

via

časopis pro teologii

1970

III / 4

D. PECKA: Za hranicemi filosofické antropologie	49
J. SUDBRACK: Lest rozumu	51
M. ROSNER: Koncil a kostel (pokračování)	54
ATHÉNAGORAS: Mystika a realismus Východu	57

D. PECKA: Grenzgebiete der filosofischen Anthropologie	49
J. SUDBRACK: Die List der Vernunft	51
M. ROSNER: Konzil und Kirche (Fortsetzung)	54
ATHÉNAGORAS: Mystik und Realismus des Ostens	57

D. PECKA: Au de là des frontières de l'antropologie philosophique	49
J. SUDBRACK: Le piège de la raison	51
M. ROSNER: Concile et l'église (suite)	54
ATHÉNAGORAS: Mystique et réalisme de l'Orient	57

Myšlenky

Ranní modlitba

Procitla jsem a mé myšlenky se obracejí k tobě, můj Bože, dřív než mě zaskočí mé každodenní starosti. Děkuji ti za spánek, který jsi mi daroval, za síly, které se mi vrátily a které chci nyní postavit do tvých služeb po celý tento den.

Odevzdávám ti všechno, co mě v průběhu dne očekává. Zatím je všecko ještě klidné, cítím se ti nablízku a nalézám v tobě všechny, které miluji, všechny, které jsi mi svěřil, všechny, pro které musím tvořit, všechny, za které musím bojovat, všechny, s nimiž spolupracuji, všechny, před něž musím předstoupit, všechny, kteří mi — snad — způsobí bolest. Chraň je před zlým.

Po celý den se chci o tebe opírat, o tebe, jehož hřích lidí může ponížít, ale nikdy sesadit, o tebe, jehož nic nepřekvapí, neboť jsi Původcem všech věcí a Prozřetelností světa. K tobě se obracím v plném spolehnutí na počátku tohoto dne, v němž je utajeno tolik nepředvídaného. V tebe vkládám svou důvěru. Užij mne tak, aby bylo vykonáno dobré. Tento den patří tobě. Dopřej, ať jej prožiji podle tvé vůle. **Thomas Suavet**

Maria — náš vzor

Bylo by protismyslné usilovat o mariánský postoj a nemít živý, osobní kontakt s pravzorem. Maria je totiž víc než pouhý ideál. Je naší Matkou. Čím více rozjímáme o jejím životě, tím živější v nás bude přání, aby naše srdce bylo v souladu s jejím.

Co máme dělat, aby nás určovalo to, co je podstatné, aby nás pronikalo světlo Kristovo, abychom měli punc jeho Ducha? Bůh nám dal vzorový obraz, z kterého si můžeme přečíst, jací máme být podle jeho vůle, jak se stát světloňoši: dal nám Marii.

Mnozí se domnívají, že je nutno volit buď postoj kristocentrický, nebo postoj mariánský. Co jiného však znamená mariánské smýšlení, než neomezenou vnímavost Světla, bezvýhradnou pohotovost vůči Bohu? Byla nějaká jiná bytost v pravém slova smyslu nositelkou světla jako Maria?

Právě my, kteří žijeme ve světě, kterému málo znamenají slova, bytí byla sebevznešenější; kterému je pravda nějaké nauky jenom tehdy průkazná, když dostane konkrétní výraz v životě jejích vyznavačů; kterému v nejtěžších útocích proti víře není hodnověrně žádné jiné svědectví, leč svědectví lásky sebeobětujícího se života; právě my v takovém světě své křesťanské poslání splníme jenom tehdy, budeme-li mariánskými.

Elisabeth Nikrin: V zajetí lásky

Práce křesťana

Bůh sám zušlechtil práci a dělníka, poněvadž si dělníka vyvolil za otce a šel k němu do učení do jeho dílny, a dřív než vystoupil na dřevo kříže, přiložil ruku k dílu a dřevo opracovával.

Dřívě než začal pracovat o duších, obíral se stoly a židlemi a kolébkami a rakvemi a vůbec vším, co vycházelo z nazaretské tesařské dílny.

Heinrich Suso Braun

Bůh postavil člověka jako pána všeho stvoření do světa nedokončeného, aby tento svět dokončil svou duševní a manuální práci. Plněním božského kulturního příkazu, který dostal v ráji, oslavuje svého Tvůrce, rozvíjí svou osobnost, své vlohy a spoluvytváří lidské společenství. Jeho křesťanstvím dostává jeho práce nové osvětlení. Stává se v Kristu službou vykupitelkou a bratrskou službou v tajemném těle Pána, kterého Bůh ustanovil počátkem a cílem všeho svého stvoření.

Lidské tvoření není jenom spolupráce s Bohem Stvořitelem, který svoje dílo lidskou prací dokončuje, ale i spolupráce s Bohem Vykupitelem, který skrze člověka chce vykoupení světa dokončit. V práci křesťana se oba tyto aspekty vzájemně prolínají. Na těchto skutečnostech spočívá křesťanský étos práce. Křesťan nepracuje, aby uspokojil svou ctižádost, chamtivost, chťivost života, nýbrž pracuje z lásky k svému Pánu, aby zde a teď pomáhal prosazovat Boží plán světa a plán spásy, aby uzrál k svému naplnění. Každá práce ve světě má v očích křesťana eschatologický charakter, je příslibem budoucí slávy.

Dominikus Thalhammer

Zpytování

V přítomné době musí být křesťan v lidském společenství prochnut onou láskou, kterou nás miloval Bůh, který chce, abychom se setkávali s láskou, která je stejná jako jeho láska. Křesťanská láska se vztahuje na všechny bez rozdílu; nečeká prospěch nebo vděčnost; poněvadž se k nám Bůh obrátil s láskou, kterou nám nedlužil, tak také věřící pamatují na člověka s láskou a milují ho se stejnou pozorností, s jakou člověk vyhledával Bůh. Jak tedy Kristus procházel městy a vesnicemi a léčil všechny nemocí a neduhy, tak i církev je prostřednictvím svých synů ve všech situacích spojena s lidmi, zvláště pak s chudými a trpícími.

Co mi brání být s Bohem opravdu zajedno a konat jeho vůli? Z čeho se musím opět a opět ve svátosti pokání vyznávat? To všechno se týká i mých setkání s bližními. Co tato setkání ztěžuje a nedovoluje, abychom se rozcházelí obohaceni? Které mé vlastnosti ztěžují soužití? Není nic platné přinášet oběti v oblastech, které nejsou vlastní našim nedostatům. Kdo je netaktní, nemá se postit, i když to pokání je; má se však cvičit, aby dovedl v pravou chvíli mlčet. To je obtížnější, ale také záslušnější, poněvadž to prospívá lásce. Poustevník smí chodit nemytý a mlaskavě pojídat hořké bylinky, které jsou jeho stravou; křesťan, který žije ve městě, si to dovolit nesmí. Kdo se zarputile straní druhých, proviňuje

se proti lásce právě tak jako ten, kdo se upovídaně šíří o vlastních záležitostech. Stoik, který neprojevuje nic ze svých citů, je pohanským asketou; člověk neukázněně dobrosrdečný, který ustavičně vyjevuje všechny své city a stává se tím svému okolí nesnesitelný, není asketou vůbec. Koho se nedotýká cizí bída, nemá lásky; kdo jí využívá, aby zdůraznil svou důležitost, a vlastně jenom reaguje svou činností na bídu druhých, také nemá lásky.

Michael Horatzuk

Zvláštní stav odcizení a zmatku člověka v moderní společnosti je snad proto „snesitelnější“, že ho lidé prožívají společně, mají přitom mnoho různých rozptýlení a úniků — a také příležitosti pro plodnou činnost a ryzí křesťanské zapomenutí na sebe. Avšak vespod všeho života je místo pochyb a sebetázání, které dřívě nebo později nás musí přivést tváří v tvář posledního smyslu našeho života. To to sebetázání nikdy nemůže být bez určité existenciální „úzkosti“ — pocitu nejistoty, ztracenosti, vyhnání, hříchu. Pociťu, že člověk nějak nebyl práv, ne tolik abstraktním morálním nebo společenským normám, ale své vlastní nejnvtířnější pravdě.

Thomas Merton

Rozvinutí lásky

Pro člověka, který se zasvětil Bohu, je jedinou láskou Pán. Láska takového člověka je od počátku zaměřena celá na Pána. Teprve od Boha a z nejnvtířnějšího spojení s ním se vrací láska člověka k lidem, ke všem tvorům.

Člověk žijící v manželství se ubírá opačnou cestou. Jeho ústředním problémem je přirozená lidská láska k manželu a k dětem — láska, která je pro něho prvořadou povinností a je zcela prostoupena láskou k Bohu. Přirozená, spontánní láska, která se má úplně rozvinout a do níž vstupují nejrůznější prvky, musí být správným způsobem kultivována — a to i kultem — a proměňována v lásku nadpřirozenou.

A jestliže o to usilujeme, přes všechny zvraty stále znovu a znovu, pak jsme na cestě k dokonalosti. Křesťanská dokonalost není totiž ničím jiným než dokonalým rozvinutím lásky. Křesťan je, jak praví Diego Gätz, hříšník, který věří v Ducha svatého.

Otto Riegler

Milí katolíci! Neopouštějte své kněze, ani lidsky ne! Nejsou to přece automaticky vykonavatelé liturgie a udělovatelé svátostí, jsou to lidé jako vy. Nesou v mnohém ohledu těžší břímě než vy. Darujte jim pocit, že se vždycky mohou spolehnout na vaši pomoc stejně tak, jako vy na jejich.

Kardinál König

via

časopis pro teologii

III / 4 / 1970

DOMINIK PECKA

Za hranicemi filosofické antropologie

(Několik pohledů)

1. Člověk, tvor záhadný

Filosofická antropologie se snaží dát odpověď na otázku, co je člověk. Tu odpověď může dát jen v mezích přirozeného rozumu. Hlavní obrysy té odpovědi jsou: člověk je bytost složitá a paradoxní, jednotná i podvojná, duchová i hmotná, přírodní i nadpřírodní, rozumová i instinktivní, svobodná i spoutaná, individuální i sociální, rodu mužského i ženského, bytost smrtelná i nesmrtelná, se sebou nespokojená, sobě odírající, sebe převyšující, v šerosvitu pozemského údělu i nejistoty spásy putující. Ty antinomie samy dávají tušit tajemství. A ti, kdo chtějí „vysvětlit“ člověka jeho zvířecím původem, měli by si uvědomit, že vlastně jedno neznámé x nahrazují jiným neznámým x. Uvědomuje si to biolog Jean Rostand: „Věřím, že člověk povstal ze zvířete, ale nikdy jsem nevrátil, že vím, co je zvíře.“

Je člověk jen člověk? To znamená: je člověk jen souhrn těch znaků, které je možné nějak vymezit či dokonce vyčíslit a které nalézají vědy popisné a zjišťující? Nálezy těch věd promýšlí filosofická antropologie jakožto věda vysvětlující. Bere v úvahu i skutečnost, že člověk je tvor náboženský, a opírá se o náboženskou psychologii, o dějiny náboženství a o srovnávací vědu náboženskou. Ale to ovšem neznámá, že zná člověka jako bytost porušenou a milostí kříže Kristova vykoupenou nebo že uvažuje o člověku v trojím stavu: ve stavu přirozenosti povznesené, ve stavu přirozenosti padlé a ve stavu přirozenosti obnovené. Pravda je, že k úplnému obrazu člověka náleží i tajemství viny a tajemství vykoupění. Jenže reflexe o tom dvojím tajemství jest již oblast teologická.

Přesto se zdá, že rozmezí filosofické a teologické antropologie je sice zcela přesné a jednoznačné in abstracto, ale ne in concreto. In concreto se totiž setkáváme s typem smíšeným, kde se myšlenka filosofická a teologická vzájemně prolínají a doplňují nebo kde filosofické koncepce jsou extrapolovány do oblastí teologické nebo obráceně. Je nepochybné, že je snadnější dělit filosofii od teologie než filosofa od teologa. Mluví-li o Bohu, který je poznatelný přirozeným rozumem, člověk věřící, je pochopitelné, že jeho filosofické výpovědi jsou prolínuty prvky jeho osobní víry a zbožnosti a prozřány

světly Zjevení. A podle Platóna filosofuje člověk celou svou bytostí. Filosofovat z víry a ve víře není ani zbytečné, ani opovážlivé, třebaže filosofie sama není cesta k spáse člověka a třebaže víra není výslednice rozumových důkazů.

„Symbióza“ filosofie a teologie je charakteristickou známkou zejména východních myslitelů, jako jsou Bulgakov, Chomjakov, Florenskij, Solovjev, Karsavin a Berdjaev. Důležité však je: chceme-li vyjádřit základní motivy východního myšlení v pojmech západní filosofie, jsou ty motivy hlavně antiracionalismus a intuicionismus. V tom smyslu říká Chomjakov: „Křesťanské poznání není dílem bádajícího rozumu, nýbrž plodem živé víry.“ A jen vírou je možné překonat skepsi rozumu. „Rozumná“ víra je *contractio in adiecto*. Tolstého pokus založit náboženství na takové víře všichni jmenovaní myslitelé rozhodně odmítají. Ale i na Západě přibývá filosofujících teologů a teologizujících filosofů, což se dá vysvětlit úsilím velkých duchů o integrální a syntetické pojetí světa a člověka. Zhruba lze všechny ty východní i západní koncepce člověka zahrnout do dvou skupin, z nichž první se vyznačuje snahou pochopit člověka ve vztahu k Bohu a druhá snahou pochopit člověka ve vztahu ke Kristu Bohočlověku.

2. Člověk a Bůh

Z tomistické nauky vycházející Jacques Maritain usiluje obnovit a zachránit „humanistické“ pravdy znetvořené čtyřmi stoletími člověkostředného humanismu, a to právě ve chvíli, kdy se rozpadá veškerá humanistická kultura a kdy se hrouť ty pravdy právě tak jako omyly, které je narušovaly a potlačovaly. Základní blud člověkostředného humanismu byl v tom, že byl člověkostředný a že nebyl humanismem. Renesance vyhlásila velikost a krásu člověka. Reformace jeho bídu a hříšnost. Je zřejmé, že člověk, ať se bouří nebo kaje, touží být rehabilitován, což znamená, že touží být milován. Člověk nesmí být zneuznáván ani znicotňován před Bohem; ale také nemůže být rehabilitován bez Boha nebo proti Bohu: může být rehabilitován jedině v Bohu, respektováním ve svém spojení s Bohem, a to proto, že všechno, co má, má od Boha. Maritain hlásá humanismus, ale humanismus bohostředný, humanismus úplný a integrální, což v podstatě je humanismus Vtělení. To jsou základní myšlenky knihy *Humanisme intégral*. Problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté.¹⁾

Drama ateistického humanismu, vnitřní rozklad moderního člověka připravovaný Comtem, Feuerbachem a Nietzschem, předpověděný a umělecky zpodobený Dostojevským, líčí Henri de Lubac ve výrazné knize *Le drame de l'humanisme athée*.²⁾ Autor vychází ze skutečnosti, že západní lidstvo zapírá svou křesťanskou minulost a odlučuje se od Boha. V současné době nabývá tato tendence pozitivní, organické a konstruktivní tvářnosti: vydává se za humanismus a snaží se vyvolat dojem, jako by závislost člověka na Bohu a jakékoliv uznávání a prožívání té závislosti znamenalo znehodnocení člověka. Ve skutečnosti se takový humanismus stává humanismem nelidským, jak ukazuje duchovní a mravní úpadek moderního lidstva, v němž se stále projevují rysy barbarské.

Hlubokou křesťanskou reflexi o člověku podává Jean Mouroux v knize *Sens chrétien de l'homme*.³⁾ Člověk je bytost pomezná: ponořená sice v hmotu, ale přitahovaná Bohem, rozvíjející se sice v čase, ale směřující k věčnosti, schopná úplně jednoty, ale i úplného rozkladu. Už z toho důvodu je člověk „mystériem“, jež se nedá převést na pouhý „problém“. Pramenem toho skrytého odporu proti redukci na pouhý problém je skutečnost, že člověk byl stvořen k obrazu Božímu a že ten obraz není jen daná skutečnost, nýbrž i mravní úkol: poznávat a milovat Boha, a tak se mu připodobňovat.

„Pozorován jako živoucí vztah k Bohu a jako odlesk Boží tváře, jímž je navždy poznamenán, člověk převyšuje člověka, vymyká se pojmovému vystižení, nemůže být ani pochopen, ani vystižen, ani souzen, ani znásilněn ve svém osobním tajemství; náleží jen Bohu a žádná lidská moc jej nemůže požadovat pro sebe; nemůže být

zničen, poněvadž tělesná smrt je pro něj vstupem do tajemného života Božího a do společenství duchů.“

Druhé mystérium člověka je jeho pád a jeho vykoupení a z toho plynoucí dynamická koexistence hříchu a milosti, takže týž člověk je schopen stát se zajatcem zla, právě tak jako milostí může být povznesen až k zbožštění.

Třetí mystérium člověka je mystérium křesťana, to jest člověka majícího účast na božské přirozenosti. Ta účast je však v tomto životě jen pouhým zárodkem, neboť křesťan je poutník, *viator*, který Boha poznává jen mlhavě a jakoby v zrcadle a který není zcela utvrzen v lásce k Bohu: synovství Boží, k němuž je vyvolen, je zastíněno nejistotou a jeho cesta k Bohu zatarasována pokoušením a hříchem. Žije ve stálém nebezpečí, že bude zprofanován a že z jeho tváře zmizí všechny božské rysy, odloučí-li se od Boha. Kráčí ve stínech tragična, neboť je poutník, který hledá svou vlast a který teprve v konečném spojení s Bohem, tedy *in patria*, bude cele, dokonale a nezvratně člověkem.

Skvělým pokusem o výklad lidské existence je kniha Petra *Wusta Ungewissheit und Wagnis*.⁴⁾ Člověk se jeví Wustovi jako „animal insecurem“, jako bytost cele proniknutá nejistotou. Ta nejistota tkví v tom, že člověk není nikde úplně doma, ani v oblasti hmotné, ani ve světě duchovém: náleží sice do obojí říše, hmotné i duchové, ale do žádné z nich nenáleží cele a výhradně, a proto se nikdy nedobere klidu, neboť se nemůže odpoutat ani od hmoty, ani od ducha a nemůže se stát ani pouhým zvířetem, ani pouhým duchem. A proto nenalézá pokoj ani v naturalistickém vyžívání pudů, ani ve spiritualistické askezi.

Objektivní lidské podvojnosti odpovídá subjektivní lidská nejistota, totiž postavení člověka mezi hlubokou tmou bytostí ryze přírodních a křišťálným jasem čirých duchů. Svou rozumovou schopností je člověk s to vystoupit z temna a projevít se jako bytost hledající štěstí, pravdu a Boha. Ale s tou rozumovou schopností je spojena nejistota poznání. Bez rozumu by byl člověk pouhým zvířetem. A bez nejistoty by byl čirým duchem. Situace člověka je situace polosvěta a polotmy. A z té situace směřuje člověk k štěstí, pravdě a Bohu — vpravdě filosofická interpretace Augustinova slova: „Neklidné je srdce naše, dokud nespočine v Tobě.“

Jako bytost paradoxní vidí člověka protestantský myslitel Reinhold *Niebuhr*. Přirozenost člověka lze podle něho označit jako konečnost (finitude) a sebepřevýšení (self-transcendence). Význam toho paradoxu je právě ve spojení těch dvou jinak si odporujících znaků. Plného významu nabývá konečnost vlivem ideje sebepřevýšení, která je jeho protiváhou. Idea sebepřevýšení má u *Niebuhra* dvojitý původ: reflexivní psychologii a biblické zjevení. Z hlediska reflexivního znamená sebepřevýšení ryzi „já“, jež přesahuje stavy psychologické. (*The Nature and Destiny of Man. A Christian Interpretation.*)⁵⁾

Sebeupřevýšení v pojetí *Niebuhr*ově není nic jiného než svoboda, to jest schopnost člověka jít nejen nad předměty přírody a volit mezi nimi, nýbrž i schopnost člověka jít nad sebe a volit svůj poslední cíl. Na jedné straně je člověka bytost konečná, determinovaná fyzicky i sociálně, na druhé straně však i bytost hledající svobodně svůj transcendentní smysl. Smysl světa a smysl člověka jsou vlastním problémem náboženství. Ten smysl převyšuje vztah mezi následky a příčinami, právě tak jako svoboda člověka převyšuje rozumové. Svoboda člověka se jeví tím, že duch pátrá po vlastních zákonech a může je i vědomě přestupovat. Svoboda uvádí do života i do dějin četné rozpory, které nejsou rozumově řešitelné. Člověk nemůže omezit smysl svého života na nějaký podřadný princip životního vztahu, jako je kmen nebo národ, nebo na přirozenou kauzalitu, jež nepochybně má místa svobodě; dokonce ani na rozumové principy, jež svědčí o vztazích sice vyšších, ale stále ještě modlářských. A tak každý pokus ztotožnit smysl a rozumovost znamená zbožšťovat rozum. Vlastnosti, které činí lidského ducha obrazem Božím, mu nedovolují, aby

se spokojil s bohem učiněným k obrazu svému. (Tamtéž I, 165.)

