Kolik lidí nahrazuje zkorinatělé duševní struktury dobře sestrojeným rozumováním, které skrývá jím samým i jiným skutečnost jejich hloubky. Stává se, že takový křesťan, který se již dlouho cítí zabezpečen v konzervativismu, postaví se pod tlakem událostí na opačnou stranu. Přejde do tábora lidí, kte-

ří vše uvádějí v pochybnost; nic již nemá pro něho platnost ani ho nic nezadržuje.

Mezi těmito dvěma krajními proudy je veliký počet těch, kteří, chudí v duchu, jsou ochotni změnit způsob svého myšlení. Jejich porozumění se šíří a nemají jiný cíl, než vyjít vstříc lidem.

Ukazují cestu a nahlížejí, že ji budou muset urovnávat tím více, čím více půjdou křesťané v příštích letech vpřed; totiž držet se toho nezákladnějšího a ostatní nechat být.

Nezačíná pravá změna smýšlení uznáním, že každý člověk je závislý na své první formaci? Ona je duchem milosrdenství i pro ty, kteří mají zcela jiné zájmy. Chápe omezenost bytí. Přechází v odevzdanost do jediné jistoty, která převyšuje všechny ostatní a je nadpřirozeného řádu.

Zde jsme stále drženi v kleštích: jsme lidé, kteří se pokoušejí smířit přítomnost s budoucností. To předpokládá, abychom sledovali všechny proudy, ale nedali se uchvátit žádným z nich.

Bůh proniká neproniknutelné

Přes nesmiřné otevřené rozpory se chystá církev ztříška. U našich dveří se ukazuje předjaří.

Každé nové zrození se uskutečňuje v trpělivě snášené bolesti. Nemáme však být proniknuti nadějí, kterou v nás budí zájem mladých křesťanů?

Naše naděje spočívá v tajemném Kristově působení v nás samých. Čím více se dá člověk utvářet touto skutečností, tím je odolnější proti větrům, přílivu a odlivu na moři nitra své lidské osoby, které ve skutečnosti nikdy neprozkoumá.

Zde se uplatňuje naděje. Udržuje naši hlavu nad vodou, těší, i když vyvstávají pochybnosti. Ukazuje nám Boha, přítomného přesto, že nejsme schopni plně víry.

Přibývají léta a objevují se rozsáhlá spodní území naší osobnosti. Z velké části zůstávají neznáma. A přece z nich pramení naše chování a tolik našich činů. Vysvětlení psychologických věd je jen bázlivé přiblížení.

Čím více člověk stárne, tím více se diví, jak málo sám sebe zná. Čím více mu přibývá let, tím více odhaluje svou bídu. Nic z toho, co chtěl uskutečnit, ve skutečnosti nedokázal. Nachází v sobě tak málo lidských darů. Je to však vyrovnáno oživujícím působením Krista v jeho nitru.

Již příliš dlouho byl Bůh kladen do nepřístupných výšin. On však přebývá i v našich nevyzpytatelných hlubinách. Je tam, v podzemí člověka, je tam jako první jádro.

Když je nebezpečí, že pochybnost vše přikryje, přichází noc. V srdci zbývá víra v rozuzlení. Odkaz k víře církve zůstává pevnou oporou. Není tomu tak jen u hloučku vyvolených. Víra je prožívána mnohými, i když to není patrné.

Tito se nediví tolika nepěkným popudům, které povstávají z jejich bytosti. Jejich lidství je tím hněteno. Více se diví, že přesto všechno věří slovu, které bylo dáno. Nikoli snůšce závěrů, ale prostému slovu, které bylo proneseno před devatenácti stoletími. Bouře před nimi smetla, čeho se drželi. Diví se, že stojí vzpřímeni na holé skále.

Víra žádá, abychom věřili, i když nevidíme. Nebojí se noci ani temných oblastí v naší osobě. Rovná se jistotě. Dovoluje nám postupovat navzdory neprůhledné mlze.

V jistém smyslu je i modlitba krok od pochybnosti k víře, tvůrčí čekání, abychom postihli v každé události skutečný zásah Boží. Je úžasem a zcela vniternou vědomostí za dar života.

Prostřednictvím Krista se Bůh stal chudým a skrytým. Znamením Božím nemůže být velkolepý obraz. Bůh na nás nežádá, abychom konali divy, které přesahují naše síly, chce jen, abychom pochopili, jak máme milovat své bratry — lidi.

Nové rození se urychluje v těchto dnech. Církev ztříška jím spěje k jednotě.

Přeložil František Hradecký

Duchovní boj

Z knihy „Moderní člověk a duchovní život“. Autor je bratr z protestantského kláštera v Taizé.

