

# via

časopis pro teologii

1970

III / 5

PAVEL VI.: Osvobozující poslušnost	65
K. RAHNER: Maria v teologii	66
J. URBAN: Osobnost a autorita v řeholi	67
R. DACÍK: Řeholnice dneška	69
R. SILBERER: K dnešní situaci řádových sester	70
D. PECKA: Za hranicemi filosofické antropologie (pokračování)	71
M. ROSNER: Koncil a kostel (pokračování)	74
PAUL VI.: Der befreiende Gehorsam	65
K. RAHNER: Maria in der Theologie	66
J. URBAN: Die Person und die Autorität im Ordensleben	67
R. DACÍK: Die Ordensschwester von Heute	69
R. SILBERER: Zur Lage der Ordensschwestern	70
D. PECKA: Grenzgebiete der philosophischen Anthropologie (Fortsetzung)	71
M. ROSNER: Konzil und Kirche (Fortsetzung)	74
PAUL VI.: L'obéissance libératrice	65
K. RAHNER: La Vierge Marie et la théologie	66
J. URBAN: La personnalité et l'autorité dans les ordres religieux	67
R. DACÍK: La religieuse d'aujourd'hui	69
R. SILBERER: La situation actuelle des religieuses	70
D. PECKA: Au de là des frontières de l'anthropologie philosophique (suite)	71
M. ROSNER: Concile et l'église (suite)	74



## Myšlenky

### Po letnicích

Když bylo dokonáno dílo, které na zemi uložil Otec Synovi, byl o letnicích seslán Duch svatý, aby ustavičně posvěcoval církev a aby v něm měli věřící skrze Krista přístup k Otci. On je Duch života, pramen vody, vyvěrající do života věčného. Skrze něho oživuje lidi, usmrčené hříchem, aby nakonec v Kristu probudil jejich smrtelná těla.

Duch přebývá v církvi a v srdcích věřících jako v chrámě, modlí se v nich a vydává svědectví, že byli přijati za děti. Je to on, kdo přivádí církev k pravdě, sjednocuje ji v jejím společenství a v jejích službách, vybavuje ji a vede různými hierarchickými a charismatickými dary a zdobí ji svými plody. Sílou evangelia stále omlazuje církev, ustavičně ji obnovuje a vede ji k dokonalému sjednocení s jejím Ženichem. Neboť Duch a nevěsta říkají Pánu Ježíši: „Přijď!“

### Konstituce o církvi

### Mluvili novými jazyky

Mlčet a nepromluvit, to vede snadno k neplodnosti. Mluvit a nemlčet, to bývá mlácení slámy. Z hlubin uvážlivého mlčení pramení radost, která působí divy. Přesvědčení nemůže být vynuceno ani argumenty, radost je však nakažlivá. Tak působí Duch Boží jedním radostným slovem svých i nejslabších dětí nejkrásnější divy. Boží moudrost nedaruje žádným poznání, aby oslňovala, dává však niternou radost, která vnuká to pravé slovo, aby zapálila.

Rupert Müller

### Ovoce Ducha

Radost jako ovoce Ducha svatého je darem, který se může stát nejkrásnějším kolem. Radost je dokonce apoštolátem, kterého jsme si velmi málo vědomi. „Jho Kristovo nic nechtí více jako jasné čelo těch, kteří je snášejí“ (Ambrosius von Lombez). Takoví lidé vydávají svědectví o tom, který přesahuje svět; hmotnost pozemskosti v nich zprůhledňuje, že jsou jakoby světem až transcendentním. My, co jsme ve spojení s Bohem, bychom měli vnášet Boha do světa svou radostí, odleskem jasu naší duše, která ví, že jí Bůh volá, a je z toho šťastná.

Karl Velten

### Duchem svatým utvořená

Otec milosrdenství chtěl, aby před Vtělením řekla předurčená Matka své ano, aby se také žena zasloužila o život, když žena zavínila smrt. To platí zcela vynikajícím způsobem o matce Ježíšově, která zrodila světu vše obnovující život a kterou Bůh obdařil tomuto úkolem odpovídajícími dary. Není proto divu, že svatí Otcové obvykle o matce Ježíšově prohlásují, že je zcela svatá a prostá jakéhokoliv hříchu, že ji Duch svatý utvořil jako jistým způsobem novou bytost. Tak se stala Adamova

dcera Maria, když přitakala slovu Božimu, matkou Ježíšovou. Celým srdcem se podrobila vůli Boží, která chce naši spásu; hřích jí v tom nezarážoval. Bezvýhradně se jako služebnice Páně odevzdala osobě a dílu svého Syna. Omilostnění všemohoucím Bohem, pod jeho vedením a s ním, sloužila tajemstvím spásy. Právem jsou tedy svatí Otcové přesvědčeni, že Maria nebyla Bohem použita jenom pasivně, ale na spásu lidí spolupůsobila svobodným úkonem víry a poslušnosti.

### Konstituce o církvi

## Hlasy žen

Při věcech těžkých, i když se mi zdá, že jim rozumím a dím pravdu, užívám vždy rčení zdá se mi, protože kdybych se mylíla, jsem velmi ochotna uvěřit tomu, co řeknou lidé velikých vědomostí. Velcí učenci mají do sebe cosi nevysvětlitelného, třeba sami těchto věcí nezkusili. Bůh je učinil světlem své církve a sdílil s nimi pravdu, o níž jde, aby byla přijata. A nejsou-li rozptýlení, nýbrž jsou služebníky Božími, nikdy se nehrozí velikých skutků jeho, protože dobře vědí, že může mnohem a daleko víc. A konečně, jsou-li jaké věci nedostižné, najdou jistě jiné již napsané, z nichž vidí, že i tyto jsou možné. O tom mám převelikou zkušenost, a také ji mám o několika ustrašných polovzdělancích, kteráž zkušenost mi přišla tuze drahou.

### Sv. Terezie z Ávily

Chci pak, sestry mé, abychom se snažily dosáhnout i my takového sebezapomenutí, ne pak slasti duchovních; chci, abychom po nich toužily a modlitou pěstovaly jen proto, abychom nabyly této síly ke službě Boží. Nechtějte se brát cestou nevyšlapanou, neboť tak bychom nejsnáze všichni jeho svatí. Ať nás ani nenapadá něco takového. Věřte mi, Marta a Marie musí být pospolu, chtějí-li pohostit Pána a mít jej vždy u sebe a nechtějí-li mu připravit špatné uvítání tak, že by mu ani pokrm nepodaly. Co by mu také byla podala Maria, sedíc ustavičně u jeho nohou, kdyby jí sestra nebyla pomohla?

Jeho pokrm však jest, abychom všemožně získávaly duše, aby došly spásy a na věky jej chválily.

Namítnete mi asi dvojí: nejprve to, že pravil Pán, že Maria vyvolila nejlepší stránku. A tu pravím, že Maria již dostala úkolu Martinu, když Pánu posloužila, umyvši mu nohy a utřevši je svými vlasy.

A myslíte, že bylo malým sebezáporem, když dáma, jakou byla, spěchala ulicemi, snad sama — neboť horoucnost lásky jí nedala dbát, jak jde — když vešla do domu, kde ještě nikdy nebyla, a potom strpěla reptání fariseovo a jiná přemnohá příkoří?

Jaká to byla podívaná v osadě, když se tak změnila žena, jakou byla ona, a to, jak víme, mezi lidmi

tak zlými! Jim stačilo vědět, že je spřátelena s Pánem, kterého oni tak menáviděli, aby jí hned připomínali, jaký život vedla dříve, aby jí vyčítali, že se nyní chce stát světicí, neboť je samozřejmé, že hned změnila svůj šat i všechno ostatní. Když v dnešní době se hned klevetí o osobách, které nejsou tak významné, jak tomu asi bylo tehdy?

### Sv. Terezie z Ávily

Pane, ty víš, jak málo jsem dokázala, jak snadno jsem malomyslněla. Neustále to na mne doléhá ve světě, který tobě, Velkému, neponechává žádné místo. Dej alespoň, ať nejsem vládyčtivá, aby z toho poznali, že ty jediný jsi vládce. Dej, ať mluvím s rozvahou, neboť tvá moudrost není v hlasitém, unáhleném slově. Dej, ať jsem jako ty, jenž dáváš slunci vycházet na dobré i zlé a sesíláš déšť na spravedlivé i nespravedlivé. Neboť věřím, Pane, že dokázal všechno fídit tak, aby velké dění světa sloužilo mému nepatrnému životu, jako kdybych stála ve středu dějin.

### Sv. Terezie z Ávily

Sluší se, aby ten, kdo miluje, byl milován. Tehdy duše dává pít svému tvůrci, když mu splácí lásku láskou. Nelze mu ji však splácet službou, jemu samému prokázanou, nýbrž skrze bližního; proto snaží se duše s tak velikou bedlivostí sloužit svému bližnímu službou, která se, jak pozoruje, Bohu více líbí, a v té se cvičí.

### Sv. Kateřina Sienská

Dnešní mladá generace prošla tolika krizemi, že už nám nemůže rozumět, ale my se musíme snažit porozumět jí, protože pak jí snad budeme moci ještě trochu pomoci...

Jestliže se zcela odevzdáme do rukou Božích, smíme mít v něho důvěru, že z nás může něco udělat. Jemu náleží, aby vynášel rozsudek. Není třeba, abychom my sami sebe pozorovali a měřili. A věřte, že ti lidé, které jste mohli poznat, kteří se vám zdají být o mnoho blíže ideální podobě křesťana, než jste vy, že jsou uvnitř právě tak ubozí a sami sebou právě tak málo jistí jako vy.

...čím je kdo hlouběji ponořen do Boha, tím víc musí také v tomto smyslu vyjít ze sebe, tj. musí se vnořit do světa, aby do něho vnášel božský život.

### Edith Steinová

Čas není nic, využití času je všechno. Krásný život může začít třeba v padesáti nebo šedesáti letech; může se rozjasnit v poslední hodině; může vydat plody v několika minutách. Ani věk, ani nemoc, ani osamělost, ani oběť lidské lásky nejsou překážkou k vykonání Díla. Asi nerozumíte; Bůh vás tomu naučí. Máte-li dobrou vůli, vyhledá vás, i kdybyste byli v srdci pouště.

Ale co štěstí? řeknete. Štěstí vám bude přidáno. Pravděpodobně to nebude to, kterému jste snili; nebude podle vaší chuti; ale možná, že nebudete litovat svých činů. Důležité je přiložit sekeru. Často myslíme, že ta náhama je nad naše síly; ale ve skutečnosti je to práce, která nás drží.

Marguerite-Marie  
Teilhard de Chardin



# via

časopis pro teologii

III / 5 / 1970

PAVEL VI.

## Osvobozující poslušnost

(Proslov při generální audienci dne 28. 1. 1970)

Draží synové a dcery, v těchto pokoncilních letech hledáme styl svého mravního života, nové formy svého postoje k víře. Ptáme se, jak převést naše křesťanství do skutků. Všichni jsme si vědmi, že církev, teologie církve má mít rozhodný vliv na náš náboženský světový názor. Je nám jasné, že naše chování a náboženský život má z velké části záviset na nauce církve, na našem pojmu, který máme o církvi. Církev má dát nový charakter našemu příslutí ke křesťanství. Nauka koncilu o církvi se týká formy mravního života.

Církev je poslušnost osvobozující. Skutečnost, že jsme začleněni do jednoho řádu, nás osvobozuje od jiného řádu — a pokud se týče člověka, od nepořádku často tak těžkého a osudného! — Stejně tak skutečnost, že přináležíme k řádu církve, vyžaduje od nás, abychom k němu příslušeli jednotně, mužně a vědomě, ale současně nás osvobozuje od těžkých okovů nevědomosti o Bohu a o našem určení, od hříchu, osamělosti, slabosti a smrti. Toto osvobození vyžaduje způsobem intenzívním, svobodným a odpovědným všechny mohutnosti člověka: jeho rozum, vůli i celé bohatství psychologické, celou jeho schopnost vlastní formace a tím také jeho schopnost se vyslovit na poli dobra, spravedlnosti a umění.

Vskutku pochopit, co je církev, co je výchova, kterou ona nám chce dát, uvědomit si, jaké je to štěstí, že jsme jejími syny, se všemi požadavky na věčnost, které s tím souvisí — to vše je v tom obsaženo.

Je velké pokušení naší doby, že lidé se cítí unaveni pravdou, která nám byla dána v držení. Mnozí, užaslí nad závažností a užitečností změn, které se odehrávají před našima očima na poli vědy a techniky i na poli sociálním, ztrácejí důvěru ve spekulativní myšlení, v tradici a v učitelský úřad církve. Nevěří katolické nauce. Chtějí se oprostit od

jejího dogmatického charakteru. Nechtěli by definice, které nás všechny a provždy zavazují. Představují si, že našli jinou svobodu tím, že podceňují tu, kterou vlastní, tím, že mění termíny nauky, zaručené církví, nebo tím, že jim dávají nové a libovolné vysvětlení za pomoci vysoké erudice, kterou nedovedou zvládnout. Snad sní o vytvoření nového typu církve, která by odpovídala jejich úmyslům, někdy vysokým a vznešeným, která by však nebyla autentickou církví, takovou, jakou jí chtěl Kristus, takovou, jaká se vyvinula a uzrála během dějin. Dochází tedy k tomu, že se uvolňuje poslušnost a současně se zmenšuje svoboda, charakterizující věřícího, který věří a jedná v církvi, s ní a skrze ni. Nahrazuje se pak nevědomou poslušností vůči jiným věcem, které se mohou stát těžkými a protikladnými právě svobodě synů církve. Newman, velký Newman uzavírá svou slavnou Apologii svého života slovy o pokoji, který mu dává jeho příslutí k církvi katolické. To je příklad, na nějž si budeme muset vzpomenout.

KARDINÁL SUENENS

### RADOST.

(Myšlenky z proslovů v belgickém rozhlasu)

Radost a bolest patří v křesťanském životě k sobě, avšak nejsou na stejné úrovni. Je to přibližně tak jako v moderním velkoměstě, ve kterém nevážne doprava, poněvadž ulice se kříží na nestejně úrovni. Bolest nemůže pohřbit naději. Radost má sídlo v hlubině, do které lidé nejsou schopni dosáhnout. To Kristus sám všem svým výslovně slíbil: „Vaše srdce se bude radovat a vaši radost vám nikdo nevezme“ (Jan 16, 22). To je výslovný příslib, svatý závazek, na který dal Ježíš ještě větší důraz, když prohlásil: „Mé jho je příjemné a mé břemeno je lehké“ (Mt 11, 30).

Každý křesťan, který se řídí Božím příkazem, má v držení klíč k veselí a radosti.

Úsměv je jako jasný paprsek, který vychází z Boží tváře. Chce cizinci říci, že byl poznán a přijat jako bratr. Jeden výrok svaté Terezičky o nebi mě vždycky silně dojal: „V nebi nebudou lhostejné pohledy.“ Jaký to bude protiklad tam nahoře k množství lidí, které zde často potkáváme — množství s vyčerpanými, ztvrdlými, lhostejnými tvářemi. Buďme rozdělovateli radosti! Úsměv spojuje lidi, staví malé mosty, sbližuje, to znamená, že vytváří z lidské společnosti velkou rodinu a vytrhává člověka (byť jen na jednu vteřinu) z nepřátelské a ledové bezejmennosti.

Člověk se usmívá na dítě. Cítí jeho svěžest, původnost, nevinnost. Když se usmívá na lidi, dotýká se toho nejlepšího v nich ještě dříve, než oni sami to ukáží, probouzí dítě v dospělém člověku, uvolňuje původnost pod krunýřem zkonstatěného a svobodu uprostřed omezení. Jak dobrý skutek!

Trocha humoru, tato obměna úsměvu, je také forma dobrotivosti, která může uvolnit napětí v bezvýhodných situacích a mnohé napravit. Je jako čerstvý průvan v přetopené prostotoře: vydechne se s úlevou. V tomto humoru, který věci relativizuje, je mnoho skrytého sebezapomnění.

Lidé bývají obvyklejší lepší než vypadají a jsou vděční, když se s nimi podle toho jedná. Úsměv se obrací k jejich skrytému já, na které se dívá Bůh, když se sklání nad lidmi, a podle kterého bychom byli tak rádi posuzováni. Úsměv je pozvání do stavu milosti, z kterého také vzniká — jako květ roste ze stonku. Lidé se rádi usmívají i v slzách, je-li to nutno, a to tvoří již zde na zemi atmosféru nebe, kde nepomíjející, z Boha prýšící radost bude vytvářet bratrství beze stínu.



## Maria v teologii

Když chce katolický křesťan podrobněji uvažovat o tajemství nejsvětější Panny, otevře nejdříve Písmo svaté a čte v něm, co říká o svaté Panně a Matce našeho Pána Ježíše Krista. Ne že by tímto způsobem mohl poprvé slyšet o Marii. Neboť nejdříve, už kdysi na mateřském klíně, se učil modlit „Zdrávas Maria“ a při vyučování náboženství, tedy v mluveném slově své svaté církve, slyšel o Marii. A když otevře Písmo, je pro něho knihou církve, kterou od ní přijímá a s jejím výkladem čte. A tak je správné, chce-li přesněji přemýšlet o svaté Panně, že otevře Písmo nejdříve. Neboť jak toto Písmo svaté je možno číst správně jen pod vedením učitelského úřadu církve, tak je naopak také Písmo svaté v neoddělitelné souvislosti s touto církví a jejím učitelským úřadem normou pro věřící církev a také pro učitelský úřad. Neboť církev hlásá, co čte v Písmě. Protože však hlásá toto, jak to po staletí stále znovu četla, můžeme též říci, co říká víra církve v jejím trvalém hlásání o Marii. Proto se můžeme v těchto úvahách ptát, co církev sama ví o Marii ve svém hlásání víry a ve své teologii. Tak se totiž dovíme také právě to, že jsme nakonec četli s církví též Písmo, i když se zdá, že toto slovo církve zní jinak než slova, která můžeme číst přímo v Novém zákoně.