V knize *Der Mensch im Widerspruch. Die christliche Lehre vom wahren und vom wirklichen Menschen*.⁶⁾ — líčí *Emil Brunner* člověka jako bytost rozpornou. Ta rozpornost není jen „něco“ na skutečném člověku, nýbrž je to on sám. Jen v té rozpornosti jej lze pochopit tak, jak jest, v odlišení od všeho ostatního, co jest. Rozpornost lidské bytosti nelze podle *Brunnera* vysvětlit ani empiricky, ani apriorně — filosoficky, nýbrž jen ve světle víry. V tom světle je možné chápat rozpor v člověku tak, jak skutečně je, to jest jako rozpor mezi stvořením k obrazu Božím a hříchem, mezi prvotní oddaností Bohu a vyhanou svébytností člověka. Ve svých úvahách vychází *Brunner* z názoru tzv. dialektické teologie, podle něhož mezi teologií a filosofií, či přesněji mezi myšlením z víry a myšlením ryze rozumovým, je dialektický vztah obražející dialektiku Zákona a Evangelia.

Člověk nemůže být vyzkoumán, poněvadž on sám je zkoumatel a objevitel nevyzkoumatelného. A dále: člověk není jen ten, jenž se může tázat, nýbrž ten, jenž se tázat musí. Ať chce nebo nechce, musí jít nějak nad sebe, musí své myšlení, chtění a myšlení měřit něčím, co je nad ním. Člověk není jen to, co je; je bytostí, která teprve hledá sama sebe. A veškerá jeho tvorba je projevem toho úsilí najít sebe sama. Člověk chce být a vyžít se takový, jaký je, ale přitom nechce být takový, jaký je. A proto se krásí svými ideály. Přirodivá se svými výmysly. Stydí se za to, že je takový, jaký je. A proto je ve smyslu mnohem hlubším než ve smyslu podvojnosti duše a těla bytostí rozpolcenou. „Harmonická povaha“ je pomezný případ, který ve skutečnosti neexistuje, zatímco druhý pomezný případ existuje: člověk rozštěpený, schizofrenik, šílenec. V trojím smyslu je člověk bytostí rozpornou: především proto, že v sobě rozpory nosí, za druhé, že tím trpí, a za třetí, že se té rozpornosti marně snaží zbavit.

Nejvlastnějším a nejhlubším rysem lidské přirozenosti je poměr k Bohu. Dimenze nekonečna a absolutna nejsou prázdné pojmy ani pro toho, kdo se odvrátil od všech tradičních náboženských představ. Nějakého boha každý má. A není-li to Bůh pravý a skutečný, je to bůh náhražkový, bůžek, modla a vůbec něco, co je člověku nejvyšší hodnotou. A tak lze říci: Pověz mi, jakého boha ctíš, a já ti povím, jaký jsi. Dimenzi nekonečna a věčnosti nemůže člověk vyloučit ze svého života právě tak, jako nemůže vyloučit dimenze časové: minulost, přítomnost a budoucnost. A tak jako se nemůže zbavit své minulosti a nechvát se před svou budoucností, tak nemůže popíráním Boha zrušit svůj vztah k Bohu.

Křesťanské učení o člověku není nějaká teorie nebo filosofumén, nýbrž výpověď z víry. Podstatnou vlastností takových výpovědí je, že nemají základ v analýze, přemýšlení a usuzování, nýbrž v dějinných spásy. Základním principem křesťanské nauky o poznání je věta: „Milost a pravda přišla skrze Ježíše Krista“ (Jan 1, 17). Ta věta však musí být doplněna ještě druhou: „Nepřijali jsme ducha tohoto světa, nýbrž Ducha, který je z Boha, abychom věděli, co nám daroval Bůh“ (1 Kor 2, 12). To Duchem Božím darované poznání je víra či přesněji „poslušné přijetí víry“ (Řím 1, 5). Je tedy víra úkon poslušnosti vzhledem k dějinnému Zjevení. A v tom úkonu poslušnosti a v tom rozhodnutí pro Boha se skutečňuje nové poznání člověka jakožto bytosti odpovědné. A kdo ví, co je odpovědnost, ví, co je člověk. Odpovědnost není pouhý atribut, nýbrž „podstata“ člověka. V pojmu odpovědnosti je zahrnuto vše: svoboda i vázanost, samostatnost jedince i společenská jednota, poměr k Bohu, k bližnímu a světu, vše, čím se člověk liší od ostatních tvorů, jakož i to, co jej s ostatními tvory spojuje. Odpovědnost je to, co činí člověka člověkem. Odpověď člověka na slovo Boží, možnost a nezbytnost té odpovědi jakožto smyslu života je pravá odpovědnost a zároveň pravá humanita.

3. Člověk a Kristus

Jako útěk před Bohem označuje *Max Picard* stav mo-

derního člověka v knize *Die Flucht vor Gott*.⁷⁾ Ve světě útěku není člověk jednotlivou, ohraničenou bytostí, nýbrž existuje jen jako změť pocitů, instinktů a činů. Člověk útěku se neustále utváří a bez ustání rozpadává. Svět útěku není svět stvořený a člověk v něm nemá platnost ani trvání, je vnitřně rozbit a žije od okamžiku k okamžiku. Psychologie, sociologie, věda, umění a filosofie jsou jen nástroje sloužící k organizaci útěku.

Duchovní tvář současného člověka analyzuje Picard v knize *Das Menschengesicht*,⁸⁾ jde zřejmě za hranice vědecké fyziognomiky a postupuje metodou spíše intuitivní. Lidská tvář se může uchovat jako podobenství Božího obrazu jedině tehdy, když je vírou spojena s Praobrazem. Již ve vnějším výrazu tváře se projevuje vnitřní rozpad člověka vzdáleného od svého principu. Je to člověk diskontinuální, roztržštěný, nesouvislý, jak jej Picard líčí v knize *L'homme du néant*.⁹⁾ Diskontinuita mezi Bohem a člověkem, mezi Nekonečným a konečným byla překonána v Kristu Bohočlověku. Vtělením se přiblížilo k člověku to, co bylo nejvzdálenější, prvek božský se spojil s lidským, takže všechna nesouvztažnost zmizela. Přestane-li však člověk věřit v Boha, nejenže vzniká nová diskontinuita mezi Bohem a člověkem, ale také všechna síla, kterou byl dosud člověk držen pohromadě, se uvolňuje podobně jako atomová energie. A není jiné cesty k soustředění člověka než návrat k Bohu v Prostředníku — Kristu.

Největšího rozpětí dosahuje soudobá filosofická antropologie v dílech vědců a filosofů, kteří na jedné straně navazují svou koncepci člověka na evoluční nauku, na druhé pak ji extrapolují do oblastí teologie a mystiky, spatřující v Kristu jako absolutním člověku vyvrcholení lidského vývoje, takže antropologie se stává částí christologie.

Nebývalé publicity dosáhl francouzský geolog, paleontolog, antropolog, filosof, teolog a mystik Pierre Teilhard de Chardin svými vesměs posmrtně vydávanými díly, z nichž základní je *Le phénomène humain*.¹⁰⁾ Teilhard vychází ze zjištění, že žijeme v obrovském univerzu, které se ústrojně vyvíjí jako souvislý celek a svou vnitřní silou směřuje k svému dovršení. Zamítat myšlenku vývoje znamená zdát se naděje, že bychom mohli vědecky interpretovat řád přírody a pochopit původ a místo člověka v živém světě. Člověk nemůže být zkoumán odloučeně od Země. Fenomenologicky řečeno, člověk je částí a zároveň nejdokonalejším výrazem sil působících ve světě. Pozorujeme-li vývoj jako celek, je zřejmé, že veškeré dějiny světa směřují k útvarům stále složitějším. Ta vzrůstající složitost není filosofická teorie nebo spekulace, nýbrž objektivní poznatek přírodních věd. Jdeme-li do minulosti, nalézáme v struktuře vesmíru tři oblasti: oblast hmoty (geosféra), oblast života (biosféra) a oblast ducha (noosféra). Člověk je vrchol, k němuž dospěl až dosud vývoj na Zemi. Ten vývoj však není ukončen, neboť není důvodu, proč by zákony, které určovaly minulost, neměly platit i v budoucnosti. To znamená, že člověk je nositel budoucnosti a že svět v něm a skrze něho spěje k větší dokonalosti.

V oblasti hmoty pozorujeme úpadek (entropie); v říši rostlinné a zvířecí, jak se zdá, nastala stagnace: četné druhy vymřely a nové nevznikají — ale člověk je stále na vzestupu v linii rostoucí složitosti a rostoucího vědomí. Ta linie vede k maximu, to jest k bodu, který Teilhard nazývá bodem Omega. Ten bod bude závěrem veškerého biologického vývoje a veškerého kosmického pohybu. Od Nietzscheovy teorie nadčlověka se liší pojetí Teilhardovo zásadně: Nietzscheův nadčlověk — ať chápán biologicky nebo eticky — je individuum, a ne lidstvo jako celek, kdežto Teilhard spatřuje dovršení člověka v rovině společenské harmonie a mluví o planetizaci, unanimizaci a socializaci člověka. Očekává-li Nietzsche nadčlověka a za vrcholné ctnosti vyhláší pýchu a egoismus, očekává Teilhard nadčlověctví a hlásá univerzální soudržnost a lásku jakožto velké konstruktivní síly budoucnosti, jež vylučují jakýkoliv životní pesimismus. Bod Omega, k němuž směřuje lidstvo ve svém vý-

voji, splývá Teilhardovi v jedno s Kristem jakožto hlavou lidstva a prvorozcem ze všeho tvorstva [Kol 1, 15]. Jako kosmogeneze vyústila v antropogenezi, tak antropogeneze vyústí v christogenezi: veškeré dějiny světa jsou nesmírný fenomén christifikace.

Teilhardův obraz světa se jeví jako nějaká hora-kužel, jehož základnou je hmota. Odtud stoupá vývoj po bocích kužele od hmoty k myšlence, od individua k společnosti, od netečnosti k lásce, od determinismu k svobodě až k vrcholu Omega, který však nepředstavuje jen budoucí setkání všech vzestupných sil, nýbrž ty síly i ovládá a usměrňuje. Bez vrcholu by nebylo vrcholu ani setkání. Ten vrchol je cíl a první účinná příčina zároveň.

Edgar Dacqué zastává v knize *Urwelt, Sage, Menschheit* (1931) zvláštní názor, že člověk byl od počátku zcela samostatný druh a ten že ze sebe vydal jiné druhy, a ne obráceně. V knize *Die Urgestalt*,¹¹⁾ v níž je patrný vliv ideí Jakoba Boehma, je ten názor umocněn teosofickou spekulací: „Původní tvar člověka byl v organické říši již metafyzicky přítomen, to jest Bohem, chtěně, když se v pravěku objevili nejnižší tvorové. Člověk, to jest celý člověk, vystoupil sice až v poslední periodě Země, ale byl na světě již před nespočetnými milióny let ve všech živých bytostech“ (74). Příznačnou vlastností Dacquého díla je snaha užít k výkladu dřívějších forem lidského vědomí a dřívějších vývojových stupňů starých mýtů: ty mýty pokládá totiž Dacqué za pozůstatky vzpomínek na prehistorickou existenci a prehistorické stupně vědomí. Ani Dacqué nepokládá nynější tvar člověka za konečný. I on soudí, že Vtělením počala nová fáze ve vývoji lidstva směrem k „novému člověku“. Pozemský život Ježíše Krista není podle jeho mínění uzavřený historický děj, nýbrž počátek „pokřtění“ (Durchchristung) světa. V tom směru je Dacqué Teilhardovým předchůdcem.

(Pokračování)

1) F. Aubier, Paris 1930, česky Křesťanský humanismus, Univerzum, Praha 1947; Křesťanská akademie, Řím 1988.

2) Éd. Spes, Paris 1946, slovensky Zápas s Bohem, SSV, Trnava 1947.

3) F. Aubier, Paris 1947.

4) Kösel-Pustet, München 1940, Vyšehrad, Praha, v tisku.

5) Scribner's, New York 1949, I, 72.

6) Furche-Verlag, Berlin 1937.

7) Eugen Rentsch, Erlenbach-Zürich und Leipzig 1934; česky Útek před Bohem, Stará Říše na Moravě 1936.

8) Eugen Rentsch, Erlenbach-Zürich und Leipzig 1941.

9) Éd. de la Baconnière et Éd. Seuil, Neuchatel-Paris 1947. Srv. též Hitler v nás, Univerzum, Praha 1946.

10) Éd. du Seuil, Paris 1955.

11) Leipzig 1940.

JOSEF SUDBRACK

Lest rozumu

Podnět k tomuto eseji dal Louis Cognet svou *Introduction à la vie chrétienne* (Paris 1968). V prvním díle píše pod nadpisem „Přirozenost a milost“: „Ve způsobu, jak o nich mluví, je malý rozdíl mezi takovým Paterem Lallemanem a Paterem de Saint-Jure SJ, mezi takovým Bérullem, zakladatelem Oratoria, a Saint-Cyranem, jehož myšlení je spjato s jansenismem a Port-Royalem. Rozhodující formulí poskytl Saint-Cyran; sám za ni vděčí Františku Saleskému: Máme povinnost jednat, jako by vše záviselo na nás, a modlit se, jako by vše záviselo na Bohu.“

U toho se musí jezuita zastavit s překvapením, ne-li dokonce šokem. Slavná maxima, kterourazil G. Hevenesi jako souhrn ignaciánské teologie milosti, zaznívá z úst jednoho z nejrozhořčenějších nepřátel jezuitů. Její historii se zabýval Hugo Rahner (Ignatius von Loyola als Mensch und Theologe, Freiburg 1964); K.-H. Crumbach poskytl naposledy její aktuální výklad (Geist und Leben 1969, str. 321—327). Formule pochází z knihy „Scintillae Ignatianae“ („Jiskry sv. Ignáce“), kterou zmíněný maďarský jezuita vydal v roce 1705 (č. př. Olo-

mouc 1941, 2. vyd.). Tam však zní ještě paradoxněji: „Důvěřuj v Boha tak, jako by úspěch věci závisel jen na tobě a ne na Bohu; vynalož však veškeré úsilí, jako bys ty nedělal nic a všechno jen Bůh.“ Ale v dalších vydáních Jisker byla oslabena do podoby, v jaké si ji také zvolil Saint-Cyran za své heslo. S laskavou pomocí prof. Cogneta se mi podařilo zjistit, že pro jmenovaného jansenistického abbé — který žil jedno století před Hevenesim a tři generace po Ignácovi — to nebylo jen tak mimochodem vyřčené slovo, nýbrž skutečně typická devíza. Tedy přímo v otázce, o níž při jejich sporech jde, v otázce Boží milosti a lidské činnosti, používají jansenisté a jezuité stejné formulace! Opožděně došlý vtip světových dějin nebo — hegelovsky řečeno — lest rozumu?

Byly obě k smrti se potírající strany v jádře zcela zajedno?

V publikaci „Jesuitenlexikon“ od L. Kocha stojí mj.: „Jansenismem vyvolaný duchovní směr ... oživoval nemálo těch mužů církve, kteří spolupůsobili při zrušení Tovaryšstva Ježíšova.“ Spor otrásl francouzským mocnářstvím; Port Royal, duchovní centrum přísné jansenistické skupiny, byl srovnán se zemí. A v teologické oblasti se boj koncentroval do papežských klateb, které stíhaly jednou jezuitský, podruhé jansenistický směr.

Ideovým jádrem diskuse byl skutečně spor o „přirozenost a milost“, o lidskou svobodu a Boží působení. Jezuita Henri de Lubac to — možná stále ještě s přílišnou distancovaností — ukázal ve svém díle „Surnaturel“. Již sama historie jeho vlastního náběhu k nové teologii milostí ukazuje, jak aktuální je dávný předmět jansenisticko-jezuitského sporu a jak propletené jsou ještě dnes „Istivé cesty“ dějin. Jestliže například jeden současný „manifest“ („Pro papeže a církev“) s podpisy lidí jako prof. Ermecke, Dietrich von Hildebrandt, svob. pán v. d. Heydte, prof. Jedin, Sigismund v. Radecki vystupuje jako výrazně konzervativní a odmítá „všechny bludy, které vystihl Pius XII. v *Humani Generis* a Pavel VI. v *Ecclesiam suam*“, pak tito lidé podepisují také odsouzení nových náběhů tak velkých konzervativců jako je de Lubac a jeho přítel Hans Urs v. Balthasar. Encyklika *Humani generis* mífila roku 1950 v neposlední řadě proti „Nové teologii“ kolem lyonského jezuita. Byl zbaven profesury a jeho „Surnaturel“ byl stažen z prodeje. De Lubacovy teze o milosti a svobodě, které hájil Hans Urs v. Balhar, však již delší dobu teologie přijímá (nebo přinejmenším uznává) za ortodoxní. Znovu je přednesl ve svých knihách „Augustinisme et théologie moderne“ a „Le mystère du surnaturel“. Karl Rahner sice kdysi napsal proti teologickému pojetí milosti de Lubacovy školy svůj článek „Ein Weg zur Bestimmung des Verhältnisses von Natur und Gnade“. Dnes však můžeme o této teologii číst takovýto úsudek: „Předložený zde myšlenkový pochod se nám zdá přesvědčivý, idea a systém »čisté přirozenosti« nám pro přílehavé vyjádření mystéria připadají zbytečné. Důležitější než tento výsledek by však mělo být jednoznačné odhalení nebezpečí, které s sebou pojem »čisté přirozenosti« nese.“ Ostatně nejen v pozadí spoluročovala de Lubacova teologie milostí nauku II. vatikánského koncilu!

Kdo je tu tedy konzervativní a kdo progresivní? Kdo stojí proti komu? Nebo snad chtějí všichni přivést k slovu téhož Ježíše Krista a jeho milostivou skutečnost mezi námi? Není to přece jen slovní spor?

Avšak ještě dřív, než se pokusíme o aplikaci na příbuzné téma novější teologicko-spirituální kontroverze, bude užitečné se ještě jednou podívat na jezuitsko-jansenistickou základní maximu.

V moderní — právě tak, jako ve staré — kontroverzi jde o vztah milosti a přirozenosti, nebo chceme-li to vyjádřit v termínech teologie duchovního života, o určení podílu božské a lidské iniciativy v činnosti člověka. Ať už se jím zabýváme v jeho hlubší dialektické podobě nebo jen v podobě prostě přiřazující, říká tento starý výrok vždy totéž: božské a lidské působení nelze stavět proti sobě; všechno, co nějaký člověk dělá dobrého, je nesené Boží milostí, a naopak milost nenastavuje nějaké

druhé patro na lidskou činnost, nýbrž do ní zcela vchází. Právě o tuto pravdu šlo také de Lubacovi, když zkoumal vztah přirozenosti a milosti.

Od koho však tato maxima pochází? Hugo Rahner ukázal, že je její myšlenkový postup — i ve své dialektice! — genuinně ignácovský. Gaston Fessard SJ vzal tuto větu přímo za základ své teologie exercícií. U jména Fessard je třeba znovu upozornit na podobnou klíčku či lest rozumu. Podle Hugo Rahnera „napsal nejlepší komentář... o pravém smyslu této slavné a často nepochopené dialektiky“; naproti tomu von Balthasar pokládá tuto interpretaci „za přinejmenším velmi nebezpečnou“. Kdo z obou tu má pravdu? Zamotaná otázka, zvláště když se oba odvolávají na Ericha Przywaru jako velkého teologa exercícií!

Podobné otázky nám klade historie citované formulace. Je snad nepřítel jezuitů Saint-Cyran dokonce „chybějícím článkem“ mezi Ignácem a onou typicky ignácovskou devízou P. Hevenesiho? Když ovšem čteme její první dialektickou formulaci, máme dojem, že zní kalvinističtěji, než je tomu v krotším vyjádření u jansenisty. Ale byl to právě kalvinismus, co jezuité jansenistům vyčítali. Hugo Rahner ukazuje, že zrovna ta dialektická forma, která klade ještě jednoznačněji důraz na všemožnost milostí, je ignácovským duchovním dědictvím; Saint-Cyran naopak použil neškodnější paralelizace výroků. Náhoda nebo historický důkaz světova génia? Nevstupujeme tu do souvislostí, které dokazují, že se lidé (jezuité a jansenisté) mohou rozhořčeně potírat, a přesto myslet totéž — a to nejen pokud jde o vzdálené „transcendentální“ perspektivy, nýbrž dokonce i o přesné formulace? *Jedna* věta, pokládaná jansenisty i jejich odpůrci za jádro jejich interpretace víry, to ukazuje. Lest dějin se ukázala lidštější než lidé sami, rozpoznala „přátelství“, kde se hlasitě zdůrazňovaly protivity.

