

via

časopis pro teologii

1970

III / 3

PAVEL VI.: Na cestu nové liturgie	33
M. ROSNER: Koncil a kostel	34
G. ROMBOLD: Malířství a plastika v prostoru kostela	38
J. ADÁMEK: Smysl utrpení podle sv. Pavla	40
II. vatikánský sněm o umění	41
PAUL VI.: Auf den Weg der neuen Liturgie	33
M. ROSNER: Konzil und Kirche	34
G. ROMBOLD: Malerie und Plastik im Kirchenraum	38
J. ADÁMEK: Der Sinn des Leidens nach dem heiligen Paulus	40
II. Vatikan-Konzil und die Kunst	41
PAUL VI.: Vers la nouvelle liturgie	33
M. ROSNER: Le concile et l'église	34
G. ROMBOLD: La peinture et la sculpture à l'intérieur de l'église	38
J. ADÁMEK: Le sens de la souffrance d'après St. Paul	40
Vatican II et les arts	41

Myšlenky

Dílo lásky

Vykoupení je zcela a úplně dílem lásky. Je dílem lásky Otcovy, který je dalek toho, aby požadoval výkonné utrpení od nás; miluje nás tak velice, že posílá svého vlastního Syna, aby nás k němu přivedl zpět. Je dílem lásky Synovy, který nás opět pozvedá, ne protože trpí, ale protože nás miluje. Zjevuje nám lásku, kterou jsme ztratili, a podílí se o ni s těmi, kteří se jí otvírají. A konečně je vykoupení dílem lásky lidí, kteří opět nabylí synovství a teď milují Otce a své bratry tou láskou, kterou oni byli milováni.

Přece však právě proto, že je dílem lásky, uskutečňuje se vykoupení utrpením. Věrná láska se proti utrpení nevzpírá. Kristus na kříži je obrazem dokonalé poslušnosti, dokonalé věrnosti. Nevyhledával toto děsné utrpení. Bojoval proti němu, bránil se mu. Až na Golgotu ho přivedla jenom láska k Otci, jenom to, jak odevzdaně od něho přijal své poslání. Kristovo utrpení nebylo ani dílem nějaké askeze, ani vypočítavým umrtvováním, ani sebe-mrzačením. Bylo nejdůležitější ušlechtilé, protože bylo docela prostě mírou věrnosti v lásce. **K**

Bratři, říkejme těm, kteří nás ne-
návidí: pro zmrtyvýchvstání si všech-
no odpustíme. A volejme takto: Kris-
tus vstal z mrtvých, když smrti zničil
smrt, když těm, kteří odpočívali
v hrobech, daroval život.

Z velikonoční liturgie východní církve

Svým utrpením jsi, Kriste, zatem-
nil slunce, světlem svého zmrtyvých-
vstání jsi ozářil celý vesmír.

Z východní liturgie

Vítězství

Kriste, hodinu tvého vítězství ne-
viděl nikdo. Nikdo nebyl svědkem,
jak se rodil svět. Nikdo neví, jak
se noc sobotních pekél změnila ve
světlo velikonočního jitra. Ve spaní
nás všechny přenesla křídla přes
propast, spali jsme, když jsme při-
jali velikonoční milost. Nikdo neví,
jak se to s ním událo. Nikdo neví,
která ruka ho pohládila po tvářích,
takže šedý svět náhle zazářil pestrý-
mi barvami a on se musel usmívat
nad zázrakem, který se s ním stal.
Co je to zmrtyvýchvstání? Kdo to
může vědět z těch, kteří nevstali
z mrtvých? — Já jsem vzkříšení a
život! Kdo věří ve mne, koho se
dotknu, kdo své jméno uslyší z mých
úst jako Maria ve velikonočním jit-
ru, ten žije a vstal z mrtvých. Dneš-
ní den je tvůj poslední den, vprav-
dě nový den, ze všech dní vpravdě
dětský den, pro tebe už nebude žád-
ného poslednějšího dne kromě toho
dneška, kdy tě tvým jménem zavo-
lal život věčný. Toto teď, kdy se obě
jména setkala, je dnem tvého zro-
zení ve věčnosti a žádný čas toto
teď už nezahradí. Zde je stvoření
a začátek a vítězství v tvé smrti.

Hans Urs von Balthasar:
Srdce světa

Velikonoční jásos

Zemí naplňuje jásos a lidi radost.
Z velikonočního tajemství vyzáruje
síla, která — jak je to nevypravi-
telné — nutí od prostého slova
k písni. Ve všech kostelích světa
lidé vyzpívají pravdu: vstal z mrt-
vých! Světe, jásej Pánu vsťfic. —
Velikonoce jsou pro nás svátky ra-
dosti, kterou plodí svoboda. Z tváře
křesťana mizí zasmušilost a úzkost.
Každému z nás se klade otázka, co
si myslíme o velikonočních, o Zmr-
tvýchvstalém. Má velikonoční Pán
v naší víře a lásce své místo? —
Vnímáš ten pozdrav: „Pokoj s te-
bou“? Nebo zůstalo všechno při sta-
rém a jsi zabraný a spoutaný svě-
táctvím, oddaný klamavým nadějm
tohoto světa, který nakonec ze sebe
může vydat jenom smutek? Kéž by
ses mohl potkat se Zmrtyvýchvsta-
lým, jak se s ním setkali učedníci
z Emauz, v jejichž srdcích se zá-
rmutek změnil ve světlou radost,
která vycházela z velikonočního
Krista.

Albert Brandenburg:
Slova o Slově

Kristus vstal z mrtvých. Církevní
Otec Ambrož z Milána k tomu po-
dotýká: „V něm vstala z mrtvých ze-
mě, v něm vstalo z mrtvých nebe,
v něm vstal z mrtvých svět.“ Křes-
ťanství nepojímá zmrtyvýchvstání je-
nom jako soukromou osudovou zá-
ležitost Ježíše Krista; spatřuje v něm
zároveň první důkaz toho, že se
v našem světě, v hloubi jeho sku-
tečné podstaty všechno změnilo. Ve-
likonoční událost není jenom něja-
kým izolovaným, samoočelným je-
vem v dějinách spásy; je to nejsvě-
tější událost, která se týká celého
světa. Svým zmrtyvýchvstáním vyřkl
Kristus své tvůrčí slovo nad celým
vesmírem: to byl začátek vesmíru.

Ladislav Boros

Smysl kosmu

Ve zmrtyvýchvstalém Kristu dosáhl
svět už svého kulminačního bodu.
Zmrtyvýchvstání neznámá návrat
k dosavadnímu životu, jako např.
při zázračném vzkříšení mrtvých
(jako třeba Lazar, přítel Pána Ježí-
še, který zase začal žít v obvyklé
a nám známé sféře našeho bytí).
Při zmrtyvýchvstání Kristově jde spí-
še o něco zvláštního, co přesahuje
obvyklé formy lidské zkušenosti.
Závory pozemskosti padly. Pán je
proměněný. Žije jinak než dříve.
Jeho Jsoucnost je dána novou mo-
hutností ducha. Vzniklo nové bytí.
— Zmrtyvýchvstalý Kristus však není
ode všeho oprostěná duchovost,
ale tělo, zcela ovládnuté duchem.
Ano, toto bytí je dokonalostí zcela
dovršená tělesnost. Tak velice, že
by bylo možné říci, že celé, úplné,
dokonalé je teprve tělo zmrtyvých-
vstalých, zcela ovládnuté duchem,
tělo oslavené. — Celý svět byl stvo-
řen, aby byl takový. Pavel to vý-
slovně zdůrazňuje v 1. kapitole
svého listu Kolosanům: Kristus „je
věrný obraz neviditelného Otce, zro-
zený dřívě, než bylo všechno tvor-
stvo. Všechno bylo stvořeno skrze
něj a kvůli němu. Všechno trvá
dále jen skrze něho“. Kristus, Zmr-
tvýchvstalý, je konečným smyslem
celého kosmu.

Ladislav Boros:
Bůh přítomný

Když se modlíme sami, jsme sla-
bí, když se však shromáždíme, jsme
silnější, neboť vzýváme Boha svým
množstvím a společenstvím. Proto
se zde také všichni shromáždujeme
a scházíme, abychom tím usilovněji
obměkčovali Boží milosrdenství. Ne-
boť když se modlíme sami, jsme
slabí, kdežto svým spojením v lásce
vzýváme Boha, aby nám udělil, oč
prosíme.

Sv. Jan Zlatoústý

I já říkám, že je krásné žít a uží-
vat světla, ale onoho, které si my
žádáme. Je to jiné světlo, po němž
toužíme, a tyto Boží dary neodpouští-
me jako nevděční, nýbrž proto je
opouštíme, že doufáme v dary větší.
Pohrdáme jimi pro něco lepšího.

Umučení Pioniovo

Jsem občanem vyvoleného města,
toto jsem zřídil za svého života,
abych až přijde chvíle, měl tu
schránku pro své tělo. Mé jméno je
Aberkios, jsem zámek čistého Pastý-
ře, jenž vodí rodinu svých oveček
po horách, po rovinách a velkýma
očima všechno obhlíží. Vyučil mne
... věrnému umění, do Říma mne
poslal, abych shlédl království a
spatřil královnu oděnou zlatým há-
vem a chodící ve zlatě. Tam jsem
spatřil lid nosící zářící odznak. Vi-
děl jsem i syrské kraje a všechna
města jsem prošel, překročil Eufrat
a všude jsem našel přátele, dopro-
vázen Pavlem. Všude mne vodila ví-
ra a za pokrm mi všude skýtala ve-
likou, neporušenou rybu z pramene,
kterou chytila čistá panna a dala ji
navždy požívat přátelům s nejlep-
ším vínem, které se podává smíše-
né s chlebem. Tato slova byla sem
vyryta, diktoval jsem je já, Aber-
kios, když jsem dovršil sedmdesátý
druhý rok věku. Kdo jim rozumí a
stejně smýšlí, pomodli se za Aber-
kia.

Aberkiův náhrobní nápis
(Konec 2. stol.)

Jestliže praví Pán, „kdo hřeší pro-
ti Duchu svatému“, nebo „kdo řekne
slovo proti Duchu svatému“, nemí-
ní tím všechno, čím se hřeší slovem a
činem proti Duchu svatému, nýbrž
zcela určitě a zvláštní hříchy. Je jím
zatvrzelost srdce až do konce ži-
vota, pro kterou se člověk zpěčuje
přijmout odpuštění hříchů v jedno-
tě Těla Kristova, oživené Duchem
svatým. Neboť když Pán řekl svým
učedníkům: „Přijměte Ducha svaté-
ho,“ připojil ihned: „Komu odpustí-
te hříchy, jsou mu odpuštěny, komu
je zadržte, jsou mu zadrženy.“ Kdo
tedy odporuje tomuto daru milosti
Boží a vzpírá se mu nebo se mu až
do konce života vzdaluje, tomu ne-
bude nikdy odpuštěno, ani v tomto,
ani v budoucím životě.

Sv. Augustin

„Pane, zachraň nás, hyneme.“ Vi-
díš, jak s vírou se pojí malověrnost.
Věří sice, že je může zachránit, ale
jako lidé malé víry přece jen volá-
jí: „Zachraň nás,“ věří v jeho vše-
vědoucnost, ale přece jen jej upo-
zorňují: „Hyneme!“ Kdyby nebyla
jejich víra malá, musili by si být vě-
domi, že nebylo nebezpečí záhuby
tam, kde je s nimi Ten, jenž může
všechno.

Sv. Cyril Alexandrijský

via

časopis pro teologii

III / 3 / 1970

PAVEL VI.

Na cestu nové liturgie

Nový obřad mše svaté je změnou, která zasahuje do staleté tradice, a proto se dotýká našeho zděděného náboženského pokladu. Tento poklad jako by měl právo nedotknutelné nehybnosti a kladl na naše rty modlitbu našich předků a světců, jako by nás chtěl posílit ve věrnosti k naší duchovní minulosti, kterou máme uskutečňovat a takto předávat budoucím generacím. V této souvislosti lépe chápeme hodnotu historické tradice a společenství svatých. Změna se dotýká obřadu mše svaté; a snad s určitou nevolí zjistíme, že úkony u oltáře už nejsou totožné ve slovech a gestech, jak jsme dříve byli zvyklí, takže jsme jim už nevěnovali pozornost. Tato změna se dotýká i věřících samotných..., poněvadž je odpoutává od obvyklých osobních náboženských zvyklostí anebo od zvykového provádění.

Musíme se připravit na toto mnohostranné vyrušení z našich obvyklých úkonů, což je obvykle spojeno s každou novotou, takže můžeme zjistit, že právě nábožné osoby jsou nejvíce vyrušovány, poněvadž měly úctyhodný vztah k sledování mše svaté a budou mít pocit, že jsou odtrženy od svých obvyklých myšlenek a nuceny sledovat myšlenky jiné. Kněží sami asi pocítí jisté nesnáze.

Co tedy dělat? Především se musíme připravit. Není to maličkost, tato novota; nesmíme se nechat překvapit vnějším vzhledem, jejími vnějšími formami. Jako rozumní lidé, jako uvědomělí věřící musíme dobře pochopit obnovený obřad... Jak jsme už dříve zdůraznili, tato velká změna vyplynula z poslušnosti ke koncilu, z poslušnosti k biskupům... Tento první důvod není čistě kanonického rázu: důvodem je totiž charisma liturgického úkonu, je to zásah Ducha svatého, který zve církve k této změně. Musíme v něm spatřovat prorocký prvek v mystickém těle Kristově; tento prvek burcuje, probouzí a nutí církev obnovit tajemství modlitby zároveň s úmyslem, který je také důvo-

dem k reformě: zapojit do liturgie co nejvíce a co nejúčinněji shromáždění věřících, kteří jsou rovněž „vznešeným kněžstvem“, mají totiž schopnost k nadpřirozenému dialogu s Bohem, k obřadu Božího slova i k eucharistické oběti, z nichž se skládá mše svatá.

A zde si uvědomujeme také největší novotu: je to změna jazyková. Už nebude hlavní řečí mše latina, nýbrž mluvený jazyk. Kdo zná krásu, moc a výrazovou posvátnost latiny, jistě pocítí tíhu oběti, která znamená nahrazování latiny mluvenou řečí. Ztrácíme mluvu křesťanských století, staneme se jaksi vetřelci nebo cizinci v literárním prostoru posvátného vyjadřování, přicházíme tak o velkou část úžasného a nesrovnatelného uměleckého a duchovního pokladu, jakým je gregoriánský chorál. Máme jistě důvody, abychom toho litovali; jsme tím skoro zmateni... Je to neocenitelná oběť. A proč tato oběť? Co má větší hodnotu než tyto vrcholné hodnoty naší církve? Odpověď se zdá být banální a všední, ale také pádná, poněvadž je lidská a apoštolská. Vyšší hodnotu než třpytivý a starobylý háv, kterým se liturgie odívala, má také vědomé chápání modlitby, vyšší hodnotu má účast lidu, tohoto moderního lidu, který žádá jasné, srozumitelné slovo, jež může přetlumočit do svého světského dialogu. Kdyby vznešená latina měla odloučit od nás děti, mládež a svět lidské práce, kdyby se měla stát neprůhledným křišťálem, jednali bychom my — jako rybáři duší — dobře, uchováme-li výsadu modlitby a náboženského dialogu? Co řekl sv. Pavel? Ve 14. kapitole prvního listu ke Korintánům píše: „...Avšak ve shromáždění chci raději promluvit pět srozumitelných slov, abych poučil také jiné, nežli deset tisíc slov v cizím jazyce...“ (1 Kor. 14, 19). „Ostatně nový mešní řád stanoví, aby věřící uměli zpívat v latinské řeči alespoň části mešního řádu, a zvláště vyznání víry a modlitbu Páně (č. 19)...“ Uvědomme si však, ...že proto nezmezí ještě latina z naší církve: zůstane řečí oficiálních dokumentů Apoštolského stolce, zůstane studijním nástrojem církevních spisů a klíčem, který nám zpřístupňuje poklad naší náboženské, historické a humanistické kultury...

A konečně každý, kdo prostuduje nový obřad, se přesvědčí, že v něm zůstává zachována základní stavba mše svaté, nejen ve svém teologickém, nýbrž i duchovním významu. Naopak, bude-li nový obřad dobře prováděn, projeví se jeho větší bohatství, které vynikne větší jednoduchostí jednotlivých úkonů, rozmanitostí a hojností textů Písma svatého. Souhrou různých úkonů, pomlčkami, které skandují rytmus různých hlubokých okamžiků a především potřebou dvou nezbytných požadavků: vnitřní, těsné spoluúčasti každého jednotlivého věřícího a spojení duší v lásce společenství. Tyto požadavky učiní ze mše svaté víc než jindy školu duchovní hloubky a závažný projev křesťanské sociologie. Vztah duše ke Kristu a k spolubratřím dosáhne tak nové a větší intenzity. Kristus — sám oběť i kněz — obnovuje a obětuje prostřednictvím církve svou spasitelskou oběť v symbolickém obřadu své poslední večeře, která nám odkazuje pod podobou chleba a vna jeho tělo a krev jako osobní a duchovní pokrm, abychom splynuli v jednotě jeho spasitelské lásky a nesmrtelného života...

(Z projevu 26. 9. 1969, v předvečer zahájení nového mešního řádu.)

Koncil a kostel

Vliv liturgické obnovy na dnešní stavbu kostela

Úvod: Kritika moderního sakrálního stavitelství

Romano Guardini, jeden z průkopníků liturgického hnutí, varoval již r. 1918 ve své knize „O duchu liturgie“ před nebezpečím, kterému je vystavena liturgie a stavba kostelů: „Hrozí nebezpečí, že se také sem rozšíří estetismus, který si bude liturgie zpočátku cenit, později bude liturgické poklady kousek za kouskem esteticky hodnotit a nakonec bude požívat krásu Božího domu s labužnickou znaleckostí, aby se „dům modlitby“ opět stal, ačkoliv jiným způsobem, „peleší lotrovskou“.

Že tato Guardiniho kritika nebyla bezdůvodná, tomu nasvědčuje vážná kritika nejnovějšího času, která se vyslovila o moderním sakrálním stavitelství. Na katolické straně ujali se této kritiky Heinrich Böll a Carl Amery. Zatím co liturgické hnutí církve zůstalo vůči teologickým, pastoračním a sociologickým požadavkům nehybně na statu quo, na poli církevního stavitelství mu bránilo nebezpečí, že uvázne na mělčině estetična. V popředí zde nestál náboženský přínos, nýbrž zjemnění vkusu, nabídka moderního forem. „Počmáraný nový kulatý kostel z Mercedesdorfu se svým oltářem versus populium... se stal výjimečně zdařilým oddělením katalogu skvostů německé vlasti k pořadovému heslu Forma prostoru“ (Amery).