Dnes je naléhavě nutné, aby církev učila své členy, jak mohou uprostřed boje ve světě žít ze slova Božího a rozjímat o Kristu. To je v každé moderní askezi hlavní věc. Zdůrazňujeme: Člověk se realizuje ve své práci. Nemusí tedy mít žádné komplexy ohledně vnitřního života, jímž by rád žil a o němž si myslí, že ho nikdy nemůže uskutečnit, protože ho naprosto zaneprazdňuje jeho život činný. Jedním z nejdůležitějších problémů moderního světa je problém času. Moderní člověk neumí svůj čas správně rozdělovat. Musíme tedy otázku času promýšlet nově z hlediska duchovního života; nesmíme se však přitom ohlížet zpět do doby, kdy lidé ještě měli čas se modlit. To by nebylo k ničemu, protože ty doby jsou nenávratně pryč. Nové rozdělení času musí počítat s požadavky moderní práce a musí vytvořit modernímu člověku prostor pro modlitbu uprostřed jeho činnosti.

Jinou otázkou je otázka duševních dispozic, samoty a ticha. Dnešní člověk, jenž může být ve svém všedním životě jen těžko sám, jenž je obklopen hlukem města a strojů, nemůže dosáhnout, kdy chce, takové duševní dispozice a vnitřního klidu, jež se považují k modlitbě a meditaci za nezbytné. Vždyť přece nelze pohrdat lidmi, kteří propadají bezmezná a stále více ztechnizované, stále více bezduché aktivitě. Církev musí pokroky techniky oceňovat, musí je vítat a nesmí být toho mínění, že by je měla brzdit, oč by se ostatně pokoušela nadarmo. Jestliže se musí stavět za svobodu, spravedlivou mzdu za práci, právo zaměstnance na spolurozhodování, jestliže se musí stavět za potřebný klid pro lidi, pak by se měla snažit porozumět organizaci všech těchto věcí a dát jí nového ducha, aniž by tím chtěla zastavit vývoj. Nikdy se nesmí nechat svést k pesimismu, jenž světu, který ztratil svou rajsky idylickou svěžest, prorokuje nevyhnutelné katastrofy! Církev musí brát svět takový, jaký je, a ve svých výstrahách nebo v sociálním boji [jednou může být povolána k tomu, aby jej vzala na sebe!] se musí dávat vést jedině láskou k Bohu a k lidem. Nikdy nesmí být její napomínání diktováno duchem reakce nebo pouhým principem konzervatismu, určeným ideálem ráje.

Má-li se křesťan v naší době, v našem světě práce a techniky podařit ztvárnit hodnoty svého duchovního života, má-li se křesťan naučit uprostřed boje moderního života modlitbě a nazírání na svého Pána v rozjímání, potřebuje nové návody.

Stadión

Pavel píše: „Nevíte, že závodníci na závodisti všichni sice běží, ale jen jeden dosává vítěznou cenu? Tak běžte i vy, abyste jí dosáhlil! Každý závodník se však zdržuje všeho; a oni to činí, aby dostali pomíjející věnec, my však nepomíjející. Já tedy běžím nikoliv tak jako nanejisto, zápolím, ne jako bych bil do vzduchu, nýbrž ukážuji své tělo a podrobuji si je, abych snad přesto, že jsem jiným kázal, sám nebyl přitom vyřazen.“ (1 Kor 9, 24—27)

Přirovnání ze sportovního života, jichž Pavel užívá, nám pomáhají lépe chápat aktivní askezi, v níž se křesťan uprostřed boje svého všedního života cvičí v rozjímání.

Každé dva roky se u Korinta konaly v dubnu či na počátku května istmické hry. Apoštol psal svůj dopis Korintánům velmi pravděpodobně o velikonočních r. 57. Píše totiž: „Nevíte, že trocha kvasu prokvasí celé těsto? Vyčistěte starý kvas, abyste byli novým těstem, poněvadž jste bez kvasu. Vždyť i náš velikonoční beránek, Kristus, byl obětován. Proto slavme hody nikoli s kvasem starým, ani s kvasem špatnosti a nešlechtnosti, nýbrž

s přesnicemi upřímnosti a pravdy!“ (1 Kor 5, 7—8)

Nejen blízkost velikonočních svátků, nýbrž i nastávající hry mu dávají podnět k myšlenkovému postupu, jímž chce Korintánům názorně vysvětlit něco duchovního; velikonoční svátky ho podněcují k srovnání svátků starých a nových. Kristus je pravý velikonoční beránek. Je obětován jednou provždy, takže se svátky staly trvalou slavností, která má být prožívána každý den v upřímnosti a v pravdě.

Istmické hry v Korintě poskytují apoštolovi obrazy pro popis křesťanské askeze. Křesťanská víra je sice správným pochopením a správným výkladem Božího zjevení ve Starém zákoně. Nemůže se nechávat ovlivňovat řeckým myšlením. Avšak v prostoru duchovního života, askeze, mohou nám sloužit za příklad závodníci v aréně. Jejich energie, jejich vůle, jejich praxe v tréninku a zdrženlivosti nás mohou přivádět v našem duchovním životě k pokroku.