Dříve než se však můžeme ptát na jednotlivosti, co nám církev ve svém chápání víry a ve svém hlásání víry o Marii říká, musíme a můžeme se též ptát, zda Maria vůbec patří do našeho chápání víry a hlásání víry. Má víra vůbec co říci o Marii? Tato otázka není přirozeně míněna tak, jako kdybychom uváděli v pochybnost existenci nejsvětější Panny nebo snad pochybovali o tom, o čem podává zprávu Písmo jako o matce Pána, Boha a člověka v jedné osobě. Tím však není tato otázka ještě zodpověděna. Mohlo by se říci: Přirozeně existuje tato Panna Maria a tento osud, o němž se vypráví na okraji Písma. Přirozeně existuje tato Panna, když se vypráví do určité míry o soukromém životě Ježíšově. Mohlo by se tak ale myslet, že když je řeč o víře a člověk vyznává, co ví o Bohu — vychází přitom ze slova Božího — že pak je řeč právě jen o Bohu, o tom jediném a jeho jedině milosti. To pak znamená právě pěstovat teologii: mluvit slovo o Bohu. Pak musí člověk svědčit o Bohu, nemůže vyprávět všechno možné, i kdyby to bylo sebe krásnější, sebe dojemnější, sebe tajemnější a povzbudivější. Mohlo by se myslet, že když je řeč o víře, že by stačilo říci jedno slovo: slovo o Bohu velebeném, třikrát svatém, nevýslovně tajemném, o tom, jenž sám je naší spásou a naší věčností. Mohlo by se myslet, že kromě tohoto slova nemá už nic jiného místo v tomto hlásání a v této teologii. Mohlo by se myslet, že má všechno ostatní ustoupit do hlubokého mlčení, i když je to jinak hodné chvály a přemýšlení. Bylo by možné se domnívat, že se smí mluvit jen o Bohu, jeho milosti, o jeho vykoupení, a tak o jeho Slově, které se stalo člověkem. Mohlo by se myslet, že se smí o všem jiném mluvit v rámci hlásání víry a teologie asi tak jako o Pilátovi, který se dostal také do Kréda. Tak jako jsou lidé, o nichž je okrajová zmínka ve vyznání víry, protože zastupují v dějinách vtěleného Boha nevěřící lidské „nikoliv“, bylo by možno myslet, že jsou také lidé, kteří jsou ve víře jen namátkou načrtnuti, že jsou sice jmenováni, ale nejsou předmětem víry, její výpovědi a její teologie.

Nakonec musíme tuto otázku zodpovědět: Je vůbec něco takového jako teologie o člověku? Teprve až na tuto otázku odpovíme, můžeme s odvahou, důvěrou a radostí vejít do této oblasti víry a teologie, abychom něco řekli o člověku, který — dá-li se o něm něco říci — je nejsvětější, nejplatnější, nejblazeženější, abychom něco řekli o pozeňnané mezi ženami.

Je skutečně teologie o člověku, hlásání víry a teologie, které Boha oslavují a velebí, když říkají něco o člověku. Proč je tomu tak? Zajisté je Bůh všechno ve všem.

Mimo něho není nic, co by zasloužilo zmínky, když se hlásá víra a pěstuje teologie. V tomto posvátném Božím domě nemůžeme vlastně říci nic, nic velebit a o ničém se zmiňovat než o věčném Bohu, o něm samém. Před ním klesá vše ostatní do propasti své úplné nevýznamnosti. V teologii a ve víře není Bůh a vedle toho ještě vše možné jiné, je pouze jeden nepochopitelný, třikrát svatý, vzývání hodný Bůh. A když se k němu srdce s myšlením a vyznáním pozvedá, musí vše ostatní mlčet a vše ostatní být umlčeno; pak nemůže člověk už dělat nic jiného než se klanět a velebit tohoto Boha. Neboť život víry a úsilí teologie mají jednou vrůst do onoho života, jehož celým obsahem je milující patření na Boha tváří v tvář, věčná cena jeho jedinečné milosti. A přece je teologie o člověku samém vyznání víry, které vyslovuje něco o člověku samém, ne vedle vyznání věčného jediného Boha, nýbrž v něm samém. Proč je tomu tak? Protože Bůh, on sám, on ve svém životě ve třech osobách, on ve své nevýslovné vznešenosti, on ve svém věčném životě nás přijal do tohoto svého věčného života. Není třeba umřít, aby Bůh žil, jak řekl současný básník. Nejen že nám dal něco, co stvořil s nicoty jako něco konečného, nad toto všechno nám dal sám sebe. Povolal nás z nicoty, abychom opravdu byli, dal nám svobodu, abychom skutečně a opravdu mohli být před jeho tváří jeho partnery. Uzavřel s námi smlouvu. Nejen že chtěl s námi jednat jen skrze stvoření, takže to, co nás potkává, je zas jen konečně, odkazuje na Boha, který zůstává stále na onom světě. Chtěl jednat s námi, takže to, co se děje a co on činí, co ukazuje a co dává, je nakonec on sám, i když nyní jen v příslibení, že se nám jednou ukáže tváří v tvář, takže už nic nebude stát mezi ním a námi. Stal se pak — to je nejvznešenější tajemství víry — ve svém Slově člověkem. A je-li to pravda, patří-li to k tajemství našeho Boha, že tento Bůh není pouze Bohem filosofů, nýbrž Bohem Abraháma, Izáka a Jakoba, ba ještě víc, je Otcem našeho Pána Ježíše Krista, člověka a našeho bratra, pak není pro nás křesťany žádné vyznání věčného Boha, aniž jej oslavujeme jako toho, který nám daroval sama sebe. A v tom smyslu můžeme vyznávat o někom, kdo je člověkem, že sedí po pravici věčného Otce; proto opravdu nemůžeme pěstovat teologii, aby nebyla zároveň antropologií. Takže už nemůžeme říci, kdo je vpravdě a skutečně konkrétním a živým Bohem, aniž zároveň řekneme, že jeho věčné Slovo, v němž sebe sama vyslovuje, je člověkem po všechny věky. Nemůžeme dnes v křesťanství po Kristově narození říci nic pravdivého, ryziho a konkrétního o Bohu kromě toho, že ho vyznáváme jako Emanuela, Boha s námi, jako Boha našeho těla, Boha naší přirozenosti, Boha našich lidských znamení ve svátosti, Boha našich oltářů, Boha, který se zde narodil z Marie Panny, a tak je mezi námi jako člověk a Bůh v jedné osobě. Protože je to pravý, skutečný a živý Bůh, žije v okruhu víry a teologie o Bohu tvář člověka. Proto je tato pravá teologie skutečně též nutná, a nikoliv něco vedlejšího; naopak jeví se ve své nejvlastnější funkci jako teologie, která oslavuje člověka, a právě tím velebí Boha samotného. A proto je také možná mariologie, tj. nauka o pozeňnané Panně a matce našeho Pána. Proto není mariologie pouhý úsek nějakého soukromého životopisu o Ježíši z Nazareta, který nakonec není pro naši spásu důležitý; ale je to výpověď víry samé o skutečnosti víry, bez níž spása neexistuje.

K tomu přistupuje ještě něco jiného. My lidé jsme navzájem pro sebe důležití. Neznamenáme pro sebe něco v každodennosti našeho života; nejen proto, že jsme, pro náš pobyt, že máme rodiče; nejen proto, že jsme stále odkázáni na velké lidské společenství v říši biologického, vnějšího občanského společenského života, umění a vědy. Ne pouze proto a v tom jsme pro sebe důležití. Nikoliv, jsme také v naší spásě závislí ještě na druhých lidech. Je to samozřejmé, a přece vždy velmi těžko pochopitelné. Mohli bychom si myslet: když přijde na to, jak stojí Bůh vůči mně a já vůči Bohu, když jde o poslední rozhodnutí o mé věčnosti, když jde o to, jak jednou obstojím, až budu stát v neúprosné osa-



mocenosti své smrti jako zcela sám před Boží tváří, pak budu v této otázce zcela osamělý a opuštěný. Pak zde bude jedině Bůh a já, jeho srdce a jeho slitování — a jedině moje svoboda viny a milosti, v níž mne nikdo nemůže zastoupit. A přece tomu tak není. Vše, co teď bylo řečeno, je pravda, ale není to pravda celá. Neboť celá pravda je tato: že my sami pak ještě patříme k sobě. Každý má svou vlastní jedinečnou svobodu, v níž ho nikdo nemůže zastoupit, před níž nesmí utéci, kterou nemůže svalit na někoho jiného. Proto však není tato svoboda izolovanou svobodou, ani tam ne, kde rozhoduje o věčném osudu člověka, kde se s konečnou platností kladou základy k pobytu člověka. Neboť věčný Syn, věčné Slovo Otcovo se stalo tělem z Marie Panny. V naší rodině, z našeho rodu, který zde žije od Adama, toho prvního, až k poslednímu člověku, co se stalo Otcovo Slovo tělem. Z hlediska přirozenosti a milosti je tu proto společenství, které působí ve společenství hříchu a viny, ve společenství Božího slitování a jeho milosti, ve společenství původu a cíle. Vina a milost, původ a cíl jsou však záležitosti Boží. Toto společenství lidí zasahuje tedy do oblasti spásy člověka před Bohem. Společenství je společenstvím spásy a zavržení před Bohem, velkým společenstvím, které jako celek, nikoliv pouze v jednotlivých lidech hraje před Boží tváří velké drama dějin, v němž se zjevuje jako pravá myšlenka Boží o člověku. Jen tyto tisíce a tisíce proměn člověka, které tvoří dějiny v souhře nebo rozporu, uskutečňují to, co vlastně mínil Bůh, když na počátku řekl: „Udělejme lidi jako svůj obraz, nám podobné.“ Protože nepatříme k sobě pouze ve všedním dnu života, v politice a profánní historii, nýbrž také v dějinách spásy, jsou takové dějiny spásy, v nichž všichni patří vzájemně k sobě; nikdo tedy není bezvýznamný pro druhé a všichni jsou důležití pro každého, všichni musí nést tíhu viny a milosti nejen za sebe, nýbrž také za všechny ostatní. Co u jednoho bylo protrpěno, promodleno, oplakáno, snášeno a co oblaženo, má pro onen nepřehledný zástup lidstva, které prochází těmito dějinami, rozhodující význam. Patříme k sobě. Když teď Bůh vytváří s námi dějiny spásy a když musíme mluvit o tomto Bohu ve víře a teologii jako o Pánu těchto dějin spásy a zavržení v tomto lidstvu, musíme opět říci: Když Bůh tyto dějiny s lidmi tak zařídil, že v nich má jeden pro druhého význam, musíme v hlásání víry a ve výpovědi teologie, které jsou zprávou o spásném jednání Božím vůči nám, přece jen znovu mluvit o člověku. Prostě proto, že Bůh chtěl, aby spása, kterou na nás působí, byla působena od něho na nás člověkem. Proto v této výpovědi víry a teologie o spásném významu člověka v dějinách Božích musí být také řeč o Marii, požehnané Panně. Neboť ona je matkou toho, na němž jedině je naše spása založena, protože je Bůh a člověk v jedné osobě. Proto však, že tato spása je v Ježíši Kristu, má také Maria rozhodující význam, tak jak je jí to dáno svobodnou spásnou vůlí Boha samého. A proto se musí o ní v teologii mluvit. Teologie se stává nutně antropologií a v ní mariologií.

Ve chvále, kterou vzdává víra Bohu spásy, vtělení, milosti a jedných dějin spásy, musí být řečena též slova o Marii.

Co to ale vše pro nás znamená? Znamená to toto: Křesťanská teologie smí mluvit o člověku, tedy o nás samých. Smíme, chceme-li použít tohoto moderního slova, pěstovat teologii existenciálně. Dnes se mluví hodně o člověku, a z tohoto člověka se činí střed také ve filosofii při výkladu bytí a skutečnosti vůbec. Když konáme májovou pobožnost, můžeme říci: Slavíme křesťanské chápání pobytu člověka vůbec; slavíme je jako slovo Boží o nás samých; slavíme blahoslavené chápání našeho vlastního pobytu. Neboť nevidíme pak člověka pouze jako ono pochybné bytí mezi dvěma propastmi nicoty, nevidíme jej pouze jako člověka úzkosti a bídy, neboť mluvíme přece o Marii, velebíme ji jako požehnanou a blahoslavenou, a tím říkáme nakonec také něco o sobě samých. Když slavíme májovou pobožnost, voláme na pomoc přirozenost, abychom velebili člověka jako obraz Boží, abychom o něm řekli, že on je ten vy-

koupený, on, jež Bůh povolal do svého vlastního blaženého života. Slavíme a hlásáme křesťanskou ideu o člověku. Jsme tedy (chceme-li taková být) velmi moderní, když vykládáme staré svaté pravdy, které vždy vyznáváme, když poklekáme a modlíme se: A Slovo se stalo tělem, narodilo se z Marie Panny. Naše úvahy nám mimoto říkají, že patříme k sobě. Všichni neseme společně tíhu a blaženost, nebezpečí a spásu každého druhého. Proto se také scházíme v této obci. Obec, která se modlí, zpívá, slyší slovo Boží, není jen shromážděním osamocených jedinců, není jen množstvím atomizovaných jednotlivců, kteří se zde shromažďují pouze z praktických důvodů, hnáni svou úzkostí, pokud jde o spásu, aby si tak zajistili svou vlastní spásu pro sebe samy. Jsme posvátnou obcí, která skutečně patří k sobě, a proto se také shromažďuje; prožívá skutečně v jednotě milost toho, kdo nám byl od Boha věnován skrze poslušnost a tělo svaté Panny. Jsme vyvoláni ze ztracenosti a opuštěnosti jednotlivce v jednotu lásky a milosti Boží. Taková měla bychom ale být pak také ve všední den. Nemůžeme se zde společně modlit, když venku spolu nevycházíme v lásce a věrnosti, v sounáležitosti a vzájemném snášení. Mariánská úcta je proto něco, co ze své podstaty má skutečně co činit s láskou k bližnímu. Neboť nebyla by žádná mariologie, která by pro nás mohla být důležitá a významná, kdyby nebylo pravda, že každý je odpovědný také za spásu svého bratra a modlitbou, obětí a pomocí může se ho ujmout. Protože je to pravda, není Maria jen Matkou našeho Pána, nýbrž také naší Matkou. A přestože tomu tak je, jsme zde shromáždění a chceme Marii v těchto dnech opět velebít s radostí srdce. Taková oslava je nakonec chválou samého věčného Boha, který se nám přiblížil ve svém vtěleném Slově, když se toto Slovo narodilo z Marie Panny.

(Z knihy *Maria, Mutter des Herrn*, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 5. vyd. 1965.)

Přeložili L. J. a J. Z.

JAN EV. URBAN

## Osobnost a autorita v řeholi

Ústřední otázkou dnešního řeholního křesťana a konečně i každého věřícího, který má zájem o pravost a pravdivost všech křesťanských jevů, je vztah mezi osobností a autoritou. Otázka je právě v naší době pronikavá, protože obě nesporné hodnoty mocně vstoupily do lidského povědomí, osobnost rozvojem lidského zjevu ve vesmíru a rychlým vzrůstem vzdělanosti širokých vrstev lidstva. Otázka autority vystoupila jednak jako odraz uvědomění si osobnosti, jednak u křesťanů II. vatikánským koncilem.

Obě hodnoty jsou právoplatné a lidskou i křesťanskou povinností je: být osobností i uznávat autoritu. Obě mají zcela vlastní a ostrou problematičnost v řeholním stavu.

Máme-li najít čistou odpověď, bude potřeba dvojího: především vidět obě v jejich „čistém“ stavu — to je bez ohledu na jejich aplikaci — a také je z čistého místa pozorovat, to je bez zaujetí a v tom duchu, který se pro ně předpokládá, „v duchu a pravdě“.

Proč se tato otázka vlastně klade? Protože se na první pohled zdá, že se oba termíny vzájemně vylučují: autorita, kterou cítíme v jejich projevech, tj. v příkazech, v omezeních a určování, je zřejmě proti volnému uplatnění osobnosti. — Znamená-li osobnost svobodnou svébytnost, sebeurčení, volný rozvoj, pak jí autorita zřejmě spoutává nebo přímo ruší. Pak by nesměl být svobodný křesťan řeholníkem, nebo by se musel řád vzdát své podstatné zásady, to je „úplného zasvěcení a danosti pro království Boží“ (PC 1, 6, 14).<sup>1</sup>



Ptejme se nejprve, co se v těchto dilematech předpokládá: Že svébytnost a svoboda je sama o sobě hodnotou, ať je jakákoli. Že je každý tak hodnotnou osobností, že omezení znamená její znehodnocení. Že autorita je na úkor hodnoty osobnosti. Že se vidí rozvoj osobnosti ve svobodě od omezení řádovými zásadami a jednotlivými příkazy a danými úkoly. Že se předpokládá trvalé vnitřní napětí mezi oběma pojmy. Že jsou řeholní zásady, pravidla, příkazy stavěny s tendencí omezovat osobní hodnoty a že vedoucí osobnosti také takovou tendenci mají.