Hugo Rahner upozornil na augustínovské myšlenkové dědictví v naší sentenci. Tím nalistováváme další stránky historie. I když se nedá najít žádná augustínovská formulace, která by s dialektickou britkostí a paradoxní vyvážeností ignácovské věty vyslovovala jedním dechem Boha i člověka, je jezuitsko-jansenistická formule určitě výrazem dějinné produktivity církevního učitele z Hippo. V jednom dopise se pokouší vysvětlit svou nauku o milosti tak, „že nemáte ani popírat Boží milost, ani do té míry hájit lidskou svobodu, že byste ji odlučovali od Boží milosti“. Jiná z jeho nejkrásnějších vět se stala obecným dědictvím středověké tradice: „Bůh nekoronuje *tvou* zásluhu jako *tvou* zásluhu, ale jako *svůj* dar!“ A pařížský mistr Jean Gerson píše na počátku 15. století přímo: „Je třeba jednat tak, že za vše vděčíme božské milosti, a tak spoléhat na milost, že vlastní úsilí o to, co je nezbytné (*faciendo quod in se est*), nesmí odpadnout.“ Velice podobnou formulaci najdeme také u Erasma Rotterdamského — tím však již vstupujeme do rozhovoru s Lutherem. Proti Erasmově teologii milosti napsal Luther jednu ze svých nejostřejších, ale také nejdůležitějších knih. Také scholastická maxima „*faciendo quod in se est*“ je mu kamenem úrazu; zde se ukazuje propastný omyl pozdně středověké nauky o milosti, která se točí kolem této maxímy; zde se odhaluje heretické pojetí Boha, který má dávat svou milost jen jako doplněk a odměnu lidského úsilí, zatímco Písmo sv. učí, že Bůh celé lidské úsilí milostivě vyvolává k životu. Stačí jen sledovat produktivní dějiny augustínovské nauky o milosti až k Lutherovi a snad až k Ignácovi a Saint-Cyranovi, abychom poznali historický omyl. Ve všech vyjádřeních jde o to, teologicky formulovat správně poznání a žitý křesťanský postoj. Je až příliš přirozené, že řada těchto pokusů o vyjádření sklouzla, že jsou toporné a nedokonalé; i ignácovsko-jansenistická paradoxie je spíše prostým tvrzením než vysvětlením nevysvětlitelného tajemství milostivého působení Božího a lidské svobody. Avšak za tím bychom měli umět zachytit to jediné, o čem tu křesťansky šlo a co také vedlo Luthera do jeho reformace. Žádná teologie to nikdy zcela adekvátně nevysloví, protože to leží iedině v Božích rukou a v Božím vědění.

Jak často asi zatemnil a zatemňuje spor o slova a formulace pohled na společný základ? „Lest rozumu“, která nechává tutéž větu stát se hlavním principem přítele i nepřítele, nám pro to může otevřít oči. Mohli bychom pokračovat; mohli bychom srovnávat moderní výroky — např. Bruno Schüllera o člověku, „který žije zcela ze své vlastní síly, protože žije plně z Boží milosti“ — se starými tradicemi. Také Tomáš napsal: „Číru je nějaká přirozenost Bohu blíže, tím méně je Bohem pohybována a je naopak schopna pohybovat se sama.“ Tuto větu by bylo lehké vyložit jako lidskou hybris vůči působení Boží milosti. Ve stopách citované věty jde Teilhardovo pojetí samostatného vývoje hmoty vstříc bodu Omega. Proti jeho pohledu na svět vyrazili k ostrým útokům v neposlední řadě Louis Cognet a Hans Urs von Balthasar; naopak von Balthasarův otcovský přítel de Lubac vydal přesvědčivou Teilhardovu apologii. U těchto věcí je třeba se naučit jemně naslouchat; i v docela divergentním vedení melodií se možná podaří najít přece jen tutéž harmonii, jejíž vyústění do závěrečného akordu je arci známo jen Bohu samotnému.

V moderní teologii se mluví stále méně o „milosti a svobodě“. Je to možná dobře, protože tyto pojmy jsou tak abstraktní, vznášející se nad vším možným, že se do nich dá také všechno možné promítat. Ale ona staronová otázka se vynořuje v jiných a konkrétnějších formulacích.

Karl Rahner například pracuje s pojmem „anonymního křesťana“. Myslí tím člověka, o němž učí II. vatikánský koncil, že „božská Prozřetelnost neodmítá to, co je nutné ke spáse, ani těm, kdo bez vlastní viny nedošli k výslovnému uznání Boha, přičemž se — ne bez Boží milosti — snaží vést řádný život“. Kde tedy nějaký člověk upřímně usiluje o dobro, je v Boží milosti — a to ve spásné Boží milosti, která nese pro všechny časy jméno Ježíše Krista, v milosti křesťanské. Karl Rahner nazývá takového člověka anonymním křesťanem, čímž nově pojímá starý problém přirozenosti a milosti z hlediska moderního postavení problému. H. U. v. Balthasar mu vytkl, že tím navázal „právě na tu evolucionistickou christologii, kterou v posledních sto letech předložil Solovjev — opíraje se o Schellinga-Hegela a Darwina — jako moderní křesťanství“. Svou teologií anonymního křesťana prý znehodnocuje „teologii kříže, a proto i teologii křesťanského života, branou z hlediska toho, že jde do tuhého“.

Není tu místa, abychom zacházeli do jistě důležitého a naší situaci objasňujícího pozadí sporu. Nepomůže však světlo, jehož jsme nabyli sledováním klikatých cest dějin — nebyla to ve skutečnosti klikatá cesta, ale to, co je třeba hodnotit s Hegelem jako lest rozumu a křesťansky jako výraz božské „complexio oppositorum“ — k smířlivějšímu pohledu také na tuto kontroverzi? Nemíní von Balthasar a Rahner v jádře totéž a nevyjadřují to jen proto různě, povadž jejich myšlení vychází — osobně i sociologicky — z různých východisek? Karl Rahner to také napsal: „Ostatně učí například Balthasar sám tomu, proti čemu u mne bojuje.“

Je třeba vyslechnout, co říká český marxista Vítězslav Gardavský, abychom si uvědomili dosah kontroverze: „Idea anonymního křesťanství je vůdčí a prakticky nejvýznamnější myšlenkou otevřené teologie, otevřeného katolicismu.“ Nesmíme přitom ovšem také přehlédnout, že centrální Rahnerova myšlenka je v teologii zdomácněna už déle. Zabýval se jí německo-americký teolog Paul Tillich. Dorothee Sölleová konfrontovala před několika léty na kolínském evangelickém církevním sjezdu širší kruhy s Tillichovou „latentní církví“. Ale již před desetiletími napsal vlivný francouzský náboženský filosof Maurice Blondel: „V každém aktu spočívá akt víry...“ a přeložil tak do svého jazyka starou myšlenku církevních Otců: „Každá pravda, ať ji vyslovuje kdokoli, pochází od Ducha sv.“ (Ambrož.) Moderně personálně řečeno: „Každý dobrý čin je anonymně křesťanský.“

Nechme však mluvit Balthasara samotného. V třetím svazku své „Herrlichkeit“ píše o biblickém zjevení, „po-

dle něhož... existuje od prvopočátku nadpřirozený vztah stvořeného světa a lidského ducha k Bohu“ a v jehož důsledku „božská milost — která je v Kristu předurčena celému světu — skrytě působí v prostoru celých dějin, a proto také mohou mýty, filosofie a básně jako takové v sobě skrývat tušení božské vznešenosti“ (III, 2, 22 násl.). Předkřesťanský a pokřesťanský svět je od počátku utvářen na Krista vztaženou, božskou milostí -- do té míry, že i pohanské mýty „mohou v sobě skrývat tušení božské vznešenosti“: anonymní či latentní křesťanství dokonce na tomto místě! Tady by už asi Karl Rahner nešel s sebou a poukázal by na „teologii kříže“.

Co platí o tomto anonymním křesťanství v objektivních, náboženských zvycích a věroukách, musí být vysloveno ještě důrazněji o vnitřním lidském jednání. Zde mluví Balthasar o „krásné nauce...“, že přirozeně lidská láska má vždy již (vědomě nebo nevědomě) co činit s pravzorem člověka, Synem člověka Kristem...“ (III, 1, 315). Možnost takového „anonymního křesťanství“ dokonce v nekřesťanských kultech spočívá v očekávání, „že každé náboženské světlo, které dopadá z duší Boha hledajících na náboženské formy mimobiblických náboženství, může být tímto světlem, které září v srdcích věřících“ (I, 161); to však je pravá transcendentální argumentace!

Toto světlo, které rozjasňuje srdce hledajících, a tato láska, která se probouzí v každé přirozené lásce, je světlem a láskou Ježíše Krista. Přesně takový je ale význam výroku o „anonymních křesťanech“.

Tím jsme dospěli k závěru, který z ignácovské maximy vyvodil K.-H. Crumbach: Práce v tomto světě, na budoucnosti, nasazení pro lidstvo, *ne ačkoli* nám Bůh jednou všechno dá darem, *nýbrž protože Bůh* všechno dává darem! Dává to ovšem jen v naší práci a v naší naději. Přirozenost a milost nejsou žádné zvažitelné protilehlé veličiny, nýbrž tvoří jediné určení člověka. To znívá v maximě, z níž jsme vyšli; to je to velké, oč jde Henrimu de Lubacovi, který byl dlouho kaceřován; to však chce říci také Karl Rahner svým „anonymním křesťanstvím“: všude tam, kde se uskutečňuje pravé lidství, děje se tak v milosti Ježíše Krista. Dějiny nás upozornily na to, jak často se za protilehlými míněními přece jen skrývá zápas o tutéž pravdu. Co platí v nitrokatolickém prostoru, týká se i rozhovoru mezi konfesemi a má svou platnost ještě za hranicemi křesťanství; v neposlední řadě chce Rahner svým „anonymním křesťanstvím“ říci právě toto. Náš Pán to říká stručněji, ale o to naléhavěji: „Nesuďte!“ — i když třeba první dojem přímo volá po odsouzení. V raném mnišství bylo toto „Nesuďte!“ přímo nejdůležitějším asketickým vodítkem.

Měli bychom si tuto na II. vatikánském koncilu potvrzenou pravdu v moderních diskusích častěji připomínat. Možná, že lze v stanoviscích a nábězích, které šokují naše vlastní myšlení, nalézt více z Kristovy skutečnosti, než kolik vylpne z pouhého poměřování těchto názorů dogmatickými formulami. Kardinál Newman prý vyprávěl tuto anekdotu: Třem věcem se bude v nebi divit. Jednak, že je tam tolik lidí, o kterých si to nemyslel; dále že jich tam tolik chybí, které tam čekal; a konečně, že je tam on sám. — Kardinál Newman to řekl o lidech. Neplatí to však také o míněních a idejích, z nichž tito lidé žijí? Božská pravda je bohatší, než může všechno naše myšlení, všechno naše teologické uvažování a všechna naše víra pochopit.

(Entschluss XXV, 4, leden 1970)

Zkráceně přeložil Jiří Němec

Každá obnova církve spočívá v podstatně v růstu věrnosti vůči vlastnímu povolání. Kristus vyzývá církev, aby se na své pouti ustavičně reformovala; potřebuje toho stále, poněvadž je zřízením také lidským a pozemským.

Koncil a kostel

(Pokračování)

2. Chrámů centrální

Evangelické chrámové stavitelství brzy usilovalo vysvobodit uspořádání obce ze stejného zaměření v chrámu a zavést řád dostředný. Při jednoznačném důrazu na slovo v evangelických kostelích ústřední rozestavení obce je sotva možno chápat jako následek funkce hlásání Slova, kterému by se opticky a akusticky spíše hodil řád přímý; tato snaha po centrální stavbě je spíše výrazem zvláštního povědomí obce. Potřeba utvoření prostoru pro společnost byla natolik silná, že při přejímání katolických podélných kostelů se různým způsobem překládalo místo slavností z kněžiště na podélnou stěnu lodi (v blízkosti kazatelny) a lavice se umísťovaly napříč k prostorovému napětí (např. v Ulmském Münsteru). První teoretické plány pro centrální kostely pocházejí z počátku 18. století (Leonard Sturm). Schinkelův plán kostela ve formě kříže s lidem po čtyřech stranách oltáře se neuskutečnil. Theodor Fischer postavil r. 1926 v Planeggu kostel jako čistý osmiúhelník s oltářem ve středu. Polygonální seřazení obce ve stoupajících řadách a na obíhající empoře je přerušeno toliko v jedné osmině, ve které je umístěna kazatelna.

Již v r. 1919 vystoupil Otto Bartning se svým ideálním projektem chrámů ve formě hvězdy. Zde stojí kazatelna ve středu. Stoupající řady se uzavíraly téměř v kruhu.

Tyto projekty nezůstaly bez účinku na současné evangelické a katolické chrámové stavitelství. Zdá se však, že zápas o podélnou anebo centrální stavbu není ani v evangelické církvi zdaleka vyřešen.

V katolické církvi myšlenka centrálního uspořádání v chrámovém prostoru získala později a pomaleji na významu.

a) Kruh

Ačkoliv se v dějinách katolického chrámového stavitelství vyskytovala příležitostně forma neusměrněné centrální stavby (Liebfrauenkirche v Trevíru, Sv. Petr v Římě, kostel sv. Trojice v Kappl v Waldsassenu), forma budovy přece nikdy nevyjadřovala pořádek obce. Těžiště prostoru a těžiště liturgické si navzájem unikala. Úplně důsledné uspořádání téměř zakončeného kruhu, jak to ukazují příklady u evangeliků, na katolické straně dodnes nenašlo následovníky.

Nejjasnější výraz kruhové stavby v posledních letech představuje kostel sv. Jana Kapistrána v Mnichově-Bogenhausenu (arch. Sep Ruf, 1960). Oltář je postaven poněkud excentricky v úplně kulatém chrámovém prostoru. Lavice jsou kolem oltáře seřazeny ve třech skupinách tak, že těžiště lidu je před oltářem, zatímco boční křídla obepínají ještě oltářní prostor. Svatostánek je na druhém menším oltáři vzadu v hlavní ose. Nevýhody tohoto umístění svatostánku jsou u této stavby velmi zjevné: Aby kněz měl celou obec v dohledu, musel by vstoupit ke kraji kruhu. A právě toto nejvlastnější místo hlásání a presidia zaujímá svatostánek. Stavba klade ještě jiný typický problém: U centrální budovy a připojení bočních prostor naráží na těžkosti, zejména když z formálních důvodů má se zachovat vně i uvnitř čistá geometrická forma, v daném případě válec. Pokus o umístění vedlejších prostor stlačených na minimum mezi dvě válcové zdi neuspokojuje. Naznačuje se všeobecně, že „dutá skořápka“, obklopující shromážděnou obec, a vůbec válcová budova nestačí pro liturgické a mimoliturgické potřeby farní obce. Rozmanitost a diferencovanost prvků, které vytvářejí organický celek chrámové stavby v jedině správném vztahu mezi sebou, snadno bývají obětovány nějakému monumentálnímu uměleckému celku, nějakému vůdčímu architektonickému obrazu.

Proti plně kruhovému uspořádání obce kolem oltáře, o které se sotva učinily pokusy, a proti architektonické kruhové formě stavby se namítá mimo praktické úvahy o těžkosti hlásání především to, že kruh má v sobě něco uzavřeného. Kruhová stavba poskytuje bezpečí, ale drží také v zajetí. Nenechává otevřený prostor pro očekávání Božího zjevení. Schází mu napětí, které by poukazovalo na transcendentno. Zajisté tato „transparentnost“ chrámové budovy se nemá natolik stupňovat, aby všechno bylo usměrňováno na to, co je „otevřeno“, protože centrální budova vyhovuje také tomuto napětí: buď jsou to štěrbiny proražené uzavřeným kruhem (tak jako se nechává u stolu místo pro nepřítomného), anebo jako mohutný vlom světla ve vertikální ose oltáře.

b) Kruhová výseč

Kostely, ve kterých uspořádání obce tvoří kruhovou výseč, je třeba klasifikovat podle velikosti otevřeného úhlu, podle přímého anebo soustředěného uspořádání. Běžná forma, u které vnější paprsky tvoří přibližně pravý úhel, např. u diagonálního řazení ve čtverci, představuje jistý kompromis. Touto úpravou dosáhlo se však dobrých výsledků. Na jedné straně kněz při hlásání vidí z úhlu celou obec a presidium může také zaujmout správné místo, na druhé straně zakřivení řad sedadel umožňuje vzájemný, třebaže omezený kontakt mezi věřícími, to znamená, že struktura společenství počíná jistě a živě existovat.

Uspořádat oltářní prostor je však příliš těžké, poněvadž celá osnova se sbíhá do jednoho bodu a diferencující možnosti v úhlu jsou omezeny. Oltář a presidium, které je zde také místem hlásání, musí ležet v krátkých mezerách osově za sebou a na umístění svatostánku zůstává sotva místo. Když se kruhová výseč rozšíří téměř do půlkruhu, roste míra společenství a možnost diferencovat kolem oltáře se zvětšuje, ale ve stejné míře ztrácí shromáždění na organickém pořádku, protože kněz již nestojí proti obci, ale v ní samé.

Pokus o řešení tohoto problému ukazuje farní kostel v Ruhsdorfu (NDR) od Hanse Schädela z r. 1962. Svatostánek zatlačuje také zde místo hlásání a místo kněžského stolce na boční stěny. Forma stánku upoutá svou jasnou a prostou konstrukcí (železobetonové rámy vystupující zezadu a sbíhající se ve špičce nad oltářem), ale má všechny uvedené nedostatky „jednoprostorovosti“. Umístění zpěváckého sboru, bočního oltáře, zpodobnice a kamenné křtitelnice je čistě náhodné a zdá se, že není vyřešeno. Nikde nezůstává nějaký prostor, který by poskytl místo mimo ruch velkého prostoru k rozjímání v ústraní.

Vycházejí z podobného základního uspořádání, Hans A. Brütsch (Zug) dochází ve svém projektu kostela v Buchsu k velice živému a diferencovanému řešení, které naznačuje možnost řešení chrámové stavby v nejbližší budoucnosti. Místo jediného prostoru a strnulé symetrické osy panuje zde pohyb, organická jednota. Zde je zjevné, co se myslelo „chrámovým kosmem“, i když formální přetvoření v celku se dá ještě zdokonalit.



Hans A. Brütsch, Kostel v Buchsu

Oltář je v zorném poli polygonálních řad lavic, napravo a nalevo po straně oltáře jsou volně rozmístěny: místo pro hlásání, místo (sedadla) pro kněze a ministranty, trochu stranou od oltáře místo pro sbor zpěváků, na druhé straně oltáře svatostánek, poněkud dále

ke vchodu křtitelnice. Jako „skrytý výklenek“ navazuje na druhé straně vchodu boční kaple nejsvětější svátosti s mariánským obrazem. Slouží také jako zpovědní kaple a jako místo tiché modlitby. Architekt usiloval „o způsob decentralizace liturgického místa v celém prostoru“. Liturgické úkony probíhají celým prostorem. Vnější zdi obklopují jako široký plášť celý posvátný okruh.

c) Trojstranná osnova

Rudolf Schwarz nazýval ve své starší knize „O budování chrámu“ toto uspořádání „zkrácenou formou“ základní centrální formy. Pozůstává z toho, že je obec seřazena kolem oltáře ve třech skupinách. Čtvrtá strana zůstává volná pro kněze a pro rozvinutí liturgických úkonů.

Nejdříve byla zde také forma prostoru úzce stažena do stanovené formy shromáždění.

Rudolf Schwarz v kostele sv. Antonína v Essenu (1956 až 1959) zkrátil půdorysný kříž a nahradil jej formou T. Doplnění na čtvercový půdorys poskytují dvě ploché boční lodě určené pro sekundární funkce. Ačkoliv Schwarz provedl velmi štíhlé pilíře v křížení a tím vytvořil optické spojení bočních lodí s ramenem T, zůstává přece každé části jistá osamocenosť, která nenapomáhá charakteru obce shromážděné u oltářního stolu. Také místo hlásání zůstává u tohoto řešení problematické, protože kněz nemůže ustoupit zpět, aby viděl současně posluchače ve všech třech ramenech T a k nim zároveň mluvil.

Další vývoj tohoto uspořádání vedl k volnému rozmístění obce v prostoru. Omezení prostoru zde již není bezprostředním obalem shromáždění.

Tato koncepce dosud našla nejjasnější a nejobdivnější výraz ve farním kostele sv. Vavřince v Mnichově (arch. Emil Steffan a Siegfried Osterreicher r. 1954–1955). Tři skupiny lavic uzavírají v pravém úhlu velký obdélník, ke kterému se připojuje polokruhová apsida. Oltář leží ve středu obce a nemá svatostánek. Celé umístění obce vyhovuje nejlepší způsobem uspořádání přijímající společnosti, především když na největší svátky se vzpomenuťe rozmístění uzavírá polokruhem. Ale pro bohoslužbu slova toto uspořádání již natolik nevyhovuje. Kněz káže od polokruhového presidia, které je umístěno dovnitř apsidy a proti vyvýšené oltářní rovině je ještě o stupeň vyšší.