V teologickém a mravním ohledu existuje jen jeden pramen Zjevení: Boží slovo v Písmě svatém. Ale v oblasti duchovního života si mohou křesťané brát příklad z lidí stojících mimo křesťanství a nechávat se povzbuzovat například rozjímavým životem mnohých duchovních založených mohamedánů nebo hinduistů, třebaže vzhledem k rozdílným společenským strukturám nemůžeme jejich příkladu následovat bezprostředně.

Istmické hry ostatně nebyly žádnou čistě sportovní událostí, nýbrž byly zároveň vzpomínkovou slavností památky mrtvých. V mravním životě lidu měly veliký význam. Apoštol tedy využívá jako svých příkladů pro askezi a vytrvalost polonáboženského zřízení z řeckého života. Zná sportovní nadšení Řeků smíšené s náboženskými city a přizpůsobuje se jejich způsobu myšlení, aby je cvičil v duchovním životě.

Nadšení řeckého lidu pro tyto hry bylo něčím mimořádným. I dnes je známo sportovní nadšení širokých vrstev; nesmíme je odsuzovat, ale musíme je — jako apoštol — brát symbolicky jako to, co by mohlo být v srdci křesťanů, asketů a závodníků Božích, vášnivým nadšením pro Krista.

Při těchto hrách na korintském stadiónu lidé zapomínali na všední spory, na třídní a stranické rozpory, na rozdělení v politické a náboženské oblasti. Dokonce byly přerušovány války příměřími, bylo možno přecházet přes nepřátelské linie. Všeobecné nadšení pro oslavování závodníků se zmocňovalo všech lidí. Nikdo už nemyslel na své ctížádostivé cíle osobní nebo národní, každý hleděl jedině na cíl závodu.

V době, kdy Pavel píše, je korintská obec rozštěpena na různé strany a směry. Pavel chce křesťany v této obci přimět k tomu, aby zanechali těchto neplodných bojů. Navzájem se potírající různé teologie a tradice mají nalézt znovu svůj smysl, svůj cíl a svoji jednotu ve společné službě pro Kristovu slávu. Pavel chce, aby církevní strany uzavřely mezi sebou příměří, a tak by se společně pustily s vášnivým nadšením do sportovního závodu křesťanského života. K čemu je dobré, jestliže se vzájemně pozorujeme a posuzujeme, jestliže své síly vypotřebujeme na to, že jedni druhé kritizujeme, místo abychom hleděli na cíl, na Krista, a nechávali se soudit a kritizovat od něho? Pavlovo napomínání se netýká jen církve v Korintě, je zaměřeno i na nás, na naše církve, které jsou jedna od druhé odloučeny a vzájemně spolu soupeří, na naše teologické školy a různé duchovní směry. Jistě existuje více cest, které vedou k jednotě, ale po jedné jediné může kráčet každý křesťan, a to je ta cesta, kterou nám ukazuje apoštol: cesta duchovního závodu. Je to sportovní hra o závod, je to boj, běh: angažovanost v duchovním životě, v křesťanské askezi, v boji modlitby.

Pán, apoštolé, církev odstartovali závod. Nyní nejde o to přešlapovat na místě, ale běžet s jedinou myšlenkou na cíl: na Ježíše Krista, jenž na nás čeká. Kolik času ztrácíme tím, že se díváme sami na sebe, že uspokojujeme své sobectví a svou pýchu, abychom v maličerných sporech, které nám vnuká naše sebeláska,

uspokojovali sami sebe. S nedůvěrou hlídáme každé hnutí druhých, abychom živili svoji vlastní nedůtklivost. A to všechno je naprosto bez užitku, protože to promítá jenom naše vlastní vnitřní fiasko na druhé lidi, jež se nám nedaří zcela prostě milovat. Jsme jako běžec, který si pozorně prohlíží diváky kolem závodní dráhy, protože u nich chce hledat povzbuzení nebo si jim stěžovat na svůj vlastní nedostatek nadšení. Takový závodník by byl beznadějně ztracen, ostatní by ho nechali daleko za sebou a nezískal by žádnou cenu. Všichni můžeme získat cenu, jestliže budeme hledět jen na cíl a poběžíme-li společně ke Kristu.

Jenom plná angažovanost nás může poněkud vyrvat tisícovým svodům světa, pro něž svůj běh zpomalujeme. Tato angažovanost, toto posvěcení pro službu Kristu vyžaduje obět a kázeň. Závod můžeme vyhrát, jestliže svůj život oprostíme a jestliže se připravíme cvičením v duchovním životě.