Je možné *takto* brát řeholní autoritu?

A tak druhou otázku, ve které již může být i snaha o odpověď: Nepředpokládá každý řádový útvar ducha evangelia? (Pamatujme, že se držíme pohledu na „čistý“ stav.) (PC 2a)

Nepřikazuje koncil, že představení „mají dbát důstojnosti lidské osobnosti“ (PC 8)?

Je hodnota osobnosti pouze v její svébytnosti, tedy jen v protikladu vzhledem k řádovému principu sebedání?

Je autorita jen vymezování a podkládání vůle druhému<sup>2)</sup> — tedy jen požadování, ale žádné dávání?

A nyní odpověď:

Osobnost bude souhrn rozumových, mravních, duchovních, praktických vlastností, které člověk může a má podle svého svědomí volně uplatňovat, žít, psát.

Autorita má být vnitřně pravdivá a vlastní pravdou, pravdivostí i mravní bonitou působivá služba pravdě, dobru a blahu celku i každé osobnosti.

Poslušnost k autoritě je v řeholi poutána na vůli Boží. Nedá se sice tak snadno říci, jak tomu dosud bylo, kde se už vůle Boží v řeholním životě projevuje a kde se musí vidět v řeholní autoritě. Ale mravně nemůže být bez pochyby, že má být vůle Boží v úmyslu řeholního křesťana a že pro Boha má přijímat vůli řádové autority ve všech rovinách. Vůle Boží tedy působí autorizaci autority jistě aspoň v úmyslu, kdyby se nemohla vždy s jistotou najít a doložit v řeholním příkazu.<sup>3)</sup>

Autorita v řeholi je dále v jejím *společenství*, které dává osobnosti i prostor pro osobní rozvoj a jeho provádění, je zdrojem sdílných hodnot, které osobnost obohacují, je i zkouškou ryzosti osobnosti, kolik odolá a kolik obětuje ve službě lásky ke společenství. Soulad se společenstvím je stálou vazbou poslušnosti.

Zdrojem stále působící autority je dál sám určitý řád nebo kongregace nebo řádová společnost podle jejího charismatu, účelu a dané situace. Tato charismatická autorita váže výsostně představené, aby neřídili společenství podle svých názorů, věku, povahy, výhod, nýbrž aby dávali vždy rozhodující místo ve vedení duchovnímu obsahu své společnosti.<sup>4)</sup> Ale v celé šíři je i pro každého člena direktivou pro jeho zaměření v duchovní i vnější činnosti.

Pak je autorita v *řeholních Pravidlech* a normách. Dnes mají již snad všude ducha, jakého mít mají, když se dostává církev pod tlakem Ducha Božího do dalšího stavu vyšší dokonalosti „svobody dítek Božích“ (srv. Ř. 8, 21) a když mají ponechávat co nejvíce osobního rozhodování pro osobní svatost, aby byla vnitřní a ne jen pod tlakem příkazů. Proto znějí z řeholních pravidel více slova rad, proseb, povzbuzení než strohých zákazů. Řeholní pravidla mají dnes zcela realisticky brát každého žadatele, jaký skutečně je a kolik může dát záruk, že snese řeholní povolání.<sup>5)</sup> V řeholní teologii je hluboké přesvědčení, že osobnost je člověk řádu, a ne svévole, že autorita je zásadně v souladu s osobní důstojností a svobodou, kterou nejen nemezují, ale které slouží. Že poslušnost — a lépe zní oddanost — k autoritě je kladným a formačním činitelem pro vzrůst osobnosti k vyšší zdatnosti, než jaké by dosáhl jedinec sám. Mezi osobním rozvojem a autoritou není objektivní rozpor v pojmu a principu, ale rozpor může nastat a nastává teprve v subjektivním a konkrétním provádění.<sup>6)</sup>

Když tedy spatřujeme osobnost ve vnitřním obsahu křesťana, nemusí a nemůže ji autorita ani narušovat, ani

omezovat. I otrok může být osobností. Záleží na tom, aby mohl řeholník vždy jednat podle osobního *přesvědčení*. A zde má právě osobnost nasadit: Již při svém rozhodnutí zasvětit se úplně službě Kristově se projevuje velikost osobnosti. A povaha této velikosti je právě silným výrazem osobnosti, když se „pro království Boží“ vzdává do určité míry své volnosti.

Tedy do *určité míry*. To je právě důležité, že dání sebe do služeb Kristových v řeholi není naprosté, třebaž je úplně, protože vyžaduje — krom obecně mravních náležitostí — nejen teoretické předpoklady, ale i elementárně nutné složky, a jestliže ty nejsou, stojí celá stavba řeholního zasvěcení ve stále aktuálním problému vztahů, nedorozumění, konfliktů a utrpení.<sup>7)</sup>

Je to především příslušná zkušenost *víry*. Na ní stojí *důvěra* v hodnotu zvoleného řeholního společenství, a to jak v jeho ideu, tak i v jeho faktický stav. Existence důvěry, jak je hluboce morálně závazná, tak je i v každém styku autority a osobnosti živě účastná, aby se každé sebedání dělo v plném svobodném přesvědčení o jeho mravní bonitě. Když se totiž stane, že má řeholník splnit příkaz, který mu je nejasný, a není přesvědčen o jeho konkrétní a přímé správnosti, může přenést osobní přesvědčení na *důvěru* ve svůj řád a v jeho vedoucí osobnost. A *důvěra*, to není malá mravní hodnota, hlavně ve světle evangelní čistoty srdce (PC 5), ve stoupání ducha v jeho centru!<sup>8)</sup>

Jiný předpoklad je *pokora*. Je v přesvědčení, že nejsem taková osobnost, abych nemohl získat další dobro tím, že je přijmu od jiných, ať už od svého řádu, svého společenství nebo od svých představených. Když vidím v autoritě dobro — a jistě, že má být dobrem — pak také mám naději, že mne po celý život dělá hodnotnějším a že mě obohacuje, ne komolí.

A když proniká i autoritu i jednotlivce *lásky*, pak jsou oba termíny — osobnost a autorita — dokonale sladěny. *A to je základní předpoklad* všeho, co je zaměřeno na Evangelium a Krista.

Je možno říci, že protiklady mezi osobností a autoritou jsou velkou většinou jen v negativním pojetí obou a že evangelní aspekt je teprve pravým postojem a přístupem k jejich porozumění a řešení. Dání se Kristu s důvěrou pro celý život je tak velký osobnostní hodnotný akt, že je stálým výrazem takové důvěry.

Ovšem jsme zase jen lidé a realita není vždy jen zásadní. A tak i po základním rozboru zůstane otevřená otázka, jak vyrovnat ty konflikty, které při všech těchto předpokladech přece nastanou. Hlavně z personálních momentů.

A zde je nové slovo, dříve v řeholích téměř nepřipustné, *dialog*. Dialog nejen s představeným, ale i dialog řeholního křesťana se sebou: Církev i doba předpokládá, že jsme již „dospělí“, a tedy že sneseme experimenty, že jsme trpěliví a moudří a že máme hotovou dobrou vůli i soudobý rozum. Proto v tom smyslu praví koncil: Autorita je *povinná* se svěřeným řeholníkem jednat. A jednat tak, že mu skutečně *naslouchá*, a ne přeslychá (PC 14). Dnešní a budoucí řeholní křesťan už nebude brát autoritu jen jako někomu danou, ale její nositel si ji musí také získat a udělat ji věrohodnou. Bude asi větším problémem autoritou sloužit než autoritu poslouchat, právě pro legitimní vzrůst osobnosti řeholního křesťana. Vztah autority a poslušnosti se bude měřit na osobě Ježíše Krista a ne na teologických teorematech.

Kdyby se zde někomu zdálo, že tyto a podobné předpoklady v jeho řeholní společnosti a u jeho představeného nejsou a nebudou, pak ovšem bychom byli v koncích s důvěrou, pokorou, trpělivostí, láskou, dáním sebe a konečně i s možností existence řeholního stavu i řeholní teologie.

Pak zhyvá v takovém případě morálně již jen extrémní povinnost, opustit stav, ve kterém by se nemohlo žít podle svědomí, protože by v něm nebyla možnost zachovat dvojí mravní povinnost: osobní odpovědnost a pravdivě zasvěcení službě Kristově.<sup>9)</sup>



Dekret Vat. II. Perfectae caritatis de accomodata renovatione status religiosi.

<sup>1)</sup> Gerken: Dem Lamme folgen ... ve Wandlung in Treue, Dietrich, Colede-Verlag, Werl. str. 19

<sup>2)</sup> Brunner: Religiöser Gehorsam heute v Zeitgemässe Erneuerung des Ordensstandes, Benno Verlag, Leipzig, 40 seš. str. 138.

<sup>3)</sup> Dienst an der Welt — Ordensfrauen zwischen Charizma und Institution, Herder 1969, str. 295 a d.

<sup>4)</sup> Tamtéž, str. 113 o prorockém momentu v zakladateli řádu a o obnově jeho ducha ve zcela jiné kulturní a civilizační epoše.

<sup>5)</sup> Erneuerung der Konstitutionen, UISC 1968, č. 10 (Werdegang, Aufbau, Ansatz).

<sup>6)</sup> Philippe: Les fins de la vie religieuse selon s. Thomas d'Aquine (rukopis); Pronzato: Die Ordensfrau nach d. Konz., Knecht, Frankfurt 1968; Mersch: O řeholní poslušnosti v knize Morálka a mystické tělo Kristova (rukopis).

<sup>7)</sup> Boyer Einleitung in der christlichen Spiritualität, Grünewald-Verlag, Mainz, 1965, str. 221 a jinde.

<sup>8)</sup> Sudbrack-Certaeu: Aufstieg oder stets neue Begegnung? Geist und Leben 1969/4 str. 263 a d.

<sup>9)</sup> Viz pozn. 3, str. 103.

REGINALD M. DACÍK

## Řeholnice dneška

Na světě je asi milión řeholnic. A je jich stále málo, a to nejen u nás, nýbrž i v ostatních částech světa. Těm, kteří zapochybovali o nutnosti jejich existence v církvi, odpověděl II. vatikánský sněm jejich chválou a velkým doporučením (L. g. 43, P. C. 1). Už vlastně tím, že řeholnímu stavu věnoval v konstituci O církvi celou 6. kapitolu a mimo to se jimi zabýval speciálně v dekretu Perfectae caritatis, kde podává zásady pro přizpůsobenou obnovu řeholního života, ukázal sněm na důležitost řeholního stavu v církvi. Je to jistě nemalé svědectví, které mu sněm dává, když praví: „řeholní společnosti velmi přispěly k tomu, že je církev nejen schopna každého dobrého díla a připravena k službě a budování Kristova těla, ale také okrášlena rozmanitými dary svých dětí se jeví jako nevěsta, ozdobená pro svého ženicha, a skrze ni se stává zjevnou přerozmanitá moudrost Boží“ (P. C. 1). „Proto posvátný sněm schvaluje a chválí muže i ženy, kteří v klášteřích, školách, nemocnicích a misiích ozdobují snoubenku Kristovu vytrvalou a pokornou věrností svého zasvěcení a slouží velkodušně a všestranně všem lidem“ (L. g. 46).

Nebylo by snadné vypočítat veškerou činnost řeholnic v církvi a ve světě. Projděte-li svět, setkáte se s nimi všude. Svými modlitbami vzdávají chválu Bohu a modlí se jménem církve a za církev a celý svět, najdete je, jak se sklánějí v nemocnicích a také po domech nad lůžkem nemocných, věnují se dětem ve škole a vychovávají budoucí zdatné a poctivé občany státu, pečují o mrzáky a lidi ode všech opuštěné, najdete je v misiích, kde učí nejen znát a milovat Boha, ale také základům kultury a civilizace, na mnoha místech nahrazují alespoň částečně nedostatek kněží a misionářů. Protože se zcela zasvětily Bohu a nehledají sebe a své zájmy, plní své úkoly, které jim církev svěřuje, s naprostou poctivostí a plnou odpovědností, která bývá odměňována krásnými výsledky.

V této své činnosti, vykonávané v duchu svého zasvěcení, má řeholnice, jak praví sněm, *vydávat* svým životem jasně *svědectví* světu, že pouze v duchu blahoslavenství je možné přetvořit svět a obětovat ho Bohu (L. g. 31). Vydávat světu svědectví o tom, že existuje ještě něco jiného než pozemské starosti, které končí smrtí, to je nejpodstatnější úkol řeholnice, který plní už svou pouhou existencí. Je viditelným znamením, které mluví jak k členům církve, tak k celému světu. Věřící vyzývá k věrnému plnění křesťanských povinností, světu říká, že nad hodnotami časnými jsou hodnoty věčné a že stojí zato obětovat pro ně život.

Myšlenka koncilu o všeobecném povolání k svatosti není sice nová v církvi, zdůrazňovala ji vždycky zvláště tomistická škola, ale koncil ji zevšeobecnil. A tato okolnost vnukla nepřítelům řeholního života myšlenku o zbytečnosti řeholního života. Jestliže každý křesťan svým zasvěcením na křtu patří zcela Bohu, nemůže

k tomu řeholní zasvěcení nic přidat. Ti, kdo vyslovili tuto námitku, si nevšimli, že koncil jim už na ni odpověděl. Je pravda, že i řeholní zasvěcení pramení ve svátosti křtu, ale řeholní sliby jsou novým darováním Bohu. „Řeholní osoby se dávají do výhradního vlastnictví Bohu, milovaného nade všechno, a takto se věnují na novém a zvláštním podkladě službě a oslavě Boha“ (L. g. 44). Toto nové darování Bohu je symbolem nerozlučné jednoty s Kristem a s církví a zavazuje ty, kdo je učiní, k přijetí dokonalého *následování* Krista. To je nejvyšší normou řeholního života a hlavním pravidlem pro všechny řeholní společnosti (P. C. 2).

Řeholní život je proto nejdokonalejší projev křesťanského života, je jeho vyvrcholením. Řeholníci netvoří v církvi nějaké kasty dokonalých, jak tomu bylo třeba u manichejců. Řeholní život je dokonalý křesťanský život, řeholní zasvěcení je prodloužení a nejdokonalejší rozvinutí zasvěcení křesťanského, upevnění křesťanských slibů. Není tedy řeholní zasvěcení a život z něho plynoucí, to jest život dokonalého následování Krista, něco zbytečného v církvi.

Byl by to omyl, kdyby se někdo domníval, že se řeholnice svým zasvěcením odcizuje lidem nebo že se stává neužitečnou pro společnost. Naopak, čím více se přimkne k Bohu, tím poctivěji a nezištněji bude pracovat pro člověka. Svátý Pavel, který tak miloval evangelium a byl ochoten pro ně zemřít, neučí křesťany, aby utíkali ze světa, nýbrž vede je k tomu, aby svým životem posvěcovali svět. A církev šla vždycky touto cestou. Chtěla být vždy uprosteřď světa; ne aby se jí dala strhnout ze své mravní výše, nýbrž aby svět pozvedala ke Kristu. To, co charakterizuje, a můžeme říci co specifikuje činnost křesťana uprostřed lidí, uprostřed světa, to není odtržení od věcí — ty jsou přece samy sebou nelišné — nýbrž jistý způsob používání jich, aby sloužily. A to je znamení, že roztržka se světem byla ve svátosti křtu provedena, v řeholní profesi pak prohloubena a upevněna, a tak může nastoupit činnost Duchu svatého skrze nás k záchraně světa.

V jedné své řeči k řeholnicím poznamenal svátý Otec Pavel VI., že když se dnes mluví o *reformě* řeholního života, je třeba toto slovo brát v jeho nevlastném smyslu. O reformě ve vlastním smyslu mluvíme tehdy, když jde o úpadek kázně, který je třeba odstranit návratem k prvotní horlivosti. Proto také dekret Perfectae caritatis je nadepsán *O přizpůsobené obnově*. Tím chtěl koncil říci, že řeholní život se má obnovit tím, že se přizpůsobí požadavkům, mentalitě doby, aniž co ztratí ze své podstaty. Řeholnice dneška nemá být méně dokonalá, než byla řeholnice středověká nebo z doby baroka; má to však být řeholnice 20. století. Jen tak se bude moci plně uplatnit v dnešní době.

Kardinál Suenens patřil mezi ty, kteří již před koncilem volali po takovém přizpůsobení řeholnic podmínkám života dnešní doby, které by jim umožnilo vyrovnat se v každém směru dnešní ženě. V knize *Krise a obnova ženských řeholních společností* psal: „Dnešní řeholní sestry chtějí věřící vidět závislou na dnešním světě a odumřelou minulostí a starému chápání. Zdá se jim, že se nevyrovná ženě dneška, u níž se emancipace už dokonala, kdežto řeholnice si počínají jako nezletilé, které musejí být voděny na provázku. Chceme-li, aby jejich řeholní život znovu nabyl ceny, musejí se uvést v soulad s vývojem světa a ženy; z minulosti si chránit jen to, co má trvalou cenu, přizpůsobit se okolnostem a přijmout celý kladný přínos ženského hnutí, aby byl k službám apoštolského působení“ (I. 4).