Na evangelické straně Otto Senn staví „otázku samotné věci“, otázku užitku kostela také do protivy s estetickými tendencemi: „Stavba kostelů zbavená bohoslužebného dění stává se... rejdištěm čistě architektonických otázek“, jejichž obsahem je umělecká kvalita a obsahem téže umělecké kvality je pak „sakrální“. A tak snaha po sakrálním jde ve skutečnosti mimo církev. Moderní sakrální stavitelství má za úlohu osvobodit se od svého spojení s romantickým náhledem, od světáznostního zaještění moderního člověka a architekta. Otto Senn staví otázku formy kostela a staví ji pevně plánovitě: „Jestliže forma přináší podstatu církve, pak platí pro stavbu kostela jako strukturální analogie řád bohoslužebného shromáždění, křtu, kázání, večere Páně. Nezávisle na vnějších danostech a formových představách řád shromáždění solidárně jednajících odhaluje analogickou strukturu prostoru. Strukturální výraz bohoslužebného řádu je prvním předpokladem pro svobodné utváření budovy pomocí běžných vyjadřovacích prostředků doby.“

U obou křesťanských vyznání staví se dnes se stejnou vážností otázka věčnosti. Protože ale největší rozdíly vyznání spočívají právě ve věčnosti, tj. v teologii ve vzájemném pochopení obcí věřících a v konkrétní podobě bohoslužby, následující výklad se v podstatě omezí na katolickou oblast. Abych látku ještě více zúžil, chci se omezit na hlavní typ dnešního katolického budování kostelů: farní. Biskupské chrámy, klášterní, hřbitovní a poutní kostely zůstanou nepovšimnuty, poněvadž zde vystupují jiné danosti a požadavky, které by látku nadměru rozšířily.

A. Historické základy moderní stavby kostelů

Moderní stavitelství kostelů se zakládá na dvou hnutích, z nichž každé provedlo ve své oblasti kolem počátku našeho století: ve světském oboru nástup moderní architektury, v církevním oboru nástup liturgického hnutí. Protože alespoň do druhé světové války měly německy mluvící země vůdčí účast jak na rozvoji moderní architektury (Bauhaus Gropius, Mies van der Rohe), tak také na liturgickém hnutí, nastala v těchto zemích zvlášť příznivá a plodná situace pro stavění kostelů.

1. Liturgické hnutí a koncil

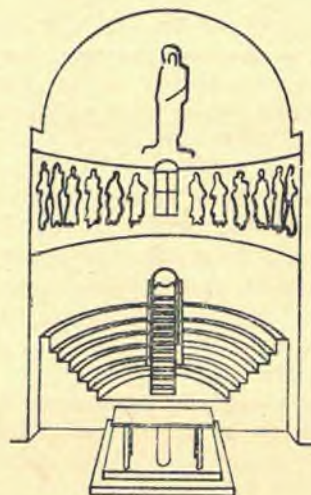
Liturgické hnutí vyšlo z Belgie a po první světové válce se rozšířilo v Německu. Za střediska jeho rozvoje je třeba považovat řád benediktýnů (Maria-Laach), katolické hnutí mládeže (zámek Rothenfels), oratorium v Lipsku (a později v Mnichově) a rozličné akademické kroužky. Rozhodující vliv zde měl Romano Guardini. Liturgické hnutí se snažilo stejně jako moderní architektura nejdříve očistit staré formy vyjadřování. Hledalo to, co je pravé a přirozené, snažilo se najít původní smysl liturgických úkonů, na kterých bujely příměsí staletí, která liturgicky nemyslela. Pozornost se obracela stále víc k tomu, co je podstatné a křesťanství vlastní. Uvedla se znovu absolutní přednost mše svaté před všemi jinými pobožnostmi. Utvořily se nové způsoby sloužení mše svaté, které sdružením hnutí mládeže umožňovaly aktivnější účast na společných slavnostech. Po druhé světové válce se církevní hierarchie poprvé ujala liturgické obnovy a uskutečnila celou řadu liturgických reforem, které počaly II. vatikánským koncilem pronikat do veškeré církve.

Koncilní konstituce „O posvátné liturgii“ (4. 12. 1963) a „Instrukce o správném provádění konstituce O posvátné liturgii“ (26. 9. 1964) nejsou ukončením, ale nadějným zahájením velké liturgické obnovy, která v budoucnosti poznamená také sakrální stavitelství svými rysy.

S prvními praktickými pokusy lepšího sloužení mše svaté v kroužcích mládeže rostl zároveň zájem o vědecké zkoumání dějin liturgie, především prvotní doby křesťanské. Při hledání původního se poznalo, že se mnoho podstatného utratilo, mnohému bylo během času špatně porozuměno anebo bylo výzdobami pokryto. Tento vývoj, který odváděl liturgii od původního jádra, se zastavil na konci středověku. V duchu Tridentského sněmu byla liturgie kodifikována (1568–70) v tomto historicky podmíněném stavu a rubricistickými staletími konzervována až do přítomnosti. Údaje vědeckých výzkumných prací liturgických (především Missarum Solemnia J. A. Jungmanna) tvoří základ pro důkladné přepracování a obnovení liturgie mše svaté.

2. Archeologie prvotní doby křesťanské a pozdní antiky

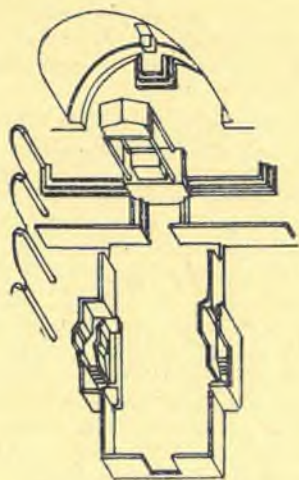
Současně s liturgickým výzkumem zahájila křesťanská archeologie se zvláštním zájmem studium prostorové dispozice raných kostelů. Aby se stavba kostelů obrodila tím, co je původní, mají právě tato zkoumání nesmírný význam. Přirozeně, že zde nejde o jednoduché napodobení plánu takového starokřesťanského chrámu: dějiny nás však mohou vést k pohledu na zřízení křesťanské obce a na stavební myšlení jeho stavitelů.



Apsida dómu v Torcello

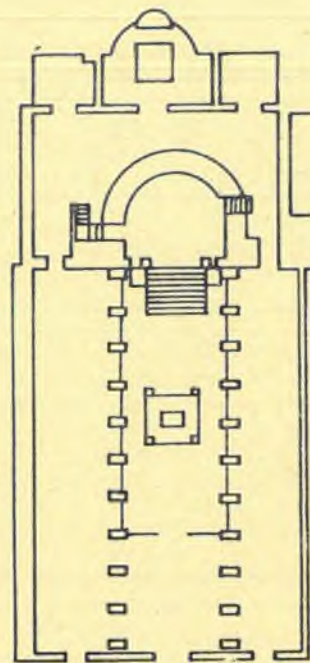
Prostorová dispozice kostelů byla určena eucharistickou slavností, která byla konána vždy v neděli bisku

pem. Veškeré uspořádání shromáždění bylo založeno na osobě biskupa, jakožto představitele Krista. Z vyvýšené katedry (thronos) viděl celé shromáždění a stál před ním jako předsedající. Kolem něho stálo kolegium starších (presbyterů), které mělo svá sedadla v polokruhu okolo něho (synthronos). Před nimi bylo místo pro dřevěný přenosný oltář. V přísně odstupňovaném hierarchickém pořádku následovala místa pro klerus a pro zpěváky, pro laiky roztríděné podle stavu a věku, pak místa pro katechumeny a kajícíky. Již velmi brzy bylo postaveno zábradlí k ohrazení místa pro zpěváky a pro rozličná oddělení věřících. V zábradlí zpěváckého sboru byl záhy vybudován ambón (vyvýšené místo pro předčítajícího), později dva, pro lekce a evangelium. Schéma tohoto zařízení nám zůstalo v některých budovách, např. v chrámě sv. Klimenta v Římě, kde při středověké přestavbě bylo převzato zařízení starého chrámu (6.–11. století). V nejstarší době již samotné rozmístění mobilních předmětů zařízení (stolice pro biskupa a pro presbytery, pult na čtení a posvátný stůl) umožňuje chápat prostor jako oratorium pro obec křesťanů. Ta jsou starší než veškerá sakrální architektura. Dějiny sakrálního stavitelství začaly Konstantinem, a to v té chvíli, kdy se křesťanství stalo státním náboženstvím a kdy se poprvé spojilo s kulturou doby, s kulturou zanikající římské říše. Toto spojení vytvořilo první velkolepý typ křesťanské chrámové stavby — konstantinskou baziliku, která se měla stát alespoň pro západní část křesťanství významnou. V konstantinských bazilikách (císařského založení) byl převzat shora popsán řád eucharistické slavnosti, ale teď pořádek shromáždění našel také svou prostorovou analogii ve stavbě. Prostor pro klerus byl postaven na způsob trůnního sálu, u kterého Kristus — Kyrios na apsidové mozaice nahrazoval císaře. Místo pro lid tvořila sloupová bazilika o více lodích, která měla svůj vzor ve světských soudních a obchodních halách. Konstantinovi stavitelé nezatiženi dějinami chrámového stavitelství napodobili architekturou své doby strukturu shromážděné obce a k tomu si vědomě volili správné prostředky. Nádherné a přepychové, mramorem obložené klenuté budovy současných lázní se nehodily k posvátné vážnosti a střizlivosti křesťanské liturgie.



S. Clemente v Římě

Římské baziliky, které vznikly pod vlivem Konstantina a jeho dvora, se vůbec nepodobají obyčejným biskupským chrámům, které byly vystavěny po milánském ediktu po celé říši. Z tohoto jsou zajímavé především výsledky archeologického zkoumání chrámového stavitelství římské kolonie severní Afriky, protože tam se našly z doby před dobytím vandalského království Byzantinci (r. 533) významná svědectví velmi starožitné dispozice.



Sobrata I. (Lybie)

Severoafričský chrám byl zpravidla malá, nenápadná trojlodní nebo pětiodní budova s polokruhovitou apsidou, jejíž dlažba byla oproti lodi silně zvýšená. Katedra v presbyteriu, na nejvyšším místě chrámu, získala tak dominantní postavení v budově. Stolní oltář stál v chrámové lodi v blízkosti schodů vedoucích do apsidy, někdy dokonce ve středu kostela. V mnohých chrámech se zjišťovala zábradlí, která mnohdy zabírala velkou část střední lodi. Obecný lid měl zřejmě své místo především v bočních lodích.

Bazilika byla tedy „využita“ jako ústřední prostor. Polokruhu předsedajících v apsidě odpovídal polokruh křesťanské obce v bočních lodích nebo v neohrazené části střední lodi. Jeví se zvlášť významné, že presbyterium (hlásání slova) a oltář (eucharistie) jsou od sebe navzájem odděleny a ještě nesrostly v jednotku — presbytář. Teprve později se posunul oltář k apsidě nebo přímo do ní.

Jaký význam se připisoval biskupskému stolci netoliko v severní Africe, ukazují příklady z Itálie a z východu (Byzancie), jako např. to, jak velebně se objevuje vedle trůnu synthronos v Torcello (u Benátek) anebo v justiniánském chrámě Hagia Eiréné v Cařihradě.

Pozvednutí biskupské katedry ztrácelo na svém významu postupným zdůrazňováním Nejsv. svátosti, a tím také oltáře na úkor hlásání slova a jeho místa v prostorové dispozici chrámu. Vedlo by nás mimo rámec předmětu, kdybychom pokračovali v opisu bohoslužebného řádu a jeho analogie stavitelství od jejich počátků přes celé dějiny. Vlastní úkon liturgie byl jak v římské, tak i ve východní církvi stále více vzdalován od pohledu a účasti lidu (ikonostáz) a stával se záležitostí kléru v ohrazeném chórovém prostoru. Čím více ztrácela liturgie vliv na uspořádání shromáždění, tím více určovala mimoliturgická zbožnost utváření chrámové stavby.

B. Teologické a liturgické základy

Základní požadavek liturgické obnovy v sakrálním stavitelství zní: Stavba kostela musí vycházet z konkrétní podoby liturgických slavností (funkce) a sama má být obrazem shromážděné obce (smysl). Proto před diskusí o možných prostorových dispozicích mešní slavnosti je nutné hledat teologické a liturgické základy a z nich vybrat pro stavbu kostelů konečně platné závěry.

1. Symbolika chrámové budovy

Myšlenka, že materiální chrám—budova představuje velký chrám duchovní—církev, sahá daleko do křesťanské antiky (Eusebius r. 314). Označení obce, název Ecclesia, byl přenesen na budovu chrámu. Ecclesia je symbolem pro společnost duchovního chrámu vybudovaného ne z mrtvých, ale z živých kamenů—věřících, v němž „úhelným kamenem“ je Kristus (Pavel). Ideou této podobnosti je struktura duchovního chrámu, „tajemné tělo Kristovo“.

Pavel píše: „Vy jste tělem Kristovým a každou svou částkou jeho údem, Kristus je hlavou těla — církve.“ Obraz je pak dále rozváděn: Všechny údy nejsou stejné, ale jsou jedny a druhým vázány k službě celku. Tak jako je zděný kostel symbolem duchovního chrámu na zemi — církve, tak je pozemská církev zase duchovním obrazem nebeského Jeruzaléma, nadzemského města živého Boha (Eusebius). V dalším rozvíjení tohoto myšlenkového postupu Sedlmayr považuje gotickou katedrálu za zářící nebeské město, které se sneslo na zemi.

Chrámové budově se dávaly během dějin — a to také dnes — mnohé jiné, více symbolicko-alegorické významy, které však odvádějí od jádra věci. Církev jako Stánek představuje trůnní sál Boží, stánek Boží mezi lidmi (nejdříve jako protiobraz vůči Starému zákonu). Chrám jako loď veze se s kormidelníkem-biskupem směrem na východ k plnému konečnému cíli.

Jiná alegorie, která se opírá o starokřesťanský symbol tajemné ryby a představuje budovu chrámu v hlavních rysech, anebo také v prostoru jako velkou rybu, se v naší době stěží chápe. Taková alegorie může sloužit, jak se zdá, nějaké estetické architektuře. Také smysl moderní chrámové budovy jako „dílny“ anebo „pracovny Boží“ nemá odůvodnění, poněvadž nevychází z toho, co má být vytvořeno, nýbrž z nějaké formální představy, které má tato idea dát smysl.

2. Ústřední význam mše v kostele

Slavnost mše předčí jakékoliv slavnosti, svátosti a pobožnosti, a to absolutně. Dnes církev zdůrazňuje proti soukromým formám zbožnosti, které stály v popředí v pozdním středověku, veřejný a společenský charakter liturgie a vyzdvihuje to, co je podstatné a co je středem křesťanství před tím, co je sekundární. Zároveň se posilnilo církevní vědomí, jak to také zdůraznil Druhý vatikánský koncil v nauce o církvi. Církev dnes již nechce být církví kléru, ale církví obecnou, celé obce. Liturgická konstituce koncilu mluví o „plné, vědomé, činné a společné účasti věřících“. Té se dosáhne — pokud se dá ovlivňovat vnějšími faktory — především dalším použitím lidové řeči v liturgii a takovým prostorovým uspořádáním shromáždění obce, jaké by napomáhalo její vnitřní a vnější účasti. Liturgická konstituce praví: „Při budování chrámů je nutno pečlivě dbát, aby byly vhodné k vykonávání obřadů a k dosažení činné účasti věřících.“

3. Struktura mše: bohoslužba slova — slavnost eucharistie

Vědeckým liturgickým zkoumáním se znovu odhalila struktura mše. Nescházejí také pokusy opět zpřístupnit a ozřejmit tuto strukturu při samotném slavení mše. Koncilní konstitucí je nařízeno přepracování mešního řádu, aby, jak se tam mluví, „staly se zřejmými jak vlastní úloha každé části obřadů, tak i jejich vzájemná souvislost“.

Mše, jak se dnes v katolické církvi slaví, skládá se ze dvou částí: bohoslužby slova (liturgie verbi) a slavnosti eucharistie (liturgie eucharistica). Brzy na přelomu I. století začalo se původně slavení hostiny překládat na ráno a spojovat s bohoslužbou slova. Také ještě dnes se každá z těchto dvou částí může slavit osobitě, jak to ukazuje bohoslužba slova na Velký pátek; liturgická konstituce doporučuje vlastní bohoslužbu slova pro vigilie svátků, a to zvláště tam, kde není žádný kněz.

Bohoslužbou slova je bohoslužebná slavnost se čtením ze Starého zákona a Nového zákona, s kázáním (homílie), doprovázejícím zpěvem a modlitbou. Ačkoliv důvodem byla nazývána přípravnou částí, přesto není tato boho-

služba vůbec nějakou podřízenou částí slavnosti mše svaté, která by snad byla jenom úvodem ve vlastní bohoslužbu, eucharistickou slavnost, jak by to dovolovalo předpokládat protireformační zdůrazňování oltářní svátosti: naopak, jako je Kristus v liturgických úkonech stejně přítomný, mocný a účinný v osobě kněze, v slově Písma svatého (epifanie slova), tak je i v eucharistii a křesťanské obci.

Slavnost eucharistická má svůj původ v Kristově večeři. Podstatně se skládá z velké děkovné modlitby (preface, kánon s proměňovacími slovy), kterou kněz u oltáře recituje nebo zpívá, a z eucharistické společné hostiny (communio), tj. přijímání eucharistických darů chleba a vína, kterým kněz a lid vstupují do společenství s Kristem a posilňují své spojení s „tělem Kristovým“ v bratrské jednotě. Z rozdílnosti obou částí mešní slavnosti je pochopitelné, že nějaký pevný řád křesťanské obce v chrámovém prostoru se dá asi stěží uzpůsobit pro bohoslužbu slova a spolu pro eucharistickou slavnost. Je nutno čekat, až v následujících liturgických reformách vlastní bohoslužba slova se odloučí od oltáře, a tak se oblasti liturgických úkonů od sebe oddělí. Místo pro konajícího obřady bohoslužby slova je kněžská stolice (presbyterium) na východní chrámové zdi: praesidium. Odtud řídí shromáždění a stojí proti němu. Kdežto eucharistické hostině odpovídá uspořádání posvátného kruhu se stolem Páně jako prostředkem vzájemného styku. Problém přechodu od uspořádání shromáždění k uspořádání hostiny není ještě vyřešen.

V malých severoafrických kostelích sestupoval biskup s presbytery z vyvýšené apsidy do střední lodi k oltáři, uzavíraje tak kruh s celou obcí.

Jiná možnost, změnit totiž umístění obce, byla v posledních letech vyzkoušena jinak také ve velice malé obci (ve studentské kapli katolické vysokoškolské obce ve Vídni r. 1963). Za bohoslužby slova věřící sedí v zadní části kaple (v lavicích) a potom k obětování jdou dopředu do části prostoru shora osvětleného, kde stojí kolem oltáře polokruhovitě.

4. Podružné funkce chrámové stavby

Církevní liturgie se nevyčerpává mešní slavností. Ačkoliv chrámový prostor dostává svou podobu od bohoslužby slavené v neděli celou obcí, má přece poskytnout prostor v plném smyslu pro udělování svátostí (křest, zpověď), pro pobožnost a rozjímání jak jednotlivce, tak celé obce, především pro uctívání eucharistie (svatostánek) a pro slavení mše v pracovním dni s malým počtem věřících.

Křest, svátost vstupu do církve, dostává se znovu do popředí v naší době prohloubeného církevního povědomí. Svátostný úkon křtu má za vnější znak omytí vodou, jakožto symbol vnitřního očistování.

V křesťanské antice měl křest tak velký význam, že byl pro něj vytvořen zvláštní stavitelský typ: ponejvíce oktogonální baptisterium, jehož architektura byla převzata z římské hrobky. Do 4. století konal se křest ponořením, pak litím vody, od středověku poléváním hlavou. Nádrže na křestní vodu byly stále menší. Od 11. století jsou již kamenné křtitelnice obvyklé. V novější době vyzdvihuje se stále více znovu význam křtu stavbou vlastních křestních kaplí, spojených s chrámovým prostorem, anebo zařízením místa pro křtu na vyvýšeném místě, nejspíše v blízkosti vchodu.