Přeložil L. P.

Hlubší chápání ekumenismu

Výňatky z projevu Roberta Tucchio TJ na IV. valném shromáždění Světové rady církví v Uppsale 4—20. července 1968

„I když mluvím zde jen vlastním jménem, obracím se s pohnutím ke IV. valnému shromáždění Světové rady církví.

Katolická církev akceptuje, že je veden dialog mezi rovnoprávnými partnery (par cum pari), mezi církvemi, které vyznávají téhož Pána.

Vycházejíce z koncilního textu, můžeme mít za to, že Církev Kristova ve své konečné podobě se nekryje absolutně a zcela s dnešní katolickou církví, že tedy i katolická církev směřuje dynamicky k dokonalému uskutečnění Církev Kristovy v plnosti darů a milosti a že směřuje k dovršení katolicity. To má znamenat, že i pro nás římské katolíky není jednota křesťanů nezbytně něčím, co by musilo být uskutečněno v dnešní katolické církvi, nýbrž uskuteční se v Církvi Kristově, jejíž síly a možnosti by byly plně rozvinuty a k níž působení Ducha sv. dnes pudí všechny církve a církevní společnosti, které „všechny...“ i když rozličným způsobem, směřují k jedné viditelné Církvi Boží, která má být vpravdě univerzální a poslána do celého světa, aby obrátila svět k evangeliu“. Nemůžeme sice předvídat, jak by prakticky vypadala skutečná viditelná jednota církví, přece však katoličtí teologové znenáhla připouštějí, že by tato předpokládaná jednota musila dbát na autonomii sesterských církví.

Z tohoto hlediska, které by bylo třeba propracovat, nemůžeme považovat za náhodu nebo za pouhý výraz dobře míněné snahy, že dokumenty Druhého vatikánského koncilu nemluví již o „návratu“ od Říma oddělených bratří, nýbrž o „obnovení jednoty“, o „opětném smíření všech křesťanů v jednotě jediné Církev Kristovy“. To jsou vesměs výrazy, které neukazují k nečinnému vyčkávání, nýbrž k dynamickému pochopení společného hnutí za jednotu, kterým musíme všichni společně v oboplném úsilí dorůst do plnosti Církev Kristovy.

I koncilní texty o církvi, která je „současně svatá i stále vyžadující očišťování“ [ecclesia semper purificanda], mluví o tom, že byla překonána určitá nehybnost katolické církve v chápání ekumenismu.

„Středem“ ekumenického hnutí nemůže být nikdo jiný, než Kristus sám.

Je třeba mít na zřeteli výstavbu vzájemných styků na úrovni regionálních a národních rad a navíc — až k úplné integraci — silnější spolupůsobení katolické církve v práci takových orgánů Ekumenické rady, jako „Pro víru a řád“, „Pro církev a společnost“ a jiných.

Má nám to prozatím stačit, nebo máme již nyní vážně počítat s tím, že jednoho dne se katolická církev stane v plném slova smyslu členem Ekumenické rady? Vím dobře, že je to choulostivá otázka, která přináší mnohé problémy. Přesto však obtíže, vyplývající z římské ekleziologie, podle úsudku katolických i nekatolických expertů se nezdaří být nepřekonatelnou překážkou.

Závažnější jsou zřejmě psychologické a praktické překážky, posuzujeme-li otázku modalit takového spolupůsobení a důsledky, které by mohly mít pro výstavbu, činnost a styl bratrské spolupráce v Ekumenické radě. Tak uvádějí členové Společné pracovní skupiny ve své druhé zprávě, že současná forma vztahů nemůže být chápána jako konečná, vysvětlují však, že „v současné době by společná záležitost křesťanské jednoty nebyla ohrožena, kdyby římskokatolická církev vstoupila do Ekumenické rady“.

Na druhé straně nemůžeme pochybovat o negativních účincích, které by neúčast římské církve v Ekumenické radě církvi natrvalo měla na celé ekumenické hnutí; mohlo by tím být vytvořeno nebezpečné napětí mezi nekatolíky a katolickým ekumenismem. Jsme toho názoru, že nelze přejít tuto otázku a že je třeba nalézt odvahu, aby již nyní byly se vši střizlivostí zváženy výhody a nevýhody členství katolické církve. Přinejmenším je třeba s veškerou vážností uvážít, že Ekumenická rada, kdyby věřila, že nejen psychologické a praktické, nýbrž i teologické důvody mluví pro vzdalování katolické církve, stala by se orgánem, jehož neřímská povaha by byla zakotvena nejen de facto, nýbrž i de jure. Kdyby přijala toto stanovisko, ztratila by na své šíři rada, která v zásadě je založena na dialogu.