Schéma 1 [sv. Vavřinec v Mnichově]

Odtud lze jen stěží mluvit k věřícím, sedícím ve vnějších řadách (viz schéma 1). Rovněž se tu vytváří velký prostor kolem oltáře — jako prázdnota, přes kterou kněz musí mluvit. Ale naproti tomu kostel sv. Vavřince může sloužit za vzor pro vedlejší funkce a pro umístění vchodu. Příčná boční loď zároveň slouží za kostel všedního dne, místo tichého rozjímání (svatostánek), zpovědní kapli a za předsíň do hlavního prostoru.

d) Poloha „chóru“

Každá z dvou částí mešní slavnosti má v sobě ideální uspořádání pro shromáždění: eucharistická slavnost dostává svoji podobu v činném ústředním seřazení přijímajícího společenství, bohoslužba slova zase ve shromáždění posluchačů za předsednictví kněze. Dosavadní snahy o vytvoření takového uspořádání obce, které by současně vyhovovalo oběma částem, ještě nedospěly k definitivnímu řešení. Tato okolnost udržuje stavbu kostela ve stálém pohybu a opravňuje pokusy nového hledání. V tom se rýsují dvě cesty: buď další hledání

optimálního uspořádání spojujícího obě části, anebo pokus prostorového odtržení obou forem shromáždění.

Ve středověku se liturgie většinou stáhla do prostoru chóru biskupských a klášterních chrámů a tam dostala svůj architektonický výraz v chórových lavicích kolem hlavního oltáře (Ulmský Münster). Dnes se zúčastňuje na liturgii všechn lid — tak jako někdy jenom klérus a chór. Je tedy možné rozšířit uspořádání chórového prostoru k novému uspořádání obce, přizpůsobit jej odpovídající představě prostoru? Arch. Nikolaus Rosini si zvolil toto přemístování (schéma 2). Střediska liturgického úkonu jsou seřazena na spojovací osy: místo pro zpěváky, pódium se sedadlem pro kněze, ambón s knihou evangelia, stoly pro obětní dary, oltář na pódiu, místo svatostánku.

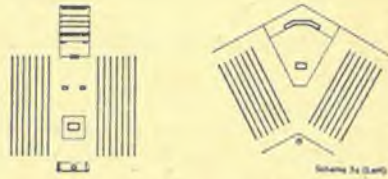


Schéma 2a (Rosini) Schéma 3a (Leitl)

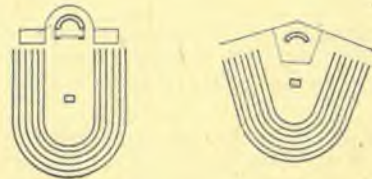


Schéma 2b a 3b

Z obou stran sedadel je vytvořen prostor, na kterém již oltář není v centru a který je dostatečně centrálně exponován. Lehkým umístěním řad lavic do šikma (schéma 3a, podobně jako v chrámu sv. Barbory v Mühlheim-Dümpfenu od arch. A. Leitla) se dostane oltáři ústřední polohy a posluchači jsou podvědomě usměrněni na presidium (trojúhelníkový plán). Když se svatostánek umístí do vlastní kaple, nabízí se polokruhovitě zakončení budovy (schéma 2b a 3b). Tím dosáhne hlásání svého protějšku, polokruh kolem oltáře se znovu zavírá, ne však tak, jako u sv. Vavřince v „polokruhu do šířky“, nýbrž „polokruhem do hloubky“.



Schéma 4

Myšlenka stoupajících sedadlových řad nikdy v katolickém chrámovém stavitelství nezdomácněla — v rozhodném opaku k dějinám evangelického sakrálního stavitelství. Zdá se přece, že právě zde tkví možnost dnešní doby překonat kolektivizující tendenci roviny individualizující tendenci stoupajících řad. Tím by postavení laiků v chrámě dosáhlo přiměřené podoby. Smyšlenky uváděné v příručce chrámového stavitelství, že vystupování shromáždění na způsob arény svádí k pasivnímu

nahlížení, se nezdají být nezvratnými. Právě lidové masy na stadiónu — abychom uvedli blízké přirovnání — vyvíjejí na protějšcích stupňovitých řadách přímo hrozivý tlak „aktivní účasti“...

Čím větší je shromáždění, tím nutněji potřebuje toto organizujícího prvku k prokázání charakteru obce. Eucharistický kongres na rovné Tereziině louce v Mnichově může v tomto ohledu sloužit jako negativní příklad.

Uspořádání středověkého chóru představuje lehké stoupání sedadlových řad. V podobném uspořádání koncilové auly je důsledně provedena myšlenka sedadlových stoupajících řad. Každý účastník vidí přes délku lodí až na presidium a zároveň se přesvědčuje v živém tělese, které vidí, o společenské povaze celého shromáždění. Jednotlivý biskup neschází dolů ze své roviny, což by bylo nedůstojné důstojnosti jeho osoby a jeho úřadu.

3. Prostorové odloučení bohoslužby slova od slavnosti eucharistie

V předkonstantinovské době nebylo vůbec pevných oltářů v kostele. Přechod od uspořádání shromáždění k uspořádání hostiny se provedl, když biskup po evangelii přistoupil k oltáři vnesenému dovnitř. Lid se pak mohl k centru úkonu obrátit. V baroku bylo poprvé pevně stanoveno umístění obce (lavice na sezení s klekátkem), a tím se ztratila svoboda pohybu. Lze tento vývoj vrátit zpět?

Stání je podle orientálně starokřesťanské tradice vlastním liturgickým úkonem. Pokřtěný, který povstal s Kristem, má při modlitbě stát. Stojí naslouchá také evangeliu.

Během středověku bylo poprvé zatlačeno stání klekáním, takovým držením těla při modlitbě, které více odpovídá zbožné pokloně, uctívání — především oltářní svátosti. Sezení je přiměřenou polohou při delších čteních a kázáních. U bohoslužby slova má se tedy dát možnost k sezení. Představený obce také během čtení sedí.

U eucharistické slavnosti není zapotřebí ani sedadel, ani klekátek, protože sedět zde není přiměřené a klečení není nařizováno. Krátké pokleknutí je možné i bez klekátek. Eucharistická slavnost se dá důstojně provést v kruhu stojících kolem oltáře („circumstantes“). Protože sedadla nemohou být po bohoslužbě slova bez rušení odklizená a kazí pořádek obce, mohla by se obec vzdálit od místa shromáždění; znovu takto oživuje starodávný obyčej cesty obětování v slavnostním procesu k místu oltáře. Toto prostorové odloučení liturgických úkonových obvodů poskytuje výhody: bohoslužba slova a eucharistická slavnost zde dosáhnou vlastního tvaru. Oltář a presidium, které jsou od sebe vzdáleny, si vzájemně nepřekážejí. Lid, který po celou mešní slavnost byl statickým prvkem (seděl v lavicích), dostává se do pohybu. Tento dynamický prvek podporuje aktivní účast. Konečně se liturgický diferenciativní obvod rozšiřuje na veškerý chrámový prostor. Proti myšlence odloučit tyto dva prostory je možno uvést:

- a) chrámová stavba ztratí tímto dualismem svůj střed, oltář již není střediskem;
- b) stavba dvou shromažďovacích prostorů je příliš nákladná a nevhodná.

Ad a). Je to vědecké utváření prostoru, které všechny tyto úvahy překonává. Chrám je polycentrální kosmos, ve kterém oltář představuje nejvyšší bod, totiž Krista. Kolem něho se seskupují v přiměřeném pořádku a prostorové kompozici samostatné části hlásání, svatostánku, křtu, zpovědi a soukromé modlitby.

Ad b). Obec stojící kolem oltáře zabere málo prostoru. Ve formě shromáždění při seřazení sedadel a zrušením klekátek se podobně získá jejich zhuštění, což je nutné také z optických a akustických důvodů (vyhneme se zesilovačům). Na druhé straně dějiny sakrálního stavitelství ukazují, že pro formu kostela byly méně rozhodující úvahy o hospodárnosti, jako spíše ideální představy účelnosti chrámu. U mnoha nových staveb dala se rozumně přednost prostorové diferencovanosti, poněvadž

ta prokázala trvalou platnost před uměleckým formováním budovy, které může nenápadně také pomoci.

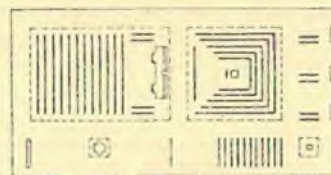


Schéma 5

Chrámové stavitelství současné doby má silnou tendenci oddělit tyto dva prostory; avšak pro farní kostel nebyla tato myšlenka dosud realizována. Pro půdorysnou koncepci oddělených shromažďovacích prostorů nabízejí se dvě možnosti: Každý obvod liturgického úkonu si ponechává svoji půdorysnou podobu a stavební formu (schéma 5). Složení a kompozice „prostorových jednotek spojených event. s farní budovou, společenskou místností a s prostory pro mládež“ dává komplexní středisko farní obce. Vnitřní souvislost prostorů pro všechny úkony bude zajisté dostatečně zřetelná. Druhá možnost pozůstává v poměrně velkém „posvátném okruhu“ mírně vysokého a jasněho prostoru, z kterého „posvátná místa“ vystupují jako věže, při čemž na centra úkonů padá shora silně světlo a odtud vyzařuje do zbývajících částí prostoru.

(Pokračování)

Přeložili A. J. a J. Z.

GÁNDHÍ A KÁZÁNÍ NA HOŘE

K stému výročí narození Mahátmy Gándhího přinášíme několik jeho myšlenek o křesťanství.

Seznámil jsem se s bibli asi před čtyřiceti pěti léty. Starý zákon ve mně nezbudil velký zájem, ale když jsem dospěl k Novému zákonu a ke Kázání na hoře, začal jsem chápat Kristovo učení. Poselství onoho kázání bylo ozvěnou na něco, čemu jsem se učil v mládí. Toto učení znělo: nemstít se a neodplácet zlem za zlé.

Z toho všeho, co jsem četl, zůstalo ve mně provždy, že Ježíš přišel, aby ustanovil nový zákon. Bezpochyby řekl, že nepřišel, aby přinesl zákon jiný, ale aby něco narouboval na starý zákon Mojžíšův. Nuže ano, učinil to takovým způsobem, že povstal nový zákon: ne již oko za oko a zub za zub, ale být připraven přijmout dvě rány, když byla dána jedna rána, a jít dva kilometry, budete-li požádáni o jeden.

Řekl jsem si. Toto jistě není křesťanství, neboť obrázek, který jsem si před tím o něm učinil, to byla volnost mít v jedné ruce láhev whisky a v druhé biftek.

Kázání na hoře mně ukázalo můj omyl. V té míře, v jaké vzrůstal můj styk se skutečnými křesťany, to jest s lidmi žijícími pro Boha, viděl jsem, že Kázání na hoře bylo plně křesťanstvím pro toho, kde chce žít křesťanský život. A je to kázání, které mně dalo milovat Ježíše.

Když jsem četl historii tohoto života, zdálo se mně, že křesťanství ještě zůstává pozadu s realizací. Skutečně, když zpíváme „Sláva Bohu na nebesích a pokoj na zemi“, není zde dnes ani sláva Bohu, ani pokoj na zemi. Také pokud zůstává hlad nenasyčen a pokud z naší civilizace nevymýtíme násilí, Kristus se dosud nenarodil. Až bude nastolen opravdový pokoj, nebudeme mít již potřebu projevů a demonstrací, protože pak bude prozářen náš život individuální i kolektivní.

Kázání na hoře mi odhalilo hodnotu pasivního odporu. Byl jsem naplněn radostí, když jsem četl: Milujte své nepřátele a modlete se za ty, kdo vás pronásledují.

Přeložila N. S.

Vita

názory - události - diskuse - recenze - zprávy

PARTIARCHA ATHÉNAGORAS

Mystika a realismus

Východu

Cařihradský patriarcha Athénagoras I. je u nás známý především svou funkcí a vlivem, jimž působil ve prospěch ekumenického vývoje v křesťanském světě, zvláště svým postojem ke katolicismu. Ale bude dobře nahlédnout i do nitra této velké osobnosti, a to v knize dialogů, které měl s patriarchou v Cařihradě roku 1963 francouzský pravoslavný teolog Olivier Clément. Vyšla nedávno v Paříži (Fayard); z I.C.I. (1. 1. 1970) přebíráme několik ukázek. Vydávají svědectví o tom, že Athénagoras je především charismatik. Jeho služba sjednotí církev není myslitelná bez tohoto vnitřního žáru osobní svatosti a služby dílu Kristovu. Ale je také výrazný pastoralista, ostřílený biskupskou službou pravoslavné řecké diaspoře v konzumní společnosti Severní Ameriky. Tím se i vysvětluje jeho zdrženlivý, ne-li kritický postoj k teologii jako vědě. Svě dosti ostře formulované stanovisko pronesl v odpovědi na propůjčení hodnosti čestného doktora na srbské teologické fakultě v Bělehradě. Nás na Západě snad nejvíc udiví překvapující obdoba jeho kritického pohledu s našimi vlastními potřebami.

Eucharistie chrání svět a skrytě jej osvětluje. Člověk v ní nachází své ztracené synovství, čerpá svůj život v životě skrytého přítele Krista, který s ním sdílí chléb všední potřeby i víno dnů slávy. Chléb je jeho tělo, víno je jeho krev a v této jednotě nás už nic neodděluje od ničeho a od nikoho.

Co může být většího? To je radost velikonoce, radost z proměnění veškerenstva. A my přijímáme tuto radost ve společenství všech svých bratří, živých i mrtvých, ve společenství svatých a v něžnosti Matky.

Nic už nám tedy nemůže nahnat strach. Poznali jsme lásku, kterou Bůh k nám chová. Od nynějška vše má svůj smysl. Ty, i ty, všichni máte svůj smysl.

Ty nezemřeš. Ti, které miluješ, i kdybys je za mrtvé považoval, nezemřou. Co je živé a krásné, až k poslednímu stvolu květiny, až k tomu prchavému okamžiku, kdy jsi cítil žíly naplněné životem, vše zůstane živé navždy.

Ba i utrpení i smrt mají svůj smysl, stávají se cestami života. Vše je již živoucí. Protože Kristus vstal z mrtvých.

Na tomto světě je místo, kde už není odloučení, kde je jedině veliká láska a veliká radost. Tímto místem je svatý Kalich, svatý grál v srdci církve. A tedy i ve tvém srdci.

Toto bychom měli umět hlásat. To by měla být naše bohoslužba.

*

Jsem Řek: miluji velké antické tragédie, zcela zvláště Médeu a Ifigenii. — Když vidíme hrát tyto tragédie, jsme otřeseni, jsme na okamžik proměněni. Pocítili jsme posvátno v syrovém stavu, posvátný úžas, thambos. — Věřte mi, většina našich věřících nepocítí v chrámu nic takového, třeba i jen v mnohem menším stupni. Nezažijí společné vytržení z posvátna — vzpomeňte si, jak uvažuje Petr na hoře před proměněným Kristem: Pane, kalon estin, být zde je pro nás krásné a podivuhodné. Běda, v našich chrámech často převládá individuální zbožnost nebo mechanický postoj. A přesto jedině drama, jehož všechna ostatní jsou jen odrazem, drama života, utrpení, smrti, lásky silnější než smrt, se rozvíjí zde, v chrámu, když Duch nám předvádí velikonoce našeho Pána. Vše je tu, vše, v Kristu, jenž je alfa i omega, ukřižovaný i Pantokrator; vše od beránka obětovaného před počátkem světa až „k druhému, hroznému a slavnému příchodu“, který kněz připomíná — protože v Pánu si církev připomíná budoucnost — a mezi tím procházíme narozením a kázáním Kristovým, a především třemi podivuhodnými dny, kdy Bůh podstoupil smrt tělesnou,

kdy peklo bylo přemoženo a my jsme byli vzkříšeni. Radost velikonoce je od té doby mezi námi a napájí nás z kalicha. Chápete, že mluvím zaníceně, vzrušeně, že vyvolávám představu hudebních dramát 19. století, které hledalo celostné umění, v němž se snoubí krása poezie s krásou hudby.

*

S obrodou celebrace by se měla spojit obroda kázání. Ne snad zbožné kázání, to jest slova, která každý očekává a nikdo neposlouchá, ne církev proměněná v synagógu, která rozmnožuje příkazy a určuje dovolené a zakázané, ale kázání evangelia, evangelní zvěst a přehodnocení v morálce a zbožnosti, zvěst o Bohu, který se stává naším přítelem, takže důvěra v nás vystřídá úzkost a stáváme se alespoň trochu schopnými opravdové lásky.

Co se týče křtu, je nutno jej udělovat slavnostně prostředím církevního shromáždění. To není jenom malá rodinná slavnost, nýbrž zrození člověka pro věčnost.

*

„Metanoia“ nás neponižuje ve smyslu chorobné degradace, nýbrž osvobozuje nás, ulevuje nám, vnitřně nás pořádá a oživuje. Přivádí nás k naší skutečné přirozenosti, k životu bez mezí v Duchu svatém. Proto má svátost pokání tak velkou cenu: my jsme ubozí, ale místo toho, abychom se uzavřeli pyšně do své bídy — ať jejím popřením, ať zálibou v ní — místo toho, abychom změnili své zoufalství v zášť k životu, přinášíme vše ke Kristu, lékáři duší i těl.

Kněz je zde proto, aby dosvědčil Boží odpuštění a přivlastnil nám je, aby zasel nový život do půdy srdce, a ne jen na povrch do dobrých úmyslů, kde by jej starost a bohatství tohoto světa brzy udušily jako trní. Zpovědník má umět nechat proniknout světlo do samotného nitra člověka. To světlo počne tedy z „pastvy srdce“, jak říkají naši duchovní otcové, a ponenáhlu získá veškeré bytí. Ponenáhlu se člověk promění, nikoliv naplňováním vlastních nepatrných sil, nýbrž tím, že v sobě nechá dozrávat život Kristův.

*

I manželství by mělo znovu zaujmout naplno své místo v církvi. A každý manželský pár by měl pochopit, že jsou prvním párem — Adamem a Evou v ráji — ale v Novém Adamovi, trvale spojeném s lidstvem. Tedy lidská láska už není ztraceným rájem s jeho bodavým steskem, nýbrž rájem znovu nalezeným, láskou, která již proměňuje svět. Láskou obětující: extaze Adamova, která dovoluje Bohu stvořit ženu, se vrací na kříž, když nová Eva, církev, vyvěrá s vodou a krví z Kristova proboděného boku. Přesto láskou vítěznou, protože existuje objektivně mimo muže a ženu, hlouběji než ve vrtkavosti jejich osudu: je jejich počátkem, jejich středem i jejich koncem: to je tajemství v Kristu a v církvi a muži a ženě stačí odtud čerpat a záznak v Káni se obnoví. Svatý Jan Chrysostom vidí v manželství odraz trojičné jednoty a v rodině malou církev života a lásky. Dítě tedy přichází z plnosti. Svátost manželství však není jediné záznak v Káni, voda každodenního života proměňovaná ve víno radosti. Je to také svátost plérómatu, naplnění lidství.

*

Co je vlastně světec, ne-li člověk dokonale krásný? Ne prchavou a často banální krásou mládí, ale jedinečnou a věčnou krásou, vyvěrající ze srdce, pokud se stalo věrným zrcadlem Vzkříšeného. Ikona se má podobat svému prototypu. Je to takové zpodobení, že zpřítomní světeckou osobu, která už není vzdálena, ale není to podoba člověka tělesného, který ještě žije zde na tomto světě, kde svatost nikdy nemáme definitivně a kde společenství se Vzkříšeným je také společenstvím s Mužem bolesti. Ikona se otevírá do Božího království. Představuje člověka definitivně vzkříšeného, ve vši skvělosti duchovního těla, obcování svatých a proměnění veškerenstva.

Přeložil Jaroslav Urban

Konverze od prostřednosti k plnému odevzdání není o nic snazší než konverze od hříchu k milosti. V obou případech je třeba vyloupnout oko a useknout ruku. Konvertitovi se zdá, že se musí vzdát úplně všeho — nejen všeho, co má, ale i vlády nad vlastní myslí —, ale to jen proto, že ještě nechápe, jakou radostí je svoboda v jednotě s Bohem. Světské radovánky jsou vždycky větší v představách než v naplnění, ale duchovní radost je vždycky mnohem větší ve svém naplnění než v představě.

Fulton J. Sheen, Pokoj v duši

NEKOLIK POZNÁMEK KE STATI PIETA SCHOONENBERGA

V 10. čísle II. ročníku časopisu *Via* byl uveřejněn překlad statí holandského teologa Pieta Schoonenberga „Sekularizace a úkoly teologie“. Článek nutí po nejedné stránce k zamyšlení a neměl by v našem duchovním prostředí zapadnout zcela bez povšimnutí.

Chceme se na tomto místě podívat alespoň na jeden z četných námětů, jež stař Otc Schoonenberga nadhazuje, a zabývat se blíže autorovým názorem na to, jak tlumočit křesťanskou zvěst o Bohu v moderním, sekularizovaném světě. Nejprve však několik vysvětlivek.