Mezi mimoliturgickými formami bohoocty náleží úctě Krista v eucharistické přítomnosti první místo. Již kolem roku 400 byla odkládána eucharistie pro nemocné. Ve středověku se odkládala ve vzácných zavěšených nádobách, později v nástěnných výklencích anebo svatostáncích. Po svátku Božího těla (zavedeného v roce 1246) a po zavedení procesí Božího těla (14. století) vzrůstala se ještě více eucharistická úcta. Na to, že reformace popírala skutečnou přítomnost Krista v eucharistii, katolická restaurace (protireformace) odpověděla ještě silnějším přízvukováním této přítomnosti a dala svatostáncu čestné místo na hlavním oltáři. Tak nastala možnost, že úcta přítomnosti Krista ve svátosti (sacramentum permanens) poznenáhlu zatlačila do po-

zadí eucharistii jako úkon (sacramentum transiens). Liturgická obnova uvedla znova hodnoty do hierarchického pořádku. Svatostánek na hlavním oltáři je na překážku mši. Eucharistická slavnost trpí újmu na jasnosti svého průběhu, jestli hned na začátku je zde již přítomnost svátosti. Liturgická konstituce proto dovolila přemýšlet o uchování eucharistie a umístění svatostánku na jiném zvlášť významném místě v chrámě.

C. Základní koncepce chrámové stavby

Plánování farního kostela musí vycházet:

- a) Z prostorové dispozice nedělního slavení mše svaté. Jeho funkční obvody jsou: místo hlásání (ambón) a místo kněze konajícího liturgii (kněžská stolice); umístění obce při bohoslužbě slova (lavice); místo oltáře; postavení kněze u oltáře; umístění obce při slavnosti eucharistie; místo přijímání věřících (stůl přijímání); místo pro sbor zpěváků (s varhanami); možnost rozvinutí liturgie; cesta vcházejícího kněze (místo pro sakristii).
- b) Z požadavků úkonů mimo nedělní mešní slavnosti. Jejich funkční obvody jsou: místo eucharistického klanění (svatostánek); místo křtu; prostor pro bohoslužbu pracovního dne; prostor pro zpovídání; umístění obce na mimoliturgických shromážděních a podobnostech; prostor pro soukromé modlitby; místo pro mariánský obraz a pro patrona kostela.

Chrámová stavba je pak zdařilá a správná, když všechny tyto prvky jsou vůči sobě v pravém vztahu, když je zachována hierarchie hodnot, když z rozdílnosti vztahů vyplývá jednota a harmonie, jistý chrámový kosmos, jistý celek podobný lidskému tělu s hlavou a údý. Vskutku budova chrámu má být obrazem pro „tělo Kristovo“, duchovní chrám.

Když je chrámová stavba takovým způsobem správná a zdařilá, je také krásná? Tato otázka je předmětem architektonického tvoření. Budiž však již zde poukázáno na scholastické učení, které určilo poměr krásy k pravdě takto: „Krása je leskem pravdy,“ dokonale vyjádřené podstatné pravdy. Cílem člověka a také architekta a umělce může být jenom pravda, ne krása. Ta „vykveté ve svém lesku“ z pravdy jako dar (Guardini).

1. Chrámů přímého uspořádání

Podélná stavba

Chrámové typy rozlišujeme podle pořádku, v jakém je účastna obec na mešní slavnosti.

Většina katolických kostelů, které se dnes stavějí, jsou ještě vždy podélné stavby. Podélná stavba má na své straně tradici chrámového stavebnictví. V jejich dlouhých dějinách se na ni vážně zaútočilo jen jednou, a to v renesanci. V dějinách postupu slohů se naposledy uplatnila v slavnostním sálovém barokním chrámě, který měl svůj význam až do 20. století. Také rané chrámové stavby „nového budování“, které dnes obdivujeme jako odvážné pionýrské výkony, jsou podélné stavby podle pozdně gotického, resp. barokního systému:

Notre Dame de Rancy, Paříž, arch. Perret, 1923.

Chrám sv. Antonína, Basilej, arch. K. Moser, 1927.

Chrám Božího těla, Cáchy, arch. Rudolf Schwarz, 1930.

Základní principy: Obec věřících je seřazena v podélném domě v průvodu s jednotným pohledem na oltář. Ten stojí u průčelní (východní) stěny vyvýšeného „chóru“, vzdáleného ve velkém odstupu od obce věřících a nesoucího ve středu svatostánek jako ústřední a kulminační bod celého chrámového prostoru. Za obcí je empora pro kostelní chór a varhany. Kněz stojí v témže směru jako lid před oltářem. Vyslovuje jako mluvčí a zástupce v čele obce modlitby k oltáři, resp. ke kultovnímu obrazu, anebo podle starého principu orientace chrámového prostoru — směrem na východ, směrem

k místu vycházejícího slunce, které symbolizuje zmrtvýchvstalého a slavně vystupujícího Krista.

Podélná stavba našla v Rudolfu Schwarzovi velkého obhájce proti snahám liturgistů. Rudolf Schwarz, který vedle mnoha chrámových staveb zanechal také velké teoretické dílo, vyslovil tuto koncepci:

Dům Boží má tři místa: místo obce, místo oltáře a místo zcela prázdné. Z této strany oltáře leží svět, v němž je obec „ve svaté poušti“, „jako na pochodu směrem k oltáři“.

Na oltáři končí pomínutelný svět. Oltář je prahem. Za ním se rozprostírá „otevřené místo“ nebes. Kněz stojí z této strany oltáře a „mluví přes práh do otevřeného místa“. Za oltářem musí tedy být prázdný prostor, anebo nějaké obnovení křídlových oltářů — nějaký nástěnný obraz „ikonostáz“ za oltářem (krajní řešení: sv. Alfons ve Würzburgu od arch. Schädla, nástěnná malba Georga Meistermannna). Je jasné, že R. Schwarz nebere svou koncepci z chrámového stavitelství, ale že se odvolává na barok. („Zde je jistě ‚barokní‘ smýšlení.“) Když se během liturgické obnovy znovu vžíval starokřesťanský zvyk, že kněz slaví mši svatou u oltáře obrácen k lidu (versus populum), aby se tak lépe představil společenství stolu, — Rudolf Schwarz nevěděl, jak řešit tyto myšlenky. „Kněz za oltářem přivádí celý plán chrámu do zmatku.“ Dějinně významná služba prvních moderních stavitelů chrámů je v definitivním překonání stylových forem, které zůstaly prázdné, ve volném upotřebení nových konstrukcí, které jsou provázeny technickou dokonalostí. Stavební tělesa byla většinou obyčejnými krychlemi, barevně chladně zdrženlivými, skoupými na detaily a bez ozdoby. Šlo tedy v moderním chrámovém stavitelství především o očistění podoby chrámů, která se k nám dostala ve formě podélné stavby, a o získání posvátné důstojnosti pro ni; ještě se neukázala snaha — nehledě k nejnovějším projektům D. Böhma — po sestrojení takového nového plánu chrámu, který by vyhovoval při organickém členění obce jak charakteru společnosti přijímajících, tak novému povědomí obce.

A v tom spočívá vlastní kritika podélné stavby: V chrámové stavbě je nutno dbát také „společenských forem“. Sociologickým předpokladem lavicemi silně zastavěného podélného prostoru je masový člověk (podle R. Gieselmanna a W. Aebliho, Stavitelství chrámové). Racionální seřazení, tj. přidávání jednotek, tvoří paralelní kolektivní směr zájmů bez vzájemného vztahu jednotlivých částí (jako je to např. v kině). Velké staré středověké chrámy umožňovaly „stát kolem“, jisté svobodné seskupení kolem místa posvátných úkonů. Strnulý pořádek kostelních lavic (jak je tomu všeobecně v Německu ještě od doby barokní) však znemožňuje volné rozmístění. Tento pořádek svým strnulým zaměřením přebírá činnost jednotlivce a uvnitř obce dělá z jednotlivce „typizovaný prvek“.

Z jednotlivých funkcí se dá také vyvést řada důvodů proti podélné stavbě.

Kde má být místo pro hlásání? Rudolf Schwarz v chrámě Božího těla v Cáchách navrhoval ještě kazatelnu, umístěnou — asi ve středu lodi — na pilíři, který odděluje nižší boční loď od hlavního prostoru. Toto uspořádání by bylo v pozdním středověku obvyklé pro lidové kázání a přeneslo se rovněž do baroka. Nevýhody jsou jednoznačné: Posлуchači v lavicích přední poloviny mají kazatele za svými zády. Kazatel je sice v akustickém středu, může však mluvit jenom jedním směrem podélné budovy, tedy dozadu k posluchačům, kteří jej mohou vidět. Když se přemístí místo hlásání, které kromě kázání slouží také čtení epištoly a evangelia, zpět do prostoru oltáře, jak je tomu v chrámě sv. Anny v Dürenu (R. Schwarz 1956), má sice kněz celou obec v dohledu, ale posluchači zadní části kostela za daných velikostí obcí ztrácejí všecek kontakt s oltářním prostorem a s liturgickým úkonem.

Když chceme oddělit místo hlásání od oltáře a dát opět kněžské stolici místo presidia při bohoslužbě slova, v perspektivní osnově podélné budovy nabízí se k tomu jenom osové zařazení za oltářem. Když se však

lid dívá jedním směrem, prostorová hloubka místa u oltáře je neúčinná, protože oltář zakrývá kněžský stolec. K tomu ještě prostor kolem oltáře zvětšuje při kázání svou polohou vzdálenost kněze od obce. Svatostánek na oltářním stole byl dlouho hlavní překážkou, aby kněz u oltáře mohl vystoupit obrácen versus populum. Problém se řeší pokusem umístit svatostánek na druhý, menší oltář vysoko stojící na zadní straně presbytéria. (Klášterní kostel Srdce Páně v Mnichově, arch. Branca 1954.) Toto zdvojení není šťastné, poněvadž kněz se u oltáře obrací zády k svatostánku. Mimo to při takovém uspořádání zůstává pro kněžský stolec jenom místo u presbytéria, což je místo, které se nehodí hodnosti předsedajícího shromáždění obce. V hlavě 5/III prováděcí instrukce se praví: „Místa, kde sedí celebrant a asistence . . . mají být dobře viditelná pro věřící. Přitom at se jasně pozná, že celebrant je skutečně představeným celé shromážděné obce.“

A nakonec v podélné stavbě se vůbec nedá zvýraznit účast obce na obětní hostině.

Vícekrát se činily pokusy obejít uvedené těžkosti, přičemž místo pro obec bylo dále rozšířeno ve formě (transeptu) čtverce anebo obdélníku v příčném směru. (Oberhausen, G. Böhm). Široký prostor kolem oltáře nabývá zde možnosti zařadit vedle sebe oltář s ambónem, kněžský stolec, event. svatostánek. Zde se však již upouští od idey délkové stavby, i když se uchovává jednotný směr pohledu věřících. Vede to jen k polovičatému řešení.

Uvedené důkazy ztrácejí na síle, jde-li o velmi malou obec. Tam jednotlivec vidí přehledně celý prostor posvátných úkonů a vztah kněze k obci věřících je ještě bezprostřední.

V normálních případech, jako jsou velké farní obce, podélná stavba není ale takovou formou kostela, která by nejlépe „vyhovovala řádnému slavení posvátných úkonů a která by se prokázala jako nejlépe přízpůsobená k uskutečnění činné účasti věřících“, která by měla zároveň jako symbol podobu „těla Kristova“, to znamená strukturu církve.

(Pokračování)
Přeložili A. J. a J. Z.

GÜNTER ROMBOLD

Malířství a plastika v prostoru kostela

Pokusíme se zde formulovat několik tezí k problému obrazu v prostoru kostela. Jsou myšleny jako diskusní podnět.

1. teze: Teologický základ křesťanského obrazu je v Kristově utělení.

Kult Starého zákona byl kultem bez obrazů. V dekalogu je napsáno: „Neuděláš si obrazu Boha ani podoby věcí, které jsou nahoře na nebi nebo dole na zemi, nebudeš se jim klanět, nebudeš je uctívat (Ex 20, 4–5). Tento zákon je namířen proti pohanské magii, která v obraze viděla samotného Boha. To zabraňuje, aby se umění stalo idolem. Tento zákaz zobrazování člověka s poukazem na to, že je Božím obrazem, se sice u židů šířil, ale nebyl úplně zachovávan. V křesťanství se proti tomu velmi brzy ukázalo jiné stanovisko. Snad je božský obraz jako idol a absolutizace pro křesťana právě tak nemožný jako pro člověka Starého zákona. Avšak od doby, kdy se Kristus, obraz (eikón) neviditelného Boha (Kol 1, 15), stal člověkem, stal se pro nás možným onen znakový obraz, který odkazuje na pravdy víry. To nejjasněji vypracoval Jan z Damašku.

2. teze: Vlastní obraz při eucharistické slavnosti je slavicí obec sama. Neboť v ní je přítomen Pán, v ní stále žije.

Pavel ustavičně opakuje, že obec je chrámem živého Boha (1 Kor 3, 16; 2 Kor 6, 16; Ef 2, 20–22). „Dům Boží je především obec, a dům z kamene, ve kterém se shromažďuje obec, se teprve obcí mění na dům Boží.“ Obec se aktualizuje při službě Bohu. Už Pavel spojuje večeři Páně se svou naukou o těle Krista, kterým je církev. V druhotném významu může být také uspořádání obce nazváno obrazem. Např. kruh obce kolem oltáře nebo zástup věřících zaměřený k oltáři. Rudolf Schwarz to správně vystihl, i když jeho řeč zní trochu mladicky a romanticky: „Kruh se nedá rozlomit. Není v něm počátek ani konec, začíná a končí všude. Zcela do sebe uzavřen, je tím nejvnitřnějším a nejsilnějším ze všech obrazů, zcela jedinečným . . . V kruhu může hledět jeden na druhého, zde je neomezená otevřenost v ohraničeném kole, otevřenost všech ke všem. Jestliže se vyznačí linie těchto možných setkání, vyjde síť, napnutá mezi lidmi. Tato síť je základní formou družnosti, a tudíž i základní formou rozmluvy.“

K tomu přistupuje třetí; střed. Pohledy, které by mohly být namířeny na všechny strany, shromažďují se na oltáři jako na společném bodu. Síť se stahuje do středu a formuje se do hvězdy. A k zástupu, který se vydal k oltáři na „svatou cestu“: „Tomuto lidu, který tam táhne, je určeno ‚být na cestě‘. Vzdal se svého domova a ví, že je vyslán, odněkud přichází a někam jde, má původ a cíl a též ví, že tato cesta vede od Boha k Bohu, a proto je to svatá cesta.“

Rudolf Schwarz z toho odvodil základní stavby kostela: ze zavřeného a otevřeného kruhu dva první plány, z cesty druhý plán. Tím přicházíme k třetí tezi.

3. teze: Také prostor, který obec obklopuje, má charakter obrazu.

Tento prostor se podstatně vztahuje na obec. Nepodkládáme mu tu nějaký alegorický význam, třeba kostel jako „mystická růže“. Prostor je obrazem obce a zároveň výrazem její podstaty. Je tvořen nejdříve pro jednotlivou obec, která však není ničím jiným než konkretizací celé církve. Tu vzniká mnoho otázek, např.: Jak vypadá dům obce, kde se chudým zvěstuje radostné poselství? Přeplácáný kostel hospodářského zázraku, nebo pravé kostely obce? Jak vypadá dům obce, která chce sloužit lidem, a ne jim panovat? V čem spočívá náležitá rozmanitost kostelů v různých dobách a u různých národů? Jakou podobu má mít kostel v moderním městě a jak má být vybaven uvnitř?

4. teze: Ideál, o který je v kostele třeba usilovat, je společně působení všech výtvarných umění v prostoru kostela. Vedení k takové součinnosti náleží architektuře.

Architektura je po výtce uměním prostorotvorným. Jiná umění se mají přidružit tak, aby nerušila prostor, nýbrž jej zdůraznila. To je stále těžké. Nejjednodušší je to tam, kde má architekt tak vysokou uměleckou sílu, že on sám obstará umělecké vybavení (Ronchamp a La Tourette od Le Corbusiera). V krajním případě je též možné, že prostor kostela je čistá architektura a že se zříká spolupůsobení malíře a sochaře. Nejspíš je to možné v kapli, a to v kapli pro studenty, protože přísnou askezi „čistého prostoru“ nejspíš přijmou studenti (Mies van der Rohe, kaple v JIT, Chicago; Heikki Siren, universitní kaple v Otaniem, studentské kaple od Otakara Uhla ve Vídni a Melku). S běžným farním kostelem je tomu jinak. Zde nebude lehké se zříci obrazu v prostoru.

Ale tu začíná problém: trnitá cesta k spolupráci. Měla by se však uskutečnit předem, a ne teprve když už stojí hrubá stavba. Přitom nesmí být vytvářeno umění zneužíváno jako ornamentu. Není k tomu, aby napravilo špatnou architekturu (ASSY, Audincourt). Není k tomu, aby se staralo o příjemnější náladu v prostoru.

5. teze: Obraz v kostele nesmí mít naturalistický charakter, nýbrž takový, který něco naznačuje. Není jeho úlohou připomínat na historické události, nýbrž odkazovat na podstatu toho, co se zde děje.

Obraz má svou cenu v sobě; nemá prvotně sloužit učením nebo historickému účelu. Spíš to má být rozjímavý obraz, výraz rozjímání a pozvání obce a ostatních

k rozjímání. Nauralistický obraz se prohřešuje proti slovu Páně: „Blahoslavení, kteří nevidí, a přece věří!“ Zkouší viditelně a hmatatelně přiblížit něco, co je dosažitelné jen v rozměru víry. Zkouší kvadraturu kruhu: chce vyjádřit náboženský materialismus. Je-li obraz kostela předmětný, musí mít znakový symbolický charakter. Musí odkazovat na skutečnost, jíž sám není. Obraz v křesťanském prostředí nemá mít žádný magický charakter, jako by v něm bylo božstvo přítomno. V kostele má však též místo — a to dobrým právem — i abstraktní obraz. Také ten má znakový charakter, má jej často víc než předmětný obraz. Pravdy víry jsou duchovního rodu. Není možné namítat, že abstraktní umění je pouhým výrazem subjektivismu. „Upřímnosti osamělého člověka dosáhne, pronikne-li se hluboko do něho samotného, všeobecného základu pravdy pro všechny lidi, k němuž nic jiného nemá přístup“ (Couturier). Není žádné subjektivní nebo objektivní umění, je pouze umění a kýč.

6. teze: *Zvláštním, ale ne výlučným místem pro obraz v kostele jsou stěny.*

Tím nejprve myslíme skleněná okna, fresky, mozaiky, atd. Všimněte si, že tyto obrazy nesoupeří s obrazem, kterým je obec sama. To platí především o obrazech za oltářem. Ty nesmějí mít agresivní dryáčnický charakter, nesmějí rušit děj u oltáře (takové „přilís hluché“ jsou snad Meistermannovy fresky za oltářem ve Sv. Alfonsu ve Würzburgu). Je třeba říci, že tvořící umělec musí mít cit pro prostor a pro to, co prostor vyžaduje. Na stěně za oltářem je možno umístit obraz. Nutné to není. Obraz tam není vše, nýbrž jen důraz. Tvoří-li se za oltářem obraz, pak je to místo pro obraz Krista, ne sice historický, nýbrž jako odkaz na oslaveného Pána, na toho, který znovu přijde. Skleněná okna v kostele nejsou dekorací. Je nutno o nich uvažovat s celkovým osvětlením kostela. Zde je naléhavě třeba konceptu.