Jde o to, abychom všichni vychovávali své věřící v ekumenickém duchu tím, že je povedeme k lepšímu, hlubšímu chápání ekumenických otázek, a abychom se vystříhali toho, chápat ekumenismus — především jako činnost specialistů a byrokratických špiček, nýbrž abychom viděli ekumenismus jako společný úkol, který je třeba brát vážně a k němuž mohou svým způsobem přispět všichni, zejména mladší generace, která vstupuje na místa starších.

Především však — zvláště v dobách krize — nesmíme pro překážky ztratit odvahu; znovu vznikající nesnáze mohou naopak „být podnětem k prohloubení dialogu“ a snad uvést v pochybnost mnohé struktury a tendence, které jsou vše možné, jen ne definitivně platné.

ZÁPAS O JEDNOTU CÍRKVE

Ze zprávy I. sekce — „Duch sv. a katolicita církve“

Valné shromáždění v Uppsale působivě zdůraznilo nutnost vyjádřit jednotu „všech křesťanů na každém místě“. Přece však zbývá ještě učinit mnoho, aby oddělené obce se vzájemně uznaly a např. se zúčastnily společných bohoslužeb, biblického díla, ekumenických kolekt a společného úsilí proti lidské bídě. Musíme dále hledat jednotu všech křesťanů ve společném vyznání víry, ve slavení křtu a večeře Páně, jakož i v uznání jednoho úřadu pro celou církev.

Tak bychom chtěli k zdůraznění jednoty „všech na každém místě“ přidat nové pochopení jednoty všech křesťanů na všech místech. To vybízí církve na všech místech k pochopení, že patří k sobě a jsou povolány společně jednat. V době, kdy lidé jsou tak zřejmě na sobě závislí, je tím naléhavější, aby byli spojeni zřejmě viditelnými svazky, které přivádějí křesťany k univerzálnímu společenství.

jednou vydáme před Bohem počet.

Pokorně Vás prosím, abyste mi uvěřil, že tyto věci říkám především sobě. Pán Bůh mi nezaslouženě znovu dává poznat, že mám povinnost především sloužit svým bratřím a sestrám, mezi něž mě postavil. Bolestně mě vyléčil z klamného domnění, že mohu být sám se sebou spokojen, když přesně splním literu. Je pro mne tajemstvím, ale zároveň jistotou, že přijetím charismatu Kristova kněžství jsem byl povolán k odpovědné práci na budoucnosti církve a ne k udržování starých vnějších forem. A protože jsem byl vychován právě v těchto starých formách, rád se učím pravdivému, živému a integrálnímu křesťanství u kohokoliv, kdo mě je může naučit: i u našich bratří, kteří s námi nejsou v plném svátostném společenství. Neboť Duch svatý vane, kde chce, a mě koncil poučil, že ti jsou především křesťané, kteří mají smýšlení Kristovo, a nikoliv ti, kteří užívají jistých, byť vznešenou tradicí posvěcených forem. Je-li tohle progresivismus, jsem progresivista.

Rád uznávám, že nový mešní řád se nejlépe uplatní nikoliv v přeplněném kostele, ale v obcích, které jsou navenek malým stádečkem, rodinou s velmi srdečnými vztahy jak ke knězi, tak k sobě navzájem. Nicméně právě v takové obci byla slavena naším Pánem eucharistie poprvé — a tyto obce jsou budoucností církve. Právě proto, že na nás leží velká odpovědnost za tuto budoucnost, musíme myslet velmi reálně a dobře pozorovat znamení doby. Pro nás, kteří patříme ke staré generaci, je jistě tíživá skutečnost, že pomalu mizí ony idylické regionální farnosti s plnými kostely, že věk lidí, kteří ještě tyto kostely v zachovaných farnostech naplňují, je v průměru vysoký, že členové těchto obcí jsou velmi málo odolní, jakmile jsou postaveni do nenáboženského prostředí. Je pro nás tíživé, že vcelku naše církev u nás už dávno žije v diaspoře. Ale tato skutečnost byla jistě Bohem předvídána, je projevem jeho vůle, a proto bude sloužit k spáse světa patrně víc, než sloužila naše navyklá sebejistota a pocit výlučnosti a nadřazenosti nad lidmi, kteří evangelium neznají.

Závěrem myslím (a podle mé zkušenosti tomu tak opravdu je), že věřící rádi, upřímně a s hlubokým pochopením přijímají to, o čem je jejich kněz, který jim slouží, přesvědčen, že je to v souladu s pravdou Boží — a tedy potřebné nebo nezbytné. Kdyby drtivá většina věřících a kněží, jak Vy říkáte, necítila potřebu reformy, v církvi by k reformě nedošlo, ale ono k ní dochází, protože Duch svatý dává kněžím i věřícím poznat, že jejich cesta je ustavičné pokání a ustavičná obnova. To je život, a církev Kristova je živá.