Když řekl kardinál Suenens: „Řeholnice už nejsou děti, jsou dospělé,“ ukázal, kudy vede správná cesta k obnově řeholního života. Je jistě obtížnější být dospělým než dítětem. Dítěti se mnoho promine, nemá odpovědnost, protože druzí odpovídají za ně. Od dospělého se vyžaduje pořádná práce a odpovědnost za ni; vyžaduje se na něm pevný charakter a bezvadné jednání v každém směru. To jsou požadavky na každém dospělém, tedy i na řeholnici. A na ni zvláště, protože její křesťanství je umocněné řeholní profesí, která ji zava-



zuje k stálému svědectví Kristu a evangeliu. Není proto lehké pro řeholnici být dospělou. Už za ni neodpovídá její představená.

To je základní rys řeholnice dneška. Církev se na ni dívá jako na dospělou, na kterou možno plně spoléhat, které je možno plně důvěřovat, protože je si vědoma své odpovědnosti. Jestliže se dosud řeholnicím často nedůvěřovalo, a proto podléhaly stálé kontrole, podlamoval se u nich smysl pro odpovědnost. Dnes se má řeholnicím dostat plně důvěry, ale právě tak se od nich vyžaduje plná odpovědnost, jak vzhledem k pokroku v jejich duchovním životě, tak vzhledem k úkolům, které jsou jim svěřeny.

S touto změnou v mentalitě řeholnice těsně souvisí v řeholním životě otázka autority z jedné strany a poslušnosti z druhé strany. Jak v celé církvi, tak v řeholních řádech má být výkon autority chápán jako služba v duchu Kristově, který o sobě řekl, že nepřišel, aby se mu sloužilo, nýbrž aby sloužil (Mk 10, 45).

O poslušnosti mluvil svatý Otec Pavel VI. 16. října 1968 (Doc. cat. č. 1834) a svou řeč končil zdůrazněním, že i když poslušnost po koncilu zůstává ve své podstatě nezměněná, má *nový styl*. A tento nový styl řeholní poslušnosti je vyjádřen v dekretu Perfectae caritatis čl. 14. Týká se jak představených, tak podřízených a umožňuje řeholnici stát se dospělou a jednat způsobem řeholnice dospělé. Uvedu charakteristické rysy tohoto nového stylu řeholní poslušnosti, která utváří řeholnici dnešní doby.

1. Předně říká dekret, že představená má uplatňovat autoritu v duchu služby. Tím není řečeno, že by se její autorita měla zmenšit, ale že její výkon nemá vycházet z vědomí nadřazenosti a povýšenosti, nýbrž z touhy pomáhat na cestě spásy těm, které byly svěřeny její péči. Tím je zaručeno, že se poslušností nezmenšuje důstojnost lidské osobnosti, nýbrž se přivádí k plné zralosti.

2. Dekret také zdůrazňuje, že má být řeholnici ponechána patřičná *svoboda*, zvláště pokud jde o svátost pokání a duchovní vedení. Tak mizí z řeholních Stanov příkazy, které určovaly řeholnicím jako malým dětem, o čem mají rozjímat, duchovní četba se jim četla společně a Stanovami jim byl vymezen takřka každý jejich krok.

3. Dnešní řeholnice má být vedena ke spolupráci s vedením kongregace a její *iniciativa* má být podporována představenými. Dříve se vedly řeholnice k pasivitě. Měly mlčet a poslouchat; byly nedospělé, a proto se jich nikdo na nic neptal. Ve všem jim radily a rozhodovaly jen představené. Demokratický duch tu zpravidla nebyl. Jestliže řeholnice projevila určitou iniciativu, byla obyčejně umlčena, protože patent na rozum měly jen představené. Dnes se žádá na představených, aby iniciativu sester neubíjely, nýbrž rozumně podporovaly. Tak získává i řeholnice, i její řeholní rodina. Řeholnice duchovně roste a dospívá a řeholní kongregace využívá všech rezerv pro sebe, pro církve a pro lidskou společnost vůbec.

4. Z toho, co jsem řekl, je patrné, co znamená pro dnešní řeholnici *poslušnost aktivní a odpovědná*, o které mluví dekret Perfectae caritatis (14). Dříve měla poslušnost charakter pasivní a za všechno byla odpovědná jen představená. Dnes je odpovědnost rozložena na celou komunitu, i když nespočívá na všech stejnou mírou. Řeholnice jsou dospělé, jsou tedy odpovědné samy za sebe. Poslouchají aktivně a účastní se všeho, co se v komunitě děje, spolupracují s představenou a jsou spolupovědní a svou aktivní poslušností duchovně rostou, protože nejednají otrocky, nýbrž zcela dobrovolně, teou z lásky.

5. Konečně dekret Perfectae caritatis mluví o dialogu mezi představenými a podřízenými, když praví: „A\* představení rádi vyslechnou své členy a podporují jejich úsilí o prospěch řeholní společnosti a církve“ (14). Tento dialog v řeholní rodině není sice něco nového, ale bylo užitečné ho připomenout, aby se oživil tam, kde nepříznivé doby a diktátorsky laděných jedinců se časem ztratil.

To jsou charakteristické rysy řeholnice dneška. Koncili má na ni ještě řadu jiných požadavků. Chce, aby její

duchovní a intelektuální formace odpovídala potřebám doby, aby byla na výši nejen v duchovním životě, nýbrž i ve svém zaměstnání. Proto se má neustále vzdělávat, aby v ničem nebyla pozadu, a používat všech komunikačních prostředků, které mohou prospět tomuto cíli. Její spiritualita má být orientována biblicky a liturgicky, a proto se má vymanit, pokud je třeba, z oněch forem zbožnosti, které jsou v rozporu se zbožností liturgickou a biblickou. Řeholnice dneška má být vzorem dokonalého křesťanství naší doby.

To, co jsem zde načrtl, je ovšem ideál, předložený koncilem, o který řeholnice dneška usiluje, ale kterého vždycky plně nedosahuje. Příčin je jistě mnoho a nebylo by nezajímavé se nad nimi zamyslet. Kontrastuje-li například někdy s tímto moderním duchem řeholnice dneška její šat středověký nebo z doby baroka, je to jistě zátěž jejímu duchu a je to důkaz, že 17. článek dekretu Perfectae caritatis, který žádá, aby se také její šat zmmodernizoval a „přizpůsobil časovým a místním poměrům“, nevezala vážně. A to jistě ke své škodě. A také ke škodě církve, protože škoda řeholnice je škodou Božího lidu.

Integrovaná a ideální řeholnici dneška je ta, která je ochotna opustit století třinácté nebo šestnácté z lásky k století dvacátému, ve kterém žije, a z lásky k století jedenadvacátému, které má před sebou. Nikomu není dnes dovoleno žít v minulosti; tím méně řeholnici dneška.

ROLF SILBERER

## K dnešní situaci řádových sester

Dne 10. října 1969 prošla tříletá lhůta, v níž podle prováděcího nařízení k dekretu o řeholích se měla konat ve všech řádových společnostech zvláštní kapitula o reformě řádového života. Mnoho se v té době vykonalo. Byly zodpověděny a zhodnoceny dotazníky, v pracovních konferencích i generálních shromážděních se mnoho diskutovalo, došlo se k velmi dobrým i méně dobrým závěrům. Je tedy možno podat přehled se vši nutnou opatrností. Té je dnes třeba tím více, čím větší je nebezpečí nedorozumění. Ve sbírce H. Claassens<sup>1)</sup> vytyčují různí řeholníci „zřeknutí se manželství pro království Boží“ jako ústřední skutečnost svého charismatu. A teprve z tohoto hlediska lze potom chápat specifickou formu chudoby a poslušnosti.

Uskutečňovaná reforma musí vyrůstat z reformy smýšlení a podle něho se řídit, má-li se stát, co chce Bůh a církve. Měřítkem jednání je vtělení Kristovo. Tyto teologické a duchovní myšlenky jsou základní pro každou řádovou reformu. Ve většině společností jsou teoreticky se souhlasem přijaty, ale zůstávají bohužel velmi často ještě bez vlivu na praxi, protože do cesty ke skutečnému vnitřnímu pochopení se staví nejen mnohé předsudky, ale ještě více už dlouho vžitě, opačné způsoby jednání.

R. Hostie<sup>2)</sup> podává osm příspěvků ze studijního týdne belgických řádových představených k tématu „Společnost“.

Nejdříve jsou položeny požadavky dívek a mladých řeholnic vůči řádové společnosti. Potom se zkoumá z psychologického hlediska rovnováha mezi rozvinutím osobnosti, autoritou a komunitou, na konci je syntéza.

V jádře obsahují tyto články všechno, co je třeba při obnově společného života mít na zřeteli.

Také generální představené německých řádů měly při svých různých konferencích během let k podpoře své práce k dispozici nejlepší referenty. Dále byly pořádány studijní týdny pro řeholnice o nejrůznějších tématech. Takové týdny byly pro reformu jistě velmi plodné, ale přesto zůstává otevřená otázka, proč mezi jednotlivými komunitami existují poměrně značné rozdíly



ve snaze po obnově. Některé vyšší představené nejsou osobně s to, aby to, co slyšely, vyzářovaly jako zárodkující impuls do vlastní komunity. Mnohý dobrý popud zmizí z úzkosti v zásuvce.

Při tom nemůžeme přehlédnout dnešní málo záviděníhodné postavení vyšších představených. Neboť nejen je, ale i jejich komunity zastihla náhlá výzva koncilu k dialogu a k spoluodpovědnosti většinou zcela nepřipravené. Velmi mnohé sestry ještě dnes jsou ze strachu před autoritou k pravému dialogu neschopné; často zaměňují duchovní dospělost za svévoli.

Jsou vynikající představené, které dovedou takové počáteční obtíže s dobrotivou moudrostí překonat a dodat svým svěřeným odvahu. Často však podlehnou nebezpečí zakrývat svou bezmocnost pasivní a vyčkávací rezignací nebo obnovou, skoro guvernantskou přisností. Hned dusí i tu nejlépe míněnou odvahu k nutné iniciativě, protože za každou kritickou poznámkou některé sestry cítí osobní útok. Takový postoj znemožňuje někdy v kapitulách o reformě řádového života nutné diskuse.

Chybná forma se nedá vysvětlit jen „přestárlými představenými“, protože to není otázka stáří. Ukazuje však, že v dnešní době jen takové ženy dorostly svému úkolu, které nechaly vyžrát svou osobnost nejen v duchovní hloubce, nýbrž i v citových vrstvách právě otevřenosti světu. Jak jsou staré, na tom nezáleží. Totéž platí i o představených novicích. Jen v tom je oprávněná naděje, že obnova bude shora i zdola vždy plněji pronikat celou řeholní společností. To bude trvat léta.

Kříž všech představených je postupující přestárlost společností a vždy větší nedostatek pracovních sil pro dosavadní úkoly. S. Jeanne d'Arc popisuje tuto dnešní situaci s potěšitelnou upřímností<sup>3)</sup> a táže se: „Co máme dělat?“ Žádá lepší lidské i odborné vzdělání, pomoc k osobní zralosti, zotavení a novou formaci sil.

Zaráží, jak v německé oblasti tyto dnes více než nutné reformy začínají často jen váhavě a krátkozrace. Není mnoho společností, které důsledně postupují se statečnou otevřeností ke skutečnosti a zároveň s milující láskou ke svěřeným sestrám. Zde by byli často nutnější experti životní racionalizace než exercitátoři. Představené, v jiných oborech vynikající, bojí se i proti svému přesvědčení nevyhnutelných rozhodnutí někdy jen proto, že jim proti pasivnímu, nerozumnému odporu členů komunity nedostačuje osvětlená duchovní iniciativa. Mnohé společnosti se domnívají, že naleznou řešení ve strnulém uchovávaní dříve získaných pozic nebo v koncentraci na vlastní domy. Ale je to jen tichý, bezmocný ústup. Kde se děje nějaký cílevědomý pokus o novou orientaci, často naráží na odpor ordinářů, farářů nebo i státních míst. Je to těžko pochopitelné chování ve světle víry. Tím se podporuje již dávno rozšířené chybné hodnocení ženských řádů, jako by jejich smyslem byl co nejintenzivnější pracovní výkon. To je pro církev Pyrrhovo vítězství. Ale ještě horší je, že svědectví Bohu zasvěceného života se stává některým sestrám pro přetřetí lidsky stále nemožnější. Tak hrozí nebezpečí, že se obraz řeholní sestry pro mladé laické pomocnice, možný dorost, stává stále méně přitažlivým.

Tím přicházíme k tématu, o němž Maria L. Th. van der Leeuws v Holandsku napsala doktorskou práci „Proč řádové sestry vystupují“<sup>4)</sup>

Po shrnutí předchozích psychologických studií o řádovém životě následuje zhodnocení odpovědí na vlastní dotazy od 16 bývalých řádových sester. Jedině žena žijící ve světě mohla se odvážit tuto přecitlivělou, protože příliš dlouho nedotknutelnou problematiku poněkud odkrýt. Patří jí za to dík. Určitý počet vystoupení z řádu patří k charismatickému řeholnímu povolání v našem světě. Jestliže jsou dnes častější než dříve, má na tom podíl větší otevřenost vůči světu. Některé opouštějí řád proto, že v dnešní vnitřní krizi církve mohou obstát ve svém povolání jen ty, které jsou v něm skutečně pevně zakotveny. Hromadné výstupy, nejen tyto, mají jiné kořeny. Nelze je vysvětlit ani vůlí Boží, ani jednoduše nedostatkem ducha oběti. Církevní právo má k ochraně řádových sester jistě velmi moudré paragrafy, až ke

kvalifikovaným zpovědníkům. Co se však v mnohých komunitách dělo a bohužel ještě děje nejen z dětinského kultu osobnosti nebo z nelásky, nýbrž i z nezákonného zneužívání úřadu, dovídá se i velmi přístupný vizitátor jen velmi zřídka, protože mnoho právě prostých sester již dávno ztratilo naději na opravdovou pomoc. Povrchní utěšování jim už nepomáhá. Počet výstupů z řádu by byl dnes ještě mnohem větší, kdyby starší sestry se ho mohly ještě lidsky odvážit, nebo kdyby o svém povolání nebyly přes to všechno pevně přesvědčeny. Zde žijí v oběti vyzrálé světice!

Jistě je mnoho objektivních, chápajících představených, přesto však pravá reforma bude mít duchovně i lidsky teprve tehdy naději na úspěch, až bude věnováno více kritické pozornosti celkovému vzdělání a konkrétnímu vedení úřadu místních představených.

Přejme si jen, aby vyšší představené a řádové referenti si byli ještě více vědomi, že řádové sestry jsou nejen jejich nejspolehlivější, prakticky neznámé spolupracovnice, nýbrž že z úředního přijetí životního úkolu mají k těmto ženám kvalifikovanou, a nakonec Bohu odpovědnou povinnost pečovat o jejich lidské i duchovní blaho. Jen tehdy, bude-li řádová sestra takovými zřejmými činy znovu oficiální církví před světem přesvědčivě ctěna a vážena — potom, ale jistě — můžeme očekávat, že Bůh dá více ženám odvahu a sílu v charismatickém zřeknutí se manželství věnovat se službě církvi. (Stimmen der Zeit 11/69, Zur Lage der Ordensfrauen) Přeložila M. C.

<sup>1)</sup> Dienst an der Welt, Ordensfrauen zwischen Charisma und Institutionen, Freiburg: Herder 1969. 352. S. Kart. 24.

<sup>2)</sup> Die Ordensfrau in ihrer Gemeinschaft. Eine psychologische Studie. Hrsg. v Raymond Hostie Kevelaer: Butzon — Bercker 1968.

<sup>3)</sup> S. Jeanne d'Arc. Hat die Ordensfrau noch eine Aufgabe? Mainz: Matth. Grünewald 1968. 161 S. Kart. 9,80

<sup>4)</sup> Maria L. Th. Leeuws Ordensleben im Umbruch. Warum Ordensfrauen ihre Gemeinschaft verlassen. Eine psychologische Studie. Kevelaer: Butzon Bercker 1968. 142 S. Kart. 10,80

DOMINIK PECKA

## Za hranicemi filosofické antropologie

(Dokončení)

Aniž by znal dílo Teilhardovo, narýsoval Leopold Ziegler linii obecného vývoje živých bytostí, jež vede od nynějšího člověka k nadčlověku. A podobně jako Teilhard vidí hybnou sílu vývoje ne vzadu, nýbrž vpředu, jinými slovy ne jako sílu „tlačící“, nýbrž jako sílu „táhnoucí“. Každý stupeň vývoje je uskutečněním náznaku obsaženého ve stupních nižších (Über die Welt des Organismus).<sup>12)</sup> Shodně s Teilhardem vidí vývoj živých bytostí jako spirálový vzestup: vnitřní osou té spirály je „obecný či věčný člověk“, který se vyvíjí směrem ke Kristu.