Nic není trapnější než konkurence rozmanitých světelných zdrojů. Taková okna musí též architektonicky správně sedět. Malíř musí naopak žádat, aby proporce oken a jejich velikost byla taková, aby jejich umělecké podání nabylo plného významu. Konečně je třeba myslet na celkovou barevnost prostoru kostela. Víme, že barokní umělci znali rafinované vzájemné odstěnění barev, že každý prostor naladili na určitý barevný tón (Gottweig na dominantní modř, Herzogenburg na dominantní zeleň, jiné prostory na mramorové barvy nebo na bílou a zlatou). Zdá se mi, že jsme v tomto oboru ještě daleko zpět. Je též myslitelné, aby obrazy byly jako standarty volně umístěny v prostoru (asi jako standarty od Ernsta Fuchse v Růžencovém kostele ve Vídni). Totéž platí pro plastiky. Konečně je třeba pomýšlet na to, aby obrazy mohly být též vyměňovány, aby tím prostor nabyl větší pohyblivosti a variability. Rozvoj umění v posledních letech by mohl pro to dát mnoho podnětů.

7. teze: *Jednotlivá místa liturgie potřebují vybavení. Může to být věcí architekta nebo sochaře.*

Vybavení musí vyhovovat příslušnému prostoru. Stojíme tu mezi Skyllou a Charybdou. Architekt projektuje často oltáře, které působí bezvýznamně, sochař monumentalizuje místa tak, že je z oltářního prostoru „plastická zahrada“ (výraz Herberta Mucka). Nesmíme zapomenout, že oltářní prostor je a musí zůstat pohybovým prostorem. Zaplnit jej vším možným je jako udělat z něho výstavu plastiky. Zdá se mi, že je v poslední době ohrožena idea jediného oltáře, která je přece základní myšlenkou liturgické obnovy. Skládají se liturgická místa — oltář, kněžské sedadlo, ambón, možno-li také křtitelnice a pilíř s Nejsvětější svátostí — a není vidět les pro samé stromy. Prvotní je liturgické dění, prvotní je člověk, a ne různá místa. Hájíme prvenství osob před věcmi, jak to odpovídá biblickému poselství.

Mělo by se uvažovat, kolik svobody je v prostoru oltáře možné: tolik svobody, kolik možno, tolik fixace, kolik je nutné. Stanoví-li se již nějaký řád, pak platí pořadí: oltář — kněžské sedadlo — ambón. Tím je také

řečeno, že je zcela myslitelné dát pevné místo oltáři — kněžskému sedadlu a ambónu však ne — právě tak jako jsou prostory, kde je možno zřít se ambónu a podle okolností i kněžského sedadla. Křtitelnice nemá být do prostoru oltáře začleněna, nýbrž má stát v prostoru obce.

8. teze: *Vedle míst pro mši a křest, které mají veřejný charakter, mají být v kostele místa pro soukromou pobožnost. Právě ta mají být utvářena umělecky. Většinou přicházejí pro to v úvahu vedlejší prostory v kostele; obec potřebuje pro své úkony diferencovat prostory.*

K tomu patří především:

a) Místo pro Nejsvětější svátost. K tomu podotýká nejnovější instrukce: „Místo v kostele nebo v oratoriu, ve kterém je uschována eucharistie ve svatostánku, má být skutečně zvýrazněným místem. Má se hodit zároveň pro soukromou modlitbu, aby věřící lehce a s duchovním prospěchem uctívali nadále též v soukromé pobožnosti Pána ve svátosti. Proto se doporučuje postavit svatostánek podle možnosti v kapli oddělené od hlavního prostoru kostela, především v takových kostelích, ve kterých se konají častěji svatby nebo pohřby a do kterých chodí mnoho lidí prohlížet umělecké skvosty a památky.“ Místo Nejsvětější svátosti by mělo k sobě zvat, ne pokoušet k „velkému gestu“.

b) Místa uctívání svatých. Obrazy svatých nemají být z našich kostelů vytlačovány; mají ovšem své vlastní místo ve vedlejších prostorách. Sem patří obraz Panny Marie a obraz patrona kostela. Je oprávněná možnost rozestavit cenné staré plastiky nebo obrazy; měli bychom však mít také sílu a odvahu zmocit tento úkol tvůrčími prostředky naší doby.

c) Křížová cesta. Vznikla v pozdním středověku. Velmi ostře se zdůrazňoval — obzvláště v 19. století — vyprávěcí moment. To dnešnímu umění neodpovídá a není to zásadně tak příliš důležité. Měly by to být rozjímavé obrazy, které se nepokoušejí dát historický snímek, nýbrž obrazy podstatného děje.

9. teze: *K zvláštním úkolům sochaře by mohl patřit prostor před kostelem a vchod.*

Sochařství naší doby je po výtce volná plastika. Rozehnilo těsnost místností a muzejních prostorů a dobylo si krajinu, kde obetkáno světem může teprve přivést k rozvinutí vlastní kvality. Překvapuje, že se z toho ještě nevyvodil závěr a nepostavily se plastiky v prostoru před kostelem. Jedinou nám známou výjimku představují Wotrubovy plastiky v Luzernu. A přece by to mohlo vést k silnějšímu zapojení prostředí před kostelem do střediska obce, především kdyby byl ztvárněn sochařem prostor vchodu do kostela. K tomu řekl Albert Schilling: „Důležitější než umělecká ozdoba u vchodu do kostela je průběh prostorových situací. Situace, do které je člověk stavěn, působí na něj mnohem naléhavěji a podvědoměji, než co jeho oko může vyčíst a jeho rozum interpretovat.“ Není to tím, že zde přichází na sochaře zcela nová úloha, na které může pracovat více než dosud svou vlastní bytostí a zároveň získat vliv na celou tvárnost duchovního střediska?

10. teze: *Právě tak důležitá jako choulostivá je úloha nové úpravy starých kostelů.*

Přítom je třeba postupovat velmi opatrně. Nemůže být smyslem nového uspořádání nahradit cenná stará zařízení novými provizorii. Nejlehčí rozhodnutí je tam, kde může být odstraňováno novogotické nebo novorománské zařízení bez umělecké ceny. Nejlépe je spojit nové uspořádání s celkovým restaurováním. Když architekt, bez něhož by nemělo být nové uspořádání provedeno, má potřebné umělecké citění, může výsledek překvapit. Starý prostor se ve své čistotě uplatní, bude-li oproštěn od nešťastného zařízení. Dobrým příkladem toho je kostel v Tragwein v Horním Rakousku.

(Christliche Kunstblätter 3/1968)

Přeložili J. P. a J. Z.

Smysl utrpení podle sv. Pavla

Proč je utrpení na světě, jaký má smysl? Tato otázka trápí lidstvo odedávna. Týká se i křesťanů a mate je, protože jsou stejně jako nevěřící, ano často i víc, vystaveni různým protivenstvím.

1. Co soudí o utrpení apoštol Pavel? Již zběžný pohled do jeho listů nás poučí, že víra, křesťan a křesťanský způsob života naprosto nejsou zárukou klidného a bezbolestného života. „Domnívám se, že Bůh nás, apoštolů, postavil až na poslední místo jako odsouzené k smrti; vždyť jsme se stali podívanou světu, andělům i lidem... Jako smetlí tohoto světa jsme se stali, vyvrheli u všech až dosud“ (1 Kor 4, 9, 13). Ano, někdy se mu zdálo, že svůj kříž ani neunese (2 Kor 1, 8). Ale nouze, soužení a pronásledování není jen údělem Pavla a jeho spolupracovníků. I jeho křesťanské obce snášejí podobný úděl, např. Soluň: „Stali jste se následovníky našimi i Pána, protože jste přijali slovo přes četná soužení s radostí v Duchu svatém“ (1 Sol 1, 6). Ale tím se nesmějí mýlit, to je osud křesťanů. Do Filip píše: „Vám byla pro Krista dána milost nejen v něho věřit, nýbrž pro něho i trpět“ (Fil 1, 29). Tuto pravdu zevšeobecňuje v 2 Tim 3, 12: „Všichni, kdož chtějí zbožně žít v Kristu Ježíši, budou pronásledováni.“ Pavel sice myslí na prvním místě pronásledování, ale počítá sem i různé útrapy apoštolátu, nemoci a vnitřní soužení. Již při své první misionářské cestě poučoval nové křesťany, že kdo chce se hlásit ke Kristu, musí počítat s utrpením: „Posilovali učedníky a povzbuzovali je, aby vytrvali ve víře, učíce je, že skrze mnohá soužení musíme vcházet do království Božího“ (Sk ap 14, 21).

Tímto zjištěním, že se křesťan utrpení nevyhne, však není ještě zodpověděna otázka, jaký smysl má lidské utrpení.

2. Jen na jednom místě se sv. Pavel zmiňuje, že utrpení křesťanů mohou být i trestem Božím za spáchané hříchy: „Jsem-li souzen Pánem, jsem trestáni, abychom nebyli s tímto světem zavrženi“ (1 Kor 11, 32). Obvykle však Pavel předpokládá, že různá utrpení jeho i křesťanů nejsou Boží trest. Poslední jejich příčinou je Satan (1 Sol 3, 5; 2 Kor 12, 7) a život mezi lidmi odcizenými Bohu, kteří dosud sténají pod vládou „knížete tohoto světa“ (Řím 8, 20n; 2 Kor 4, 4). Ale to všechno se vůbec nedá přirovnat ke slávě, která se jednou na nás zjeví (Řím 8, 18).

3. Apoštol vidí v utrpení zkoušku, kterou se má osvědčit víra: „Honosíme se souženími, neboť víme, že soužení vede k vytrvalosti, vytrvalost k osvědčení a osvědčení pak k naději“ (Řím 5, 3, 4; také 1 Sol 3, 5; 2 Sol 1, 4). Starému chápání utrpení jako kárného a výchovného prostředku (Koho Bůh miluje, toho trestá, Přísl 3, 12) dává nový obsah: v soužení poznává člověk vlastní slabost, ztrácí klamnou sebejistotu, která by mohla vést k marnivé povýšenosti: „Sami nad sebou jsme vyřklí rozsudek smrti, abychom nespolehali na sebe, nýbrž na Boha, který křísí mrtvé“ (2 Kor 1, 9). Poznáním naší slabosti nás Bůh vychovává, abychom nespolehali na sebe, ale jen na něho. Proto apoštol Bůh nezabaví nemocí, aby se „nepovyšoval“ (2 Kor 12, 7). Pokora nám pomůže udržet poklad víry, neboť jej máme v nádobách hliněných (2 Kor 4, 7). Takto chápal utrpení bývalý farizej, který poznal, že kříž Kristův je ta cesta, kterou vyvolil Bůh (2 Kor 13, 4).

4. Pavel však vidí do utrpení ještě hlouběji. Naše utrpení nás totiž spojuje s utrpením Kristovým. Křtem se křesťan tajemně, ale opravdově spojuje s ukřižovaným Kristem. Je s ním spoluukřižován, spolupohřben. ale také spoluzkříšen (Řím 6, 3, 4; Gal 2, 19, 20; Kol 2, 12). Sláva nového života bude ovšem zřejmá až při

paruzii: „Až se zjeví Kristus, váš život, tehdy i vy se ukážete s ním ve slávě“ (Kol 3, 4). V tomto životě platí především umrtvování (Řím 8, 13) a spolutrpení („jsme dědici Boží a spoludědici Kristovi, jestliže ovšem spolu s ním trpíme“ — Řím 8, 17a), které uskutečňuje svátostně provedené umírání s Kristem ve křtu a přivádí je k dovršení. Pro pokřtěného je tedy utrpení spolutrpení s Kristem a zároveň předpoklad i záruka, že spolu s ním budeme i oslaveni (Řím 8, 17).

Apoštol proto může plným právem nazvat svá utrpení Kristovými utrpeními (2 Kor 1, 5n). Stopy po přestálých útrapách jsou mu znamením Kristovými (Gal 6, 17). Korintánům píše (2 Kor 4, 10): „Stále nosíme utrpení Ježíšovo na svém těle, aby bylo vidět život Ježíšův na našem těle.“ Tedy utrpení snášené ve společenství s Kristem není překážkou, ale nutným prostředkem, abychom mohli v plné šíři rozvinout nový život, kterého se nám dostalo při křtu. „Ač náš vnější člověk hyne, vnitřní se obnovuje den co den“ (2 Kor 4, 16). Proto Pavel touží po tom, aby poznal Krista, moc jeho zmrtvýchvstání a účast na jeho utrpení (Fil 3, 10), protože „budeme-li spolu s ním trpět, budeme spolu s ním i královat“ (2 Tim 2, 11, 12a).

5. Naskytá se však další otázka: Proč je nutné mít účast na utrpení Kristově? I tuto otázku Pavel pod vlivem Ducha svatého promýšlel a poznal, že utrpení křesťanovo, a zvláště apoštolské duše, má stejný smysl jako utrpení Kristovo, že má totiž význam vykupitelský. Zřejmě ne samostatně, ale pro spojení s vykupitelským dílem Kristovým (2 Kor 1, 5, 6). Stejný význam mají slova apoštolova „trpět pro Krista, to je jeho dílo“ (2 Kor 12, 10).

Nejasněji vyjadřují tuto vznešenou myšlenku slova listu ke Kolosanům (1, 24): „Nyní se raduji z utrpení pro vás a doplňuji na svém těle to, co zůstává trpět z útrap Kristových pro jeho tělo, to jest pro církev.“ Vykupitelské dílo Kristovo nesmíme chápat jednostranně jen jako smír, který podal Kristus Otcí jako nový Adam, hlava celého lidstva, ale také jako postupné uskutečňování království Kristova na této zemi, přivlastňování ovoce jeho díla dalším pokolením a jeho šíření po celém světě. To se však neobejde bez obětí, bez kříže. V určitém smyslu i zde platí slovo listu k Židům o očistkách Starého zákona, že „bez vylití krve není odpuštění“ (Žid 7, 22). Kristus nechal svým věřícím část útrap, spojených s jejich vykoupěním, ať už jsou to oběti každodenního života, které žádá plnění křesťanských povinností („Kdo chce za mnou přijít...“) nebo pronásledování ze strany světa („Když mne pronásledovali, budou i vás,“ Jan 15, 20) nebo apoštolské útrapy vnitřní i vnější, spojené s hlásáním evangelia. Tak se křesťan co nejdokonaleji spojuje se svým Pánem a Mistrem na vykoupěni světa (Řím 8, 20—23). Opět zde platí slovo apoštolovo: „Moje děti, opět vás ve velkých bolestech rodím, dokud nebudete přetvořeni v Krista“ (Gal 4, 19).

Apoštol však není přítom sám, ale pomáhá mu síla Kristova: „Proto se také lopotím a zápasím podle jeho síly, která ve mně mocně působí“ (Kol 1, 20). Proto chápeme, že často, když se zmiňuje o svých utrpeních, vzpomíná i na radost, která jeho apoštolské bolesti doprovází. „Jsem naplněn útěchou a překypuji radostí při všem svém soužení“ (2 Kor 7, 4). „A byt bych musel svou krev v obětí prolévat, budu se radovat nad obětí a službou vaší víry, a to se budu radovat s vámi se všemi. Podobně se radujte i vy, a to se mnou se radujte“ (Fil 2, 17, 18). „Jsem naplněn útěchou a překypuji radostí při všem svém soužení“ (2 Kor 7, 4). Žádné trápení ho nemůže oddělit od Krista a Boží lásky (Řím 8, 35, 39).

6. Poslední příčina všeho utrpení Kristova, a tím i Pavlova i našeho, je hřích. Bůh si nelibuje v utrpení svých tvorů, ale závistí ďáblouvy přišel na svět hřích a s hřichem smrt (Řím 6, 20—23). Kristus vzal za nás na sebe zlořečení hřichu, aby nás z hřichu vykoupil a povzněl k Bohu. „Toho, jenž hřichu nepoznal, učinil kvůli nám hřichem, abychom se stali v něm spravedlností Boží“ (2 Kor 5, 21).

(Dokončení na str. 41)

II. vatikánský sněm

o umění

Věroučná konstituce Radost a naděje

Čl. 59. Z řečených důvodů církev všem připomíná, že kultura má přispívat k všestranné dokonalosti lidské osoby, k dobru jednotlivých společenství a celé lidské společnosti. Proto je třeba vzdělávat ducha tak, aby se v něm rozvíjela schopnost údivu, chápání, nazírání i osobního úsudku a náboženského, mravního a sociálního smyslu. — Protože kultura vyplývá přímo z rozumové a společenské povahy člověka, má k svému rozvoji neustále zapotřebí náležité svobody a oprávněné možnosti jednat podle svých vlastních zásad. Právem tedy vyžaduje úctu a těší se určité nedotknutelnosti, pokud ovšem zachovává práva osoby, jednotlivých společenství i celé společnosti v mezích obecného blaha. — Posvátný sněm připomíná učení I. vatikánského sněmu a prohlašuje, že je „dvojitý rozličný řád poznání“, totiž víry a rozumu, a že církev nebrání tomu, aby se „lidská umění a vědy neřídily na svém poli vlastními zásadami a vlastní metodou“; „uznává proto tuto náležitou svobodu“ a zastává oprávněnou autonomii kultury a zvláště věd. To vše též vyžaduje, aby člověk — pokud zachovává mravní řád a obecnou prospěšnost — svobodně hledal pravdu, projevoval a rozšiřoval své názory a pěstoval jakékoliv umění a aby byl pravdivě informován o veřejných událostech. — Úkolem veřejné moci pak není, aby určovala vlastní povahu kulturního projevu, nýbrž aby připravovala podmínky a podpory pro šíření kulturního života u všech, i u národnostních menšin. — Dlužno tedy dbát, aby se kultura neodcizila svému vlastnímu cíli a nebyla donucena sloužit politické nebo hospodářské moci.

Čl. 62. Ačkoliv církev mnoho přispěla k pokroku kultury, přesto ze zkušenosti je známo, že soulad mezi kulturou a křesťanskou vzdělaností se z náhodných příčin neuskutečňuje vždycky bez obtíží. — Tyto obtíže nejsou nutně na škodu životu víry, ba mohou být rozumu podnětem k dokonalejšímu a hlubšímu chápání víry... I literatura a umění jsou svým způsobem velmi důležité pro život církve. Snaží se totiž vyjádřit vlastní podstatu člověka, jeho problémy, jeho zkušenosti v úsilí o poznání a zdokonalení sebe i světa; chtějí odkrýt jeho postavení v dějinách a ve vesmíru, osvětlit jeho bídu i radost, potřeby i schopnosti a nastínit šťastnější úděl člověka. Tak jsou s to pozdvihnout lidský život, vyjádřený různými formami podle různosti kraje a doby. — Proto je třeba se přičinit, aby umělci cítili, že církev uznává jejich práci, a aby vešli do bližšího styku s křesťanským společenstvím; příslušná svoboda je jim ponechána. A ať také církev uzná nové umělecké formy, které odpovídají dnešním lidem podle různé národní a krajové povahy. Jsou-li přizpůsobeny výrazem a odpovídají-li požadavkům liturgie, aby vedly mysl k Bohu, ať se jim dostane místa také v kostelích... Ať tedy věřící žijí v nejtěsnějším spojení s ostatními lidmi své doby a snaží se dokonale seznámit s jejich způsobem myšlení a citění, které se vyjadřují právě kulturou.

Dekret o liturgii Sacrosanctum concilium

Čl. 122. Mezi nejušlechtlejší činnost lidského nadání právem náleží umění, především posvátné umění — a jeho vrchol — umění náboženské. Má vnitřní vztah k nekonečné Boží kráse, která má dojít jakéhosi výrazu v díle člověka. Tím hlouběji se obrací k Bohu, k jeho

chvále a slávě, čím méně se mu vnučuje jiný cíl než ten, aby svou tvorbou obracelo lidskou mysl k Bohu. Proto byla církev vždy přítelkyní umění. Neúmýšlně hledala jejich ušlechtilou službu a učila umělce, aby bohoslužebné předměty byly znakem a podobenstvím věcí duchovních. Ba církev se stala právem jakousi rozhodčí, protože musela mezi uměleckými díly rozpoznat ta, která jsou v souladu s vírou, zbožností a zachovávanými náboženskými zásadami, která byla vhodnější pro posvátný účel...