B. Bouše

Ekumenické zprávy

Třetí setkání katolíků s luterány

Dvacet luterských a římsko-katolických teologů se sešlo k třetímu zasedání studijní komise „Evangelium a církev“ v Nemi v Itálii 4. až 8. května 1969. Komise byla vytvořena Luterským světovým svazem společně s vatikánským Sekretariátem pro jednotu křesťanů, aby objasnila smysl těch teologických otázek, které tvoří základ staletého odloučení obou církví.

První setkání komise se konalo 26. až 30. listopadu 1967 v Curychu ve Švýcarsku a jednalo hlavně o vztahu mezi evangelium a církví z biblického hlediska. Druhé zasedání, ve kterém šlo o téma „Svět a církev pod vlivem evangelia“, bylo v Basstadu ve Švédsku 15.—19. září 1968. Téma nynějšího setkání bylo „Struktury církve“.

Byly předneseny čtyři referáty, dva luterskými a dva římsko-katolickými teology. Prvního dne referoval Hans Conzelmann, profesor Nového zákona na universitě v Göttingen v Německu, o pluralitě novozákonních struktur církve a otázce její jednoty, a Walter J. Burghardt SJ, profesor patristické teologie na Woodstock College v USA, o strukturách církve v historickém vývoji, speciálně v raném patristickém období. Druhého dne pojednal George A. Lindbeck, profesor historické teologie na Yale Divinity School v USA, o úřadu v luterských církvích podle církevní nauky, teologického chápání a praktických aspektů a Edward Schillebeeckx OP, profesor dogmatické teologie na universitě v Nijmegen v Holandsku, o katolickém pojetí církevního úřadu.

Výsledky a tendence rozhovorů, které se konaly po referátech, byly formulovány a budou pojety do závěrečné zprávy komise, která bude předložena příslušným instancím římsko-katolické církve a Luterského světového svazu.

V rozhovorech šlo o vztah mezi církevním úřadem a evangelium nebo Božím slovem a o vztah mezi církevním úřadem a rozmanitými dary Ducha sv. v církvi. Uvnitř tohoto obsáhlého rámce rozhovoru se kladly v jednotlivostech tyto otázky: funkce evangelia jako kritéria apoštolské posloupnosti, svátostná povaha církve, její neomylnost a „indefektibilita“, působnost ordinace, uznání takového pojetí církve, které vzniklo mimo historickou posloupnost, funkce Petrova úřadu jako znamení a jádro jednoty. Při projednávání všech těchto otázek šlo konečně o pokus definovat struktury církve takovým způsobem, který by vyúsťoval nad běžný pojem „úřadu“.

Souhlas se projevil v takovém

chápaní „úřadu“, které jej vidí v nejtěsnějším poselství spásy, dále v pohledu na možnost přijmout jiné formy úřadu než právě existující, a konečně se zřetelem k funkci, kterou evangelium samo jako kritérium těchto úřadů vykonává. Také se diskutovalo o problému apoštolské posloupnosti. O neomylnosti církve, primátu římského biskupa a podstatě ordinace se mluvilo pouze ve spojitosti s jinými tématy; tyto otázky budou pravděpodobně projednány na čtvrtém zasedání, které se plánuje na začátek roku 1970.

Konference katolických teologů — laiků

Wissenschaftliches Kollegium katholischer Laientheologen konalo ve dnech 9.—12. dubna 1969 v Burg Rotherfels nad Mohanem druhou vědeckou konferenci. Zatím co před dvěma roky byly probírány otázky týkající se dnešního odůvodnění víry, byl probírán tentokrát problém De malo (O zlu).

Na pozvání kolegia, které je dobrovolným sdružením německy mluvících vědecky pracujících laiků teologů, sešlo se mnoho vědců, duchovních, učitelů a studentů. Pod vedením docenta dr. Otto Betze z Hamburku bylo dané téma projednáno z hlediska biblicko-teologického, dějinně dogmatického, sociálně filosofického a hlubinně psychologického.

Možnost spolupráce

20 katolických expertů ze 14 různých zemí jednalo na konferenci, která se konala od 8. do 12. IV. 1969 v Římě, o vztahu katolické církve k židům podle usnesení II. vatikánského koncilu. V prohlášení, které vydal sekretariát pro jednotu, se praví, že výsledek teologických a historických studií po koncilu naznačuje od koncilního Prohlášení další vývoj, zvláště co se týče porozumění ze strany židů.

Během konference šlo hlavně o naznačení možností k spolupráci mezi židy a křesťany. To by byl přínos k zlepšení sociálních a hospodářských podmínek na celém světě. Dále se znalci zabývali rozborem liturgických textů, poznámek k Písmu svatému a katechetických příruček, aby vyloučili antisemitské tendence a poukázali na společnou minulost židů a křesťanů.