Schoonenberg ve svém výkladu často užívá dvojice termínů „imanentní“ a „transcendentní“. Většinou čtenářů časopisu *Via* jsou tyto termíny běžné, pro mnohé jsou však možná podbarveny významem, který mají v tradici filosofie scholastické. Schoonenberg jich užívá ve významu poněkud odlišném, v tom, kterého se jim dostalo ve filosofii novověké. Abychom předešli možnému nedorozumění, předešleme proto našim poznámkám nejprve krátkou informaci terminologickou.

Transcendentním nazývá se to, co je po některé stránce za hranice věcí, které jsou přístupny přirozenému lidskému poznání a snažení, je to to, k čemu se sice může člověk předběžně vztahovat tušením a touhou, čeho však svými přirozenými silami v tomto životě dosáhnout nemůže.

Imanentní je naopak to, co nepřesahuje hranice lidského světa a je v jeho rámci principiálně poznatelné a dosažitelné.

Abychom si význam obou těchto termínů ještě více přiblížili, podíváme se nyní na trojí typický způsob, jímž byly v myšlenkových dějinách lidstva tyto pojmy aplikovány na samotného Boha.

V prvním pojetí se Bohu transcendence vůbec nedostává. Bůh je v tomto pojetí zcela imanentní a je tedy jednou z reálií tohoto lidského světa, v němž se pohybuje. S takovým názorem se setkáváme kupř. v řecké mytologii. Bůh (resp. bozi) jsou zde bytostmi sice mocnějšími než lidé, ale jinak jim lze zcela dobře rozumět pomocí pojmů našeho, lidského prostředí. Mají stejné vášně a slabosti jako my. Jsou-li silnější než lidé, neznamená to, že jsou principiálně jiní. Odlišným, méně natvrdlým popřením boží transcendence je kupř. filosofie Hegelova, panteismus Spinozův aj.

Byl-li v pojetí, o němž jsme právě mluvili, chápán Bůh jako bytost zcela imanentní, vyskytl se v dějinách filosofického (resp. teologického) myšlení i názor zcela protikladný. V tomto druhém pojetí je oproti imanenci silně exponována Boží transcendence. Bůh je chápán jako něco absolutně jiného než cokoli, s čím se lze setkat v přirozeném světě člověka, a je mu proto zcela nepřístupný. Zdrojem tohoto druhého pojetí je bolestné vědomí bídy lidské existence a její propastné vzdálenosti od nepostižitelného a nevyčerpatelného bohatství Boží bytnosti. Takovéto pojmání věcí se projevuje různými verzemi tzv. *negativní teologie*, podle níž poznáváme Boha relativně nejdokonaleji, uvědomujeme-li si, čím vším není.

Existuje ještě třetí důležité pojetí, jež jakoby zprostředkovává mezi oběma předchozími. V tomto pojetí je sice Bůh principiálně transcendentní, ale po určité stránce přesahuje přece jen poněkud do našeho lidského světa. Mezi lidskou sférou a Boží je totiž jakási vzdálená podoba čili analogie. Tato analogie umožňuje přenášet určitým způsobem — způsobem sice krajně nedokonalým, ne však zásadně mylným — pojmy naší lidské sféry na oblast božskou. Představiteli tohoto pojetí jsou někteří velcí teologové křesťanského západu, např. Tomáš. Stoupenci tohoto pojetí namítají proti oběma teoriím předchozím, že obě na svůj způsob Boha vlastně likvidují. Teorie imanence, tím že popírá jeho nedostupnost v přirozené lidské oblasti, bere mu to, proč v něm většina lidí vidí právě Boha. A naopak teorie absolutní Boží transcendence dovedena do všech důsledků (negativní teologie) znemožňuje jakýkoli vědomý vztah přirozeného člověka k Bohu. Domyšleno do důsledků, nemohl by se člověk v pojetí negativní teologie vztahovat vědomě k Bohu o nic víc, než kupř. motýl či červ k myšlenkovému světu moderní matematiky.

Vratme se nyní po těchto vysvětlivkách k článku Otce Schoonenberga a podívejme se, jak v jeho pojetí tlumo-

čit křesťanskou zvěst o Bohu v moderním sekularizovaném světě.

Čteme-li pozorně, co píše Schoonenberg o tomto námětu, neubráníme se dojmu, že v dnešním sekularizovaném světě má být podle autorova názoru zvěst o Bohu tlumočena tak, aby byla co nejvíce akcentována Boží imanence, a to v tom stupni intenzity, že se jeho transcendence vlastně úplně ztrácí. „Cílem katecheze,“ píše Schoonenberg, „je objevit transcendentního Boha ve světě ... [Sekularizace] může vést ke skutečnému objevu Boha jako převyšujícího (transcendentního), a přece přítomného ve stvoření.“

Bůh je tedy, jak nasvědčují tyto citace, v autorově pojetí sice transcendentní, jeho transcendence je však jaksi (nejasně prozatím blíže jak) „imanentizována“.

Co však rozumí autor onou imanentizovanou transcendencí? „Bůh není transcendentní tím,“ odpovídá Schoonenberg, „že by nám byl z některého hlediska nepřístupný.“ Můžeme se nyní dotázat: Nespočívá-li tedy Boží transcendence v jakési jeho nepřístupnosti (jak se to obvykle chápe), v čem pak tedy vlastně spočívá? K této věci se Otec Schoonenberg vyjadřuje poměrně dosti zřetelně. Bůh je v jeho pojetí transcendentní tím, „že je mocný a svobodný, aby se sám úplně dal jako dar ... Boží transcendence (je tedy) neomezená schopnost být imanentní.“

Na základě těchto citací lze si již nyní vytvořit o názoru Schoonenberga dosti dobrou představu. Uvažujme takto: To, co je imanentní, není zajiště zároveň a v témže smyslu transcendentní. Spočívá-li však „Boží transcendence v schopnosti být imanentní“, jak Boží transcendence spočívá tedy ve schopnosti nebýt transcendentní. V pojetí Schoonenbergově je to jakási vlastnost, jež spočívá ve schopnosti nebýt sama sebou — tedy nesmysl.

Vidíme tedy, že ponechává-li Schoonenberg v sekularizovaném světě Bohu transcendenci, je to jen verbální záležitost. Bůh je v jeho pojetí ve skutečnosti cele imanentní entitou. Schoonenbergova „imanentizace“ transcendence spočívá v popření transcendence.

Pro to lze uvést z článku, kterým se zabýváme, ještě další zajímavé doklady. Schoonenberg kupř. píše: „Abychom se dostali k nějakému chápání této (tj. Boží) transcendence (vírou), musíme se zřítci modelu, ve kterém jde o uzavřenou svébytnost nebo podstatu, která se nedá vyjádřit vztahem ... Žádá se, že je falešné, když se Boží vztahy k nám (v protikladu s našimi vztahy k Bohu) chápou jako nereálné vztahy, které existují pouze v našem myšlení (relationes rationis tantum) ... Že Bůh je ve vztahu nikterak neznamená, že je relativní bytostí, protože Bůh nemění jen tvory, ale mění se i sám ve vztahu k druhým.“

Jak vyplývá z právě uvedených úryvků, pokouší se Schoonenberg (a to se zdarem) osvětlit svou myšlenku konfrontací svého stanoviska se stanoviskem scholastické tradice. Jak všeobecně známo, chápe scholastika vztahy Boha k tvorstvu jako vztahy pouze intencionální (relationes rationis), naopak vztahy tvorstva k Bohu jako reálné vztahy predikamentální. Má to ten důvod, že kdyby se připustilo, že Boží vztahy k tvorstvu jsou reálné, znamenalo by to nutně, že Bůh je složenou bytostí (složenou ze své esence a oněch vztahů ad extra) a v důsledku toho potenciální, kontingentní, proměnlivou, a tedy ne naprosto dokonalou.

Je charakteristické, že Schoonenberg v souladu se svým přesvědčením o úplné Boží imanenci před takovou argumentací nijak necouvá, nýbrž ji naopak ochotně přijímá. Připouští přece (jak právě citováno), že Bůh je proměnlivá bytost, že „se mění ve vztahu k jiným“.

Přesvědčení Schoonenbergovo o dokonalé Boží imanenci ve světě zrcadlí se i v jeho pojetí zázraku. „Bůh nepůsobí tak,“ píše ve svém článku, „že by nahrazoval nebo vylučoval příčiny ve světě ... ale tak, že v těchto příčinách uskutečňuje jejich opravdu vlastní činnost a účinek. Možnost zázraku je založena na Boží moci uvést v činnost schopnosti svého tvorstva způsobem stále plnějším, a tak je zařadit do svého spasitelského díla. Při posuzování historické reality biblických zázraků se musí vycházet z literárního druhu vyprávění.“

Zde jsme opět svědky podobného postupu, na jaký jsme již narazili jednou: Schoonenberg připouští sice verbálně „zázrak“, spojuje však s tímto slovem význam, jímž je tato skutečnost vlastně sprovedena ze světa.

*

Tolik k osvětlení několika bodů návrhu Otce Schoonenberga, jak tlumočit křesťanskou zvěst o Bohu v mo-

derním sekularizovaném světě. Co nyní o tomto návrhu soudit? Jaká je jeho vnitřní hodnota?

Máme za to, že každé tlumočení křesťanské zvěsti by mělo splňovat jeden předběžný předpoklad: Mělo by být věrné. Jak tomu rozumět? Tak jako v cizineckém styku je věrným tlumočnickem ten, kdo správně tlumočí smysl toho, co slyší (k čemuž se neozbývá samozřejmě doslovnost), podobně tlumočí náležitě křesťanskou zvěst ten, kdo ji vyjadřuje jazykem svého historického prostředí, ale tak, že nemění její vnitřní smysl.

Splňují Schoonenbergovy návrhy tento předpoklad? Domnívám se, že nikoli. Schoonenbergův Bůh, jenž se mění ve vztahu k druhým, Bůh, jenž má predikamentní vztahy k tvorbě a jeho transcendence spočívá ve schopnosti být imanentní, takový „Bůh“ není Bohem křesťanské tradice, je to pouhá filosoficky nedostižná ujasněná fikce. Tuto fikci nemůžeme zaměňovat za Boha skutečného, Tvůrce nebe i země, tak jak ho od svého založení zvěstuje v nejrůznějších historických, sociálních i kulturních prostředcích církev Kristova.

„Minulost jako minulost,“ píše ovšem Schoonenberg, „nemůže platit za normu pro přítomnost při žádných formách hlásání... Sekularizace nám má otevřít oči pro historické podmínky, které objasňují podmíněnost výroků a praktik minulosti.“ S tímto výrokem možno zajisté souhlasit. Je však třeba podotknout, že žádáme-li, aby tlumočení křesťanské zvěsti v moderním světě bylo věrné (tj. aby se věcně neodchylovalo od věroučné tradice, jak je zachycena ve výrocih církevního magistéria), nečiníme tak proto, že bychom se zhlíželi v minulost, nýbrž proto, že — jak věříme — jsou tyto minulé výroky pravdivé.

Co říci závěrem? Schoonenbergův článek sleduje uslechtilý cíl zpřístupnit současnému člověku nějakým způsobem křesťanskou zvěst. Výsledky, jichž holandský teolog dosahuje, však neuspokojují. To, co chce předložit modernímu člověku jako křesťanskou zvěst, je jakási [filosoficky ne dost jasná] verze humanismu, jde však zřejmě o humanismus odlišného typu, než je teocentrický humanismus křesťanské tradice. Realizace Schoonenbergových návrhů mohla by mít výsledky, jež lze těžko považovat za žádoucí. Pokusíme se je alespoň naznačit.

Víme již zhruba, jak smýšlí Schoonenberg o Boží transcendenci. Takové pojetí Boží transcendence má — jak autor uvádí — za následek, že *moderní teologie po vzoru tzv. teologie negativní o Bohu nakonec vůbec mlčí.*

Zde však musíme připojit k vývodům holandského teologa důležitou poznámku. Jestliže klasická negativní teologie mlčela o Bohu, činila tak v přesvědčení o propastné vzdálenosti [transcendenci] Boha od člověka a jeho přirozeného světa.

Čím však asi má být mlčení o Bohu v sekularizovaném světě, o němž mluví Schoonenberg, tedy ve světě, v němž má být chápána naopak Boží transcendence jako schopnost být imanentní, a v němž přijde o to, „objevit Boha ve světě, hlavně v lidském světě“?

Stanislav SOUSEDÍK

NĚKOLIK POZNÁMEK KE STATI STANISLAVA SOUSEDÍKA

V své kritice stati P. Schoonenberga vyslovuje S. Sousedík tvrzení, která mne přímo zarážejí: Schoonenberg prý není věrným tlumočnickem křesťanské zvěsti, jde vlastně o jakousi filosoficky ne dost ujasněnou verzi humanismu, ovšem odlišného typu, než je teocentrický humanismus křesťanské tradice apod. Věc je natolik vážná, že je potřeba věnovat vývodům S. Sousedíka patřičnou pozornost.

S. Sousedík se především pozastavuje nad tím, jak Schoonenberg používá termínů imanentní a transcendentní. Připomíná, že tyto termíny nabyly určitého významu v tradici scholastické filosofie a že P. Schoonenberg jich užívá ve významu poněkud odlišném, totiž v tom, kterého se jim dostalo ve filosofii novověké. To by bylo ovšem zajisté třeba dokázat, a dobrým smyslem takového důkazu by mohlo být např. zjištění vztahů mezi scholastickou filosofií a názory P. Schoonenberga. Zjistilo by se přitom, že se Schoonenberg soustřeďuje zcela záměrně na úkoly *teologické*, nikoli *filosofické* — že přistupuje jako křesťanský teolog k úkolu vypovídat o křesťanském poznání Boha. Jako každý teolog pracuje přitom i s pojmy filosofickými a promýšlí je z hlediska svého teologického záměru.

Tak i Schoonenberg zpočátku navazuje na běžnou filosofickou distinkci transcendence jako přesažnosti (část 2) a imanence jako přítomnosti (tamtéž). A v dalších částech své studie (zejména v části 4) rozvíjí teologické vyjádření křesťanského zjevení, že subsistentní Bůh je mezi námi přítomen nejen jako přesažné tajemství, před nímž je možno vposledku jen zmlknout, ale i jako „oživující Duch“ a ten, „ve kterém bydlí hmotně všechna Boží plnost“ — že jako Bůh vstupuje plně i do naší lidské přítomnosti.

S. Sousedík se však nepouští tímto směrem, nýbrž se snaží sevřít Schoonenberga do kleští dilematu, že Bůh je buď transcendentní, nebo imanentní. Obojí zároveň je podle Sousedíka — „nesmysl“. Důkaz je veden z „krátké terminologické informace“. Sousedík tu neuvádí, jakému „možnému nedorozumění“ má jeho „informace“ předejít — z kontextu by vyplývalo, že tím nedorozuměním by snad mohla být záměna terminologie scholastické a moderní filosofie. V dalším se však již na tuto možnou záměnu neodvolává a pro posouzení obsahu jeho tvrzení je to také nerozhodující. Sousedíkova „terminologická informace“ je totiž pouhou konfuzí pojmu transcendence s pojmem nadpřirozeného řádu na jedné straně a pojmu imanence s pojmem přirozeného řádu na straně druhé. V jeho podání by např. existence transcendentního Boha nemohla být předmětem přirozeného poznání. Naopak dějinná působnost Ježíše Krista by se nemohla odehrávat v „hranicích lidského světa“, být „v jeho rámci principiálně poznatelná a dosažitelná“, protože je to zajisté něco, „k čemu se sice může člověk předběžně vztahovat tušením a touhou, čeho však svými přirozenými silami... dosáti nemůže“. Na místě uvedených tří teček má S. Sousedík formulaci: „v tomto životě“, která je velmi podivná — ale která dovoluje jen o to bezpečněji konstatovat, že tu jde skutečně o konfuzi nadpřirozena s transcendentem. Smrt je zajisté *transitus* povýtce, ale nemůže sama o sobě znamenat žádný přechod k nadpřirozenu. A naopak je třeba říci, že nadpřirozena „v tomto životě“ *dosáti lze*; není snad nutné dodávat, že nikoli „svými přirozenými silami“, ale darem! Zde bychom jen musili opakovat, co tak jemně a přitom přesně vyslovil P. Schoonenberg na počátku 4. části své studie.

„Trojí typický způsob, jímž byly... tyto pojmy [sc. transcendence a imanence] aplikovány“, by zasluhoval samostatné kritické pozornosti. Z hlediska Schoonenbergova článku je důležité jen to, že podle Sousedíka v pojetí „některých velkých teologů křesťanského západu, např. Tomáše“,... „je sice Bůh principiálně transcendentní, ale po určité straně přesahuje přece jen poněkud do našeho lidského světa. Mezi lidskou sférou a Boží je totiž jakási vzdálená podoba čili analogie“. Toto ovšem není křesťanská teologická výpověď o Bohu — ani Tomášova, ani koho jiného. Zde S. Sousedík konfundoval *křesťanskou teologickou* výpověď o Bohu — o níž jde P. Schoonenbergovi — s výpovědí, mřící na *praeambula fidei* [nikoliv tedy samu *fides*]. Jinak by totiž musil S. Sousedík tvrdit, že výpověď o Bohu jako o „přece jen poněkud“ přesahujícím „do našeho lidského světa“ je křesťanskou výpovědí o *vtěleném a omilostňujícím* Bohu.

Sousedíkova výtka P. Schoonenbergovi, že svým důrazem na *realnost* (a nejen pouhou intencionální přítomnost) Božích vztahů k nám popírá naprostou Boží dokonalost, stojí a padá s pojmem „naprosté dokonalosti“, na nějž se S. Sousedík odvolává. Proč by mělo být [křesťanské] pojetí naprosté dokonalosti v rozporu s reálnými Božími vztahy ke stvoření? Bůh, který *realně* tvoří, Bůh, který se *realně* vtěluje, Bůh, který něco *realně* miluje — je tím nejdokonalejším, na co může křesťan pomyslet; a tím hůř pro pojem „relatio rationis tantum“, jestliže ztěžuje promýšlení této základní křesťanské pravdy.

Sousedíkův nesouhlas se Schoonenbergovou formulací o zázraku zůstává pouze na verbální rovině, *res* sama nepřichází k slovu. Proto k tomu nepřihlížím — stejně jako k narážkám na domnělou nekorrektnost Schoonenbergova postupu.

Závěrem tedy mohu říci jen jedno: *Sousedíkovy námitky proti Schoonenbergovi se obracejí proti kritikovi samotnému*. Nechtěl bych se však — na rozdíl od Sousedíka — dotýkat něčí pravověrnosti. [Jak říká právě Schoonenberg v rozebíraném článku: „Nikdy se vzájemně neexkomunikovat!“] Obávám se však, že výtky filosoficky a teologicky „ne dost“ ujasněné koncepce našeho kritika zbavit nemohu.

Co trpí pravoslavná církev v Řecku, silně připomíná císařský teror v době obrazoborectví v 8. a 9. století. Dnes na jejich místo nastoupila vojenská diktatura.

Tato situace začala intronizací nového primase Řecka, archimandrity Ieronima Kotonise. Jeho volbu vnutili plukovníci synodu, protiprávně složenému jen z osmi osob. (Církevní ustanovení předpokládá pro volbu arcibiskupa svolání všeobecného synodu v počtu asi 66 osob.)

Jako děk za své zvolení dal nový arcibiskup dne 21. dubna 1967 církev do služeb vojenské diktatury. Nedává si ujit jedinou příležitost, aby nechválil „vojenskou vládu“, ba kompromitoval se natolik, že propůjčil Papadopulovi nejvyšší vyznamenání řecké církve, Řád svatého apoštola Pavla. Toto chování arcibiskupa Ieronima vzbudilo opozici u různých duchovních, známých teologů a universitních docentů. První, kdo oponoval arcibiskupovým plánům, byl soluňský metropolitá Pantaleimon, kterého následovalo deset jiných metropolitů. Jejich opozice měla ovšem za následek, že byli zbaveni úřadu ze „zdravotních důvodů“. Nyní žijí v Aténách pod dohledem orgánů bezpečnosti. Za odvolání biskupy byli povoláni někteří členové jinak zasloužilé organizace Zoi (Život). Tohoto bratrstva bylo zneužito i při státním převratu 21. dubna 1967 a nyní poskytuje — spolu s vojskem — důležitou podporu režimu. Členy Zoi nalezneme dnes v každém odvětví vojenské a veřejné správy, někteří jsou přímo v kabinetech ministrů. Pattakos je jedním z jejich nejznámějších představitelů.

Prvním cílem, který si Zoi a arcibiskup předsevzali, je podrobení církve juntě; druhým je povýšení nynějšího řeckého arcibiskupství na patriarchát. To by zavazovalo Řeky sídlící v cizině a tvořící dnes největší část jurisdikce ekumenického patriarchy k závislosti na Aténách, tedy na územní církevní organizaci, zatímco podle tradice pravoslavné církve podléhají všechny církve v cizině ekumenickému patriarchátu v Cařihradě. Dokonce i slogan pučistů „Hellas Hellinon Christianon“ (Řecko patří řeckým křesťanům) bylo inspirováno z kruhů Zoi. Tento cíl jen nepřímo sloužící zvýšení autority hlavy řecké církve má charakter ryze politický a je vlastně jedním z předpokladů vyrovnání politického napětí řecko-tureckého. Tak jako turecký nacionalismus se totiž snaží o odstranění posledního zbytku řecké moci ze svého území, tak řecký nacionalismus chce předpokládaného řeckého patriarchátu využít k zvýšení politického významu Řecka jako jediného a výlučného státu Řeků.