Čl. 123. Církev nikdy nepokládala žádný sloh za svůj vlastní, ale podle národní povahy a poměrů, podle požadavků různých obřadů připustila výrazové prostředky každé doby. Tím vytvořila během staletí umělecké poklady, které třeba všemožně zachovat. — Také umění naší doby a všech národů i zemí má mít v církvi svobodu, pokud zachovává úctu a ohled, jaký náleží domu Božímu a posvátným obřadům. Tak se bude moci zapojit do toho podivuhodného chvalo zpěvu, který zahájili nejslavnější mužové minulých věků k oslavě křesťanské víry.

Čl. 124. V péči a podpoře skutečně posvátného umění necht' místní biskupové více dbají na ušlechtilou krásu než pouhou nádheru. To platí i o bohoslužebném rouchu a výzdobě. Necht' biskupové pečují, aby se do kostelů nedostala díla umělců, která jsou v rozporu s křesťanskou vírou, mravností a zbožností, urážejí pravý náboženský cit buď znetvořenou formou, nebo uměleckou podřadností či prostředností nebo nepravdivostí.

Čl. 126. Při posuzování uměleckých děl necht' místní biskupové vyslechnou diecézní komisi pro liturgické umění a — je-li třeba — ještě jiné skutečné odborníky a komise. Necht' pečlivě dbají, aby se posvátné nádoby, roucha a jiná umělecká díla nedostávaly do nepatřičných rukou nebo nepropadaly zkáze. Jsou přece ozdobou Božího domu.

Čl. 127. Biskupové se mají starat o umělce buď sami, nebo pomocí vhodných kněží, kteří mají znalosti a lásku k umění, aby jim přiblížila ducha posvátného umění a liturgie. Nadto se doporučuje, aby se v zemích, kde se to ukáže vhodné, zakládaly akademie posvátného umění pro výchovu umělců. — Umělci ať se ve svém tvůrčím nadání snaží sloužit Boží slávě v církvi; ať si stále uvědomují, že tu jde o jakési posvátné napodobování Boha Tvůrce a o díla pro bohoslužbu, pro formaci, zbožnost a poučení věřících.

Čl. 129. Necht' se dostane bohoslovcům v jejich filosofickém a teologickém studiu také vzdělání o dějinách a vývoji posvátného umění, o správných zásadách, o které se opírají umělecká díla posvátného umění, aby si jich vážili a opatrovali úctyhodné památky církve a také aby byli schopni dávat umělcům v jejich tvorbě vhodné rady.

Dekret o sdělovacích prostředcích Inter mirifica

Čl. 6. Druhá otázka se týká vztahu mezi „svobodou umění“ a mravními zákony. Mnozíci se diskuse na toto téma spočívají často na nesprávném pojmu etiky a estetiky. Proto koncil vyhlásuje, že ve všem a pro všechny má přednost objektivní mravní řád. Ten přesahuje každý lidský řád, umění nevyjímajíc, ať je sebehodnotnější a určuje mu správné místo v pořadí hodnot.

Přeložil J. Z.

[Dokončení ze str. 40]

Kristus trpěl za všechno lidstvo. Člověk nestojí na světě osamocen, patří do lidské rodiny, je solidární s celým lidstvem. Křesťan si to uvědomuje zvlášť. Jeho utrpení není beze smyslu, ale ve spojení s Kristem má přispívat k posvěcení jeho samého i celého světa, má tedy smysl vykupitelský. A to je nejhlubší důvod, který můžeme ze zjevení Božího poznat, proč Bůh ve své moudrosti zařadil do lidských dějin v tak hojně cíle všeho tvorstva, k oslavě Otce skrze Ježíše Krista. [Použito hlavně: Jacob Kremer, Die Gemeinschaft seiner Leiden, *Bibel und Liturgie* 1968, str. 13—16.]

Profesor Josef Lukl Hromádka

(8. 6. 1889—26. 12. 1969)

Pozemský život prof. Hromádky je uzavřen. Není však pro nás uzavřeno jeho dílo. Dílo a zápas opravdově věřícího křesťana, který si do posledních dnů svého života naléhavě, až bolestně uvědomoval svou odpovědnost, stále vážil dějinnou situaci v duchu živé víry, a proto i v duchu naděje. Je toho mnoho, co nás od Hromádkova myšlení dělilo, ale je také mnoho společného. Především však je pro nás mnohé v jeho díle a snažení závažnou a vskutku ekumenickou výzvou.

Pozoruhodná je šíře duchovních podnětů, které od dětství i ve zralém věku spoluutvářely Hromádkovo myšlení a usilování. Pochází z Hodslavic (rodiště Františka Palackého) ze selské rodiny augšpurského vyznání a záhy je mu blízký zápas jak národnostní a náboženské menšiny, tak i socialistických dělníků. Zprvu tíhne ke studiu dějin a literatury; pak se rozhodne pro teologii, ale nikdy neztrácí intenzivní zájem o historii a kulturu, o široký duchovní kontext současného dění. Během studia teologie (Vídeň, Basilej, Heidelberg, Aberdeen) si osvojí vědecko-kritický přístup teologie 19. stol. a seznámí se s mentalitou světového liberálního protestantismu, ale neztrácí duchovní kontakt se zbožností moravských evangelických sborů. Tím spíše, že koncem války se začíná s perspektivou věnovat poslání duchovního právě v tomto prostředí. Změny a nové úkoly v době vzniku první republiky ho přivedou na akademickou dráhu. Od začátku dvacátých let působí na tehdy vzniklé evangelické teologické fakultě v Praze (nynější fakultě Komenského), kde se později stane profesorem systematické teologie (tj. dogmatiky) a dlouholetým děkanem. Rozvíje — vedle intenzivní badatelské a učitelské práce evangelického teologa — též rozsáhlou veřejnou činnost přesahující církevní rámec, ale s životem církvi úzce spjatou. A stejně lze říci, že ačkoli tato činnost přesahovala už od nástupu nacismu v Německu náš národní rámec, stále nesla pečeť vazby na život národa a jeho dějinné osudy. O zaměření a rozsahu Hromádkova životního úsilí podává zřetelný obraz jeho neobyčejně bohatá publikační činnost. Z významnějších prací lze uvést: *Křesťanství a vědecké myšlení* (1922), *Katolicismus a boj o křesťanství* (1925), *Cesty protestantského teologa* (1927), *Masaryk* (1930), *Křesťanství v myšlení a životě* (1931), *Don Quijote české filosofie* (o Emanuelu Rádlvi, 1943 v New Yorku), *Teologie a církev* (1949), *Evangelium o cestě za člověkem* (1958), *Pole je tento svět* (1964; obsahuje významnou studii „Na prahu dialogu“ z r. 1963) a konečně *Pravda a život* (1969). Tato poslední publikace je zvláště cenná pro pochopení Hromádkovy orientace, a to nejen svým datem. Obsahuje totiž jeho habilitační práci z r. 1919 (Masarykova filosofie náboženství a předpoklady vědecké dogmatiky), studii „Naše odpovědnost v poválečném světě“, napsanou pro sborník ustavující konference Světové rady církví v Amsterodamu 1948 a konečně autobiografii „Proč žiji“, napsanou původně pro francouzské katolické nakladatelství Éditions du Cerf (Pourquoi je vis, Paris 1968) a pro tento sborník definitivně upravenou koncem roku 1968. K tomu přistupuje velký počet článků v časopisech a menších příležitostných spisech.

Působení J. L. Hromádky v církevním životě začíná v době první světové války, kdy se zhroutil optimistický liberální společností a duchovní obrat se výrazně projevil v protestantské teologii. Hromádka ještě za svých skotských studií zažil atmosféru naděje, „že svět bude evangelizován ještě v soudobé generaci... a že mezinárodní pořádek se bude krok za krokem vyvíjet směrem západní, nominálně křesťanské kultury“ („Proč žiji“). Jemu byl ovšem bytostně i zkušenostně bližší příkré protikladný postoj tzv. teologie krize čili teologie dialektické, navazující na Kierkegaard a reprezentované jmény Barth, Brunner, Thurneysen, Bultmann. Tato teologie zdůrazňovala naopak radikální předěl mezi svr-

chovaností Božího slova, Božího soudu a veškerou lidskou moudrostí, kulturou a politikou. K překonání liberálně protestantského chápání křesťanství dospěl ovšem Hromádka z velké míry samostatně a v kontextu naší duchovní problematiky — totiž kritikou Masarykova pojetí náboženství (zvl. ve zmíněné habilitaci a ve spisku „Křesťanství a vědecké myšlení“ z r. 1922). Křesťanství Hromádkovi naprosto není jakousi náboženskou „syntézou všech kulturních hodnot“ (habilitace). Znamená víru v Boha nadsvětského, suverénního, svatého, milujícího a zjevujícího se nám v Ježíši Kristu. Odtud pak Hromádkův smysl pro význam milosti, dogmatu, tradice církve včetně její instituční stránky, ale zároveň i pro prorocké svědectví včetně působení Ducha Božího mimo viditelné hranice církvi. Na tomto základě jsou srozumitelná jeho čtená, na první pohled paradoxní vystoupení v českém církevním životě dvacátých let, zejména jeho obhajoba duchovních hodnot katolicismu a ostrá kritika československé církve, vlastně už liberálního katolicismu, z něhož GČS vyrostla. Ve spise „Proč žiji“ připomíná Hromádka historicky dobře pochopitelnou vlnu protikatolické nálady po pádu Rakouska, ale dodává: „Jako protestantský teolog jsem se úzkostlivě tázal, nebude-li povrchní protiklerikální náladou ochuzen náš duchovní i kulturní život o některé podstatné statky evropské vzdělanosti. Ale tázal jsem se také, zda se my, protestanti, nepřipravujeme protikatolickou náladou o nehlubší pochopení toho, zač zápasili reformátoři od Jana Husa, Petra Chelického přes světové reformátory až po Jana Ámose Komenského. Byl jsem přesvědčen, že žhavé jádro reformace může být pochopeno a zachráněno jen tenkrát, když se někde v hlubinách setkává s bytostnou podstatou toho, co katolika dělá katolíkem, co ryzí katolictví vyjadřuje mešní liturgií, eucharistií a vlastním pochopením evangelia.“ V tomto duchu, nedbaje značného neporozumění, napsal řadu rozborů v časopiseckých článcích a posléze v knize „Katolicismus a boj o křesťanství“. Ekumenický význam tohoto boje je mimo pochybnost. I Hromádkova kritika československé církve měla svůj kladný účinek, jak nedávno vyzdvihl jeden z teologů této církve, prof. Z. Trtík.

Vedle vlny nepochopení našel však Hromádka právě v této době pozoruhodné porozumění u prof. Emanuela Ráda — přes jiné názorové roznošení (Rád odmítal dialektickou teologii). S ním společně založil v r. 1927 *Křesťanskou revui*, věnovanou otázkám teologie, filosofie, církevního života, ale též veřejného života kulturního a politického. „Byl to také pokus o ekumenické povzbuzení našich křesťanů přes hranice protestantismu, katolictví a pravoslavlí... Naší touhou bylo dobrat se rozbořen skutečného klasického křesťanství k těm místům, kde se rodí živá víra katolická i protestantská, a kde se kladou základy k přetvářející, ano revoluční dynamice prorockého a apoštolského svědectví“ („Proč žiji“).

Hromádkovo pojetí křesťanství bylo záhy (viz habilitaci z r. 1919) velmi vyhraněné v tom, že víru chápal jako angažovanou v dané dějinné situaci. Tento rys zůstal pro něho podstatný natrvalo a dovoluje nám pochopit, proč v celém jeho životním úsilí měl vždy tak význačné místo nejen široký zájem o veřejné dění, nýbrž také intenzivní veřejná činnost. Od mládí Hromádka uvažoval o liberalismu a socialismu, v třicátých letech ostře odsuzoval všechny formy fašismu a nacismu (v tom si byl blízký s Karlem Barthem a mnoha osobnostmi přes hranice států a církví, ale španělská válka znamenala rozchod s některými katolíky).

Za války ve Spojených státech i později po návratu do vlasti se vyslovoval pro spolupráci antifašistických mocností — „Východu a Západu“. Do ní vkládal velké naděje a byla důležitá i v jeho perspektivě úkolu křesťanů v poválečném světě: napomáhat ze zdrojů víry hlubšímu sblížení obou světů. Tento svůj postoj zdůvodňuje např. ve studii psané na začátku února 1948 pro konferenci v Amsterodamu. Studená válka znamenala pro bezprostřední budoucnost konec této naděje na

pozitivní vývoj. Profesor Hromádka se výslovně přiklání k Východu. Věnuje se intenzívně mírové činnosti na mezinárodním fóru, r. 1957 se datuje vznik Křesťanské mírové konference, jejímž presidentem Hromádka byl až do svého odstoupení, po němž zakrátko umírá. Rozvíjí také myšlenku dialogu, jíž zůstává věren až do smrti.

K ekumenické činnosti J. L. Hromádky bylo už řečeno výše. Nelze pominout jeho práci v akademické YMCE v letech před druhou světovou válkou a po ní. I tam úzce spolupracoval s E. Rádlem v obdobném duchu jako v Křesťanské revui. YMCA byla programově otevřena katolíkům, k přednáškám byli zvaní Alfréd Fuchs, P. Braito, P. Urban aj. Výrazným bodem ve vztahu ke katolíkům po válce je Ekumenický seminář v Jirchářce (od r. 1963), jež profesor Hromádka jako děkan Komenického fakulty podporoval; seminář se stal výrazem nového úsilí o vzájemné pochopení a sblížení. Připomeňme ještě, že se Hromádka účastnil posledního zasedání II. vatikánského koncilu v prosinci 1965 na osobní pozvání kardinála Augustina Bey.

Četné ekumenické podněty Hromádkovy jsou dosud nevytěženy; sám se touto tematikou zabýval ve své přednášce „Půl století českého ekumenismu“ v cyklu Živá teologie (7. 5. 1969, dosud nepublikováno). Nejen tato nedávná přednáška, ale celé Hromádkovo životní dílo nám ukazuje celou řadu momentů odedávna nebo nově blízkých. K prvním patří jeho víra v Syna Božího, v milost, v dogmata, církve, k druhým angažovaný přístup k problémům světa a obnovený důraz na prorocký prvek v životě Božího lidu. Zůstává nám však též úkol pochopit a zhodnotit — pro pravdivé ocenění díla zesnulého i pro náš vlastní život — mnohé, co dosud na pochopení a zhodnocení čeká. Zde je patrně třeba vyjít z neobvykle výrazného rysu J. L. Hromádky, o němž jsme mluvili na začátku: naděje, překonávající lidské omyly a zklamání. Jedním z posledních jejich svědectví bylo Hromádkovo poselství konferenci francouzských protestantů (8.—11. listopadu 1969 v Grenoblu). Řekl v něm mj.: „Situace je nesnadná. A nechtěl bych ji přikrašlovat. Ale chtěl bych vám říci, že není beznadějná... Stojí za to žít v takové epoše. A jsem vděčen, že mi bylo v mém věku dáno žít tak nesnadnou dobu. Měsíce a roky, které přicházejí, nebudou snadné. Ale je třeba, abychom na sebe vzali svůj úkol a „doutkali“ proti vši naději.“

Jak budou vypadat

kostely zítřka?

Na stavění kostelů už nejsou peníze, aspoň ve Francii, a hlavně v Paříži. Období bohatých farářů-budovatelů přešlo a věřící ztratili dech; je stále těžší žádat od nich peníze na kostely, které stojí už deset let. Rozhodně se už nikdo nemůže dále zadlužovat.

Článek Catherine Bakerové se zabývá názory na kostel v moderní obci: kostel je místem klidu (A) a symbolem něčeho posvátného (B). Nové chápání jeho funkce vyžaduje novou strukturu farnosti (C). Je připojena anketa o názorech na kostel (D).

A. 64 % dotázaných odpovídá, že kostel pro ně znamená „místo, kde člověk nachází klid“ v hluku moderního života. Odpočinek a víkend se pokládá za prvořadou nutnost, ne za přebytek.

Těch 64 % Francouzů stojí za zamyšlením. Jejich požadavek se ani tak netýká bydliště, protože domov ještě zůstává přístavem odpočinku aspoň pro muže (možná že proto ženy vyhledávají večer kostel), ale spíše pracoviště. Po klidu touží člověk tam, kde je příliš zmatku: v továrně, na nádraží, v obchodech. Farní kostel kdesi v ústraní se dnešním lidem silnic a metra zdá jako anachronismus. Přesto některým farníkům nestačí ticho kostela v jejich čtvrti a chodí do kaplí rozjímavých řádů. Hledají víc klidu a svobody, která podporuje myšlení.

Odpovědní pastoralisté navrhuji a budují kaple při nejživějších veřejných centrech: na letišti v Orly, na nádraží

Montparnasse. Podobně se plánují malé kaple pro dělnické čtvrti. I ve velkých domech se uvažuje o místnostech, kam by si člověk mohl odskočit mezi praním a žehlením, mezi poradou a návštěvou. Kromě toho je běžné konat mši v mikrokomunitách na místě schůzky v soukromém bytě. Kdo měl to štěstí se toho zúčastnit, potvrzuje, že důstojnost takové krásné liturgie bohatě nahrazuje kostelní ovzduší.

B. Tyto kaple uspokojují potřebu, ale nenahrazují kostel. Pro 60 % dotázaných je kostel v obci stejně důležitý jako radnice nebo škola. Vytváří strukturu prostředí. Lidé na něm lpí ne ze sentimentality, ale pro to, co kostel v obci představuje. I v dnešní době, kdy se mění forma náboženského projevu (a vůbec smyslu pro posvátnost věcí), touží křesťané, hlavně aktivní, aby se mohli hromadně scházet na místě, které by něco znamenalo. Nejen na hodinu týdně, ale zajímají se v misijní perspektivě o reprezentační středisko. Bylo by ekumenické. Tento vícecúčelový dům by byl náboženskou budovou v obci jako jedinečný svého druhu.

Toto chápání je i ve Francii ještě nezvyklé. Lidé jsou individualisté a postrádají ten „lidový smysl“, který dodával cenu středověkým katedrálám, kde se prostý člověk cítil doma. Jít do Notre Dame bylo vždy svátkem. Je to slovo, které pro nás všechny ztrácí význam. Smysl pro posvátnost a vážnost se dnes ukazuje mezi mládeží.

U kostela je třeba vyhnout se banalitě, vulgárnosti, stavět levně, ale krásně, z dobrého materiálu, architektonicky, podle moderní urbanistiky. Církev by se neměla spokojit s vyčkávacím postojem a neměla by nic zanedbávat.

Ve Francii se od r. 1945 při růstu obyvatelstva o 10 milionů postavilo 1200 kostelů. Postaví se jich do r. 2000 při předpokládaném přírůstku 20 milionů zase 2400?

Zjednodušení finančního problému by mohla přinést společná investice všech vyznání. Prvním křesťanům také nešlo o nákladné památky, ale o apoštolát!