Britští křesťané vyzváni k „agapé“

Katolíci a jiní křesťané ve Velké Británii byli vyzváni ekumenickou komisí pro Anglii a Wales, aby veřejně prokázali svou souměřitelnost příležitostnou účastí na agapé neboli přátelské hostině. Komise definuje v této souvislosti agapé jako „normální hostinu mezi křesťany nebo ve skupině rodin“, jejímž ústředním bodem má být modlitba, čtení z Písma a společné lámání chleba. Komise výslovně zdůrazňuje, že má být vyloučeno společné sv. přijímání.

Pastýřské listy

Biskup František Tomášek: Zachovat jednotu

Bratři a sestry, musíme si říci: jsme na jedné lodi! Nemůžeme v bouřích, které námi zmítají, stavět se jeden proti druhému. To by bylo v bouři to nejnesmyslnější chování. Jsme jedno! Život všech je podmíněn životem všech. Nelze jinak.

A tak vás prosím, ani ne tak jako biskup, ale jako váš bratr: už jsme se semkli — vlastně život nás semkl, společné utrpení nás sjednotilo. Semkněme se ještě více! V nerozbornou jednotu! V živé a skutečné společenství víry.

Biskup Štěpán Trochta: Povolání k duchovnímu stavu

Je to otázka ze všech nejzávažnější. Je to problém lidí, kteří se kněžstvím „hlavně a vlastně zasvěcují posvátné činnosti“ (Konst. Světlo národů, 31) a „kteří jsou posvěceni k hlásání evangelia, k duchovnímu vedení věřících a k bohoslužbě jako praví kněží Nového zákona, zúčastnění podle stupně své služby na úkolu jediného Prostředníka mezi Bohem a lidmi — Krista“ (Konst. světlo národů, 28). I když II. vatikánský sněm světil úkol posvěcení též spoluúčasti schopných katolických laiků (Konst. Světlo národů, 34), přesto je podřídl vedení biskupů a jejich spolupracovníků — kněží, protože jen oni „jsou povinni hlásat Kristovo poselství tak, aby světlo evangelia proniklo veškerou činností věřících na této zemi“ (Konst. Radost a naděje, 43). Je to problém přímých duší, které „dávají jasné a skvělé svědectví o tom, že pouze v duchu blahoslavenství je možno přetvořit svět a obětovat se Bohu“ (Konst. Světlo národů, 31). Je to problém jinochů, kteří by dovedli čelit nerozumné, bezduché a neplodné požívačnosti tím, že se obětují Ježíši Kristu s nenapodobitelnou ochotou své ryzi duchovní svěžesti, aby se stali jeho služebnky a rozdělovateli Božích tajemství (1 Kor 4,1), „opravdovými pastýři duší podle příkladu Ježíše Krista, Učitele, Kněze a Pastýře“ (Dekret Optatam totius — O kněžském vzdělání, 4).

Je to úkol celého křesťanského společenství, které je povinno zabezpečit při své živé činnosti ve farnostech a v nejrůznějších církevních zařízeních růst kněžských povolání — především ovšem dokonalým životem podle evangelia (Dekret Optatam totius — O kněžském vzdělání, 2). „Učíme všechen křesťanský lid, že je jeho povinností spolupracovat různými způsoby, především neúnavnou modlitbou i jinými prostředky na tom, aby církev měla stále dostatek kněží, potřebných k tomu, aby mohla plnit své božské poslání“ (Dekret Presbyte-

rum ordinis — O životě kněží, 11). Je to úkol celé lidské společnosti, v níž roste a dospívá mládež (Radost a naděje, 25). Ale hlavně je to otázka opravdových křesťanských rodin, „které, pokud žijí v duchu víry, lásky a zbožnosti, jsou vlastně prvním seminářem“ (Dekret Optatam totius — O kněžském vzdělání, 2).

Biskup Josef Hlouch: Potřebujeme kněze

Jsou různá povolání, každé se stará o něco v životě a je ho třeba; ale posláním kněze je Bůh a nesmrtelná duše a věčnost. Není většího cíle než vracet mrtvým duším život, hříšníka učinit Božím dítětem, chrámem Ducha svatého a dědicem Božího království. Povolání velkó, jak velká je věčnost, jako cena Kristovy krve. Kněžská moc a láska vede kněze k člověku v situacích, kdy všichni ustupují, slabí před mocí hříchu, bolesti, smrti.

Kněžství není zbytečné. Bez náboženství, bez kněze je možné leccos dobrého mít, ale jak dlouho? Jistě ne však šťastný život věčný.

Potřebujeme kněze, poněvadž potřebujeme Krista. Nebýt kněze, kdo by nám odpustil hříchy, kdo by nám podal Tělo Páně, kdo by za nás obětoval? Kdo by nás jednou ve jménu Pána pochoval?