Ekumenický patriarcha Athenagoras přísně odsoudil nacionalistické tendence řecké církve. Setkání Athenagory s Ieronimem v Sofii v květnu 1969 skončilo střetnutím. Vztahy mezi Cařihradem a Aténami jsou proto velmi napjaté. Důkazem toho je Athenagorovo odmítnutí návštěvy Atén, dále to, že neuznal volbu Leonida metropolitou soluňským a nástupcem Pantaleimonovým a konečně odmítnutí nového uspořádání řecké církve, které podřizuje církev plně vojenské diktatuře.

Vážnost situace vyvolala vlnu reakcí. V důsledku toho arcibiskup Ieronimos podal v březnu 1968 demisi synodu, ale již za několik hodin pod tlakem členů bratrstva Zoi svou demisi odvolal.

Mezi známými odpůrci Ieronima jsou kromě nezákonně sesazených metropolitů i mnozí řečtí teologové mezinárodní pověsti. Jeden z nich, profesor Amilkas Alivizatos (zesnulý v srpnu 1969), předseda aténské akademie věd, ve slavnostní rozpravě, konané v zasedání 25. března 1969, důrazně odsoudil arcibiskupovu politiku. Stejně ostře se vyjádřil proti nezákonné volbě arcibiskupa Ieronima a proti jeho chování Gerasimos Konidaris, řádný profesor církevních dějin na teologické fakultě aténské university a člen generálního výboru Ekumenické rady církví. Odstranění prof. Konidarise z katedry bylo nejvýmluvnější odpovědí na jeho prohlášení.

Klérus reagoval na tuto politiku, inspirovanou juntou, založením hnutí odporu, nazvaného „Církevně vlastenecká fronta“; toto hnutí se nyní rozšířilo v celé zemi, hlavně na Krétě, v Pireu, Volosu, Soluni a na hoře Athos. Šest kněží z Kréty bylo zatčeno a uvězněno, jiní čtyři byli deportováni. Veliká Laura, nejstarší řecký klášter na hoře Athos, poprvé ve svých dějinách uzavřel všem návštěvníkům svůj archív a knihovnu na znamení protestu. Metropolitá z Floriny, Augustinos, napsal v de-

níku „Agon“, že vojenská vláda nerespektuje ani ty výsady církve, které v době tureckého panství respektoval dokonce Abdul Hamid.

Velké církevní organizace, jako „Sotir“ a „Křesťanské pravoslavné svazy“, k nimž patří vynikající vědci, jako prof. Bratsiotis a Trembelas, přerušily všechny vztahy s Ieronimem, s vojenským režimem a se Zoi. Od-suzují mlčení nového církevního vedení k nezměrnému utrpení, které režim způsobil tisícům rodin, odmítají tichý souhlas církevního vedení s internováním velkého množství osob bez soudního rozsudku a kruté mučení vězňů. Vězení a deportační tábory jsou přeplněny, nespočetní úředníci byli propuštěni, místa bylo zbaveno i 100 universitních profesorů.

Lid očekával, že primas Řecka bude bojovat proti zneužívání úřední moci a proti vojenskému teroru a že — jak učí církevní tradice — neustoupí ani před obětí. V tomto očekávání se však zklamal. Proto i někteří z nemnoha arcibiskupových přátel jej začali opouštět.

Z hlediska ekumenického není tu nic povzbuzujícího, poněvadž nová církevní politika ohrožuje rozvoj styků mezi řeckou pravoslavnou církví a ostatními křesťanskými církvemi. Je známo, že pro toto napětí se nechťela řecká církev zúčastnit ani konference Světové rady církví, konané v Uppsale v létě 1968.

Nové uspořádání církevních věcí v Řecku má i charakter antiekumenický, poněvadž silně omezuje svobodu jiných křesťanských vyznání. Tato omezení pak přešla také do nové ústavy junty, podle níž každý duchovní římskokatolický nebo protestantský může být uvězněn pod záminkou agitace.

Je tedy zřejmé, že pod pláštěm vylučování nevyhovujících lidí ze života církve chtěli ji plukovníci uvrhnout do krize a učinit svým nástrojem. Je tu vážné nebezpečí, že se církev odvrátí od pravověří a stane se církví militaristickou.

Co učiní ostatní křesťanské církve? Zůstanou neutrální po vzoru Piláta, nebo uposlechnou výzvy biskupů, kléru a řeckého lidu?

(Il Regno, 21, 1. 12. 69)

Přeložila N. S.

Diecézní kněžská rada

Ač mnohé diecéze očekávají více od pastoračních rad, nelze snižovat význam rad kněžských. Vždyť obecně pocítujeme potřebu jednoty, spolupráce a pružné informovanosti kněží.

Abychom fenomén „kněžská rada“ pochopili, třeba v kostce pojednat o jeho teologických základech, o možnostech jeho praktického utváření a konečně o možných konkrétních podobách.

Teologický základ: 2. vatikánská kněžskou radu dekretem „O službě a životě kněží“ výslovně žádá: „...kruh či rada kněží ... reprezentuje presbyterium ... a při vedení diecéze biskupa svými návrhy účinně podporuje.“ A v č. 7: „Biskupové mají kněžím rádi naslouchat, ba i na radu se tázat a prohovořovat s nimi to, co pastorec žádá a co slouží dobru diecéze. Aby se to však stalo skutkem, má být vytvořena dnešním poměrům a požadavkům přizpůsobená rada kněží, která by reprezentovala kněžstvo.“ Motu proprio Ecclesiae Sanctae ze 6. 8. 1966 dává podrobnější směrnice (art. 15): § 1. V každé diecézi má být způsobem od biskupa stanoveným zřízena kněžská rada, tj. skupina kněží, kteří ostatní zastupují a kteří mohou biskupa ve vedení diecéze účinně podporovat svou radou. V této radě má biskup své kněze vyslechnout a tázat se jich o radu v tom, co se týče požadavků pastorec a dobra diecéze. § 2. V této kněžské radě mohou být i řeholníci, pracující-li v pastorační nebo konají-li apoštolská díla. § 3. Kněžská rada má jen poradní hlas. § 4. Při sedisvakanci je kněžská rada rozpuštěna, pokud ji nepotvrdí kapitulní vikář nebo apoštolský administrátor z důvodů, které schvaluje Svátá stolice. Nový biskup si má v každém případě vytvořit novou kněžskou radu.

Nařízením kněžské rady přijímá koncil raně křesťanské formy, které obohacuje o současné požadavky. Podle pastoračních epištol nevykonávali kněžskou službu kněží jednotlivě, ale jako kolégium — unum presbyterium (srv. 1. Tim 4, 14; Tit 1, 5; Jak 5, 14; Sk. 11, 30; Fil 1, 1). Koncil obecně rozvíjí teologii presbyteria od biskupa a jeho úkolů: „ač kněží nemají výši pontifikátu ... přece jsou s biskupy spojeni důstojností kněžství“ (Lumen gent. 28) — „v jednotě se svým biskupem tvoří

jediné presbyterium, jemuž jsou svěřeny různé úkoly“ (L. g. 28) — „diecéze je část Božího lidu svěřená biskupovi ve spolupráci s presbyteriem“ (Christus Dnus, 11) — „všichni kněží jsou s biskupem účastní jednoho a téhož Kristova kněžství ... pro tuto účast na témž kněžství a službě mají v kněžích biskupové vidět bratry a přátele“ (O službě a životě kněží, 7).

Problémy praktického utváření: Je tu především tato otázka: Proč právě kněžská rada, když má biskup spolupracovat s celým svým presbyteriem? Zřejmě proto, že u průměru diecézí spolupráce se všemi prostě není možná. Má-li být na úrovni, potřebuje akceschopné, přehledné gremium. Vhodně se uskuteční, bude-li rada účinně a spravedlivě zastupovat presbyterium (tj. zastupovat všechny funkce, rozdílů a oblastí kněžské služby a života, aby byla svobodná, nesmí být vytvořena jen „seshora“, způsob volby musí obsahovat hlasy celého diecézního presbyteria). Jejím úkolem je: reprezentace presbyteria, podpora biskupa ve vedení diecéze a péče o všechno, co se týče služby a života kněží (otázky formace, studia, dalšího vzdělávání, dorostu, nových forem kněžské existence, spirituality kněze, pastorační pastýřů apod.). Rada má být solidární s biskupem, má ho podporovat v těžkostech, účinně usilovat o jednotu presbyteria. Hranice kněžské rady vytyčuje jednak rada pastorační (i když některé úkoly budou obdobné, protože i kněžské radě přísluší pracovat na pastoračním plánování), jednak jiné rady, jež žádá Kodex (kapitula, diecézní konzultory). Dokud novým kodexem nebudou upřesněny vztahy, žádá prováděcí nařízení (a. 17), aby se konference biskupů staraly o vhodné koordinování rad.

Konkrétní podoby: různými konferencemi biskupů byly upřesněny úkoly: kněžské radě jsou vlastní otázky kněží, v otázkách pastorační má prioritu rada pastorační; volby se konají podle kvantitativního klíče z kaplanů, farářů a řeholníků; až třetinu kněžské rady jmenuje svobodně biskup; počet členů kolísá mezi 17—40 podle velikosti diecéze; funkční období nejčastěji na 5 let s možností opakovatelné volby těch, kdo se osvědčili; schůzka se koná aspoň dvakrát ročně; členové ex officio jsou světitelé biskupové, gen. vikáři, pastorační referent,

Jan BARTA

(Srv. L. Weber: Der Priesterrat, v **Der Seelsorger** 1968:2:105.)

AIMÉ SAVARD

Francie - sněmování biskupů a kněží

Druhé shromáždění biskupů a kněží v Lurdech v dnech 6. až 8. listopadu 1969 jednalo hlavně o spolupodpovědnosti v církvi. Bylo však především samo o sobě konkrétním příkladem spolupodpovědnosti v duchu církevního společenství. Vyznačovalo se systematickým odmítáním juridismu a největší svobodou slova.

Jen podle barvy odznaku s jmenovkou bylo možno rozoznat v Lurdech biskupy od kněží, členů shromáždění. U některých biskupů bylo velmi diskrétně možno pozorovat prsten nebo pektorál. V každém případě rozmanitost obleku — sutana (řídce), kolárek, kravata, pulovr atd. byla u biskupů tak velká jako mezi kněžstvem.

Bezpochyby jsou to maličkosti. Jsou však ukazatelem bratrství tohoto shromáždění, kde kněží a biskupové byli dokonale promícháni, a to jak na tribunách, tak v zasedacích síních a při koncelebracích. Myslí se, že při hlasování biskupové odevzdají do urny lístky různých barev, dovolující, aby takový lístek byl počítán za dva hlasy. Nakonec se od toho způsobu upustilo. Při většině z 48 hlasování se dospělo blízko k jednomyslnosti. Také 1150 doplňovacích návrhů pocházelo právě tak od kněží, jako od biskupů.

I když se v debatách, v plenárních schůzích nebo jinde objevily různé směry, nikdy nebylo vidět nějaký proud, který by stavěl kněze na jednu stranu a biskupy na stranu druhou.

Při konstatování této skutečnosti se zeptal jeden žurnalista biskupa: „Celkem vzato, monsignore, vy se zříkáte své autority.“ A dostal tuto odpověď: „Autorita, která se opírá o souhlas těch, jichž se věc týká, kněží — a bylo by záhodno i laiků i řeholnic — se nezmenšuje, ale naopak sílí. Zabraňuje to nebezpečí autoritářství. Není proto kompromisem, vyplývající z poměru sil

v mezích formálně demokratického procesu. Spočívá na vzájemné důvěře. Souvisí s tím, že se žije ve skutečném společenství.“

Odmítání juridismu

To nelze pochopit a připustit, uzavřeli se člověk do hranic úzce právního hlediska, buď že připodobní církevní institucí monarchii, nebo ji ztotožňuje s parlamentní demokracií. Shromáždění v Lurdech se dovedlo vyhnout této pasti. Odmítlo dát se uzavřít definicí, vycházející z kritérií „rozhodujícího“ nebo „poradního“ hlasu.

Autorita a spolupodpovědnost v církvi byla tématem jedné ze čtyř studovaných otázek. Shromáždění zdůraznilo, že tato spolupodpovědnost se musí projevovat ve všech složkách církve, a to dvojím způsobem: na jedné straně mezi všemi členy církevního společenství na základě poslání obdržného při křtu; na druhé straně mezi biskupy a kněžími na základě poslání přijatého při kněžském svěcení.

Biskupové a kněží se shodli na tom, že v každé diecézi by měla být kněžská rada privilegovaným místem, kde by se uskutečňovala tato druhá forma spolupodpovědnosti. Proto by bylo třeba, aby kněžská rada byla skutečně reprezentativním orgánem všech skupin duchovenstva a měla v určitých případech možnost rozhodovat. Konečně si shromáždění přálo, aby se otevřelo široké pole apoštolským podnětům a pokusům, které by se prohořovaly v pracovních skupinách s kněžími, laiky a řeholnicemi a aby biskup a jeho zástupci měli na výzkumu účast.

Referát o materiálním životě církve a kněží trval na svědectví evangelní chudoby, která musí ovládat finanční hospodaření církve. Žádalo se o ustavení pracovní skupiny na celonárodní úrovni za rozvinutí nutných výzkumů v této oblasti, k níž mají být přibráni laicové.

Na závěr shromáždění v Lurdech mohl Henri Pesquet napsat v „Le Monde“: „Bude od nynějška mnohem obtížnější snažit se postavit francouzský episkopát proti kněžství, poněvadž biskupové na jedné straně a kněží náležitě delegovaní diecézemi na straně druhé se shodli, že budou nadále pracovat jak na plánu výzkumu, tak na usneseních společně.“

Je třeba oddávat nevěřící v kostele?

Řím odmítl v roce 1968 promulgaci rozhodnutí francouzského episkopátu o zákazu církevního sňatku u snoubenců, kteří se prohlašují za nevěřící a odmítají katechezi. Shromáždění se vrátilo k této otázce a vyslovilo se proti zákazům, aby se zabránilo odmítnutí, jež by mělo povahu sankce. Přeje si, aby kněz, který přijímá snoubence, dialogem s nimi dospěl k loajálnímu rozhodnutí. Bude musit dávat pozor, aby některé lidi neodálil od církve nebo nezamezil pozdější náboženskou výchovu dětí.

Možnost defenitivního závazku

Jeden z těchto textů pojednává o „povolání a přípravě ke kněžskému úřadu“ a prohlašuje: „Dnes jako dříve potvrzujeme možnost svobodného a defenitivního závazku pro kněžství a celibát.“ Naproti tomu však biskupové se zavazují potkytnout těm, kdo přijímají tento závazek, „lidské, duchovní a apoštolské podmínky pro službu, rovnající se daru celého jejich života“.

Shromáždění přijalo také komuniké, které protestuje proti kampani, jak je nyní vedena ve Francii, aby byl uveden do zákonodárství rozvod vzájemným souhlasem, a pranýřuje obchodní vykořisťování erotiky a obchodování s omamnými drogami.

Proti komuniké hlasovalo dvacet biskupů. Někteří z nich nám vysvětlili, že se obávají, aby takový negativně moralizující text nebyl neúspěšný. Podle nich by naopak bylo třeba, aby se — s přihlédnutím k člověku dneška, takovému jaký je — pozitivním způsobem, a to pomocí živých příkladů spíše než pomocí slov předkládal křesťanský smysl člověka, manželství a rodiny.

Přeložila N. S.

(ICI 1. 12. 1969)

Sněm vyzývá všechny lidi dobré vůle, především ty, kteří mají v rukou sdělovací prostředky, aby se jich snažili využít k dobru lidstva.

(O sdělovacích prostředcích)

Člověk dělá dobro ne podle toho, jak mluví, ani podle množství svých skutků, ale podle toho, jaký skutečně je, jaká je v něm milost Boží.

(Charles de Foucauld)

NA SVÁTEK NEPOSKVRNĚNÉHO POČETÍ 1969 uplynulo sto let od zahájení I. vatikánského sněmu. Jubileum, které je dnes významnější proto, že na ně můžeme vzpomínat poučení výsledkem II. vatikánského sněmu. I když pro I. vatikán bylo připraveno 51 schémat, z nichž byla ovšem vyřízena jen dvě, přece jen je jeho existence nerozlučně spjata s dogmatem o papežské neomylnosti. Ve znamení tohoto dogmatu byl sněm připravován, jen jemu byla věnována nesmírná energie shromážděných Otců, jím byly poznamenány i dozvuky koncilu. Jestliže dnes pročítáme jeho dějiny, neubráníme se dojmu, že tu jde, v dobách vítězného liberalismu a sekularizace veřejného života, o jakousi dobu bouřlivé atmosféry prvňích orientálních sněmů. Se stejnou energií se ozývají hlasy pro vyhlášení dogmatu, právě jako těch, kteří je považují v dané chvíli za nevhodné, aniž by o jejich správnosti pochybovali, a nejdůležitější se ozývá malá skupina dobře poučených teologů, kteří jeho správnost vůbec popírají. Tento extremismus formy ovšem podstatu formy jen zatemnil a přispěl k tomu, že se stala záležitostí „ulice“, tj. těch, kteří problematice nerozuměli a ani nechtěli rozumět. Diplomatické akce evropských států, inzultace německých biskupů, sjíždějících se do Fuldy, brožury informující tendenčně a nevěcně až k podvrhu koncilních projevů, které nikdy nebyly proneseny, a po vznik starokatolické církve, to všechno vytvořilo rámec pro koncil, který se stal politikem prvního řádu a který fakticky skončil, aniž byl ukončen, ve chvíli, kdy propuká francouzsko-německá válka a kdy, 20. září 1870, definitivně končí světská moc papežství při obsazení Říma piemontským vojskem. Další body schématu „O církvi“ zůstaly neprojednány a bylo až na II. vatikán, aby dopověděl to, co r. 1870 nemohlo být vysloveno. I našich zemí se ona vzrušená nálada výrazně dotkla, vždyť pražský arcibiskup, kardinál Schwarzenberg, platil za hlavu těch, kteří nepovažovali prohlášení dogmatu v této době za vhodné. Čteme-li dnes, že se v Čechách na podporu jeho stanoviska scházely tábory lidu o desetitisících účastníků, připadá nám to neuvěřitelné, ale je tomu tak. Jejich účastníkům šlo o to, jak „by se dalo zabránit dalšímu vzrůstání se náboženské lhostejnosti“. A jestliže český katolický časopis této doby dodává, že „spíše je potřebí se ujmouti demokratických zásad století a ujařmených pracujících tříd“, žasneme nad jeho prozíravostí. Postoj Schwarzenbergův (který spolu s dalšími 60 biskupy před definitivním hlasováním z Říma odcestoval) byl někdy posuzován jako oportunistický nebo ustrašenecký. Hledíme-li však na jeho projevy s dnešní zkušeností, musíme jen obdivovat jeho prozíravost. V jedné z jeho čtyř řečí na koncilu čteme: „Když Mistr vyhlásuje rozhodnutí o své pomoci, jakož i Ducha svatého a o svědectví učedníků, mluví k celému sboru vyvolených, jež zanechal na zemi jako svědky své vůle. Sám tomuto sboru dal organickou formu, totiž množství apoštolů jaksi smeluje v jednotu skrze Petra. Tím se stalo, že i pro apoštolský sbor platí onen obecný zákon každého živého organismu, podle něhož trvá a rozmnožuje se jedině vzájemným společenstvím mezi hlavou a údy. Aby se projevila plnost života a bylo dáno jasné svědectví o křesťanské pravdě, je třeba, aby nescházela ani hlava údům, ani údy hlavě. Ačkoliv jsem přesvědčen, že při výkonu této činnosti nelze přejít vedoucí postavení římského biskupa jakožto středu apoštolského sboru, přece je třeba doznat, že týž Duch svatý, který nikdy nepomíjí přirozenost věcí, neobdaňuje plností svého oživujícího působení hlavu tohoto sboru odděleně od jeho údů.“ A porovnejme tato slova s konstitucí II. vatikán o církvi: „Tak jako podle rozhodnutí našeho Pána tvoří sv. Petr a ostatní apoštolové jedině apoštolské kolegium, tak obdobným způsobem je navzájem spjat i římský biskup, nástupce Petrův, a biskupové, nástupci apoštolů. Již prastaré přesvědčení, že biskupové celého světa jsou ve společenství s římským biskupem spjati poutem jednoty, lásky a pokoje, ukazuje na kolegiální povahu episkopátu právě tak, jako svolání koncilů k společné úpravě nejdůležitějších záležitostí jediným výrokem na základě uvažování mnohých“ (čl. 22). Je ovšem přirozené, že autorita této kolegiality je dána jen tam, kde se projevuje ve společenství s nástupcem Petrovým, neboť pak by bylo tělo bez hlavy. To, čeho se báli někteří v době I. vatikán, aby se totiž autorita biskupů neztratila v přespřilísném jasu autority pa-

pežovy [zdůrazňovaném tehdy francouzským katolicismem, prošlým krizí autority za dvou revolucí a v předvečer třetí], to nyní zmizelo. Pravda zůstala pravdou, byla jen osvětlena i z druhé strany.