C. Stavba nových kostelů znamená přebudovat také farní systém. Kněz by neměl být jen organizátorem bohoslužeb, pouť, charity. Jeho role v mikrokomunitě, která má společné zájmy, určitý způsob společné modlitby, se stává specificky kněžskou: je zván mezi laiky jako kněz. Je Božím mužem, ne mužem farní sociální péče. Zmíněné farní služby zůstávají jako úkol celé farnosti, křesťanů, laiků, na tom místě, kde žijí a kde jsou bližními svých bližních. Nezáleží na geografické jednotě farnosti! Jako jistě zůstává to, že křesťan, ať je kdekoliv, má stále povinnost vůči své komunitě. Dosud se v tom spoléhá na farní organizaci, ale to nebude trvat stále.

Ve „staré“ farnosti se vyžadovala všude přítomnost kněze: aby vyslechl, pochopil, poradil. Proč by to měl stále dělat jen kněz? V USA, v Anglii jsou plakáty: „Zavolejte určité číslo, než spácháte sebevraždu!“ Tím by byla celá odpovědnost za geografickou „farnost“ na laicích. Kněží by konali službu pro více komunit misijního ražení, od skupiny ke skupině a předávali by evangelium, lámali chleba — konečně jako kněží!

Nejde o to zničit kostely — ani je dát státu za muzea. Ještě mohou sloužit (jako zděděný byt). Mimo diskusi zůstává, že je třeba stavět nové a přizpůsobovat se rostoucím demografickým požadavkům. Mnoho dalších myšlenek „visí ve vzduchu“. Je nutné si je sdělovat: navrhovat řešení, zkoušet je — a zůstat naladěni na všechny vlny!

Čím je pro vás kostel?	%	Sociologický profil dotázaných osob
Shromáždění křesťanů	18	Věk: 20—24 a 35—44 let - střední kádry, spíše s vyššími příjmy - velkoměsta a předměstí - pravidelní účastníci - aktivní průkopníci.
Tradiční farní kostel	15,5	Ženy mezi 45—55 lety - základní vzdělání - střední kádry - úředníci - pařížské okolí - kraj Rhônu a Alp - pravidelní účastníci nebo sváteční hosté

Bazilika jen pro člověka	12	Věk: 35—44 let - přes polovinu muži - méně než polovina se zákl. vzděláním, vzdělání odborné nebo akademické - průmyslníci, velkoobchodníci - příjem mezi 1000 a 2000 franků - východní a jihovýchodní Francie - okraje středního města - zvykoví účastníci a sváteční hosté
Gotická katedrála	10	Víc než polovina muži - zákl. či odborné vzdělání - dělníci s podprůměrnými příjmy - v městech s méně než 50 tisíci obyvatel - střed Francie - nestěhují se, ač určitá část pochází z venkova
Tradiční kaple	8,5	Věk: 20—24 a 44—45 let - většinou ženy základního stupně - dělnická třída, příjmy menší než 1000 franků - město s 25 000 až 50 000 obyvatel - střed, střední západ - pravidelnější účastníci a občasní návštěvníci
Víceúčelová stavba, kulturní budova	8	Mladí - silné procento mužů s vyšším vzděláním - střední kádry, svobodná povolání, studenti - pohyblivější než průměr - staré čtvrti středu města - hlavně zvykoví účastníci
Kostelík u nás na vesnici	7	Matky rodin mezi 25 a 44 lety z pařížského okolí - úřednice, prodavačky, ženy bez zaměstnání - výdělek mezi 1000 a 2000 franků - sváteční hosté
Historický památník, proto už nestavět	4	Věk nad 45—55 a většinou muži - zákl. a odborné vzdělání - usedlí obyvatelé středu města - staré čtvrti města - hlavně jih Francie - vůbec nepraktikují
Místo, kde se vytváří osobnost	2,7	Mladší než 35 let a víc než polovina muži - akademické vzdělání - vyšší kádry s vyššími příjmy - velmi pohybliví - malá města na okraji sídlišť - sever - střední západ Francie - pravidelní účastníci

(ICI 340/69)

Přeložil K. M.

KOSTELNÍ STAVBA NENÍ POVZBUZENÍM K VÍŘE

Švýcarský farář dr. Hans Heinrich Brunner (Zürich) varoval před honosnými stavbami kostelů. Na 14. evangelickém dnu pro kostelní stavby vysvětlil Brunner v Darmstadtu, že podnikáním toho druhu se nemůže povzvednout malá vnitřní vážnost, kterou dnes církve ve společnosti má. „Stavby kostelů, z kterých až na malý zbytek se lid vystěhoval, budou pochybné,“ zdůraznil Brunner.

Kromě základních diskusí mezi teology a architekty, v kterých, jak to formuloval jeden z účastníků, znovu a znovu docházelo k „subtilním nedorozuměním,“ bylo v Darmstadtu jádrem diskuse hledání nového pojetí církevního společenství a jeho struktury. Také byly opětovně pokusy o přemostění ke katolické církvi. Požadovalo se, aby v nových sídlišťích katolická a evangelická církev postupovaly společně při stavbě církevního centra — a to z důvodů ekumenických i ekonomických.

Evangelická mládež v Darmstadtu uspořádala při příležitosti dne pro stavbu kostelů výstavu na téma „Antistavba“. „Považujeme samozřejmost, s jakou se dnes ještě stále v evangelické církvi stavějí kostely, za neodpovědnou,“ praví se. V rezoluci konstatovala mládež, že dnešnímu člověku nejsou nákladné kostely vzpruhou k věření, nýbrž připadají mu jako „známka neuzitečného použití církevní daně“. — „Se zřetelem k chybějícím prostředkům ve vlastní diakonii a k hladu ve světě činí drahé sakrální stavby naše hlásání nevěrohodným. H

Duchovní hudba včera a dnes

Nedávno se mi dostal do rukou text přednášky O. A. Tichého „Duchovní hudba včera a dnes“, prosloušené 20. května 1969 ve velkém sále „Charitas“ v Praze 2, Karlovo náměstí 5. Autor zastává stanovisko, že duchovní hudba, vzniklá do prvé poloviny 20. století představuje takové umělecké hodnoty, že moderní hudba již není schopna v dalším vývoji pokračovat, nehledě k tomu, že svou kvalitou se do chrámu vůbec nehodí. Dále zastává O. A. Tichý názor, že jedinou „mateřskou řečí“ církve je latina a bohoslužba v národním jazyku odporuje tisícileté tradici. „Ve snaze přizpůsobit se duchu času“ se „uvádějí v pochybnost základní věty víry“ a O. A. Tichý považuje za svou „povinnost mluvit jako hudebník a popřípadě varovat před špatnou hudbou vyplývající z vadné teorie“ a cituje „dopis ze Švýcarska...“ „v mnoha farnostech se opouští tradiční liturgie a zavádějí se všeho druhu nápady... dnešní církve zapřela věrejší církve, je schismatická a my jsme obětmi zrady... je jisté, že nespějeme k dobám veliké slávy. ... u nás nastane tatáž situace, půjdeme-li důsledně dál ve snaze přizpůsobit se duchu času.“

Na tyto názory a závazné závěry bych chtěl odpovědět opět slovy autora přednášky. „Dovoňte, abych odpovídal slovy II. vatikánského koncilu, který praví v konstituci O církvi [čl. 37]: „Laici mají možnost, případně i povinnost přednést své mínění o tom, co se týká dobra církve...“

1. Latina nebo čeština?

Pochybuji však velmi, že bude kdy obnovena zašlá sláva středověké latiny v celé její původní kráse a dokonalosti; vždýti různé umělé obměny a „modernizace“ (například esperanto) ztroskotaly. Autor se bude muset asi smířit s dnešním stavem věcí. A to i v církvi.

Vždyť sám přiznává, že „dokud se nemluvílo o změnách v liturgii... mnoho věřících chodilo do kostela, aniž si uvědomovalo, co se tam vlastně děje, dnes vzplanuly boje... tyto konflikty přinesou jistě mnoho ovoce...“ odporuje sám sobě, když na jiném místě cituje bulu Pia VI. Auctorem fidei, v níž je... zavržena i věta požadující zavedení lidového jazyka: do mešní liturgie jako „falsa Temeraria, plurium malorum facile productrix — falešná, opovážlivá a snadno plodící i jiná zla“, mýlí se zcela, když prohlašuje, že „když se začalo se znárodněním liturgie, zavanul na nás vítr z protestantského Německa“ (Němci odedávna hlásali heslo „Los von Rom“), protože si neuvědomil, že právě letos vzpomínáme 1100 výročí smrti sv. Cyrila, který se svým bratrem Metodějem vymohl v Římě zařazení staroslověnštiny mezi dosud přípustné bohoslužebné jazyky. hebrejštinu, řečtinu a latinu. To bylo, prosím, 11. století před II. vatikánským koncilem! A bylo to u nás, nikoliv v Německu (Němci nám to leda záviděli).

Ostatně původním bohoslužebným jazykem prvních křesťanů nebyla latina, ale jazyk „domorodců“, k nimž apoštolové a jejich žáci přišli. Na tuto skutečnost se odvolávají i husitští mistři pražského vysokého učení, když se v 15. století domáhali národního jazyka při bohoslužbách a chtěli si zachovat jednotu s Římem.

Obháje latiny se dává strhávat ve své horlivosti často k výrazům a tvrzením, která by těžko dokládala a obhájovala „... smečka kytaristů... impotentní padělatelé krásy, ... ultramoderní doupatá lidské zvrhlosti... do hnojných melodií jazzových... dravý proud nové liturgie... je to bohopustá vulgarizace, protože ďábel, který ji inspiruje, usiluje o to, aby prázdnou nových obřadů náboženství lidem zprotivil... zaváděním lidového jazyka do liturgie začínaly všechny veliké hereze...“

Což je — podle O. A. Tichého — herezí zpřístupnit liturgii věřícím překladem textů do mateřského jazyka, umožnit jim spoluúčast na obřadech společným recitováním odpovědí (dříve zastupované ministrantem), povstáním, přinášením obětních darů atd? Je lépe, ukazuje-li v kněžišti kněz lidem záda, či mohou-li věřící

sledovat všechny úkony celebranta z bezprostřední blízkosti? Nejsou všechny tyto „reformy“ vlastně jen návratem k původní církvi?

2. Stará hudba nebo jazz?

Je jistě správné vyslechnout odborníka, připomínajícího hudební poklady minulosti a snažícího se udržet je při životě i v druhé polovině 20. století. Další vývoj však není možno zastavit. Při hodnocení všeho nového, co se snaží přispět k pokroku, je nutno počítat s tím, že jen nepatrná část nového se přiřadí k nesmrtelným dílům minulosti, jako tomu bylo ostatně i dříve. Hledáním nových cest jistě se dopustíme nejednoho omylu, ale právě posudek velkého počtu jednotlivců, kterým dovolíme svobodně vyslovit i extrémní názory, a odstup času nám ukáže správnou střední cestu. Považujeme-li sami sebe za tak moudré, že naše myšlenky jsou neomylné a jediné správné, a znemožníme-li svým protivníkům jakoukoliv kritiku předem, dostaneme se zaručeně na scestí. Brzy si uvědomíme, že své názory můžeme hájit jedině násilím, protože svobodná výměna názorů by odhalila naše chyby a omyly, a bylo by přece pod naši důstojnost je přiznat.

Každý rozumný člověk toleruje provozování hodnotných hudebních děl všech historických období a všech směrů. Velebná melodie gregoriánského chorálu neutrpěla, vytvořil-li pozdější mistr kontrapunktu složitou stavbu podle přísných pravidel se proplétajících vícehlasu. Zpěv à capella má právo na existenci stejně jako zpěv doprovázený varhanami, či dokonce celým orchestrem. Proč bránit kytarám a modernímu rytmu v přístupu na kruchau? Jen proto, že tam dosud nezněly? — Černošskému vkusu zní zcela přirozeně jazz i v kostele, naše písně (např. Bože před Tvou velebností) by se mu zdály asi utahané. — Či vkus je estetičtější? Správnější?

O. A. Tichý řekl: „Soudobá mládež takřka šílí zálibou ve skladbách J. S. Bacha.“ Proč se táže: „Nač ty uragány hudebních mas, jež kdysi burácely pod prsty Maxe Springera v Emauzích nebo Bedřicha Wiedermanna u sv. Jakuba?“ Dva mládenci s dlouhými vlasy si na Karlově mostu pochvalovali: „Při poslouchání Bacha se cítím moc fajn...“ a u stejné mládeže „jazz slaví dnes triumfy“. Vkus této mládeže nechce jistě „kostelní šlágry, mše za půl groše a varhaníky, kteří nic neumějí“.

Snaží-li se vnést do chrámu hudbu podle svého vlastního vkusu, proč jim v tom bránit dříve, nežli jsme se přesvědčili, není-li v jejich zájmu provozovat hudbu co nejvhodnější? A ozve-li se někdy rytmická mše podprůměrné úrovně, není pak vina i na skladatelích této podřadné hudby? Proč nenapíší pro mládež rytmickou mši opravdoví mistři?*) Co má mládež zpívat, když nemá po ruce notový materiál moderního ražení? Nebo si nesmí zazpívat podle svého vkusu?

„Naší povinností je, abychom podle pokynů II. vatikánského koncilu vycházeli z podkladu, který nám odkázala minulost... Šířící se modernismus naočkoval mnoha lidem bláhový nápad, že pokrok předpokládá zničení minulosti... jen organický růst může přinést něco hodnotně nového... proud veřejného mínění mládeže není pro snižování úrovně.“

S těmito slovy lze plně souhlasit. Proč však vývoj zastavit?

3. Dnešní stav duchovní hudby

„...chrámové sbory upadají nebo vůbec mizí...“ To je pravda. Starší zpěváci pomalu vymírají a mladí by zpívali nejraději „...hudební náhražky, jež mají nastoupit místo tradičního duchovního zpěvu“ jak praví O. A. Tichý, který charakterizuje dnešní situaci dále takto: „...dnes se tam zahnízdili hudební analfabeti... někdy vytvářejí tento stav sami duchovní správcové, kteří se naivně domnívají, že lacině líbivou hudbou přivádějí někoho do kostela... B. M. Černošský... když se přimlouvá u Boha za ozdravení naší liturgie...“ Ne-

znám duchovního správce, který by odmítal při vhodných příležitostech inšpirovanou sborem. Lze však na venkovských kúrech provozovat dnes např. Černošského? Jsou pro to podmínky? Vždyť i města, mající deset tisíc obyvatel, jen s obtížemi oslavují Hod Boží vánoční či velikonoční zpívanou sborovou mši ze starého repertoáru.

Dnes musí být duchovní správce na mnoha místech rád, sežene-li alespoň varhaníka-samouka (většinou bývalého klavíristu). O absolventu konzervatoře či AMU nemůže být ani řeč, protože nemá konto, z něhož by ho uspokojivě zaplatil.

Kritizovat tento stav je snadné. Náprava je již obtížnější.

4. Závěr

Jednou ze základních příčin náboženského úpadku 20. století byla nepřipravenost církve na odrazení volnomyšlenkářských názorů, vznikajících pokrokem vědy. Staré spory o to, otáčeli-li se Slunce kolem Země, či je-li tomu naopak, stvoření světa etapově či pozvolným vývojem a různé přírodovědecké objevy nebyly omezeny na pole vědy, ale byly řešeny i v oblasti náboženské a vyhraněny do krajnosti aplikací až na základní rozhodnutí, existuje-li vůbec Bůh, či nikoliv. Bývalé autoritativní stanovisko církve se ukázalo být neúčinným, lidé se stávali stále vlažnějšími a náboženství pro ně bylo zbytečnou přítěží.

II. vatikánský koncil si uvědomil plně, že moderní člověk, má-li věřit, musí být nejprve přesvědčen o správnosti a pravdivosti nauky, musí vidět shodu mezi učněním a skutkem, musí s ním být jednáno jako s dospělým člověkem, otevřeně a demokraticky. Odstraněním všeho přežitého, formálního, nepřirozeného, byla otevřena cesta k ocenění ryzí pravdy a opravdových hodnot křesťanství. Člověk budoucnosti, obklopený civilizačními vymoženostmi jako samozřejmostí [nikoliv cílem svého snažení] nebude uspokojen hmotným přepychem a blahobytem, jehož již dosáhl, ale bude toužit po hodnotách vyšších, duchovních, které mu bude moci poskytnout jedině náboženství: zodpovězení otázky o smyslu lidské existence [i celého světa] a pravidel eticky dokonalého způsobu života. — Perspektiva není tedy zcela beznadějná.

A pokud se v této široké řadě reforem dotkneme bohoslužebného jazyka, je dnes již zcela jasné, že latina již byla nahrazena jazykem národním [při čemž není nutno ji z liturgie vytlačit úplně, neboť může stále zůstat nejvhodnějším jazykem při setkání různých národností, ať již při společné bohoslužbě, jednání koncilu nebo jindy]. Srozumitelnost v národním jazyku přiblíží liturgické úkony prostému lidu natolik, že se stane účastným náboženských obřadů celým svým nitrem, pochopí plně jejich smysl i krásu a je schopen prožívat celý církevní rok způsobem, který byl dosud vyhrazen pouze kléru.

Nevedou tedy liturgické změny v církvi — jichž jsme svědky — k jejímu úpadku či dokonce k bludům, jak tvrdí O. A. Tichý, ale naopak k jejímu obrození ve smyslu původního učení Ježíše Krista, hlásajícího do té doby těžko pochopitelnou formu lásky k Bohu a k bližnímu.

Tak jako došlo úpadkem náboženského života i k úpadku duchovní hudby, lze očekávat s oživením náboženského života i zvýšení úrovně chrámového zpěvu. Všechno cenné, vytvořené opravdovými mistry na poli církevní hudby určitě přežije. Vývoj se však nezastaví, ale půjde dál. Vliv jazzu je patrný i v moderní vážné hudbě světské, zasáhne tedy pravděpodobně i hudbu církevní. Nebude to pochopitelně žádné ztřeštěné hromadění hluku a rámusu, „smyslná hudba“, a „také by nebylo důstojné Smetanova národa, aby se opíčil po Americe“, když má vynikající lidi ve všech kulturních oblastech, jak dokazují úspěchy na světových výstavách, v různých mezinárodních soutěžích atd.

Je-li mládež ochotna nacvičit rytmickou mši, proč jí nepovolit do chrámu kytary, když se tam dostal celý burácující orchestr? Podřadné skladby — pokud by se

*) Poznámka redakce: V neděli 19. října 1969 byla při mši sv. u Srdce Páně na Vinohradech premiéra kytarové „Truvéřské mše“ Petra Ebena.

vůbec provozovaly — časem zaniknou — a je na hudebních skladatelích, aby zásobili zpěváky co nejnepohodnějšími díly. — Ostatně sólové vložky, zpívané např. při májových pobožnostech, vynikají hlavně líbivostí, o umělecké hodnotě lze již méně mluvit. (Proč se nevydají noty pro sólové vložky „schválené“ církevní komisí s úrovní Dvořákových Biblických písní? V díle starých českých kantorů i novějších skladatelů by se při dobré vůli našel dostatečný počet skladeb, vhodných i pro dnešní dobu.)

Na otázku „Proč musí zpívat celý kostel, když může také poslouchat“, obdrží O. A. Tichý většinou odpověď, že kostel by poslouchal, ale není koho poslouchat. A nežli mlčet, je sňad přece jen lepší když kostel zpívá. Možno i předcházející otázku obrátit: Proč má celý kostel mlčet, když může zpívat?