Souhrn své antropologie podává Ziegler v knize své zralosti *Das Lehrgespräch vom Allgemeinen Menschen*<sup>13)</sup>. Ta kniha je pokusem uvést myšlenku obecného či věčného člověka v soulad se současným přírodovědným názorem na vývoj živých bytostí. Podobně jako Dacqué dospívá Ziegler k přesvědčení, že obecný člověk je vědčí idea života vůbec a že nikdy nemůže „vyšší“ vzniknout z „nižšího“. Člověk může pocházet z říše zvířecí, jen když to „vyšší“ jako vědčí idea, vnitřní model, „konečný záměr“ niterně určuje vývoj a vede jej až k jeho konci, to jest k jeho plnému uskutečnění, zpodobení a ztělesnění. Také Zieglerova antropologie ústí v christologii. Obecný či věčný člověk je Kristus, jenž překleňuje propast mezi světem a Bohem. Není už světa nebožského (kosmos atheos) ani Boha bezsvětého (theos akosmos), poněvadž je tu vtělený Logos jakožto počátek a konec světa a smysl člověka. A v Kristu, a ne v lineární utopii Nietzschova nadčlověka, je vyvrcholení a dokonání lidských dějin.



Na mimoevropské půdě se pokusil *Šrí Aurobindo* předhodnotit evoluční nauku a podat nový obraz člověka, jehož rysy se značně shodují s podobnými nástinými vzniklými na evropském Západě a docelují se v náboženském pojetí člověka. Souvislý, bezmezerný sled mutací od améby po člověka, jak jej předpokládá monistický evolucionismus, neodpovídá podle Aurobindova názoru zkušenosti. Vznikem rozumového prvku vzniká nová, nebyvalá a neodvoditelná skutečnost. Ta skutečnost pak vyvrcholuje v prvku supramentálním, a tak se objevuje člověk s novými smysly a extrasenzorickým vnímáním, jak je předmětem moderního studia parapsychologického. Avšak ten nový člověk není kategorie jen psychologická, nýbrž i mravní. Vzestup člověka není dosud ukončen — směřuje k nadčlověku, který však jako obraz Boží je přímou protívou nadčlověka Nietzscheova; Nietzscheovo nadčlověčenství není nic jiného než zpurný, protibožský a protikřesťanský titanismus — *Der Übermensch als Produkt der Evolution*.<sup>14)</sup> V pravém nadčlověčenství, k němuž se lidé mohou a mají vychovávat, musí titanismus být překonán božstvím. Božský člověk usiluje nejen o vládu nad světem, nýbrž i o vládu nad sebou samým. To však vyžaduje, aby jeho lidské ego bylo ukřižováno, což by nebylo možné, kdyby Bůh sám nešel cestou kříže. Kristus však zůstává pro Aurobinda jen jednou z podob, v níž se božství projevilo v dějinách, a pouhým vůdcem na cestě k vyšším stupňům lidství. Přesto se zdá, že to, co je podstatné v křesťanství, totiž Vtělení, pochopil: „Bohové jsou často činní za clonou světla nebo vichřice: nezdráhají se žít mezi lidmi dokonce v šatě pastýře nebo řemeslníka, neděsí se kříže ani trnové koruny, a to ani ve svém vnitřním vývoji ani ve svých vnějších osudech... Božské je vzít na sebe vše podstatně lidské a povznést to na nejvyšší stupeň dokonalosti tak, aby se mohlo stát živlem světla, radosti a moci pro sebe i pro jiné. To by mělo být smyslem nadčlověčenství.“ (*The Superman*)<sup>15)</sup>

Východní gnostik *Nikolaj A. Berdjajev* zkoumá člověka především v jeho závislosti na přírodě a na společnosti. Na počátku dějinného vývoje byl člověk otrokem přírody a hrdinsky bojoval o svou svobodu. Vytvořil kulturu, stát, národní útvary, třídy, ale zanedlouho se stal jejich otrokem. Dnes vstupuje do nové doby: chce se stát pánem iracionálních sil společenských. Vytváří organizovanou společnost a užívá technického pokroku, aby uspořádal život a definitivně ovládl přírodu. Avšak v obluďné převrácenosti znovu se stává otrokem toho, co tvoří, otrokem stroje, v němž se proměnila společnost. Osvobodit člověka, podmanit si ducha přírody a ducha společnosti — ten trojí problém se vrací v podobách stále nových a s naléhavostí stále vzrůstající. Rozřešen může být jen vědomím, jež postaví člověka nad přírodu a nad společnost a jež postaví lidskou duši nad všechny síly kosmické a sociální tak, aby jí byly podrobeny. Co člověka osvobozovalo, musí být zachováno, co ho zotročovalo, musí být zavrženo. Tato pravda o člověku, o jeho důstojnosti a povolání tkví v křesťanství, ačkoliv se dosud dostatečně neprojevila a ačkoliv byla často znetvořována. Cesta k trvalému osvobození člověka je cesta vedoucí do království Božího, které není jen království nebes, ale také království přetvořené země a přetvořené vesmíru.

Člověk je průsečík dvojího světa: dosvědčuje to podvojnost jeho sebevědomosti: je bytostí přírodní i nadpřírodní, nejznamenitější, ale zároveň i nejobožejší tvor na této zemi, jak to vyjádřil již Pascal. Vyšší sebevědomost člověka nelze vyvozovat z přírody. Člověk je bytost hlubší a původnější, než je biologická, psychologická a sociologická stránka jeho přirozenosti. Je pochopitelné, že vědy, které se obírají tou trojí stránkou člověka, pokládají jej jen za část přírody a zastavují se na pomezí vyšší sebevědomosti člověka. To další je úkolem filosofie. Avšak filosofie „vyššího“ člověka je možná, jen když je orientována Zjevením. A takto orientovaná filosofická antropologie nemá co činit s člověkem jakožto předmětem vědeckého bádání.

Křesťanství obsahuje nejen víru v Boha, ale i víru v člověka. Je ve své podstatě antropologické. Vyzdvihuje totiž člověka až k samé účasti na božské přirozenosti. Božský Logos se vtělil. Lidé ho viděli, slyšeli jeho hlas a dotýkali se ho. Kristus, vtělený Syn Boží, je absolutní člověk, nový a věčný Adam, nositel naprostého a dokonalého lidství. A v něm stojí člověk nad anděly. Podle svatého Pavla budou lidé soudit anděly. Kristus je Bohočlověk, nikoli Bohoanděl.

V Kristu Ježíši sestupuje Bůh k člověku, aby v témž Kristu mohl člověk vystoupit k Bohu. Člověk Kristem vykoupený a milostí Ducha svatého posvěcený je člověk zbožštěný. Zjevená pravda o božskosti člověka jest jen rubem zjevené pravdy o človenství Kristova. A proto není člověk tvor jako jiní tvorové, poněvadž věčný a jednorozený Syn Boží není jen absolutní Bůh, nýbrž i absolutní člověk. Jinými slovy: christologie člověka je rubem antropologie Krista.

A tak představa o člověku závisí na představě o Kristu. Antropologie je Berdjajevovi důsledkem christologie. Lidská osobnost existuje jen v Kristu a skrze Krista: existuje jen proto, že existuje Kristus, Bohočlověk. Ontologická hloubka člověka spočívá ve skutečnosti, že Kristus není jen Bůh, nýbrž i člověk. Člověk pak je postaven před dilema: chápat se buď christologicky, nebo anti-christologicky a vidět absolutního člověka buď v Kristu, nebo v Antikristu.

Ty názory vykládá Berdjajev zejména v knize *Esprit et liberté. Essai de philosophie chrétienne*,<sup>16)</sup> a v knize *De la destination de l'homme. Essai d'éthique paradoxale*.<sup>17)</sup> Metafyzické základy své filosofie zrevidoval ve svých posledních knihách: *Essai de métaphysique eschatologique* 1946, *Dialectique existentielle du divin et de l'humain* 1947 a *Au seuil de la nouvelle époque* 1947.

#### 4. Člověk, tvor posvátný

Křesťanské myšlení ústí v uznání mystéria nepochopitelného Boha, který je vše ve všem, tedy i v člověku. Křesťanské myšlení se nepohoršuje nad tajemstvími Zjevení ani je neracionalizuje, nýbrž v nich ctí projevy božské nesmrtnosti. Jak křesťanská filosofie, tak i křesťanská teologie je velká „reductio in mysterium“, převod celého kosmu, všech otázek a záhad světa, tedy i záhady člověka na mystérium nepochopitelného Boha lásky. V křesťanském myšlení je filosofie i teologie, stejně jako příroda a nadpříroda, rozum a Zjevení, věda a víra jedno a totéž, a to v Bohu, který „přebývá ve světle nepřístupném“.

Čím hlubší je křesťanská reflexe o člověku, tím záhadnější, ba rozpornější se jeví reálný člověk. A čím pronikavěji je člověk zkoumán ve svém poměru k Bohu, tím více je patrné, že je pohřížen v tajemství Boha. Záhadou je ovšem člověk, i když se odezírá od světla Zjevení a když je pozorován jen jako „pomezí věcí tělesných a netělesných“ (*Contra gentes* 2,68). Snad tato okolnost způsobila, že někteří filosofové, například Max Scheler, prohlásili člověka — onen pascalovský střed mezi vším a ničím — za bytost nedefinovatelnou. Člověk je bytost nehotová, neúplná, tvořící a vychovávající se. Podle Řehoře Nysského (*Vita Moysis*, P. G. XLIV, 327b) je „otec sebe samého,“ poněvadž může sám sebe učinit takovým, jakým chce být. To však neznamená, že je bytostí zcela autonomní a nezávislou. Dovede-li být nespokojen sám se sebou, je to tím, že někdo vyšší a mocnější k němu promlouvá hlasem svědomí. A to je to Schele- rovo „věčné v člověku“.

Člověk může tvrdit, že není pouhou částí přírody, že vůbec není přírodou; ale má přesto s přírodou, kterou chápe jako svůj protějšek, něco společného: je dílem Božím. Ale na rozdíl od ostatního tvorstva je člověk stvořen nejen Bohem, ale i jako podoba Boha. Zatímco příroda je pouhou stopou Tvůrce, je člověk obraz Boží. A byl také stvořen jiným způsobem než ostatní svět. Kosmos byl stvořen rozkazem: „Budiž světlo!“ A bylo světlo. Ale stvoření člověka je v Genezi uvedeno nikoli imperativně, nýbrž projevem Boží lásky: „Učiňme člověka k obrazu a podobnosti svému!“ (*Non imperiali*



verbo ut cetera animalia, sed familiari manu, etiam prae-  
missis blandiente illo verbo, faciamus etc. *Tertullianus*,  
Adv. Marc. 4, 2). Tvůrčí slovo je na tomto místě slovo  
lásky, jímž je člověk povolán k společenství s Bohem.  
Tím slovem se Bůh sděluje člověku. Obraz Boží v člo-  
věku není však jen daná skutečnost, nýbrž i úkol — při-  
podobnění Bohu: „Buďte dokonalí, jak dokonalý jest  
i váš Otec nebeský“ (Mt 5, 48). Člověk je výzva i odpo-  
věď ve svobodě a tajemné naději. Obraz Boží v člověku  
je odlesk, zrcadlení Boží dokonalosti: „My pak všichni  
s odhalenou tváří patříme jako v zrcadle na slávu Páně  
a přetvořujeme se v týž obraz od slávy k slávě jako od  
Ducha Páně“ (2 Kor 3, 10). Jinými slovy — posvěcení  
člověka: „Nyní jsme dítkami Božími, a co jednou bu-  
deme, není ještě zjevno. Víme, že budeme podobní, až  
to bude zjevno, jemu, neboť budeme ho viděti tak, jak  
jest. A každý, kdo má tu naději v něho, posvěcuje se,  
jak i On je svatý“ (1 Jan 3, 2—3). „Kdo je svatý, posvět  
se ještě“ (Zjev. 22, 11).

Člověk může ovšem „zasvětit“ svůj život také pozem-  
ským a relativním cílům. Ale prvotně a základně je člo-  
věk zasvěcen Bohu. A jestliže hmotné věci, chrámy, li-  
turgické nádoby a oděvy se vylučují z obecného užívání,  
takže buď slouží bohoslužbě, nebo musí být zničeny, tak  
i člověk tím, že je Božím tvorem a nezrušitelným Božím  
vlastnictvím a tím, že je bytostí rozumnou, která je  
schopna svého Tvůrce poznávat a ctít, je bytostí onto-  
logicky posvátnou.

Člověk je posvátný i v jiném smyslu. Je totiž bojištěm  
dvou protivných sil: na jedné straně ho strhuje hřích,  
na druhé ho osvobozuje a povznáší milost. Člověk může  
být uvržen v propast zla a stát se zajatcem zlého du-  
cha: „Kdo hřeší, je z ďábla, neboť ďábel hřeší od počát-  
ku“ (1 Jan 3, 8). Ale také může být uchvácen láskou  
k Bohu až k zbožštění: „Víte-li, že Bůh je spravedlivý,  
vězte, že každý, kdo jedná spravedlivě, je z něho zro-  
zen“ (1 Jan 2, 29). A ten dvojí rys — hřích a vykou-  
pení je dalším dokladem posvátnosti člověka. Jakkoliv  
paradoxně to zní, i mravní zlo je znamením posvátnosti  
člověka. Hřích není nic jiného než odluka od Boha.  
Avšak jen bytost způsobilá ke spojení s Bohem může být  
od Boha odloučena, a to i na věky.

Stane-li se člověk křesťanem, vstupuje do nového  
mystéria. Je znovuzrozen, stává se údem mystického  
ústrojenství, jehož hlavou je Kristus, chrámem Ducha  
svatého, adoptivním dítkem Božím a dědicem království  
Božího. Má nový, nadpřirozený život, ale má jej jen jako  
závdavek, jako zárodečný základ věčného života a má  
jej jen v nejistotnosti. V křesťanském pojetí jsme podle  
učení svatého Pavla od věčnosti milování, vyvolení, po-  
volání a předurčení k nadpřirozenému životu v Kristu  
Ježíši (Řím 8, 29). Křesťan není pouhý učedník Kristův,  
pouhý Kristovec, nýbrž i tvor milostí Kristovou zbožš-  
tený a v Kristu subsistující. Člověk, který přichází na svět,  
není ještě zcela tím, čím ho Bůh chce mít. Není ještě  
přivtělen ke Kristu, v němž jediném může nalézt plnost  
svého bytí, účinnost svého rozmachu, skutečnost svého  
společenství s Bohem a bratřími. Ten ontologický ne-  
dostatek, který je takřka urážkou Boha a pohromou  
člověka, je podstatou prvotního hříchu. Člověk, jak při-  
chází na svět, je postižen jakýmsi koeficientem prázd-  
noty, neskutečnosti a nicoty, uvážíme-li to ve vztahu  
k jeho povolání. To znamená, že bez Krista Vykupitele  
je lidská osoba jen jakási látka bez tvaru (sicut infor-  
mis — Thomas Aquinas, in Rom 8, 19, lect 4). Je-li člo-  
věk svým původem vázán na porušení hříchem, je ještě  
více vázán svým spásným cílem. Byl učiněn v Kristu  
a pro Krista, „v němž bylo stvořeno všecko na nebi i na  
zemi“ (Kol 1, 16) a jeho nejhlubším smyslem a význa-  
mem je vztah k tomu, který je hlavou veškerenstva.  
Slovem, existuje z Adama, ale existuje pro Krista. A až  
je podroben tíži prvního Adama, podléhá i přitažlivosti  
Adama druhého.

A konečně: řekne-li se člověk, je to muž a je to i žena:  
„Bůh stvořil člověka jako svůj obraz, jako obraz Boží  
ho stvořil, mužského a ženského rodu je stvořil“ (Gen  
1, 27). Spojení muže a ženy v manželství je božského

původu (Mr 4, 7—8, Mt 19, 4—6). I pohané pokládali  
manželství za svazek posvátný. Římané bojovali *pro  
aris et focis* — za oltáře a krby. Posvátnost manželství  
vyplývá již z jeho účelu, jímž je zrození nových by-  
tostí lidských. Bůh, který stvořil anděly bez účasti ji-  
ných andělů, by mohl tvořit i nové lidi bez účasti ji-  
ných lidí. Jestliže však dává podíl na své tvůrčí činnosti  
i lidem, je zřejmé, že manželství je již z toho důvodu  
*res sacra*.

I ve své dvojpohlavnosti je člověk obrazem Boha,  
který je láska. Člověk je více než pouhá pohlavní by-  
tost. Ale právě i ve své pohlavnosti je obrazem Božím.  
Jakožto společenství lásky, jehož plodem je dítě, je  
manželství odleskem trojosobnosti Boží. Bůh je láska —  
to znamená: Otec a Syn se milují v Duchu svatém. Man-  
želství není posvátné jen pro účast na díle stvoření,  
nýbrž i pro účast na díle vykoupení. Rodina je škola  
křesťanské pravdy a lásky. V pojetí svatého Pavla je  
manželství podobností lásky Kristovy k církvi: „Muži,  
milujte své manželky, jak i Kristus miloval církev a vy-  
dal sebe samého v oběť za ni, aby ji posvětil, když ji  
očistil křtem vody v slově života. Tak chtěl sám sobě  
připraviti církev slavnou, bez vrásek, bez vrásek nebo  
něčeho podobného, aby byla svatá a bezúhonná“ (Ef 5,  
25—27). Tu je poučení, že nejen manželství samo o sobě  
je posvátné, nýbrž že i sám manželský styk je posvátný.  
A proto jej staví svatý Pavel v protivu k bezbožnému  
styku mimomanželskému: „Nevíte, že vaše těla jsou údy  
Kristovy? Mám tedy snad vzít údy Kristovy a učinit je  
údy nevěstky“ (1 Kor 6, 15)?