Jaký je stav naší diecéze v tomto ohledu? Smutný! Máme 444 farností a v duchovní správě asi 190 kněží. 284 far nemá vlastního kněze, otce, který by byl stále ve své farnosti jako otec v rodině. Průměrný věk kněží je asi 50 let. Většina kněží trpí nějakým neduhem. Desítky jsou prací vyčerpány. — A co do budoucna? Naše diecéze má ze všech v republice nejméně: jen 20 bohoslovců. A to je diecéze, která kdysi posílala do pražské arcidiecéze i do misí. — Kdo v naší diecézi ponese budoucím Kristům odkaz, štafetu Kristova pokoje, kdo bude varovat před zlem, volat ke ctnosti a věrnosti, kdo se ujme dětí, trpících, kdo podá chléb života lačným duším?

List biskupů: Chápající a láskyplná spolupráce

Předpokladem, aby liturgická obnova přinesla zamýšlený výsledek, je horlivá, chápající a láskyplná spolupráce všech, biskupů, kněží i věřících.

Znamení času, kterým Bůh poznamenal naši dobu, je znamení skutečné jednoty v Kristu: Kde jsou dva nebo tři shromážděni ve jménu mém, tam jsem já mezi nimi (Mt 18, 20). K vytvoření této silné jednoty budeme musít všichni přispět kázní, která se dovede pro ideál jednoty zřítat osobních zálib nebo návyků, vytváří atmosféru porozumění a trpělivé snahy ve spojení s nejvyššími pastýři církve, svatým Otcem a koncilem v duchu slov evangelia: Kdo vás slyší, mně slyší, kdo vás pohrdá, mnou pohrdá (Lk 10, 16).

REDAKČNÍ SDĚLENÍ

Redakční rada se schází každé úterý od 16.00 hod. v redakci. Každé první úterý v měsíci účast povinná.

Ekumenické modlitby

Pane Bože, smiluj se, ty zdroji slitovnosti. Vyjdi z tvých úst Slovo pravdy a stvoř nám nové uši a nová srdce, abychom je slyšeli, chápali a strážili: abychom kráčeli stále v jeho poslušnosti a získali věčný život. Protože to Slovo není nikdo jiný, než tvůj Syn, tvá Moudrost, Síla a Paže, náš Pán Ježíš Kristus. Amen. **Martin Luther**

Pane, buď před námi a veď nás, buď za námi a nutkej nás, buď pod námi a nes nás, buď nad námi a žehnej nám, buď kolem nás a chraň nás, buď v nás, ať náš duch, duše i tělo — tvůj to majetek — správně ti slouží a posvěcuje tvé jméno. **Nathan Söderblom**

Všemohoucí, věčný a slitovný Bože, jehož řeč je našim nohám lampou a našim stezkám světlo — otevři a osviť naše smysly, abychom čistě a svatě chápali tvé sliby a podle toho chápání se změnili, abychom se v ničem nezneblbili tvému majestátu — pro Ježíše Krista, našeho Pána. Amen. **Ulrych Zwingli**

Můj Otče, chci se do tvých rukou odevzdat bez rezervy. Zdraví či bolest, radost či smutek, potěšení či samotu, čest či pokoření, zprávy dobré či zlé, útěchu či trud, tvůj jas či skrytost — vše je dobré, když to přichází od tebe. Vždyť ty jsi Moudrost, ty jsi Láska — co více mohu chtít?

John Henry Newman

Deset bodů dr. M. L. Kinga o nepoužívání násilí

1. Denně přemýšlet o učení a životě Ježíšově.
2. Pamatovat, že hnutí nenásilného odporu neusiluje o vítězství, nýbrž o spravedlnost a smíření.
3. Mluvit a jednat z pozice lásky, poněvadž Bůh je láska.
4. Denně se modlit za to, aby si mne Bůh vyvolil za nástroj k osvobození všech lidí.
5. Svá osobní přání obětovat ve prospěch svobody lidí.
6. Dodržovat přirozená pravidla zdvořilosti k přátelům i nepřítelům.
7. Zdržovat se všeho násilnictví: ať se projevuje pěstí, jazykem či v srdci.
8. Vyhledávat příležitosti, jak druhým osobně posloužit.
9. Uchovávat si duchovní i tělesnou svěžest.
10. Respektovat při demonstraci směrnic hnutí a pokyny vedoucích.

Když se v dnešní době propaguje co nejvíce spolupráce v sociálních otázkách, všichni lidé jsou k společné práci voláni, zvláště však ti, kdo věří v Boha, ale především všichni křesťané, poněvadž nesou Kristovo jméno.

(Dekret o ekumenismu)

Jsme naplněni radostí, když vidíme, jak odloučení bratři pohlížejí ke Kristu jako ke zdroji a středu církevního společenství.

(Dekret o ekumenismu)