Aby se nesplnily obavy, „že se budou zpívat jen věci primitivní, lidu lichotící“, sestavuje se nový, jednotný zpěvník. Nejsou mi známy podrobnosti o vybraných skladbách, o úpravě textu, ani o konečném uspořádání, ale doufám, že církevní autority vybraly do komise pracující na tomto zpěvníku opravdové odborníky hudební i jazykové. Lze tedy doufat, že z bohaté tradice lidových písní duchovních bylo vybráno jen to nejvzácnější, a že se duchovní správci shodnou v zavedení tohoto nového — doufejme již definitivně upraveného — kancionálu na celém území Čech, Moravy a Slezska. Konkurs na harmonizaci písní dá tušit i slušnou úroveň varhanního průvodu.

Dnešní doba znamená v celém světě nástup nové etapy dějin lidstva. Není to jen přistání prvního člověka na Měsíci, pokrok ve všech oblastech vědy atd., ale i vnitřní život každého člověka se stává opravdovějším a upřímnějším. Generační rozdíly jsou dnes zjevnější než kdykoliv předtím. Mládež protestuje dlouhými vlyasy proti sobeckosti, škrobenosti, věrolomnosti, prospěchářství a bezzásadovosti svých otců, kteří byli ochotni vzdát se vlastních ideálů ze zistných důvodů a zradit třeba i přítele. Minisukně mají být protestem proti pokrytectví mravokárců, jejichž vlastní život byl opakem hlášané mravopočestnosti. Kdo může mít za zlé mladým lidem, hledají-li za každou cenu pravdu a spravedlnost s elánem vlastním právě jejich mládí? Snaží-li se pro sebe připravit svět lepší, nežli byl svět jejich rodičů, plný lže a zloby? A chtějí-li „zpívat Hospodinu píseň novou“, proč jim v tom bránit, bude-li jejich zpěv uslechtilý a důstojný domu Božího?

Rudolf STICHA

Symposium o Konstantinu Filosofovi v Praze

Do světových oslav svatocyrilského jubileu se zapojila Čs. akademie věd, Karlova universita a Čs. komise pro spolupráci s UNESCO vědeckým symposiem, pořádaným 15.—18. září 1969 v Praze. Zúčastnili se ho kromě četných domácích pracovníků také zahraniční odborníci: z USA Roman Jakobson, z Francie Jacques Lépissier, z Itálie Sante Graciotti, z Rakouska Josp Hamm, F. V. Mareš a František Zagiba, z Jugoslávie Anica Nazor (Záhřeb), Charalampije Polenakovik' (Skoplje) a Fran Tomšič (Lublaň), z Bulharska Ivan Dujčev a z Polska Leszek Moszyński. Nemohli se dostavit přihlášení odborníci ze Sovětského svazu, Rumunska a Řecka. Málo bylo zastoupeno naše Slovensko (O. R. Halaga), protože v Nitře bylo uspořádáno zvláštní slovenské symposium k tomuto jubileu.

Důstojnou duchovní přípravou k pražskému symposiu byly slavné archijerejské bohoslužby, které se konaly v neděli 14. září v řeckokatolickém chrámu sv. Klimenta (biskup dr. Vasil Hopko) a v pravoslavné katedrále sv. Cyrila a Metoděje (metropolitna Dorotej). Večer téhož dne byl u sv. Jiří na Pražském hradě uspořádán koncert východních církevně slovanských liturgických zpěvů, jímž soubor pro pěstování slovanské

posvátné hudby Byzantion pod vedením dr. Olgy Dutkové skvělým způsobem uvedl účastníky symposia do ducha východní liturgické zbožnosti, z níž rostl i génius sv. Konstantina-Cyrila. Hned nato navazovala vernisáž výstavy, uspořádané k svatocyrilskému jubileu v Plečnickově síni Pražského hradu. V popředí výstavní síně stála socha sv. Cyrila a za ní na stěně hlaholský text z Kyjevských listů, jenž má pečeť Cyrilova ducha: „Na království naše, Pane, milosrdenstvím svým sládní a nevydej našeho cizím a neobrat nás v plen národům pohanským.“ Ve vitrínách byly vystaveny nejvzácnější literární památky, jež Zoe Hauptová v úvodním proslovu krásně nazvala „korunovačnými klenoty“ naší literatury. Mezi nimi byly Pražské hlaholské zlomky, legenda Kristiánova, Česká bible hlaholská a mnohé jiné, až po ukázky nejnovějších římských vydání slovanských liturgických knih obřadu jak římského (Vajsův misál), tak i byzantského.

Slavnostní zahájení symposia se konalo ve velké aule staroslavného Karolina. V zastoupení onemocnělého prof. Josefa Kurze uvítal a pozdravil shromážděné světoznámý slavista, čestný doktor Karlovy university Roman Jakobson. Hlavní projev přednesl akad. Bohuslav Havránek. Zdůraznil, že sv. Konstantin-Cyryl a jeho bratr Metoděj v kratičké době vyalonali obrovské dílo nejen kvantitou, ale především kvalitou své práce.

Vědecké přednášky v pondělí odpoledne, v úterý a ve středu osvětlily dobu a působení sv. Cyrila a Metoděje z nejrůznějších stránek. Kulturní prostředí velkomoravské nastínil archeolog Vilém Hrubý na podkladě archeologických výzkumů na Moravě a architekt Josef Pošmourný na podkladě zbytků velkomoravské architektury. Historickou problematikou velkomoravského období se zabýval Václav Vavřínek. Tradiční rok příchodu slovanských apoštolů na Moravu (863) proti názorům prof. Cibulky obhajoval podepsaný. Vliv římského univerzalizmu na vývoj Velké Moravy osvětlil Lubomír Havlík.

Vlastnímu dílu Konstantinovu byla věnována řada cenných přednášek. Jejich předmětem byly otázky širšího i detailního rázu: Konstantinova koncepce slovanské kulturní svěbytnosti (prof. F. V. Mareš), misijní činnost u Arabů a Chazarů a prameny slovanského písma, zvláště výklad „ruských písmen“ z ŽK 8 [Zoe Hauptová], otázka předcyrilometodějského křesťanství u Slovanů a řecký původ Konstantinova slavismu (prof. Karel Horálek), kavkazské prameny hlaholského písma [Václav Polák], trojí hlaholské i a jiné zvláštnosti hlaholského písma [J. Lépissier, Pavel Vyskočil], slovanská liturgie [F. Zagiba], překlad knih Otců ve sborníku Clozově (Emilie Bláhová), technika cyrilometodějských překladů [Stanislav Herodes, Josef Vlášek, Leszek Moszyński], řecká literární činnost sv. Konstantina-Cyrila [I. Dujčev], básnická tvorba Konstantinova a jeho družiny [R. Jakobson], výklad Konstantinova Proglasu k evangeliu [František Svejkovský].

Literární památky související s dílem cyrilometodějským a další osudy jejich odkazu byly předmětem třetí části symposia. Přednášky se týkaly hlavně těchto otázek: problémy rekonstrukce Života Konstantinova (Vladimír Kyas), Frisinské památky (Fran Tomšič), pokračování cyrilometodějského díla v Čechách (Radoslav Večerka), nedořešené otázky českého a charvátského hlaholismu [J. Hamm], úloha Emauzského kláštera (V. Cinke), české hlaholské památky [Ludmila Pacnerová], cyrilometodějské dědictví na Slovensku a v Uhrách po pádu říše Velkomoravské (O. R. Halaga).

Hned první den symposia byl poznamenán smutnou událostí. Jeden z účastníků, dlouholetý pracovník stsl. oddělení Ústavu jazyků a literatur ČSAV, profesor Karel Haderka náhle zemřel, právě když se chystal ke své přednášce o velkomoravské právnícké terminologii. [Jeho posledním dílem byla příprava do tisku Vašicova vydání velkomoravských právních památek.] Akad. Havránek v pietní vzpomínce vysoko ocenil jeho životní dílo a poděkoval mu za svědomitou práci. Spolu-

pracovníci z Prahy a z Brna se s ním rozloučili v Přerově, kde byl pochován 22. září.

Do rámce symposia krásně zapadla hlaholská mše sv., sloužená na Vyšehradě ve svátek sv. Ludmily za účasti také zahraničních hostů. Bylo to dojemné, že i lid, přítomný ve velkém počtu, se činně účastnil této bohoslužby a odpovídal knězi staroslověnsky. Hlaholské bohoslužby mají totiž na Vyšehradě již dobrou tradici, která se udržuje o všech svátcích hlavních českých patronů za činné účasti pražských slavistů. Zároveň je to důkazem, že i dnes, kdy je do bohoslužby zavedena čeština, má své hluboké odůvodnění také staroslověnština, zvláště pro mimořádné příležitosti všeslovanského a ekumenického rázu.

Zájezdem na Sázavu a prohlídkou pražských Emauz skončilo toto krásné a zdařilé symposium, které znovu dokázalo, jak závěrem pravil děkan filosofické fakulty olomoucké PU Jiří Daňhelka, že cyrilometodějská problematika stále poutá k sobě zájem slovanských i neslovanských badatelů a že i u nás studium těchto otázek stojí na výši světové vědy.

Vojtěch Tkadlčík

Biskupské konference

Navazuji na článek prof. Kopa: „K reorganizaci metropolitního zřízení“ (Via 1969, č. 10). Chtěl bych něco říci o instituci, které II. vatikánský koncil věnoval velkou pozornost a která odpovídá požadavkům moderní doby, totiž o biskupských konferencích.

V latinské církvi, pro niž Kodex platí, je území rozčleněno na církevní provincie (metropolita a biskupové-sufragáni). Rozdělení si vyhrazuje nejvyšší autorita, Apoštolský stolec (Unius supremae ecclesiasticae potestatis est provincias ecclesiasticas... erigere, aliter circumscribere, dividere, unire, suppressere — can. 215 § 1). Očekává se, že v církevních provinciích bude jednotná disciplína. Za tím účelem Kodex předpisuje konání provinčních koncilů aspoň jednou za dvacet let. Na nich se má — vedle otázek týkajících se víry a mravů a urovnání sporů — projednávat, co je třeba podniknout na území jednotlivých ordinářů, účastníků koncilu, k uchování či zavedení jednotné kázně (ad unam eandemque disciplinam servandam vel inducendam — can. 290).

Je sice možné konat i plenární koncily z více provincií, k tomu je však zapotřebí dovolení Apoštolského stolce. Papež určí svého legáta, který koncil svolává a předsedá mu. Je skutečností, že se této možnosti nepoužilo ke konání koncilů biskupů z území jednoho státu. Ještě v době II. vatikánského koncilu píše Creusen: „Etsi necessitati respondere possunt, canonicam divisionem non ingrediuntur, cum in Ecclesia Dei neque Iudaeus, neque Graecus, neque Scythia qua talis existat“ (Vermeersch-Creusen, *Epitome iuris canonici* 1963, I, s. 355). Zdá se, že ani Apoštolský stolec nebyl nakloněn myšlenkám koncilů podle státního území. Plenární koncily byly po vydání Kodexu něčím zcela mimořádným. Tž autor uvádí: plenární koncil v Číně v r. 1924, v Indonézii r. 1934 a v Indii v r. 1950 — tedy vesměs na misijním území. Koncily provinční, ač Kodexem přikázané, se obvykle též nekonaly — ne z nedostatku dobré vůle, nýbrž proto, že toto zřízení už neodpovídalo potřebám doby.

Místo koncilů provinčních a plenárních si doba vyžádala něco jiného. Biskupové z větších územních celků se scházeli na porady, které, i když neměly za účel stanovit nové zákony platné pro celé území, měly velký význam pro církevní život i pro vztahy církevně-politické.

I u nás v Československu se takové porady biskupů a ordinářů z území celého státu a za účasti i ordinářů východního ritu (církve řeckokatolické) pravidelně konaly v období před druhou světovou válkou i po ní. Jejich výsledkem bývaly společné pastýřské listy, v nichž biskupové zaujímalí stanovisko k současným problémům.

Z konferencí vycházely směrnice pro duchovní správu, na nich se řešily otázky celostátního významu (pastorační, katechetické, kněžské sdružování, působení sociální a charitativní, i problémy církevně-politické).

Význam biskupských konferencí uznal již papež Pius XII., který v promluvě k biskupům shromážděným v bazilice sv. Petra u příležitosti prohlášení Panny Marie za královnu nebe a země (dne 1. 11. 1954) řekl:

„K plodnému a účinnému pastoračnímu působení velmi napomáhají časté vzájemné styky mezi biskupy. Jeden druhému sděluje své zkušenosti, vyrovnávají se rozdílů v pastorační praxi, a tak se předchází údivu mezi věřícími, kteří často nemohou pochopit, proč v jedné diecézi se určitá záležitost řeší takovým způsobem a v jiné — snad sousedící — způsobem odchylným, někdy dokonce opačným. Proto jsou velmi vhodné biskupské konference, které téměř všude již jsou zavedeny (AAS 1954, s. 675).

Na konferencích se ovšem neusnášejí z naddiecézní autority zákony závazné pro celé území, které shromáždění biskupové reprezentují. Ale stačí, že se biskupové usnášejí, i když společné usnesení platí jako diecézní zákon (nařízení) na území jednotlivých biskupů. Má to i tu výhodu, že biskupové a ordináři mohou podle potřeby dispenzovat.

Jako by odpovídal na zjištění prof. Kopa, že západní církve nemá mezičlánek (jurisdikční patriarchy a primasy), Mörsdorf hodnotí biskupské konference takto: „Biskupské konference plní tímto způsobem ze široka úkoly prostřední instance mezi papežem a jednotlivými biskupy, která chybí latinské církvi, i když nejsou vybaveny žádnou pravomocí. Jejich rozhodnutí jsou totiž závazná pro jednotlivé ordináře a vyhlášením v jednotlivých diecézích se stávají diecézním právem. Usnesení konferencí nemají sice bezprostřední právní závaznost, jsou však důležité pro přípravu souhlasného zákonodárství v diecézích, tolik potřebného“ (Eichmann — Mörsdorf, KR 1959 I, s. 393).

Není pochyby o tom, že je zapotřebí jednoty ne podle provincií, nýbrž na území celého státu nebo podle jazykových oblastí (texty, zpěvníky), jak to přesně vyjádřil již Pius XII. v r. 1954. Nejednotnost, rozdílnost v textu modliteb, písní, v nápěvech, a tím více v hodnocení situací (odepření svátostí či přípustění, svátkové právo, půst aj.) nutně zaráží věřící a při nynější fluktuaci a rekreaci je s tím třeba počítat na celém území státu, nikoliv jen v oblastech, kde se diecéze nebo provincie stýkají. Nejsme-li pro plenární koncily, pak zbývá jediné východisko: biskupská konference.

A pro toto řešení se rozhodl II. vatikánský koncil (koncil pastorační) v dekretu *Christus Dominus* (z 28. 10. 1965).

Třetí kapitola má název: O spolupráci biskupů k společnému blahu více diecézí. I. Synody, koncily a zvláště biskupské konference. Otcové koncilu uznávajíce dějinný význam synod a koncilů, provinčních i plenárních, učinili jim poklonu tímto ustanovením:

„Ekumenický koncil si přeje, aby úctyhodná instituce synod a koncilů znovu rozkvetla k prospěchu víry a k ochraně disciplíny v diecézích ve změněných podmínkách dneška.“ (Čl. 36.)

Ale hned dává najevo, že v naší době funkci synod a koncilů přebírají biskupské konference: podle jednotlivých států nebo jazykových oblastí (eiusdem nationis seu regionis. NB: *regio* není radno překládat *kraj*, aby se to nepletlo s krajským zřízením v ČSR!). Pokračuje totiž takto:

37. Zvláště v naší době biskupové nezdědka nejsou s to vykonávat svůj úřad na patřičné výši a s užitekem bez spolupráce vždy těsnější a bez porady s ostatními biskupy. A poněvadž biskupské konference — v mnohých státech již zavedené — se osvědčily jako účinnější formy apoštolátu, pokládá ekumenický sněm za na nejvyš potřebné, aby se všude ve světě pravidelně scházeli biskupové téhož státu nebo země, tak aby z výměny zkušeností a názorů vyplynula svatá spolupráce k společnému blahu diecézí (slovně: církví).

A proto stanovil koncil o biskupských konferencích toto:

38. 1. Biskupská konference je shromáždění vrchních pastýřů (ordinářů) z některého státu či oblasti, v němž vykonávají své pastorační poslání společně k lepšímu dosažení dobra, jež církev lidem poskytuje, zvláště takovými formami apoštolátu, které odpovídají požadavkům naší doby.

2. K biskupské konferenci patří: Všichni místní ordináři kteréhokoliv ritu (ale s vyloučením generálních vikářů), koadjutoři, světití biskupové a ostatní titulární biskupové, pokud je jim svěřen zvláštní úkol Apoštolským stolicem nebo biskupskou konferencí. Ostatní titulární biskupové a rovněž papežští legáti — vzhledem k speciálnímu poslání, které vykonávají na daném území — nepatří podle práva k členům konference.

Místní ordináři a koadjutoři mají rozhodující hlas: ve stanovách konference ať je určeno, zda světití a ostatní biskupové, kteří mají právo zúčastnit se konference, mají hlas poradní či rozhodující.

3. Každá biskupská konference si sestaví vlastní stanoviny, jež podléhají schválení Apoštolského stolce. V nich budiž ustanovení — mimo jiné — o orgánech vhodných k dosažení cílů konference, jako je např. stálá biskupská rada, biskupské komise, sekretariát biskupské konference.

4. Rozhodnutí biskupské konference, pro něž hlasovaly aspoň dvě třetiny členů konference s rozhodujícím hlasem a uznané Apoštolským stolicem, má nicméně právní závaznost jen v případech, kdy to stanoví obecné právo nebo příkaz Apoštolského stolce vydaný „motu proprio“, popřípadě na vyžádání konference.

5. Žádají-li to zvláštní okolnosti, mohou biskupové z více států se schválením Apoštolského stolce vytvořit jedinou konferenci.

Doporučují se vzájemné styky mezi biskupskými konferencemi různých států.

*

K tomuto textu několik slov komentáře: Konference je shromážděním episkopátu buď z území celého státu, nebo z jeho části (u nás se rýsuje potřeba konference českých a konference slovenských biskupů: jednak pro rozdílnost jazyka, jednak proto, že církevní věci jsou ponechány v kompetenci vlád české a slovenské republiky: odtud si lze vysvětlit, že řeckokatolická církev má povolenou organizaci ve Slovenské socialistické republice, ale v českých zemích dosud nikoliv). Konference se zúčastňují podle koncilu i ordináři řeckokatoličtí (tedy ke konferenci slovenských biskupů patří i řeckokatolický ordinář prešovský a tamní světití biskup Vasil Hopko). Plyne to zcela jednoznačně z ustanovení koncilu, že členy konference jsou *všichni* místní *ordináři* *kteréhokoliv* *ritu*.

Právo zúčastnit se mají: sídelní biskupové, koadjutoři, světití biskupové, apoštolští administrátoři a kapitulní vikáři. Nikoliv generální vikáři. Ovšem lze očekávat, že biskup, který se nebude moci zúčastnit osobně, pověří svého generálního vikáře, který je „alter ego episcopi“.

Papežští legáti (nunciové, internunciové, apoštolští delegáti) nepatří k členům konference. Tím se též biskupské konference ve své struktuře zásadně liší od plenárních konciliů, kde papežský legát byl první osobou (svořoval koncil, předsedal mu).

Biskupská konference má mít stanoviny schválené Apoštolským stolicem. Papežská ročenka na rok 1988 uvádí seznam 68 biskupských konferencí z celého světa, z nich 52 má schválené stanoviny [ad experimentum] po konci-

lu. Biskupská konference se usnází dvoutřetinovou většinou, žádá se tedy většina kvalifikovaná, ale není nutná jednomyslnost. Usnesení má závaznost zákona, je-li to stanoveno obecným právem. Poněvadž Kodex biskupské konference nezná, musí běžet o právo pokodexové, konkrétně o ustanovení II. vatikánského koncilu a předpisů na ně navazujících. Jsou to věci liturgické, kde bližší úprava je ponechávána rozhodnutí biskupské konference [zavádění lidového jazyka do obřadů, schvalování textů].