{Pracovní texty k bohoslužbě slova u Matky Boží před Týnem.}

O DIALOGU V CÍRKVI ČESKOSLOVENSKÉ

V obsáhlém článku [Theologická revue CCS, 5—6, 1969] se prof. dr. Z. Trtík zabývá otázkami a perspektivami dialogu s marxismem a s katolicismem. Druhá část článku přináší velké množství informací o vývoji postoje katolické církve k dialogu, zejména v období od začátku II. vatikánského koncilu. Kromě koncilových dokumentů si všímá zejména výroků a encyklik obou posledních papežů. Méně místa je věnováno postojům významných teologů. Nejedno hodnocení prof. Trtíka bychom my katolíci mohli považovat za téměř lichotivé a závěrečná úvaha o nutnosti obnovy a pokání ve vlastní církvi vystihuje přesně, co je vůbec prvním předpokladem dialogu, má-li tento dialog k něčemu vést. Na jiném místě téhož časopisu prof. Trtík varuje před negativistickým postojem ke katolicismu, což, jak říká, „nás vhnálo na nekřesťanské měřičny“. Že cesta k jednotě začíná v každé církvi zametáním před vlastním prahem — a ovšem i za ním vevnitř — to je jistě jedna z nejdůležitějších myšlenek, které dal koncilu Jan XXIII.

Článek prof. Trtíka je dalším a jistě závažným hlasem pro dialog. Zdá se, že zbývá už jen maličkost: podívat se po Vatikán, Uppsala a jiných slavnostních shromážděních zpět na naše domácí teologické poměry a začít s dialogem (tj. s obnovou) tam, kde s ním jediné začít můžeme a chceme — totiž zde.

PROBLÉM INSTITUCE

„Podle nich by to měl být člověk, který by se na veřejných schůzích hlásil o slovo a pronášel proslavy. Klaněl by se, jako by stál přímo před ním Všemohoucí. Zavíral by oči, aby ho záře z něho vycházející neoslepila, a pak by hovořil tichým, hlubokým hlasem — ne takovým, jakým hovoří se svou manželkou, ale hlasem zcela zvláštním, jako nějaký herec. Ale můj David není herec. Myslíte, že tichý, hluboký hlas dělá na Pána Boha dojem, pane Wassermanne?“ „Milá paní Smallová, nemohu říci, že bych s vámi nesouhlasil, ale poněvadž svět dnes chce určitý druh rabína, musí se rabín podle toho zařadit.“ „David spíše změní svět, než by svět změnil Davida,“ končí rozhovor s představeným židovské náboženské obce menšího města na pobřeží státu Massachusetts žena mladého introvertního a nespolečenského rabína-talmudisty v právě přeložené detektivce Harryho Kemelmana **Rabín v pátek zaspal** [Mladá fronta, edice Smaragd]. David Small, jehož ostrovtip se vytříbil na minuciózně distinkujícím deduktivním myšlení starých zákoníků (v mnohém případě se určité zákony staly mrtvou literou, ale nás toto studium fascinovalo jako duševní cvičení), najde nakonec vraha a očistí sám sebe z vážného podezření, které neodmítal z titulu svého stavu: „Netroufal bych si říci, co může nebo nemůže udělat kněz, ale rabín může rozhodně udělat vše, co každý jiný. Jsme jen lidé jako všichni ostatní. Nemám žádných práv ani povinností, které by ostatní členové kongregace neměli. Jediné, co se ode mne očekává, je znalost zákona, podle kterého nám bylo přikázáno žít.“ Chestertonův Otec Brown se nejednou vyjádřil v podobném smyslu (např.: Jsem člověk, a proto mám v srdci všechny demony). Je ostatně mimo pochyby Smallovou literární předlohou. Ale o to nejde, ba ani o to, že poznáváme dalšího autora detektivních příběhů, který se dosahem svých zájmů přiřazuje k Poeovi, Doyleovi, Croftsovi, Knoxovi, Sayersové, Hitchcockovi atd.

Pro teologa, religionistu, každého, kdo chce poznávat náboženský život a jeho problémy obecně, jsou vážným sdělením Smallový-Kemelmanovy bystré a do hloubky jdoucí postřehy a jeho upřímně projevované soudy o životě židovské náboženské obce, jejím zesvětštění a duchovní zpronevěře i o falešně chápaném ekumenismu, („Vím, že jsem do jisté míry zklamal, a není mi to jedinou hlavně proto, že kongregace mě potřebuje. Sama to ještě neví, ale já to vím. Víš, co se s těmihle kongregacemi stane, když jim nepomohu já nebo někdo podobný? Jako náboženské instituce prostě zanikají. Neříkám, že nejsou aktivní. Jsou to úplné úly aktivity. Mají tucty různých skupin, klubů a výborů — společenských, uměleckých, studijních, dobročinných a atletických kroužků. Jsou to většinou kroužky se zjevně židovskou náplní.

Např. taneční skupina vypracuje výrazový tanec, který se pojmenuje Duch izraelského pionýra. Pěvecký kroužek k tomu přidá Bílé vánoce, aby to mohli zpívat v křesťanských kostelech během Týdne bratrství, a kostel na to může navázat tím, že hlavní tenor zazpívá židovskou modlitbu Bože náš. Rabín vede bohoslužby s velkou okázalostí, ale kromě příležitostných čtení provádí celou bohoslužbu s kantorem sám. Nikdo by neřekl, že jde o duchovní středisko lidí, kteří se po dobu 3000 let pokládali za národ kněží, zaslíbených službě Boží. Veškerá energie takové náboženské obce i rabína bude směřovat jen k tomu, aby se dokázalo, že mezi židovskou synagogou a ostatními kostely není žádný rozdíl.“), o nejlhubších mravních pohnutkách lidského jednání („...podáváte jim ruku, když sklouznou. Ale my máme jedinou naději. Naše dobré skutky v tomto životě. V ctnosti samé je obsažena odměna a ve zlu trest. Zlo je vždycky svou povahou nízké a nečestné, malicherné a nepřijatelné. A v našem časově omezeném životě představuje zmarěnou, zneužitou a pro nás nenávratně ztracenou část života.“), o vícestrannosti biblických tradic duchovního poslání („Každý z nás pracuje na základě jiných tradic. Monsignore O'Brien je kněz podle tradice biblických kněží. Má kouzelnou moc, která se projevuje při celebrování mše, např. když mění magickým způsobem chléb a víno na tělo a krev Kristova. Doktor Steiner jakožto protestantský kněz vyrůstá z tradice proroků. Dostalo se mu poslání, aby kázal slovo Boží. Pokud se moje povolání vůbec podobá některému povolání biblickému, tak jsou to bibliční soudci.“).

Small je nelibě toleratní nábožensky, konfesně i společensky, ale s důslednou svědomitostí odmítá spojovat, co je mu posvátné, s malichernými konvencemi: „Nezabývám se otázkou, zda budou lidé na nábřeží při žehnutí (sportovních lodí) ochotni nebo v náladě k zbožnému rozjímání. Uvažují spíš o tom, není-li taková modlitba bezúčelná a vlastně lehkověrná.“ „Je to snad proti vašemu náboženství?“ „Vlastně ano. Výslovně se říká: Nevezmeš jména Bcžího nadarmo.“

A při tom všem je to výtečná napínavá detektivka.

V. Šmelhaus

Hovory o knihách

Pavel ŽELIVAN: Teilhard de Chardin, Křesťanská akademie, Řím

Sáhl jsem po této knížce s jistou nedůvěrou, protože jsem nebyl spokojen s některými jinými drobnějšími Želivanovými pracemi, které jsem měl dříve v ruce. Jak jsem knihu pročítal, začaly se moje obavy zprvu naplňovat. Nacházel jsem drobné věcné nepřesnosti (řikáme sinice, nikoliv modré řasy; pro deoxyribonukleovou kyselinu je v češtině běžná zkratka DNK atd.), vadil mi místy příliš řečnický způsob vyjadřování.

Autor podává — ale až na konci knihy — adekvátní údaje o osudu Teilhardova díla na půdě církve. Dva dopisy Teilhardovy generálu jezuitů, které jsou — kromě jiných ukázek z Teilhardových textů — na samém konci knihy, jsou výmluvnější než dlouhý komentář. Knížka jistě pomůže těm z nás, kteří se na Teilharda dívají s podezíráním nebo obavami, i oněm z nás, kteří jej přijímají nekriticky a sveřepě. (Podtrhuji, že obojí jsou z nás, musíme si na jistou pluralitu zvykat.)

Velmi mě potěšila bibliografie Teilhardových děl a děl o Teilhardovi. Škoda, že není uveden soubor německých překladů. Je také připojen výčet řady hodnotných děl o evoluci, který bych jednak chtěl doplnit aspoň knihou G. L. Stebbinse, *Processes of organic evolution*, vydanou nakl. Prentice Hall v Engl. Cliffs, N. J., USA v r. 1966 (je to snad vůbec nejlepší informace o současném stavu přírodovědecké problematiky evoluce pro začínající studenty biologie a zainteresovanou veřejnost), jednak bych chtěl připomenout i tuzemskou produkci, např. učebnici antropologie prof. Fettera a spolupracovníků. Škoda například, že kniha prof. J. M. Martinovského z r. 1948 o evoluci a problematice vztahů mezi teologií, filosofií a evolucí je dostupná jen v několika exemplářích, takže není prakticky známa.

Velmi bychom potřebovali studii, která by sledovala metodologii Teilhardova postupu od přírodních věd k filosofii a teologii. Podobných pokusů byla řada: Haeckel, Ostwald, u nás třeba Velenovský, Rádl. Nejde z daného hlediska o to, kam šli, ale o metodu jejich postupu. Pokud není adekvátně ukázáno, v čem je specifikum Teil-

hardova postupu, jsou výrazy jako teilhardovská věda atp. příliš vágní. Jistý subjektivní postoj (ve smyslu osobní angažovanosti) není dnes ve vědě výjimkou a nebyl jí ani v době Teilhardově.

Autor vhodně srovnává vztah církve k aristotelismu a Tomášovi v době Tomášově a po jeho smrti s jejím vztahem k učení Teilharda de Chardin. Teilhardovo dílo je jistě podnětné. Především je třeba je číst. Raději Teilharda samého než knihy o něm, a to bez předpojatosti. Želivanova knížka dá první informace a pomůže orientovat se. Teilhard a jeho dílo si však zaslouží, abychom na tom neskončili.

K. Beneš

Anton TERSTENJAK: O lidských vztazích, Křesťanská akademie, Řím 1968, 296 str.

Autor v předmluvě říká, že byl požádán, aby napsal lidově výchovnou knihu pro rodiny. Byl si vědom toho, že „právě výchovný cíl, který mají lidově vědecké knihy, skrývá současně i nebezpečí, že při psaní zajdeme do moralizování“. Rozhodl se tedy napsat ji podle zásad soudobé psychohygieny, ale „poněvadž je kniha určena nejširším lidovým kruhům ... musel jsem leckterá pojednání o psychohygieně omezit nebo dokonce vynechat, abych se tak vyhnul možnému nepochopení nebo i pohoršení. Knize samé, nakořím byla myšlena jako dílo psychohygienické, to bylo na škodu, neboť nejenže vypadlo mnohé, co by v takové knize být mělo, nýbrž i celkový psychohygienický ráz díla je tím velmi rozmlněn a zastřen“. Celá práce je poznamenána touto snahou o přístupnost širokým čtenářským kruhům. Odhad jejich úrovně je závislý na době napsání a na sociálním prostředí země, ve které autor žije.

V publikaci není uvedeno, kdy byl napsán originál, ale podle způsobu vyjadřování a problematiky, která je zde zahrnuta, by bylo možno usuzovat přibližně na třicátá léta (i když na str. 156 českého vydání se říká „mnohá manželství začala v druhé světové válce a končí teď v rozvodovém řízení“). Z toho vyplývá, že velmi podstatné a základní problémy i dobré postřehy jsou zpracovány způsobem, neodpovídajícím mentalitě dnešního českého čtenáře a jeho současně situaci. Autor nadměrně užívá kazuistiky, přitom jádro jednotlivých příběhů je velmi schematické a závěry povrchní a často extrémní. Je tu mnoho příkladů z venkovského, tradičně selského prostředí, jako poučení jsou uváděna četná slovinská lidová přísloví, která jsou českému čtenáři cizí.

Nedostatkem některých pasáží je věcná a pojmová nepřesnost, např. v 7. kapitole II. části (Životní harmonie), v pokusu o charakteristiku partnerů hodících se nebo nehodících se k sobě dochází k spojování podstatných a nepodstatných vlastností, k směřování kritérií, nerozlišování vlastností, zájmů a názorů. Tato nepřesnost se projevuje např. také v 3. kapitole I. části (Vzdorovitě dítě), kde jsou směřovány patologické jevy a normální příznaky vývojového období (puberty), nejsou rozlišovány příčiny a následky, někdy jsou dokonce zaměňovány.

Největší výhrady z hlediska dnešního čtenáře je třeba vyslovit k části II a III (Jinoch a děvče, Muž a žena). Manželství není chápáno jako svazek dvou rovnocenných partnerů (str. 199 — „Pravá žena udělá vše, aby muž uspokojila, aby mu připravila příjemný domov, aby o něho pěkně pečovala a podle jeho chuti pěkně obsloužila“, přičemž nejde o citaci ojedinelou, ale typickou pro celkové pojetí vztahu muže a ženy v manželství). Není sem vůbec zahrnuta současná problematika — vzdělání a zaměstnání ženy, dělba práce v domácnosti, vzájemná podpora a spolupráce. Při rozboru sexuálního života se projevuje určitá povrchnost — požadavek předmanželské abstinence je zdůvodněn nepřesvědčivě a frázevitě, souvislost mezi psychickou a sexuální disharmonií v manželství je vysvětlena jednostranně.

Domnívá se, že i po důkladnějším a podrobnějším rozboru než je těchto několik připomínek bychom dospěli k závěru, že práce dnes neodpovídá zásadám soudobé psychohygieny a současným poznatkům příbuzných oborů, jak to měl autor v úmyslu, protože společenské vědy jako psychologie a pedagogika prodělaly v posledních 30 letech značný vývoj a jsou obohaceny mnoha novými poznatky. Během této doby se změnil také člověk, jeho mentalita i jeho způsob života. Problematika interpersonálních vztahů se posunula do jiné roviny, a proto tento způsob zpracování nelze po mém soudu považovat pro dnešního čtenáře za přijatelný.

D. Syrůčková

Hans KÜNG: Aby svět uvěřil. Dopisy mladým lidem. Křesťanská akademie, Řím 1968, 89 str. (Damit die Welt glaube, J. Pfeiffer-Verlag München 1962).

Dnes dvaatřicetiletý autor knížky, dříve profesor fundamentální teologie na universitě v Tübingenu (1960 až 1963), nyní profesor teologie dogmatické a ekumenické na Ústavu pro ekumenickou teologii téže university, pochází ze švýcarského Luzernu. Studoval v Římě a v Paříži, k habilitaci se připravoval v Münsteru. Vedle vynikající prvotiny *Rechtfertigung, Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung*, která byla obecně kladně přijata a přeložena do všech světových jazyků, publikoval řadu dalších knih (*Konzil und Wiedervereinigung* 1960, *Strukturen der Kirche* 1962, *Kirche im Konzil* 1963, *Theologische Meditationen, Freiheit in der Welt* 1964 atd.) a článků a je spoluteraktorem časopisů *Tübinger theologische Quartalschrift* a *Journal of Ecumenical Studies*. Novější práce tohoto agilního a bezesporu významného teologa nejsou přijímány již tak jednoznačně, ale v konzervativnějších a opatrnějších kruzích s jistou nedůvěrou a zdrženlivostí. Přesto působil Küng na II. vatikánském sněmu jako poradce, zejména ve všech eklesiologických a ekumenických a v otázkách náboženské svobody. Musím přiznat, že *Kirche im Konzil*, kterou jsem měl příležitost přečíst, mne velmi zaujala svým jasným rozvrhem, rozumnými, neúzkoprsými, ale také ne snobskými stanovisky, a především pozoruhodnou metodou lapidárního historického důkazu, že všechno to nové, čemu koncil zdánlivě proti dobrým katolickým tradicím pomáhá na svět, je ve skutečnosti autentické dědictví staré církve.

Knížka *Aby svět uvěřil*, přestože nejde o vysokou teologii, jak autor sám zdůrazňuje, ale o deset velmi otevřených a upřímných dopisů mladému muži, kterému přátelský styk s evangelií a nekřesťany dává podněty ke kritickému zamyšlení nad obsahem vlastní víry, má s *Církví na koncilu* v nejlepším smyslu mnoho společného. S průzračnou jasností myšlenek i jazyka postupuje rozvážný pedagog od otázek povrchovějších (např. liturgie), dosahuje největší hloubky všelidské problematiky v dopise sedmém a osmém a v obou posledních dopřává adresátovi jakéhosi uvolnění poznámkami o možnostech náboženského poznání.

Sedmý dopis (*Mimo církev není spásy*) je malé epistolografické veledílo se skvělou interpretací a aktualizací novozákonního příběhu o muži, který vymítal zlé duchy ve jménu Ježíšově, ale kterému Kristovi učedníci v tom bránili, protože nechodil s nimi. *Proto platí pro toho, kdo pro Krista činí dobro, kdo navenek sice nepatří ke společenství jeho učedníků, ale kdo je přece (způsobem často velmi skrytým) jeho tajemným členem, velký příslib: „V pravdě vám pravím, nepřijde o svou odměnu.“*

Osmý dopis (*Co se stane s pohany*) vychází z faktu, který staré církvi přirozeně unikal, že během 600 000 let lidských dějin byli věřící křesťané jen mizivou menšinou, a z biblické víry, že Bůh chce, aby všichni lidé byli zachráněni a došli k poznání pravdy, neboť je jenom jediný Bůh a je jenom jediný prostředník mezi Bohem a lidmi: člověk Ježíš Kristus. *Proto věříme, že skrze milost Boží v Ježíši Kristu mohou být všichni lidé, kdekoliv jsou, kdykoliv žili, spaseni. Již prvotní křesťané byli přesvědčeni, že Kristova milost působila také na pohany před Kristem, kteří Krista nemohli poznat, a mohla je vést ke spáse. Pak tedy ale i dnes je většina lidí ještě vlastně před Kristem. Neslyšeli ještě nic nebo ještě ne správným způsobem o Kristu. Kristus jim nebyl ještě hlásán. A přece i je obklopuje Kristova milost a může je vést ke spáse.*

Na závěr jednotlivých listů připojuje Küng v pestrém výběru přiměřeně závažné (zpravidla dosti obšrné) citáty [Tomáš Akvinský, Řehoř Veliký, Hippolytova eucharistická modlitba, J. A. Jungmann, K. Barth, Pius IX., sumerský žalozpěv, Řím 11, 13, Origenés]. Z těch starých (včetně Piova) vane duch překvapivě moderní, Barth mluví přímo o *temné hádance, o pohoršení rozkolu*, který prakticky popírá, co křesťanské církve teoreticky vyznávají, totiž *jednotu a jedinečnost Boha, Ježíše Krista, Duchu svatého*.

Küngova knížka je bezesporu vedle Guardiniho (*Modlitba Páně a O posvátných znameních*) to nejlepší, co

ve zmíněné edici vyšlo. Je dokladem, že i populární text může být vysoce kvalifikovaný a inteligentní.

V. Šmelhaus

Marian MICHALSKI: Antologia literatury patrystycznej I, 425 str. II 408 str. Akademia teologii katolickiej, Warszawa 1969, rotaprint.

Antologie, kterou z naléhavé potřeby jako učební pomůcku pro studium patrologie uspořádal profesor varšavské teologické akademie Marian Michalski, má třináct oddílů. Jsou to (v závorce uvádíme použité autory a spis):

1. *Problémy a nesnáze prvních církevních obcí — Apoštolští Otcové* (Didaché; 1. list Klémenta Římského; Ignáce Antiošského Listy Římanům a Filadelfským; Pastýř Hermův) str. 13—59.

2. *Četba prostých věřících — Novozákonní apokryfy* (Evangelium Petrovo; Ev. Tomášovo, kterému arci dnes narozdíl od chénoboskijského koptského Ev. Tomášova říkáme raději Tomášovo vyprávění o Ježíšově dětství; Prótovangelium Jakubovo; Skutky Petrovy, totiž Actus Vercellenses; Acta Pauli et Theclae; Apokalypse Petrova) 60—109.

3. *Nejstarší homilie* (Tzv. 2. list Klémenta Římského, Velikonoční homilie Melitóna Sardského) 110—127.

4. *Nejdokonalejší životní filosofie — Křesťanští apologeté* (Aristidova Apologie, Justina Mučedníka a Filosofova A. a Dialog s Tryfónem, Tatiánův Logos pros Hellénas, List Diognétovi, Hermiův Diasyrmos tón exó filosofón, Octavius Minucia Felixe) 128—207.