A jelikož láska Kristova k církvi vyvrcholila jeho  
smrtí na kříži, je manželství ve vztahu k mystériu kříže.  
Nemůže se totiž manželství zakládat na ničem jiném  
než na lásce. Ale na jaké lásce? Na takové lásce, která  
je obrazem lásky Kristovy, to jest na lásce obětovné.  
Manželství není spojení dvojího egoismu, nýbrž spojení  
dvou lidských bytostí, které se milují láskou obětovnou.

Zdá se někdy, že smysl pro posvátnost vymizel z myš-  
lení a citění současnosti. Je možné, že člověk, z jehož  
duchovní tváře vymizely všechny rysy bohopodobnosti,  
žije skvělým světským životem. Ale platí o něm: „Máš  
jméno, jako bys byl živ, ale jsi mrtev“ (Zjev 3, 1).  
V odluce od Boha popírá člověk svou stvořenost, hraje  
si takřka na Boha, počíná si, jako by byl *ens a se*, by-  
tost svébytná a samozákonná. A tím padělá svou člo-  
věckost — stvořenost — podmíněnost — závislost a na-  
sazuje si masku bytosti ryze profánní. „Není-li Boha, není  
ani člověka,“ praví Dostojevskij. A pravý humanismus má  
základ v posvátném charakteru člověka. A to humanis-  
mus integrální.

<sup>12)</sup> Leutstetten vor München 1949, str. 54.

<sup>13)</sup> Hamburg 1958.

<sup>14)</sup> Pondicherry 1959, str. 15.

<sup>15)</sup> Pondicherry 1950, str. 6.

<sup>16)</sup> Édition „Je sers“, Paris 1933.

<sup>17)</sup> Édition „Je sers“, Paris 1935.

*Zmínka o řecko-katolické církvi v článku Josefa Ryšky  
o biskupských konferencích (Via č. 3/70, str. 48) není  
interpretací vládního nařízení č. 70/68 Sb, které se vzta-  
huje na celou ČSSR, ale konstatováním praktického pro-  
vádění, podle něhož fakticky existuje církevní organi-  
zace řecko-katolické církve jen na Slovensku. Na Mo-  
ravě a v Čechách existuje jen jedna řecko-katolická  
farnost. Vylučovat právní možnost církevní organizace  
řecko-katolické na území ČSR by bylo v rozporu s ci-  
tovaným vládním nařízením.*

#### Z REDAKCE

\* Děkujeme všem čtenářům, kteří nám na naši výzvu  
zaslali stará čísla našeho časopisu. Pokud budeme moci,  
uspokojíme zájemce, kterým některá čísla chybějí.

\* Docházejí nám žádosti, abychom našim čtenářům  
opatrovali různé knihy. To nám bohužel není možno,  
protože na takovou agendu nemáme ani osobu, ani čas.  
Rovněž nemůžeme zařizovat prodej starých knih.

\* Redakční rada se do prázdnin bude scházet každé  
druhé pondělí v 16 hod.



# Koncil a kostel

(Dokončení)

## D. Architektonické utváření chrámové budovy

### 1. Otázka sakrálního způsobu stavby

Existuje sakrální stavitelské umění, které by mohlo být úplně nezávislé na konkrétní formě náboženství, vyznání a kultu prohlášeno za sakrální stavitelství? Zdá se, že společným jmenovatelem veškeré sakrální architektury je účelná svoboda stavění. Kulturní dějiny nás učí, že se lidé všech dob pokoušeli pozvednout nad svět všedního dne a nad prospěchářské konání a vstoupit do obcování s božstvem. V obřadních úkonech se ucházeli o přízeň božstva a přinášeli mu oběti. V posvátných hrách — které byly bez praktického účelu, ale byly plně smyslu a vážnosti — byli si plně vědomi svého spojení s božstvem a postavili tím svůj svět do souvislosti s kosmem. Pro božstvo stavěli mohutné pomníky, nepřístupné chrámy, ve kterých trůnilo božstvo v podobě obrazu boha, a tím počalo bydlet v lidských příbytcích. Pro tyto posvátné budovy nebyl určen nějaký malý náklad. Jenom to nejčennější a nejkrásnější, co mohli lidé vytvořit, bylo věnováno službě božstvu. Chrám, „dům boží“, vynikal nad ostatní budovy velikostí, monumentálností a krásou. Jemu patřilo dominantní místo v obrazu města. Když přeneseme důsledně tyto myšlenky na naši dobu a situaci, znamená to pro chrámové stavitelství: kostel je bezúčelový památník vystavěný k oslavě Boha. Pro takovou budovu musí se vybrat to největší a nejlepší, co může naše doba poskytnout smělostí své fantazie, technickou dokonalostí a uměleckým výkonem.

Vnitřní prostor musí vyzařovat kosmicko-náboženskou náladu, aby člověk mohl přijít k pokoji a rozjímání a najít tajemné spojení s Bohem.

Rané křesťanství se distancovalo od podobné představy chrámu, a protože nemělo posvátné budovy, bylo mu vyčítáno, že je bezbožné. Podle křesťanského předsvědčení Bůh nebydlí v chrámech vystavěných lidskou rukou. Božím chrámem je duchovní církev, vystavěná z žijících stavebních kamenů. Jejím obrazem je kamenná chrámová budova. Chrám je tedy především domem lidí, totiž domem obce, duchovním chrámem. Chrámová budova je „domem Božím“ jen v přeneseném slova smyslu jako symbol duchovního chrámu, jehož hlavou je Kristus. Posvěcením, posvátným shromážděním a posvátným úkonem, který se v ní koná, stává se chrámová budova „posvátným místem“. Ačkoliv různá náboženství mají v úctě Boží společný základ, konkrétní výrazy kultu jsou tak rozdílné, že není možné snažit se v chrámovém stavitelství o něco „sakrálního v sobě samém“. Nejde zde o to, aby se odevzdalo nábožnému člověku jednoduše místo pro pobožnost a náboženské formování, ale jde o to, aby se skutečně církevní obci zbudoval dům, který odpovídá praktickým požadavkům shromáždění, který je vhodný pro důstojnost liturgických úkonů a nadto předstává stavbu duchovního chrámu.

Existuje tedy v křesťanství nějaký církevní sloh, nějaký výraz formy, který by byl platný pro všechny země a pro všechny doby, který by byl typickým pro každou chrámovou stavbu, anebo snad i povinným?

Druhý vatikánský sněm v liturgické konstituci pevně stanovil, že církev se neztotožňuje s žádnou kulturou: „Umění naší doby, jakož i umění všech národů a zemí, má právo v církvi zcela svobodně tvořit.“ Ale církevní liturgie má přece svůj vlastní životní sloh. A protože chrámový prostor je především prostorem a rámcem liturgie, platí také pro něj tento „sloh“. Romano Guardini jej charakterizuje takto: jasná mluva, uměřené pohyby, přesné formování prostoru, zařízení, barev a tónů;

bohatý, rozmanitý, a přece průhledný sloh, který má jasné a obecně platné formy. Liturgická konstituce k tomu dodává: obřady mají vynikat ušlechtilou prostotou a mají být jadrné a průhledné. Svoboda architektonického tvaru není tímto liturgickým slohem vůbec omežována, dostává se jí však určitého směru. V pluralismu architektonického způsobu vyjadřování může dosáhnout nejlepšího souladu mezi úlohami a provedením ten způsob stavění a tvorby, který má sám v sobě určitou příbuznost se slohem liturgie.

### 2. Expresivní způsob stavění

Chrámová stavba má souvislost se vztahem člověka k Bohu. Jedním aspektem tohoto vztahu je absolutní neporovnatelnost Boha a člověka. Bůh je někdo „úplně jiný“. Na tomto základě spočívá architektonický pokus o zvýraznění transcendentálního rázu církevní stavby pomocí „úplně jiné“ architektury, to znamená pomocí iracionálního způsobu stavění nebo takového způsobu, který je v porovnání s profánními stavbami alespoň neobvyklý. Vztyčená silueta je stavěna jako znak sakrálního proti nudným stavbám předměstských sídlišť.

Ve vnitřním prostoru daly se pokusy vytvořit světelnými a barevnými efekty takové sakrální ovzduší, které by návštěvníka kostela obklopilo. Jako ideální představa takového ladění se uvádí Chartres. Neobvyklou formou a smělost konstrukce musí prý závodit s katedrálami. V popředí zde nestojí správné provedení liturgie v důstojném prostoru, ale naladění k subjektivním náboženským pocitům. Tyto tendence nejsou všude zdůrazněny tak, jako v novém „dálnicovém“ kostele v Itálii — anebo ve First Presbyterian Church v Stamforde (USA, arch. Harrison a Abramovitz, 1958), jsou však v chrámovém stavitelství všeobecně rozšířené. Mnozí stavitelé chrámu se snaží bezprostředně vyjádřit především podobami stánku to, co je sakrální, což určuje zase jak vnější výstavbu, tak vnitřní prostory. Tyto pokusy jsou problematické již proto, že v oblasti profánních staveb (divadla, koncertní haly, muzea, městské haly, jako např. kulturní středisko Nichinan, Japonsko, od arch. Kenzo Tange) se stále více disponuje podobnými architektonickými prostředky, a tak se pro hodnoty sakrální povahy ukazuje nějaké vydělení architektonických forem nemožné.

### 3. Historizující způsob stavění

Z poznání, že naše doba techniky a materialistické víry v pokrok je i do budoucna naladěna ateisticky, lehce vzniká u mnohých křesťanů jistá nedůvěra vůči moderní technice vůbec. To se pak projevuje tak, že se chrámové stavitelství vyhýbá jakékoliv asociaci s profánním světem práce a dílny. Kde se nemůže vyhnout moderním konstrukcím z oceli anebo ze železobetonu, bývají skryty šalováním anebo omítkou. Ve stavitelství prý nedojde k technické dokonalosti — uvažuje např. arch. E. Steffan — nýbrž musí nastat denaturalizace, při čemž se poukazuje na to, že kámen zůstává kamenem, voda vodou a vzduch vzduchem. Protože kostel má co činit s tím, co je původní, a s tím, co je posledním smyslem života, vyžaduje se pro chrámové stavitelství upotřebení původních, nepadělaných, čistých stavebních prostředků, které nabízí země: přírodní kámen a dřevo. Rovněž se dává přednost manuální práci jako prvotnímu lidskému výkonu před technickým a strojovým prováděním stavby. Také výraz stavitelských forem se snaží redukovat formy na původní, archaické, které se vskutku často opírají o historické vzory.

Tady je, jak se zdá, určité nedorozumění: když se objevily teologické a liturgické prameny rané křesťanské doby a antiky, připsával se také církevní architektuře oné doby význam původnosti a pravzoru, který by platil i pro obnovení současného chrámového stavitelství. Sv. Vavřinec v Mnichově (arch. E. Steffan) je příkladem takového uvažování ve stavitelství. Z křehkého podloubí se vstupuje klenutým chrámovým portálem nejprve do nízké boční lodi. Ta se otevírá do hlavního prostoru pěti mohutnými oblouky. Šikmo ležící pravý úhel prostoru pokračuje za oltářem velkou polokruhovitou apsidou. Bíle natřené cihlové stěny se střídají s lehce vsazenými



oblouky a vysoko ležícími okny. Dřevěná spojovací konstrukce sedlové střechy není bezpečná, poněvadž šikmé plochy střechy jsou hladce kryty. Celá stavba se vyznačuje velkou jednoduchostí a prostotou. Chrámový prostor oživne jen tehdy, zaplní-li se shromážděnou obcí. Sv. Vavřinec je snad pro půdorysnou koncepci jedním z nejranějších příkladů tohoto liturgického stavebnictví. Jeho architektonická tvorba je však v naší době problematická.

#### 4. Technický způsob stavění

Nástup moderních přírodních věd byl provázen vznikem racionalisticko-mechanického světového názoru, což vedlo k přírodovědným náhražkám náboženství a k znepřátelení s přírodními vědami. Dnes se zdá, že toto dobou podmíněné zabsolutizování přírodních věd a technologie je na ústupu, a je možno doufat, že mezi náboženstvím a přírodními vědami nastane vyrovnání, to znamená nové spojení církve s kulturou doby. Čím více se uznává, že přírodovědecké a technologické poznání zachycuje jenom fakta — tak se může jenom věda obohatit — tím více se člověku dává právo, aby si pro své úkony a hodnoty stanovil takové rozměry, které jsou založeny na jeho rozumu a náboženské víře. Tím ztrácí také technika svou donucovací naléhavost („form follows function“) a stává se relativním prostředkem v ruce člověka podle jeho volby a hodnocení. Chrámová stavba je z hlediska stavební techniky hala. Úloha stavitele je v překlenutí velkého rozpětí shromažďovacího prostoru. Toto překlenutí má být provedeno co nejvolněji. Dějiny chrámového stavitelství jsou mimo jiné svědectvím toho, jak stavitelé vyhověli během staletí této úloze: od vázaných střešních konstrukcí baziliky, které se neostýchaly volně se ukázat, až do smělejších a elegantnějších klenutých budov gotických katedrál a barokních chrámů. U kamenných staveb byly však tomu položeny zřetelné hranice (Pantheon, průměr 42 m), poněvadž u takových staveb nemohly se zachytit tažné síly a váha musela být proto přenesena na základy systémem rozdělením tlaku. Tato okolnost určila také do budoucna stavitelské formy. S vynálezem oceli a železobetonu se tato epocha stavitelství končí. Nová technika stavitelství poskytuje pro halové typy staveb nevídanou rozmanitost konstrukcí. Šířka těchto typů halových staveb neklade si již žádných problémů: máme železobetonové krytiny na trámecích a podpěrácích rámové konstrukce, rovné a prostorové příhradové stěny, zborcené plochy, skořepinové stavby v mnohých formách s kruhovitými dvojími stěnami, jednoduše anebo dvojími zahnutými skořepinami, hyperbolickými paraboloidy, visutými anebo do špičky klenutými konstrukcemi. Žádná z těchto forem konstrukce nemá nějakou sakrální hodnotu, tak jak ji také neměla kopule anebo klenba „oslího hřbetu“. Tvorba nových konstrukcí je teď ještě většinou v experimentálním stadiu. Proto takové stavby působí zpočátku neobvykle, vzbuzují zájem u lidí jinak nezajímavých, bývají nápadné a dělají módu, dostávají dokonce přezdívky (ústřice, plovárny, skokanský můstek Boží). Tato kritika je na místě a je u závadných staveb žádoucí. Ale církevnímu umění neodpovídá takový způsob upoutání pozornosti.

Moderní konstrukce neslýchaným způsobem fascinují architekty, inženýry a stavitele. Jen tak lze pochopit přání napoprvé vytvořit konstrukci co možno nejširší formy. Ale jejich program nepřihlíží většinou k úloze staveb. Když však chrámová stavba není chápána jako úkol postavit církevní obci dům, jak to bylo výše vysvětleno, nýbrž jako stavba nějakého bezcílného památníku, bez vlastního programu zvrhne se chrámové stavitelství na rejdiště konstrukčních experimentů. Jako příklad můžeme uvést kostel San José Obrero v Monterey, Mexiko, od Felixe Candely a Enrique de la Mora Palomar.

Forma prostoru podmíněná konstrukcí a úloha stavby se úplně rozcházejí. Těžiště prostoru je ve středu, kde mezi dvěma hyperbolickými paraboloidy padá světlo, zatím co těžiště liturgického dění, tj. oltář a ambón jsou posunuty ke konci budovy. Umístění sedadlových řad

neharmonizuje s formou prostoru. Konečně rámec bočních prostor a zpěvácké empyry ještě více ničí prostorový výraz. Jakkoliv je tato konstrukce zajímavá, nechápe se zde jako prostředek, nýbrž jako cíl v sobě samé.

Dala by se uvést řada příkladů, kde podobným způsobem úplně konvenční plán podélné stavby byl podřízen požadavkům rozrušené konstrukce. Tyto kostely nevyrostly z funkce stavby, ale z radosti nad experimentem a z touhy skupiny architektů po všem, co je moderní a aktuální. Není asi náhodou, že kostely tak chápané moderností byly stavěny podle konvenčních plánů právě v těch zemích, kde liturgická obnova zapustila prozatím ještě slabé kořeny. Kde se již prováděla, jako ve Švýcarsku, Německu, Rakousku a Francii, prorazil významně názor, že nestačí si obléci nové šaty, ale že duchovní obnova vycházející z nitra najde si také vnější podobu a formu.

Zdá se, že způsob stavění pomocí dutých nebo skořepinových dílů se dosud ještě nezdařil natolik, aby dosáhl rovněž pro kostely přiměřeného ztvárnění. To souvisí se snahou těchto konstrukcí po formálním vlastním způsobu života. Když se vývoj bude ubírat tímto směrem, že se moderní konstrukce nebudou budovat jenom pro ně samy, ale že se postaví jako prostředek volně a nepředpojatě tvorby do služby úkolu „chrámové stavby“, podaří se za jejich pomoci také postavit dobré kostely.