Jako může být konference jen z části státu podle jazykové oblasti, je možná i konference téhož jazyka z více států (např. pro oblast německého jazyka: Rakousko, Německé státy, Švýcarsko), ovšem jen s papežským schválením.

Výměna zkušeností je na místě nejen v rámci státu, ale i s ostatními zeměmi. Doporučují se výslovně vzájemné styky biskupských konferencí. Tu je na místě citovat sv. Pavla, že v církvi není rozhodné, zda je kdo Řek, Říman, Žid či barbar, nýbrž to, že je křesťan, dítě Boží, nové stvoření!

Nelze pochybovat, že biskupská konference je instituce, která má budoucnost! V *Annuario Pontificio* r. 1964 je uveden seznam 47 biskupských konferencí, v r. 1968 už 68 (počítáme-li, že pod označením „Germania“ jsou zahrnuty čtyři konference a pod „Gran Bretagna“ dvě, stoupne počet na 72). Jsou mezi nimi i konference ze socialistických států: Polsko, Maďarsko, Kuba.

Z toho, že ne všechny konference mají schválené stanoviny (u některých je datum schválení předkoncilové, u některých vůbec chybí), plyne, že konference může existovat a vyvíjet činnost, aniž má schválené stanoviny. Ovšem je třeba stanoviny vypracovat a k schválení předložit.

Struktura biskupské konference odpovídá i dnešnímu chápání kolegiality v církvi. Ne jen direktivy shora, z centra, ale spoluzodpovědnost a iniciativa v řešení církevní problematiky v rámci státu či jazykové oblasti. Biskupské konference jsou i odpovědí na námitku, že katolická církev nemá naddiecézní autoritu na území státu a že tedy stát musí jednat se všemi diecézemi jednotlivě, resp. že každá diecéze musí se státními úřady jednat odděleně. Episkopát se usnází na biskupských konferencích, zaujímá stanovisko k daným problémům a k jednání se státními činiteli na úrovni ČSR či SSR může pověřit ze svého středu referenta, zplnomocnit zástupce či delegaci. Dohoda ovšem podléhá schválení Apoštolského stolce, ale netřeba utíkat od zodpovědnosti poukazem, že kompetentním k jednání je výlučně Apoštolský stolec.

Biskupské konference u nás se scházejí, i když dosud nemají schválené stanoviny. Referenti pro některé obory jsou stanoveni, pomýšlí se na zřízení Sekretariátu.

Josef RYŠKA

Pravý či levý katolicismus?

Dosud nevíme, jak bude vypadat náš příští brevidář. Možná, že vypadne nynější lekce v pátek po Popeleční středě. V takzvané homilii sv. Jeronýma presbytery (je to vlastně I. kniha Výtkladu k Mt 5—6) jsou slova, která by dnes neměla zaniknout. Proto je zde otiskujeme.

Když se třeba jen trochu odchýlíš od správné cesty, nezáleží na tom, zda jdeš vpravo či vlevo, protože jsi ztratil pravou cestu.

Východní kanonistika ekumenicky

V Římě byla v těchto dnech založena „Mezinárodní společnost pro právo východních církví“. Zástupci ortodoxie a jiných východních církví tím vytvořili poprvé společně s římskokatolickými odborníky instituci, v níž se má sloužit na vědeckém podkladě — a to v oboru církevního práva — ekumenické myšlenky. Založení společnosti představuje z tohoto důvodu mezník ekumenického hnutí.

Za sídlo nové společnosti bylo zvoleno na návrh zástupce ekumenického patriarchy z Cařihradu a děkana teologické fakulty ze Štrasburku rakouské hlavního města Vídeň. Zakládající schůze se účastnili četní odborníci z Blízkého východu, Evropy a Ameriky.

Erich Przywara osmdesátiletý

Dr. Erich Przywara SJ, jeden z nejvýznamnějších soudobých náboženských filosofů, se dožil 12. října 1969 osmdesátilet. Původem z Katovic (Horní Slezsko) se stal známým zvláště jako partner v dialozích s vedoucími filosofi a evangelickými teology, mezi nimi Martinem Heideggerem a Karlem Barthem, jakož i svou mezinárodní přednáškovou činností v letech 1920—1937.

V době mezi dvěma světovými válkami měl Przywara podstatnou roli ve veřejných diskusích o velkých světonázorových otázkách. Od roku 1922 je spolupracovníkem jezuitského časopisu „Stimmen der Zeit“, vycházejícího v Mnichově. Bibliografie o vydaných knihách, spisůch a článcích tohoto teologa zahrnuje asi 800 čísel. Münsterský teolog prof. Karl Rahner hodnotí tohoto učenice jako stejně významného ve srovnání s francouzským teologem a filosofem Teilhardem de Chardin, od něhož se však odlišuje důrazem na protikladnost a paradoxitu lidského postavení ve světě a ve víře. To ho také sblížilo s evangelickou „dialektickou teologií“ a její katolickou paralelou — „eschatologickou teologií“ Hanse Urse von Balthasara a Jeana Daniéla. Do češtiny bylo přeloženo Przywarovo dílo *Eucharistie a práce*, jehož název si zvolil za své biskupské heslo zesnulý kardinál Beran. Przywara přednášel také v Praze na Akademickém týdnu v r. 1937.

Sociální etika kriticky a sebekriticky

Podle názorů vedoucích německých sociologů může být získána příhodná analýza společenského poslání a možných forem soukromého vlastnictví jen zesílenou spoluprací mezi sociální filosofi a empirickými sociology. Katolický sociální institut kolínské arcidiecéze pořádal v neděli 12. října v Bad Honnef „So-

zialtagung 1969“, na němž se více než sto teologů, sociálních filosofů, právníků a národohospodářů shodlo v názoru, že žádná ze současných ideologií majetku nebere v dostatečné míře ohled na sociální závaznost majetku a na pojem „společné užívání pozemských statků“.

Účastníky byla obzvláště kritizována individualistická ideologie majetku — liberalismus, právě proto, že odmítá jakoukoliv sociální závaznost majetku. Přitom prohlásil frankfurtský katolický sociolog profesor dr. Oswald von Nell-Breuning SJ, že teologie nese historickou odpovědnost za vznik různých moderních ideologií majetku, např. oné individualistické, když v předcházejícím čase interpretovala individualistickým duchem křesťanství. Dlužno ale přiznat, že současná teologie se snaží uvést tento prohrásek zase do pořádku.

Teologické důsledky církevního dne ve Stuttgartu

Na tomto 14. evangelickém shromáždění byl znát vliv katolického církevního dne v Essenu, a tak vzniká možnost příštího společného setkání katolicko-evangelického na této úrovni. Je taková syntéza možná? Jednota protestantismu neexistuje a místo ní se projevuje model pluralistické společnosti, která diskutuje smírně, ale tvrdě. Světová rada církví v Uppsale vlivem pádné kritiky barevných zástupců se obrátila k hledání ztracené hodnověrnosti evangelia a chce pomocí účinné oběti vykořisťovaným nalézat své pravé místo. Obecná povinnost v díle spravedlnosti je snad teologií Ducha svatého a katolicity podle jednoho mínění. Ze Stuttgartu žádali uspokojení žíznicích a hladovějících po spravedlnosti v sociálních otázkách. Na pořad a do rezoluce se dále dostala otázka rozdílu mezi pojmy, představami a obrazy, které si člověk o Bohu tvoří, a mezi skutečností Boha v souvislosti s příkázáním: „Neučiníš si obraz Boha.“ Jiný referát se zabýval možnostmi sloučit teologii pokoje (šalom) Božího s technologií. Otázka historického Ježíše a mýtu byla formulována větou: „Ježíš nám nezanechal svůj obraz, ale své slovo.“ Slovo jasné, které nás vybízí k rozhodnutí.

(Herder Korrespondenz, 23. 9. 1969)

Kompromisní návrh pro ekumenické vyznání víry

Evangelicko-katolický výbor veřejnosti ve Wiesbadenu navrhl, aby při úpravě ekumenického textu apoštolského vyznání víry bylo dosud plánované rozdílné pojetí „katolická církev“ a „obecná církev“ nahrazeno společnou formulí „světová církev“ (weltumfassend). Pracovní společenství pro liturgické texty církví na území německého jazyka předložila totiž v listopadu minulého roku společný text vyznání víry, jen v tomto bodě nedošlo k vzájemné shodě.

Další iniciativy

ÚV Světové rady církví se sešel v Canterbury v červenci 1969 a v dopise členským církvím uvádí mimo jiné:

„Vděčně zjišťujeme, že v mnohých oblastech můžeme spolupracovat v rostoucí míře s našimi římskokatolickými bratry. Na mnoha místech byly společně otázky novým podnětem k ekumenické aktivitě na místní i na světové úrovni. Tak jsme se opět naučili něčemu o jednotě lidí a jednotě církve.“

Tentýž Kristus, který nás vede k jednotě své církve, nás chce použít k sjednocení lidstva. Tentýž Duch, který nás osvobozuje, nás nutí usilovat také o svobodu pro jiné.

Trváme pevně na své povinnosti usilovat o plnou jednotu v jedné svaté, obecné a apoštolské církvi.“

Arméni

Na světě je přes 4 500 000 Arménů. Z toho žije kolem 2 milionů v sovětské Arménii, 1 200 000 v ostatním Sovětském svazu, 1 500 000 v diaspoře. Největší komunity v diaspoře jsou v Libanonu a v Sýrii (150 000), v Spojených státech (180 000), Íránu (140 000), v Turecku (130 000) a ve Francii (130 000). Více než 80 % Arménů náleží k autokefální arménské církvi, která se také nazývá „řecko-ortodoxní“ a která se odloučila od katolické církve po chalcedonském koncilu r. 451. Existují dva patriarcháty — v sovětské Arménii a v Libanonu (Antelias). Arménských katolíků je kolem 200 000, jejich hlavou je patriarcha z Cilicie mons. Bataonian, který žije v Libanonu.

Holandsko — jmenování kaplanů — nekněží

Utrechtský arcibiskup, kardinál Alfrink, jmenoval do různých farností své diecéze pět jáhnů a jednoho laika, který dokončil teologická studia, jako vikáře. Nenechal se vysvětit na kněze pro svůj záporný vztah k celibátu. Zároveň ti kněží, kteří se chtějí oženit, budou moci nadále zastávat nějakou funkci ve své farnosti.

Úprava způsobu podávání sv. přijímání

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

Člověk už nemá čas nějaké věci se opravdově věnovat a nemá čas na něco proto, že nemá lásku. Lásku a čas patří k sobě. Bůh poslal svého Syna do času, protože měl pro lidi lásku.

Max Picard

Editoriál

Veliké slovo, které pronesl II. vatikánský sněm o sebeuvědomění církve, rozvíjí se různými cestami, dospívá na různé křižovatky, začíná i další dějinné měření vzdáleností. V tom smyslu uvažuje Pavel VI. o nové liturgii, Rosner a Rombold o formě a vypravení kostela, pastorařské o jeho smyslu, potřebě a určení; problémů není ušetřeno ani duchovní hudba (R. Sticha).

Otázka dnešních a budoucích kostelů je otázkou sociologickou, jak ukazují příspěvky z katolického i evangelického hlediska.

Ryška a Bárta ukazují nové cesty k biskupským konferencím.

Po Jarolímu Adámkovi, z jehož pozůstalosti přinášíme článek o smyslu utrpení, opustil pole Páně prof. J. L. Hromádka, který od začátku své činnosti sledoval cesty českého katolictví a byl také hostem koncilu. Redakční kruh mu věnoval memoriál.

Z redakce

Stále nám docházejí nové objednávky. Prosíme, obraťte se důsledně na PNS.

Prosíme ty, kdo mohou postrádat některá stará čísla Via, nechť nám je laskavě zašlou, abychom mohli vyhovět žadatelům, kteří o ně píš.

Jsm rádi, že ustaly výtky proti překladům. Myslíme, že když někdo napíše opravdu výtečný článek, nezáleží na tom, jakou řečí je napsán. Jsme přece synové jedné církve!

Noví členové redakční rady: P. Antonín Bradna, dr. Dominik Pecka, dr. Vratislav Šmelhaus, P. Václav Žilinský.

Z dopisů

Struktura našeho světa je křesťanská

I když má dnes povážlivé mezery a trhliny, přece jen stále struktura západní civilizace je křesťanská. Téměř dva tisíce let je náš svět duchovně formován, ideologicky veden a ovládán křesťanstvím.

Otfesné je, nejen že je to pravda (ta odpovědnost!), ale že jsme si to v plnosti neuvědomovali. Musel nám to říci černý bratr James Baldwin na Valném shromáždění v Uppsale. Syn černošského kazatele v Harlemu v New Yorku, sám — dosud se s církví nerozešel — též laický kazatel, nyní slavný spisovatel žijící v pařížském exilu.

„Mluví k vám jako jeden z lidí, kteří stále stojí mimo víru, i když se pokoušejí pro tuto víru pracovat. Mluví k vám jako jedno ze stvoření, stvoření Božích, která byla křesťanskou církví do krajnosti zrazena. A rád bych vám docela jasně řekl, že i když zde dnes odpoledne budu mluvit o některých velmi živých věcech, že v jádru těchto naprosto nutných obžalob je obsaženo velmi naléhavé napomenutí.“

„Vím, jak každý druhý černoš, stovky, tisíce lidí na ulicích mé země hynou, zatímco my zde stojíme, jak hynou bez naděje, jak hynou ve vězeních mé země, a nejen mé země. A děje se to proto a pouze proto, že jsou černí a že struktura, do níž byli zrozeni, křesťanská struktura, tuto záhubu chtěla a předurčila, aby si udržela vlastní moc. To je ovšem pro každého, kdo bere vážně učení muže z Galileje, skoro hříchem proti Duchu svatému, pro který, jak víme, není odpuštění.“

„Z donucení jsme se stali křesťany a přišli k víře, ne že bychom měli v bílých křesťanech příklad, nýbrž navzdory jejich příkladu jsme se stali křesťany. Bylo velmi těžké stát se křesťanem, když byl člověk na otrokářské lodi a tato otrokářská loď se jmenovala „Dobrá loď Ježíš“. Pro mne a pro mé přežití v tomto okamžiku světových dějin je nutné, ne abych poslouchal to, co říkáte, nýbrž abych dobře pozoroval to, co činíte, ne abych četl vaše prohlášení, nýbrž abych šel zpátky k pramenům a abych tam hledal na své otázky odpověď.“

„Bojím se otázky, zda křesťanské civilizace — a jenom ty mohou tuto otázku zodpovědět, já nikoliv — ještě budou mít morální sílu a duchovní odvahu, aby činily pokání, aby se smířily, aby byly znovuzrozeny.“

„Závěrem, posláním tohoto shromáždění není dobrá vůle, ne jenom rezoluce na papíru. Když někdo věří knížeti pokoje, pak musí nejprve sám přestat ve jménu tohoto Knížete pokoje dopouštět se zločinů. Křesťanská církev stále ještě ovládá tento svět, ještě stále má moc, je-li k tomu ochotna, změnit strukturu jižní Afriky. Má moc, chce-li, aby donutila moji vládu, aby přestala s bombardováním jihovýchodní Asie. Tyto zločiny byly konány ve jménu křesťanské církve. Také jsme ještě nedali rozřešení Němcům, kteří říkali „Já jsem to nevěděli“, „Nevěděl jsem, o co šlo“, „Věděl jsem, že jsou lidé v noci odváděni, ale já jsem s tím neměl nic společného“. Proto jsme zacházeli s Němci velmi tvrdě. Ale i Němci jsou křesťanský národ a není žádná záruka pro to, že i my nebudeme činit to, co Němci ve druhé světové válce. My to již skutečně činíme. Jestliže se nějaká struktura, lhotejno zda stát nebo církev nebo země, stává příliš luxusní, než aby si ji svět mohl dovolit, není-li připravena řešit bídu světa, pak je tato struktura nezávisle na vědomí jednotlivce určena k zániku. Jestliže křesťanská víra nenajde znovu svého Pána a Spasitele Ježíše Krista, poznáme, co mínil slovy: „Cožkoliv jste učinili jednomu z bratří těchto mých nejmenších, mně jste učinili.“

Je toho mnoho, co bych k tomu ráda dodala. Ale situace je taková, že nevím, zda to náš katolický tisk otiskne. James Baldwin má pravdu i v tom, „že většina lidí není zlá, ale pouze oftesně lhotejná, že většina lidí má strašný strach z toho, že by podle svého svědomí mě-

la také jednat“. Prapopotmci těch, kteří se pro víru nechali trhat od lvů, se dnes bojí, mají strach z reforem. Bojí se přiznat zločiny, omyly, chyby církve.

M. H., Praha

Nevíme, zda Pavlu VI. leží víc na srdci mír v celém světě než cokoli jiného; nevíme, zda jej může někdo vinit, že dělal proti zlu, o kterém je v dopise řeč, ještě málo. Ale víme, že mnozí křesťané o tom zlu nevědí, nechťejí vědět, necítí je tak krvavě vážně — a proto tento dopis uveřejňujeme.

Čtenářka N. Š. z Brna ve Via č. 10 dost dobře vystihla, v čem u nás tkví problém celibátu. Většinou to bude problém domácnosti, existence. Kolik kněží má zajištěnou domácnost ze své rodiny — matka, sestra [a je to vždy ideální?]? Kolik kněží si může dovolit platit hospodyně a na kolika farách je i problém jejího ubytování? A kdo to bude? Jenom hospodyně, nebo též spolupracovnice, která se však nebojí ani hrubší práce? Kolik se jich najde? Dále, jen námezdní poměr?

Bylo by určité řešení v soustředování duchovní správy do středisek — tak tři, čtyři kněží a jedna hospodyně. Pak by ovšem na opuštěných farách musel bydlet jáhen nebo aspoň spolehlivý laik. Jistě, v kněžském manželství by mnohé z uvedených problémů mohly zůstat stejně nevyřešeny. Zůstává však naléhavým úkolem vyřešit organizaci kněžského života a také nést knězi v terénu podporu, která by mohla být soustředěna v rukou diecézního kněžského spirituála, jak na Živé teologii navrhl P. Hermach.

Z. W., Radotín

Z několika reakcí na dopis naší čtenářky otiskujeme hlas pastoračního praktika z terénu — hlas, který je o to cennější, že navrhuje i určitou cestu k řešení. Jsme si ovšem vědomi, že otázka kněžského celibátu je mnohem širší. Běží tu především o dosavadní pojetí spirituality kněze. Nechceme však nechávat praktické problémy stranou, naopak chceme pomáhat je konstruktivně řešit.

Ještě o celibátu

Jsme divní lidé. V posledním čísle Via (II/10) v rubrice Dopisy čtenářů píše čtenářka Š. z Brna, že by jí a její mamince vadilo chodit ke zpovědi k ženatému knězi. Mně vadí chodit ke zpovědi k celibátnímu knězi.

Je skutečně na pováženou, že se z celibátu stává střed diskuse a skoro i víry.

To je nelidské?

Kněz je vlídný pořad — a právě proto mu to nikdo nevěří. Nikdy není protivný, nikdy není unavený atd., to je nelidské.

Sv. Pavel říká všem křesťanům: Vlídnost vaše buď známa všem lidem. A kněžím: Prokazujte se jako služebníci Kristovi mnohou trpělivostí.