5. *Svědectví víry — Acta martyrum* (Mysterium Policarpi, Acta martyrum Scilitan, Passio Perpetuae et Felicitatis, Acta proconsularia Cypriani) 208—229.

6. *Nebezpečí falešné gnóse — Eirénaios Lyonský* (Elenchos kai anatopé tés pseudonymu gnóseos, Epideixis tu apostoliku kerygmatos) 230—278.

7. *Mezi integrismem a progresismem — Hippolyt Římský* [Kata pasón haireseón elenchos, Komentář k Danielevi] 279—333.

8. *Evangelium v latinském rouše — Tertullian* (Apologeticum, De praescriptione haereticorum, Adversus Marcionem, De anima, De spectaculis, De fuga in persecutione, De pudicitia, Adversus Praxean) 334—425.

9. *Zrození katolické eklesiologie — Cyprían* (De lapsis, De ecclesiae unitate, listy 2, 5, 15, 48, 55, 74) II 9—73.

10. *Zárodky kanonického práva* (Didaché, Hippolytova Apostolické paradosis, Didaskalia) II 74—126.

11. *První katolická teologická akademie — Kléméns Alexandrijský, Origenés, Grégorios Thaumaturgos* (Paidagógos, Strómateis; Peri archón, homilie k Jer. 2, 21, komentář k Matouši, Dialektoi pros Hérakleidón, Kata Kelsu; Řeč k počtě Origenově) II 127—294.

12. *Problém panictví a manželství — Methodios Olympský* (Symposion é peri hagneias) II 295—321.

13. *Na přelomu věků — Lactantius* (Divinarum institutionum epitome, De mortibus persecutorum) II 322—377.

Antologii doplňují indexy. Pořadatel, který většinu textů sám přeložil, omezil se vědomě na nejvýznamější a nejtypičtější autory a literární památky prvních tří století. Snažil se pomocí vybraných textů podat obraz vývoje nejstarší křesťanské literatury, teologie, církevní organizace, liturgie, pastorační praxe, vztahu církve ke kultuře, a usiloval o výběr podle historické a literární hodnoty. Vskutku nesporně nejoriginálnějším teologickým myslitelům doby, Tertullianovi a Origenovi, je zaslouženě věnováno nejvíce místa. Právem bylo hodně citováno zejména z Origenova epochálně významného spisu *De principiis*. Naproti tomu nebyl tuším nejšťastnější výběr z literatury apokryfní, kde zůstaly nevyužity teologicky, religionisticky a především literárně po mém soudu zvláště pozoruhodné Skutky Janovy a Skutky Tomášovy. Jednotlivým oddílům předdeslal pořadatel úvody, ale jen některé z nich mají větší rozsah (k oddílu 6, 7, 9 a zejména 11). Škoda, že v tomto ohledu vyšel velmi zkrátka po všech stránkách pozoruhodný Tertullian a literárně historicky velmi komplikovaná a zajímavá problematika apokryfů. Zdrojem pokušení k závisti je pro českého čtenáře velmi dobrá technická úroveň polského rotaprintu.

V. Šmelhaus

Vydává Česká katolická charita. Řídí redakční rada. — Odpovědný redaktor ThDr. Josef Zvěřina — Redakce: Praha 2, Ječná 2, telefon 23 44 31. — Administrace Praha 1, Sněmovní 9, tel. 53 17 51. — Tiskne Mír, novinářské závody, n. p., závod 5, Praha 2, Václavská 12. — Vychází měsíčně mimo prázdniny (10 čísel). Předplatné na půl roku 15,— Kčs, na rok 30,— Kčs, cena jednotlivého výtisku 3 Kčs. — Rozšiřuje Poštovní novinová služba. Informace o předplatném podá a objednávkou přijímá každá pošta i doručovatel. Objednávky do zahraničí vyřizuje PNS. — Ústředí expedice tisku, odd. vývoz tisku, Jindřišská 14, Praha 1.

Kněží, jejich problémy a biskupové

15. října 1969 se uskutečnilo setkání prefekta kongregace pro klérus kardinála Johna Wrighta a předsedů biskupských konferencí s delegovanými kněžími. Smyslem setkání, jehož hlavním tématem byly „Aktuální problémy dnešního kléru“, bylo informovat biskupy o práci kongregace. Aby toto setkání přineslo nějaké výsledky, delegovaní kněží z různých zemí naléhavě požadovali, aby se hovořilo při této příležitosti o konkrétních problémech kléru.

V živé diskusi se biskupové snažili pojednávat především — odvázně a s plnou důvěrou — ty problémy kněží, které se dotýkají jejich svědomí, a hledat spravedlivé řešení. Aby v načatém dialogu mohlo být pokračováno, připravuje se v r. 1970 nové setkání kardinála Wrighta s delegovanými kněžími, jež si určí jednotlivé kněžské rady.

Během setkání s prefektem kongregace pro klérus holandský kardinál Jan Bernard Alfrink zdůraznil, že II. vatikánský koncil vytýčil zcela jasné směrnice pro kněžský život a kněžskou službu. Tím však ještě nejsou vyřešeny všechny závažné otázky vykonávání kněžského úřadu s plnou věrohodností i za současných konkrétních podmínek. Protože mnoho kněží na celém světě se nachází ve vážném konfliktu se svým svědomím, lze si jen přát, aby kongregace pro klérus nebo samy biskupské synody naznačily nové perspektivy, aby tak poskytly pomoc — nejen slovy, ale i skutky — kněžím při řešení jejich problémů. Jinak, varoval Alfrink, by biskupové ztratili důvěru kněží.

Je povinností biskupů, aby podporovali, i když snad kriticky, každé úsilí kléru o prohlubování a rozšiřování obnovy a při zavádění novot v církvi v důsledku a ve smyslu II. vatikánského koncilu. Jinak hrozí nebezpečí, že kněží budou v obnově církve pokračovat i bez episkopátu, což by mohlo vyvolat zmatek mezi věřícími.

Ke svým kolegům v biskupském úřadě se Alfrink obrátil s prosbou, aby se neuzavírali před problémy kněží. Protože tyto problémy jsou různé v různých zemích a krajích, je třeba, aby o tom, co je pro místní církev dobré a prospěšné, měly právo rozhodovat biskupské konference národní, popřípadě oblastní. V Římě by se měly rozhodovat otázky, které se týkají celé církve, avšak i zde ve stálém dialogu s biskupskými konferencemi.

Připravuje se dokument o kněžích

Vatikán právě připravuje dokument o problémech kněžstva. Sdělit to 16. 4. 1969 předseda italské biskupské konference benátský kardinál Giovanni Urbani při zahájení výročního shromáždění italských biskupů v Římě. Vzhledem k tomu nezveřejnila zatím italská biskupská konference vlastní vypracované prohlášení o problému kněží. Nově jmenovaný kardinál Antonio Poma,

arcibiskup z Boloně, vzal na sebe úkol — při evropské biskupské konferenci 7.—10. 7. 1969 v Churu ve Švýcarsku — referovat o problémech italského kněžstva, opřený o výsledky ankety mezi italskými kněžími.

Podle kardinálových slov obsahoval průzkum hlavně tyto body: přání a návrhy kněží ohledně vztahu mezi biskupy a kněžími a z toho plynoucího dialogu; teologické postavení a funkce kněze v církvi a ve světě; kritéria, určující ustanovování a rozmístění kněží; pastorační a správní uspořádání na úrovni diecéze. „Přirozeně nechybějí ani otázky o celibátu,“ pokračoval Urbani, „zvláště o novém, odlišném způsobu, jak jej ukázat v pravém světle a přivést k hlubšímu porozumění pro něj a k vyšší zralosti.“ Další otázky průzkumu se zabývaly základními potřebami kněze, zvláště v souvislosti s dalším teologickým vzděláním a se vztahem mezi vírou kněze samého a myšlenkovými proudy prostředí, v němž působí. Jiné otázky se týkaly poměru mezi pracovní dobou a časem. určeným pro kulturu, další vzdělání a zotavení. Konečně bylo předmětem šetření začlenění kněze do společenského života, jeho osamělost, jeho osobní náboženský a citový život a jeho hospodářské postavení.

Je brazilský episkopát před důležitými rozhodnutími?

Zatýkání „progressivních“ církevních příslušníků trvá nadále. I Vatikán se zajímá o tzv. „rudé biskupy a kněze“. Po zasedání konference je nápadné ticho. Nebyla vydána závěrečná zpráva ani komentáře. Katoličtí novináři publikovali prohlášení o stále rostoucích tendencích kontrolovat veřejné mínění udánlivě z bezpečnostních důvodů. Z událostí kolem konference r. 1969 vyplývá, že Vatikán pečlivě sleduje činnost kněží, kteří usilují o sociální spravedlnost. Požadavky na provedení agrární reformy, reformy ve školství, kterým stát nepřesvědčuje, jsou v programu mnohých církevních příslušníků. Kněží z 80 % se kloní k svobodné volbě v otázce celibátu. Také problém ženatých kněží a kněží s vedlejšími zaměstnáními je v Brazílii velmi aktuální. Sociální rozdíly v zemi, národní bezpečnost závislá na USA, zatýkání a internování kněží jsou tak živé otázky, že jejich projednávání na konferenci i přes oficiální mlčení se zdá být jisté.

(Herder Korrespondenz, 23. 9. 1969)

Katolické manželské poradny v NSR

Hlavním úkolem loňského výročního zasedání katolických manželských poradců v NSR (15.—18. IV. m. r.) v Königsteinu bylo stanovit hranici, kdy je v manželských konfliktech vhodná rada a kdy léčba. Za účasti asi 400 osob promluvil několik odborníků na ústřední téma: Možnosti a meze pro činnost manželských a rodinných poraden.

V NSR je 150 katolických manželských poraden, z nichž třetina vznikla v minulém roce. Mají asi tisíc spolupracovníků. Každá porad-

na má nyní povinně k dispozici lékaře, psychologa, právníka, kněze a sociálního pracovníka. Ti mají odborně zjistit, může-li se manželská nebo rodinná roztržka rozřešit v rámci poradny, nebo má-li být doporučeno léčení.

Odborné školení katolických manželských poradců probíhá v současné době v 16 střediscích. Zúčastní se jich 500 čekatelů, kteří musí prokázat ukončené vědecké odborné vzdělání.

Laická rada a dialog o vnitřních církevních záležitostech

Laická rada při Svatém stolci hodlá vypracovat dokument o zásadách dialogu o vnitřních církevních záležitostech. Za tímto účelem má být nejpозději v r. 1971 svoláno symposium, pravděpodobně do Vídně, kam mají být pozváni odborníci v pastoračních otázkách. Prohlásil to v rozhovoru se zástupcem rakouské katolické zpravodajské agentury „Kathpress“ eisenstadtský biskup Stefan László, konzultor laické rady, který se zúčastnil jejího zasedání v Římě začátkem října.

Biskup László dále řekl, že laická rada na tomto zasedání formulovala různé požadavky, adresované biskupské synodě. Tyto požadavky odevzdal synodě předseda laické rady kardinál Roy.

Kromě toho byl také vypracován dokument o postavení ženy v církvi a v církevním zákoníku, určený komisí pro revizi církevního zákoníku.

Na tomto zasedání v Římě se poprvé ozvaly kontinentální pracovní skupiny. Evropská skupina laické rady — podle slov biskupa — plánuje v r. 1970 své vlastní zasedání v Innsbrucku.

Gregoriánská církev v Arménii

Každých sedm let vykonává hlava arménské církve obřad, přitahující velmi mnoho věřících. Podle arménské tradice katholikos — to je titul patriarchy Arménů — světlí olej (nebo svatě křížmo), který je rozdělen mezi všechny arménské biskupy a po sedm let užíván při křtech a svěceních kněžstva. Více než 20 000 Arménů a 1500 zahraničních hostů zúčastnilo se obřadu, konaného 5. 10. 1969 v Ečmiadzinu (SSSR), při němž katholikos Vasken I., nejvyšší hlava arménské gregoriánské církve, nesjednocené s Římem, světlil svatě křížmo. Obřad se rozvíjel pod širým nebem naproti strobylé katedrále. Pavel VI. vyjádřil ve svém poselství přání brzkého osobního seznámení s katholikiem v Římě. Potvrdil, že vyslání dvou katolických pozorovatelů na manifestace představuje „konkrétní znamení bratrské lásky a úcty“. Zástupci ruské pravoslavné církve a církve Georgie se rovněž zúčastnili obřadu; dva pastoři zastupovali ekumenickou radu církví.

Editoriál

Patorační konstituce *Gaudium et spes* ukazuje cesty nové pastoraci. Pastorační v tomto duchu nebude souhrn receptů, návodů, rad, ale skutečná starost o člověka a jeho spásu. To ovšem žádá hlubší znalost člověka, větší zaujetí pro něj a nezištnou službu. — Dominik Pecka uchovává mnoho z antropologie, co už jsme pozapomněli a mladší ani neznají. Sudbrack pozoruje s moudrým nadhledem proměny a křížovatky v teologii. Pokračování článku Rosnerova má již převážně ráz pastorační: více než o dějinách a architektonických problémech uvažuje o kostele ze stanoviska přítomného člověka. Drobnější články se dotýkají problémů našich pastýřů.

Z dopisů

Ostatky svatých

Od počátku sleduji Váš (nebo je možno říci náš) časopis, který mi dává odpovědi na mnoho otázek. Každé nové číslo vždy netrpělivě očekávám. Za ty téměř dva roky, co *Via* vychází, jsem k Vám nabyl značné důvěry a obracím se na Vás s problémem.

V posledních Katolických novinách byl uveřejněn obsáhlý článek o ostatcích sv. Konstantina-Cyrila. Přivedl mě k hlubšímu uvažování o ostatcích vůbec. Ta přehnaná úcta k ostatkům mi připadá velmi zastaralá, a to ještě nehledě k problematice pravosti. Snad je v tom ještě i něco pohanského. To dělení ostatků a přenášení z místa na místo za velkých oslav a uctívání se mně nějak nezdá. Vždyť kdyby ze sv. Konstantina-Cyrila zbyly jen ty kosti, tak by to bylo velmi málo. To, co musíme uctívat a oslavovat, je jeho dílo, jeho práce. Ta snaha o upevnění křesťanství u nás. V tom žije mezi námi i se svým bratrem...

Můj dopis berte prosím jen jako upozornění na problémy, o kterých potřebuji poučení nejen já, nýbrž i mnozí další. J. U., Brno

Pokud se týká ostatků vůbec, odpověděl Vám závažně dokumenty církve. II. vat. sněm v konstituci o liturgii (Sacrosanctum concilium) stručně říká: „Církev podle své tradice ctí svaté a chová v úctě jejich pravé ostatky“ (č. 111). Oficiální nauku podává Tridentický sněm: „Těla mučedníků a jiných, kteří žili s Kristem, byla živými údry Kristovými a chrámem Ducha svatého, budou vzkrísena a oslavena; proto je věřící ctí...“ D 1822. „Do těchto dobrych a k spáse prospěšných zvyků se vloudilo zneužití; sněm velmi touží je zcela odstranit“ D 1825. O to již usiloval IV. sněm lateránský r. 1215, kdy se množily ostatky nepravé a také kult ostatků nabýval pověrečného rázu (D 818). Ko-

nečně v jednom z nejstarších dokumentů — v encyklice Jana XV. z r. 985 se krásně praví: „Tak ctíme a uctíváme ostatky mučedníků a vyznavačů, že se klaníme tomu, jenž je jejich Pánem. Ctíme sluh, aby úcta se v přemíře vztahovala k Pánu, který řekl: Kdo vás přijímá, mě přijímá (Mt 10, 40)“ D 675.

Zajisté uctíváme především dílo našich věrozvěstů. Ale pieta i k tělesným pozůstatkům je kulturním dědictvím středomořského prostoru i nejstarší církevní tradice. Pastorační zřetel úcty i slavnosti doporučuje, jindy radí k jisté zdrženlivosti.

Všichni víme, jak málo je u nás kněží. Proto tím více si musíme vážit každého z nich a s jejich silami a schopnostmi zacházet dobře ekonomicky. Bohužel jsme však často svědky, že mladý schopný kněz, který dobře zvládne situaci v kostele navštěvovaném několika sty lidmi a je oblíben především mládeží, bývá překládán na venkov, kde chodí do kostela jen několik stařenek a v obci není téměř žádná mládež. Na druhé straně opět ve farnostech, které by mohly být velmi živé a touží po rozvoji, je stále ponecháván kněz nemocný nebo bez zájmu.

Jindy kněz schopný dobré samostatné práce je dáván jako kaplan ke knězi, který mu zabraňuje v rozvinutí pracovního elánu, ať se to již týká práce s mládeží nebo obnovené liturgie. Je pochopitelné, že tito mladí kněží, kteří chtějí pracovat a nemohou, po nekonečném boji a odmítání nakonec rezignují. A tak ztrácíme právě ty kněze, kterých bychom si měli opravdu vážit. Každý člověk, tedy i kněz, má svoje vlastnosti, schopnosti, charakter, zájmy, které bývají v různých zaměstnáních i povoláních respektovány. Bylo by jistě správné, kdyby kněží, kteří si navzájem dobře rozumějí, byli dávání pokud možno na společné pracovníště, jistě by to přispělo k větším výsledkům jejich práce. Někdy se zdá, že při distribuci kněží nejsou vůbec brány v úvahu psychologické a sociologické aspekty: město, venkov, specifická farnost. Je také však jasné, že pro každého mladého kněze by mělo být pravidlem, aby aspoň na nějaký čas šel do pohraničí a poznal opravdové místní podmínky uprostřed Evropy. Vždyť tam se vlastně v těžkých životních a pracovních situacích prokáže a utvrdí zdatnost kněze a člověka.

K výsledkům dobré pastorační práce je třeba delšího období (i když někdy vidíme velmi brzo změněnou tvář farnosti, jakmile byl vyměněn kněz). Lidé musí svého kněze poznat, aby mu mohli důvěřovat a aby jej mohli opravdově a nejen formálně přijmout. I kněz musí navázat osobní kontakty, poznat problematiku a povahu lidí, rodin i celé farnosti. To vyžaduje čas. Proto někdy časté střídání kněze ochromuje rozvoj duchovního života v obci.

Dr. J. K., Plzeň

Především je tu problém osobních vztahů mezi kněžími. Generační napětí bylo vždycky, ale dnes je prohlubuje mnoho činitelů: život mladého člověka se velmi změnil, prožíváme krize názorové, krize povolání. To vše si musíme stále uvědomovat, abychom nežili ve vzdušných zámčích. Až si to vše a mnoho jiného uvědomíme, musíme hledat řešení. Zajisté bude to první a nejdůležitější ležet v oblasti vnitřního života, v kněžských ctnostech, ve vůli k jednotě, ve vědomí odpovědnosti. K tomu se musíme stále vychovávat, mladí i starší. Nejen duch otcovství, ale skutečného bratrství, duch pracovního společenství. Ale duchovní a nadpřirozené nebude stačit, nebude-li tato snaha zakotvena v přirozených vztazích. K těm jsme nebyli dostatečně vychováni. Existují nyní bohaté studie o lidských vztazích (human relations). Kdo tyto věci jednou zpřístupní kněžím? Není tu velká příležitost laických odborníků?

Dále je tu naznačen problém osazování míst. V dopise jsou správně uvedeny zřetele psychologické, sociologické, ekologické. Zase budeme potřebovat odborníky z oboru statistiky, teorie informace, teorie komunikace. Při naprostém nedostatku kněží by mělo každé místo být z těchto hledisek vyhodnoceno. *VIA* již přinesla některé materiály, ale to je žalostně málo. Nová příležitost pro laickou pomoc. Ovšem konkrétní řešení jednotlivých případů je ovlivňováno ještě jinými činiteli, které se vymykají těmto zřetelům.

Po přečtení posledního čísla čas. *Via* ve mně ožila hořká vzpomínka na zážitek nedávno minulých dní. Dostal jsem totiž od jednoho ONV zákaz konat přednášku „Tomismus a budoucnost filosofie“ s odvoláním na § 1 odst. b) zák. 126/68 s následujícím odůvodněním: Konání přednášky není v souladu se zájmy a úsilím státní politiky a činností. Zejména nyní, kdy je zájem a úsilí státu zaměřeno na upevnění ideové jednoty občanů. Tomismus je filosofický směr, který není v souladu s ideologií socialistického státu, a proto není možné na veřejném shromáždění konat jeho propagaci. Takovému jednání není ani v souladu se zájmy pracujícího lidu, které našim rozhodnutím přednostně sledujeme.

Chci pouze s vámi a se čtenáři posledního čísla čas. *Via*, zvláště článku „Tomistická filosofie ve 20. století“, sdělit paradoxnost této situace. P. M. V.

Přečeli jsme si příslušný paragraf a sdělíme paradoxnost této situace s Vámi. Odvolal jste se?

Každý laik podle darů, které dostal, je svědkem a živým nástrojem poslání církve

(O Církvi)

I když se laici zabývají světskými starostmi, přece mohou a mají konat cenné dílo k pokřesťanství světa

(O Církvi)