Velcí stavitelé moderního sakrálního stavitelství chovali se zdrženlivě vůči nabídce právě takových konstrukcí. Rudolf Schwarz, jistě největší z nich co do architektonické tvorby, omezil se téměř výlučně na užití roštových nebo prosklených železobetonových koster a železobetonových trámových stropů, nejvíce ve spojení s uzavřenou stavbou. Schwarz ovládal však tuto věcnou a střízlivou stavitelskou praxi s takovou „disciplínou“, tak totiž nazval Mies van der Rohe toto technické myšlení, a naplnil budovu takovou mírou duchovnosti, že jeho chrámové stavby dospěly k cennému výrazu sakrální důstojnosti. Jasnost, průhlednost, obecně platná hodnotnost jeho stavebních forem, od formy prostoru až k zařízení, svědčí o vnitřním souladu s duchem a „slohem“ liturgie. Sv. Antonín v Essenu je stavěn na trojdimenzovaném roštu. Čtvercová pole jasné betonové kostry jsou z větší části vyplněna červenou cihlovou plochou. Barevná pole oken v nepravidelném pořádku vrhají světlo, zejména do horního obvodu. Vysoký prostor kostela, jakož i boční lodi, jsou zastropeny Henebi-que-stropem. Jenom nad oltářem při „křížení“ běží trámy v diagonálním kříži a tvoří spolu s vedlejšími trámy formu rybí kostry. Podlaha je vydlážděna světlým mramorem. Ve středu míst liturgických úkonů jsou zasazeny do podlahy přísně geometrické ornamenty barevných kamenů. Oltář, ambón, boční oltáře a místa pro křest mají jednoduché kubické formy. Je zde viditelná přibuznost s čistou geometrií toskánské protorenesance (San Miniato al Monte), ačkoliv nemůže být řeči o nějakém eklekticismu. Celý prostor ovládá „lesk vznešené prostoty“.

#### E. Chrámová stavba v struktuře města

Chrámová stavba a její zařazení do městské struktury je daleko víc zatíženo historicky podmíněnými představami než budování chrámu. Ačkoliv věž jako nositelka zvonů již dávno ztratila svůj význam (ohled na spící zakazuje ranní časné zvonění) a ačkoliv svou stavební důležitost již pozbyla v konkurenci s výškovými stavbami domů, stále ještě se budují mohutné věže jako viditelné znaky Kristovy církve a její reprezentace ve městě. Zdá se však, že monumentální chrámová budova s věží jako stavební městskou dominantou a jako střed sídliště nebo města předstírá postavení církve ve společnosti, jakého ve skutečnosti již nemá. V době postupného odcizování člověka od církve jde křesťanské obci spíše o vnitřní obnovu a duchovní vyzařování, jak tomu bylo na počátku liturgické obnovy, než o ukazování ně-



jakého mocenského postavení. To působí také na chrámové stavitelství.

Obvod kostela se rozšířil na středisko duchovní obce, které plní také sociální a výchovné funkce. Kromě kostela, sakristie a fary obsahuje toto středisko společenský sál, který je podle možnosti přizpůsoben tak, aby sloužil jako paralelní bohoslužebné místo pro děti, pak farní knihovnu, místnosti pro mládež a někdy také dětskou školku. Jednotlivé budovy obepínají často dvůr, který jako nádvoří pro shromážděné odděluje kostel od hluché ulice a poskytuje rovněž místo pro malé slavnosti pod širým nebem (velikonoční oslavy, zpěvácké výstupy mládeže). K tomu účelu mohlo by být obnoveno atrium, které někdy stálo před chrámem (starý chrám sv. Petra v Římě). V krytých chodbách mohou se zdržovat návštěvníci kostela také za špatného počasí, především když se zdrží po nedělních bohoslužbách, aby se pozdravili.

Pro místo takového střediska je nejvhodnější tichá, nikoliv ústřední poloha v sídlišti. Protože v předměstských sídlišťích je většinou nedostatek ústředních funkcí, plánovači města rádi zakreslují do jejich středu kostely obou vyznání, aby středisko sídliště udělali takto přitažlivějším a zajímavějším. Tak jako školy, obchodní domy, hostince, pošta a kino, mají podle toho i kostely sloužit k „zajištění“ jednoty městské výstavby. Zdá se však, že profánní obchodní prostředí se nehodí za správné okolí střediska církevní obce. Správná řešení jsou možná ve větších sídlišťích tam, kde církevní střediska tvoří spolu s jinými kulturními ústavy diferencované kulturní středisko, které je stranou od obchodního centra. V tomto případě se zajisté vyžaduje také společná koncepce městské výstavby. Když taková koncepce schází, jako na sídlišti Hasenbergel v Mnichově, může blízké sousedství dvou od základu rozdílných staveb (jedna s vysokou věží) vytvořit dílo přímo komické.

Odklon od monumentálních chrámových staveb a příklon k středisku farní obce s vnitřním dvorem, jak se to v posledních letech stále více zavádí, není znakem úniku církevních obcí ze světa anebo jejich nedostatku sebevědomí; spíše je znakem obratu do nitra, k rozjímání a k duchovní obnově. Této obnově — především z ducha liturgie — dal koncil silný impuls. Je možno předvídat, že dá svou pečť také v budoucích letech chrámovému stavitelství.

(Baumeister I/1966 — str. 66—71)

Přeložili A. J. a J. Z.

## TEOLOGIE A SVĚT

Teologie potřebuje soustavnou reinterpetaci víry. Ale často se stává, že teologové nejsou schopni uskutečnit tento reinterpetační proces, protože nesprávně posoudili náladu a kulturu, do níž tak velice chtějí mluvit. V dnešním světě zase krachuje teologická činnost proto, že chce křesťanství učinit věrohodným pro svět, který je zaujatý nevěrohodností. Pokoušejí se přizpůsobit víru světu, a to právě, když jsme se rozhodli změnit svět v něco jiného. Hledí vysvětlit náboženství v mezích rozumu toho či onoho názoru na obvodu rozumu, a to právě, když naši vizionáři se dali na pochod za hranice úcty našich předků k rozumu a povzneseně hledají proctví a extatické pohledy.

(Harvey Cox, *Politická teologie*, Křesťanská revue 1969, 9—10).

*Slova Coxova jsou cenná svým kritickým pohledem na přizpůsobení víry světu a především i kritickým pohledem na svět. V tomto druhém bodě jeho kompetence je jistě nesporná. Jestliže uvádíme tuto jeho myšlenku, neznamená to, že souhlasíme s Coxovou reinterpetací víry. Podle našeho názoru je třeba v této reinterpetaci stejným dílem zachovat autenticitu víry, jako autenticitu světa. Nezachováme-li první, nepůjde o (re)interpetaci, ale jiné hlásání; zanedbáme-li druhé, neoslovíme ty, které je třeba tu a teď oslovit.*

# Vita

názory - události - diskuse - recenze - zprávy

## Větší uplatnění ženy v církvi u nás?

Jistě existují a budou existovat samostatné ženy — i vzdělané — pro které není vhodný život v klášterní komunitě, které však nejen sebe, např. i soukromým slihem čistoty, nejen dočasným, ale i trvalým, i celou svou činností zaměřily k Bohu. Uvítaly by jistě možnost přímé spolupráce s knězem, ať už zcela samostatně či s ženou téhož povolání — dá se předpokládat, že i na venkově, popřípadě v našem misijním území — jako jeho duchovní sestry. Jako členky např. třetích řádů nebo nějaké nové formy společenství by patřily do určité duchovní rodiny, v níž by mohly nalézt zdroj a posilu ve svém duchovním životě; měly by jistě i možnost najít si podle svého stylu duchovního otce, zkušeného i v pastorační činnosti — se smyslem pro nová řešení.

Samozřejmě jen psychologicky i duchovně vyzrálé osobnosti by se mohly stát „partnerkami“ kněze, nejen jako katechetky, varhanice, sociální či zdravotní pracovníce — podle vlastních schopností a oborů vzdělání — ale i pomocnicemi v jeho kněžském povolání, zvláště tam, kde by nemohl on sám být neustále k dispozici.

Existovaly kdysi jáhenky, které měly v církvi specifické funkce.

Proč by nemohly i dnes ženy převzít pomocné funkce v církvi, když mají právo uplatnit se v kterémkoliv povolání ve společnosti? Proč by nemohly křtít, podávat tělo Páně, vyučovat pravdám víry?

Mohly by vykonávat své normální povolání, k němuž mají vzdělání — třeba jen na půl úvazku — aby měly alespoň nějaké pevné finanční zajištění, a přitom by se mohly věnovat práci na duchovním poli.

Ve společnosti by se na ně pohlíželo zcela jinak než na dosud obvyklé hospodyně, které se ve většině případů starají jen o domácnost kněze, často zbytečně velkou s mnoha místnostmi na faře, a tradiční, zvláště na venkově, nanejvýš o výzdobu kostela.

Zda by bylo vhodnější, aby tyto duchovní sestry bydlely zcela samostatně ve farní budově či kdekoli jinde v místě, by záviselo asi na místních možnostech a poměrech. Hospodyně, dosud trvale sídlící na faře, by tam mohla docházet jako na kterékoli jiné pracoviště a zajišťovat především stravování, úklid, prádlo a jiné pomocné práce, aby ostatní mohli plnit své vlastní funkce.

Tyto ženy by se mohly hlásit na konzistoři, mohly by projít určitým speciálním školením, rozšiřujícím a prohlubujícím jejich dosavadní — dá se předpokládat už značné znalosti a zkušenosti — mladší by se mohly soustavně i dálkově vzdělávat a po složení určitých zkoušek a prověření zdatnosti by mohly být ustanovovány na místa, kde by jich bylo zapotřebí pro nedostatek kněží nebo v případě příliš velkého okrsku jeho činnosti. Jistě by bylo vítané, aby se naučily řídit auto nebo motorku, aby nebyly odkázány na veřejné dopravní prostředky, např. mohly by v tom vypomoci i kněží.

Snad by se mohla vytvořit i jakási „liturgie“ pro případ, kdy by kněz nemohl přijet sám někam sloužit mši svatou, při níž by se však mohly číst příslušné liturgické texty mimo vlastní obět mše svaté, byla by duchovní promluva a bylo by též možno podávat sv. přijímání (zde výjimečně mimo mši svatou), což by příslušelo právě těmto sestrám.

Dá se předpokládat, že u nás, kde počet studujících dívek převyšuje počet chlapců, by bylo v budoucnosti víc žen, které by se zajímaly o tuto formu práce v církvi, než mužů, zvláště když dosud ani o stavu jáhnů, kteří by mohli být pomocníky kněží (a mohli by se oženit), se u nás konkrétně nemluví ani nejedná.

A doba, kdy se stane citelným nedostatek kněží, je už zde.

Tyto sestry by patrně pokládaly za vhodné normální jednoduché oblečení (nikoliv uniformitu, která ani u kněží není předepsána), jediným odznakem stavu by mohl být prostý kovový kříž na řetízku na krku, hodící se ke každému oblečení (šlo by o individuální uplatnění vkusu, snad by mohly být jen stanoveny meze možností, které by nebylo vhodné překročit). Jen pro mimořádné



duchovní úkony, např. onu novou formu liturgie a podávání společného sv. přijímání apod. by mohly mít zvláštní oděv — podobně jako kněz při mši svaté.

Patrně by bylo třeba, aby tyto sestry měly určitou formu „svěcení“ či zasvěcení se svému povolání.

Psycholog z povolání, duchovního stavu či zaměření, by neměl být vyloučen jak z předběžného posouzení povolání k tomuto životu, tak z přípravy na něj.

Pozn.: Ne všechny ženy mají schopnost k duchovní činnosti jen prostřednictvím zdravotní či sociální pomoci, jejíž forma má i u nás svou tradici, a pro některé bude i nadále formou hledanou.

Kateřina KRUMLOVSKÁ

## Je církev antifeministická?

Z přednášky Kateřiny Bakerové v rozpravě na téma „Žena v církvi a kanonické právo“. Rozpravu pořádala Světová Unie ženských katolických organizací v dubnu roku 1968.

Počátkem roku 1966 uspořádala Unie mezi svými členy anketu o svobodě, kterou má žena v církvi. Z padesáti zemí přišlo sedm set odpovědí, z nichž vysvítá, že se ženy nadále cítí v lůně církevní společnosti opomíjené. Odtud myšlenka zorganizování rozpravy za účelem prohloubení věci.

Účastníci rozpravy započali práci úvahami o minulosti. Kanovník Aubert například připomněl, že v Řecku byla žena odkázána na „gynaecium“, ženské pokoje domu, a sám Aristoteles zařadil ženu mezi tři třídy lidských bytostí, které nemohou jednat samy o sobě, tj. „dětí, otroci, ženy“. Mnohem svobodnější byla žena u Židů, ale i tam docházelo pod helenistickým vlivem k postupnému omezování ženských práv.

Již od počátku křesťanství se postoj církve zjevně vyznačoval rovností pohlaví v teorii a nerovností v praxi. Protože židovský zákon vzdaloval ženy od liturgických funkcí, bylo pochopitelné, že apoštolové nemohli přijmout myšlenku zplonocnění žen, aby předsedaly křesťanským shromážděním. Vliv těchto vůdčích osobností křesťanstva na církevní život a disciplínu dalších století vysvětluje, že žena byla postupně vylučována z veřejných funkcí v církvi. Za podklad sloužily texty svatého Pavla: „Nedovolím ženě, aby vyučovala, ani aby měla pravomoc nad mužem; žena musí zachovávat mlčení.“ (I. Tim. 2.)

Je třeba ovšem poznamenat, že v prvotní církvi mohla žena zastávat úřad, který byl později odstraněn. I když neměly skutečnou duchovní moc, dostávalo se jim svěcení od biskupa a měly velmi důležitou úlohu, hlavně ve východní církvi.

V dalších staletích se církevní otcové ukazovali jako radikálně antifeminističtí. Podle svatého Augustina bylo „v přirozeném řádu, aby žena sloužila muži“. Před očima svatého Ambrože i mnohých jiných nalézá milost pouze zaslíbená panna, to jest žena, která nepoužívá svého ženství.

A konečně přichází svatý Tomáš Akvinský. Každý zná jeho výjimečný vliv na moderní teologii. Velmi prochnut Aristotelem, zařazuje ženu do dvojí slepé uličky: být matkou rodiny a sklánět hlavu, nebo být zaslíbenou pannou (což jí každým způsobem vylučovalo z veškeré společnosti civilní nebo náboženské). Základní myšlenkou je, že ženské pohlaví není pravé pohlaví. Jediný typ lidské bytosti podle obrazu Božího je typ mužský. Žena není nic jiného než druh „pokazeného muže“ [mas occasionatus].

Mnohem dříve před námi Jana z Arku, Terezie z Ávily, Kateřina Sienská a jiné ženy měly důležitou roli, uznávanou muži, ale tato účast na životě církve nebyla nikdy institucionální.

Dnes konečně zemědělská společnost, kterou charakterizovalo časté mateřství, krátký a ohrožený život, množství úkolů v domácnosti a statut legální menšiny, má tendenci učinit místo společnosti průmyslové. Zároveň technologická revoluce přispívá k „povznesení“ ženy, stroje zmenšují význam fyzické síly, a tedy i nadřazenosti muže...

*Žena v kanonickém právu*

Kanonické právo je sbírka zákonů, zaměřená k sjednocení zákonodárství, vytvořeného během staletí. Velmi brzy byly dopisy a rady prvních biskupů považovány za doporučení pro každodenní život. Jako všichni biskupové i biskup římský činil rozhodnutí pro

svou diecézi, zřídka pro druhé diecéze. Ale od 14. století je papež čím dál tím více žádán o rozhodnutí určitých otázek. Odpovídal dekretem a žádal příjemce, aby o znění dekretu uvědomil své spolubratry.

K ustanovením koncilů a k papežským dekretům se připojují zákony katolických císařů, kteří se cítí odpovědní za ochranu pravého náboženství. Nutno připojit „bezmeznou plodnost“ (výraz bratra Mailleux) římských kongregací, které se zrodily po koncilu Tridentském [1545—63] a vyvinuly se v církvi v nynější administrativní a právní aparát.

Ženy dneška chtějí donutit tento těžký aparát, aby se obrodil. Žádají například, aby byla konečně uznána rovnost pohlaví. Kristus byl spojen přátelstvím se ženami: jeho přítelkyně ženy byly přítomny při jeho smrti a bděly u hrobu, když ostatní učedníci se skryli — a ženě svěřil Kristus úkol zvěstovat své vzkříšení.

Proč tedy diskriminace nynějšího kanonického práva: zahalené hlavy, oddělování pohlaví v kostele během obřadů, nezpůsobilost žen pro službu v liturgii, vyhrazení správy farních statků mužům atd.?

Ženy také žádají větší možnost účasti na liturgii: službu u oltáře, povolení ke čtení a k podávání přijímání. Při nynějším nedostatku kněží by církev učinila chybu, kdyby odmítla spolupráci „poloviny Božího lidu“.

Rozprava zřejmě ukázala přání žen převzít povinnosti, které by nebyly vázány jen na kněžské svěcení, ale byly by uznávány jako skutečné církevní služby. Je zřejmé, že v některých zemích by bylo snadnější ženě než knězi přijít do rodiny, podat svaté přijímání umírajícím a udělit křest; konečně je vhodné přihlédnout i k možnosti přístupu žen k jáhenství.

Světová unie ženských katolických organizací zaslala do Říma memorandum, v němž předkládá své požadavky k novému prostudování kanonického práva, pokud se týče žen.

Text tohoto memoranda není ještě znám, klade však pravděpodobně důraz na práva lidské osobnosti, a to práva taková, jaká jsou přiznána ve Všeobecné deklaraci lidských práv a v Pacem in terris.

Přeložila N. S.

## Diskuse

### JEŠTĚ K STATI PIETA SCHOONENBERGA

Nejnápadnějším rysem českého teologického myšlení v nedávné minulosti byla zřejmě jeho nezávislost na vývoji teologického myšlení v zahraničí. Bohužel se ukázala zcela iluzorní naděje, že by právě tato izolovanost, vyvolaná zcela mimořádnými a — z hlediska církevních dějin — zřejmě jedinečnými historickými podmínkami, mohla u nás vést ke vzniku duchovních útvarů zcela svérázných, a významných popřípadě i mimo úzký rámec našeho národního prostoru. K tomu jsme bohužel (na rozdíl od katolíků polských) neměli asi dosti síl. Tváří v tvář této realitě považujeme nyní proto za svůj úkol osvojit si alespoň tak či onak výsledky, k nimž dospělo mezitím katolické myšlení v zahraničí. To se obrátí i v obsahu časopisu Via, v němž — jak známo — tvoří převážnou část závažnějších příspěvků práce přeložené.

Při pročitání jednotlivých čísel našeho časopisu se však těžko ubráníme dojmu, že vedle horlivé, svým způsobem však jen pasivní práce překladatelské, poněkud zaostává úsilí o tvořivé osvojení traktované materie. Dokladem toho je, že v časopisu nebyla dosud kupř. vedena žádná teoretická diskuse, ač teologicky neobyčejně závažný obsah leckteré z uveřejněných statí zahraničního původu k tomu přímo vybízí. Tak je tomu např. ve věci podnětného článku holandského teologa P. Schoonenberga „Sekularizace a úkoly teologie“ (Via II, 10).

Vedle aktuálního a pro církev zřejmě životně důležitého tématu zaujmou v článku českého čtenáře některé pasáže, které mají zřejmě diskusní charakter. Tak např. Schoonenbergovo pojetí zázraku (spočívá podle něho v Boží moci uvádět v činnost schopnosti svého tvorstva způsobem stále plnějším) je, jak se zdá, v rozporu s koncepcí zázraku u nás rozšířenou, jako Božího zásahu vymykajícího se silám přirozenosti [toto pojetí zastávají, pokud je mi známo, někteří naši vysokoškolské odborníci]. Diskusní ráz má dále Schoonenbergovo učení o reálných vztazích Boha ke stvoření a zejména jeho nutný důsledek, totiž teze, že Bůh je proměnlivá by-



tost (což, jak se zdá, lze těžko sloučit s dogmatickými výroky I. vatikánského koncilu.)<sup>1)</sup> Rovněž pojetí Boží transcendence, jak se s ním v Schoonenbergově stati setkáváme, vyvolává různé námitky a otázky.

Po prostudování Schoonenbergovy stati jsem nabyl dojmu, že závažná filosoficko-teologická problematika v něm obsažená neměla by v našem prostředí zapadnout zcela bez ohlasu a měla by se stát předmětem diskuse. Pokusil jsem se proto — ač neteolog — takovou diskusi podnitit článkem (uveřejněným v minulém čísle tohoto časopisu), v němž jsem vyjádřil pochybnosti, které chovám k některým Schoonenbergovým tezím.

Vycházel jsem při tom z přesvědčení, že veřejnost má právo vyslovovat se k uveřejněným pracím badatele, ať již pracuje v oboru kterémkoli, v přírodních vědách, historii, či — jako je tomu v případě Schoonenbergově — v teologii. Zatím co výsledky přírodovědcovy bývají konfrontovány s daty empirickými a závěry historikovy s prameny, bývá zcela přirozeně poměřována nosnost úvah teologických zjevenými pravdami. Jsem přesvědčen, že s těmito zásadami by projevily souhlas v první řadě sám P. Schoonenberg a že by se poděkoval za medvědí službu, kterou by mu chtěl někdo prokázat tím, že by se pokoušel narušovat věcnou diskusi týkající se jeho díla (nikoli osoby!) nemístnými poznámkami o „pravověrnosti“, „exkomunikacích“ apod. Takové poznámky je třeba co nejrozhodněji odmítnout: Zneumožnily by otevřenou a klidnou výměnu názorů, jíž je nám tolik zapotřebí, a to ještě dříve, než by k ní vůbec došlo.

Na můj článek, uveřejněný v posledním čísle časopisu Via, nereagovali prozatím ti, jejichž stanovisko by asi čtenáře značně zajímalo — naši odborní teologové. Místo nich věnoval mě glose pozornost neteolog, Jiří Němec. Konstatuji s upřímným potěšením, že jeho poznámky obsahují (vedle některých nedopatření) i cenné podněty. Němec se však příliš soustřeďuje na mou glosu, zatímco problematičnost některých náhledů Schoonenbergových, o níž tu přece především jde, ponechává stranou (a pravděpodobně ji ani nepocituje). Jsem však J. Němcovi za jeho příspěvek přesto povděčen. Odpověď, i taková, je mi milejší než pouhé mlčení.

A nyní několik poznámek k Němcově replice:

1. Neprávem J. Němec ironizuje mou snahu ujasnit hned na počátku diskuse význam termínů, které se v ní nutně objeví. Bez takového ujasnění by se totiž celá diskuse mohla snadno změnit v zmatené řečňování, a v tom my si nelibujeme. Ze by podle mnou podané charakteristiky transcendentní bylo totéž co nadpřirozené, není, s prominutím, pravda. Pojem transcendentního má širší rozsah než pojem nadpřirozeného. Zde stačí porovnat příslušné definice.

2. J. Němec píše, že se snažím „sevřít Schoonenberga do kleští dilematu, že Bůh je buď transcendentní, nebo imanentní. Obojí zároveň je podle Sousedíka „nesmysl“... V jeho (tj. v mém S. S.) podání by např. existence transcendentního Boha nemohla být předmětem přirozeného poznání“.

Co k tomu říci? Především to, že řekne-li se, že Bůh je imanentní i transcendentní, není to podle mého názoru „nesmysl“, nýbrž pravda. Imanentní je totiž Bůh díky analogii, jež je mezi ním a (přirozeným) světem (člověkem), transcendentní je opět tím, že vše světské nade vše lidské pomýšlení převyšuje. Můžeme tedy říci právem o Bohu, že je i imanentní i transcendentní, podobně jako můžeme říci o jablku, že je červené i nečervené, rozumíme-li tomu tak, že je červené na jedné straně, ale na druhé nikoli.

Kdyby byl P. Schoonenberg tvrdil to, co právě uvedeno, a ne něco docela jiného, nikdy bych mu nebyl vytkl, že mluví nesmysly. Ve skutečnosti však holandský teolog říká něco docela jiného. Jeho teze nezní totiž „Bůh je imanentní i transcendentní“ (což je správné), nýbrž „Boží transcendence je neomezená schopnost být imanentní“, což je skutečně a nesporně nesmysl (bez ohledu na to, co ta slova u Schoonenberga přesně znamenají), protože žádná vlastnost (tedy ani transcendence) nemůže spočívat v „neomezené schopnosti“ nebýt sama sebou.

J. Němec se mylí, domnívá-li se, že v souvislosti s mnou vysvětleným pojetím Boží transcendence by byl nemožný přirozený důkaz Boží existence. Díky analogii takový důkaz možný je. Teorie analogie respektuje totiž transcendenci a nepochopitelnost mystéria, zachraňuje však zároveň práva rozumu a otevírá před ním perspektivu pokroku v jeho chápání, jež bude jednou dovršeno in visione beatifica.

3. Podnětná je Němcova poznámka, že se Schoonenberg soustřeďuje na problémy teologické, a nikoli filosofické, a že tedy, hovoře o Bohu, bere v úvahu především dějinnou úlohu Boha vtěleného, Ježíše Krista, k níž ovšem ten, kdo posuzuje věc jen filosoficky, ve svých úvahách nepřihlíží. J. Němec naznačuje (rozumím-li dobře), že teolog nemůže s ohledem na fakt vtělení aplikovat na Boha pojmy imanence a transcendence tak, jako to činí filosof, jenž od vtělení odezírá a je muž tane na mysli jen abstraktní Bůh metafyziky.

Odpovídám: Tak, jak Schoonenberg užívá slova „transcendence“, nelze tento termín a význam s ním spojený aplikovat vůbec nikde. Jde o pouhou fikci, jako je čtverhranný kruh apod.

Jak by však věc vypadala, kdybychom aplikovali na vtěleného Boha, Ježíše Krista, pojmy „imanentní“ a „transcendentní“ v dobrém smyslu, který mohou mít? Přestal snad Bůh tím, že se vtělil, být Bohem transcendentním?

Zde je třeba odpovědět záporně. V Ježíši Kristu jsou totiž hypostatickou unií spojeny dvě přirozenosti, lidská a božská. Z nich jen lidská přirozenost se stala „imanentní“, tj. čímsi, co se stalo součástí našeho přirozeného lidského světa.

Ježíšovo božství zůstalo naopak i po vtělení transcendentní. Proto mohlo být toto božství tak dokonale neznámo lidem z Ježíšova nejbližšího a nejmístnějšího okolí. „Neuvěřili v něj“, praví Písmo, „ani bratři jeho.“ Ale i těm, kteří v něj uvěřili, zůstalo jeho božství vnitřně neprůhledné.<sup>2)</sup> Nebylo totiž evidentní a samodané (tak jako jeho lidská přirozenost), bylo na ně možno usuzovat jen z Ježíšových řečí a činů. Ježíš sám se o něm vyjadřoval výhradě analogickými termíny (kardinálním svědkem je tu slovo „Syn“, odvozené z živočišně-biologické sféry). Kristovo božství je sice principiálně (tj. analogicky) poznatelné, ale Ježíš Kristus sám (latens Deitas, jak ho krásně apostrofuje eucharistický hymnus) nepřestává být proto Bohem transcendentním. V Nejsvětější svátosti, jež je stále mezi námi, je pak transcendentní nejen jeho božství, ale dokonce i lidství.

4. Předpokládám, že J. Němec bude mít k mým vývodům opět nějaké připomínky. Budou-li věcné, pak se na ně těším a předem za ně děkuji. Domnívám se však, že problémy obsažené v článku P. Schoonenberga jsou natolik podnětné, že k nim snad budou mít co říci i jiní.

Stanislav Sousedík

<sup>1)</sup> K otázce Božích vztahů k stvoření srv. např. Tomáš, Contra gentiles II, 12nn.

<sup>2)</sup> Srv. Tomáš, Summa teol. I, q. 12 a 13... per revelationem gratiae in hac vita non cognoscimus de Deo. quid est, et sic ei quasi ignoto conjungamur (zjevením, které nám dává milost, v tomto životě nepoznáváme, co Bůh je, a tak se s ním spojujeme skoro jako s neznámým).

## OČ JDE V NAŠEM DIALOGU?

Ve své odpovědi na mou kritiku z minulého čísla Via trvá S. Sousedík na tom, že jedna z ústředních myšlenek Schoonenbergova<sup>1)</sup> článku je „skutečně a nesporně nesmysl“. Nezbyvá tedy, než se k věci ještě jednou vrátit.

S. Sousedík vede svůj argument pomocí *reductio ad absurdum*. Bůh prý sice může být současně imanentní i transcendentní, čemuž rozumí S. Sousedík tak, že některá jeho stránka může být imanentní, jiná transcendentní, ale z toho prý ještě nevyplývá, že by jeho transcendentní stránka mohla být neomezenou schopností být imanentní, „protože žádná vlastnost (tedy ani transcendence) nemůže spočívat v »neomezené schopnosti« nebýt sama sebou“.

Jdeme přímo k jádru věci. Kdykoli a kdekoli zakoušíme a promýšlíme bytostnou konečnost a otevřenost světa a všeho v něm, zakoušíme a promýšlíme i poukaz na to, co tuto konečnost přesahuje a co jí vyzývá k dovršení. Kdo prožije a promyslí tuto zkušenost, dospěje také k závěru, že popření onoho poukazu na to přesážené a vyzývající k dovršení je nemyslitelné a vpsledku i nežitelné. V naší přítomnosti, imanenci, se tedy odhaluje poukaz k přesáženému, transcendenci. P. Schoonenberg však jako křesťanský teolog říká něco víc. Ukazuje, že naše víra neklade důraz jen na tento poukaz k přesáženému a k dovršení vyzývajícímu tajemství, ale především na suverénní Boží svobodu a lásku vůči nám. Zde se tedy v křesťanské perspektivě původní směr od člověka k Bohu obrací. Boží transcendence tu už není jen pouhým poukazem k překročení naší lidské, světské perspektivy, nýbrž je v první řadě neomezenou Boží mož-



ností svobodně a láskyplně k nám přicházet, u nás a s námi být, omilostňovat a dovršovat nás nad hranice našich tužeb a představ. Tento obrat a tuto iniciativu z Boží strany vyjadřujeme také pojmem nadpřirozeného řádu, zatímco např. ty lidské tužby a představy, které v tomto obratu „umlkají“, nazýváme skutečnými řádu přirozeného. Nadpřirozeným působením milosti mohou být postupně i tyto skutečnosti přetvořeny a konaturalizovány s Bohem. Nepřestávají však proto být skutečnými imanentními. Jinými slovy: zde se ve světě odhaluje nejen pouhý poukaz k přesaznosti, ale přesaznost *sama*, jak to docela šťastně vyjadřuje P. Schoonenberg právě svým inkriminovaným výrokiem.<sup>2)</sup> Položme si ještě kontrolní otázku: stává se Bůh při svém obdarovávajícím příchodu k nám — do naší lidské přítomnosti — „cele imanentní entitou“, jak to ze Schoonenbergova článku vyčetl S. Sousedík? Schoonenbergova odpověď tomu odpovídá: „Kenotická christologie a dokonce i ontologická teologie o »smrti Boha« může být hluboce křesťanská, když neupadne do »patripasianismu« a vyzná vzkříšení. Bůh zůstává Otcem, který nakonec vzkřísí svého Syna a s ním křísí nás.“ Nelze se tedy divit, že nepocítuji „problematičnost některých náhledů Schoonenbergových, o niž tu přece především jde“ — jak požaduje S. Sousedík — a soustřeďuji se spíše na nosnost jeho vlastní pozice, z níž Schoonenberga kritizuje.

Myslím si totiž, že S. Sousedík kritizuje P. Schoonenberga metodicky a hermeneuticky nedostatečným způsobem. Např. ve snaze poměřovat věrnost křesťanské tradici tím, zda se něco vejde nebo nevejde do dvou pojmů, tkví jistá elementární uzavřenost vůči celku příslušného výkladu. Ale to je jen krajní případ hermeneutického nedostatku, který postupuje celým jeho výkladem — velmi výrazně třeba i tam, kde S. Sousedík líčí, jak řecká mytologie aplikovala na Boha pojem imanence, a nechává přítom zcela stranou, že řecká mytologie žádný takový pojem neměla — tím méně *ten* pojem, který nám tu podal S. Sousedík — protože mytologie vůbec žádný pojem nemá a žádné také neaplikuje. Je ironií osudu, jsou-li navíc ty výchozí pojmy formulovány tak, že nejsou způsobitelné vůbec cokoli poměřovat. S. Sousedík mě sice upozorňuje, že „pojem transcendentního má širší rozsah než pojem nadpřirozeného. Zde stačí porovnat příslušné definice“, ale v jeho vlastních definicích tomu tak není. Ba dokonce ve svém novém příspěvku píše ještě výslovněji než minule, že imanentní je to, „co se stalo součástí našeho přirozeného lidského světa“ (podtrhl J. N.). Ale vraťme se k otázce hermeneutického východiska. Ono to prostě není tak jednoduché, splnit požadavek poměřovat „nosnost úvah teologických zjevení pravdami“. Kdo nechce jen opakovat výroky Písma a magisteria — i kdyby to mělo být třeba opakování sebezpěšnější — *bez ohledu na kontext, do něhož mluví*, ten musí např. vědět, na jaké otázky odpovídaly tyto výroky kdysi a jak se kladou otázky dnes. Musí tedy sledovat *smysl* těchto výroků, ať už jej popisujeme jako „centrum biblického zjevení“<sup>3)</sup>, celkovou strukturu křesťanství<sup>4)</sup> nebo jako „Boží příslib eschatologického naplnění“<sup>5)</sup> *A to ovšem platí i pro kritiku jednotlivých teologických pokusů*. I ta má „naslouchat nauce církve, jejímu dogmatu, a právě toto dogma znovu postavit pod Boží slovo, promyslit je z větší plnosti tohoto slova a udržet závaznou nauku církve vždy otevřenou vůči živému tajemství nepochopitelného Boha, jež se nám v Ježíši Kristu přiblížilo“.<sup>6)</sup>

Pokud jde o speciální otázku koncepce zázraku jako „Božího zásahu vymykajícího se silám přirozenosti“, do dávám jen tolik, že by bylo třeba domnělý rozpor formulovat přesněji. Každý milostivý Boží zásah se vymyká silám přirozenosti. Někdy se ale požaduje, aby byl zázrak chápán tak, jako by Bůh „nahrazoval nebo vylučoval příčiny ve světě“. A proti tomu se staví P. Schoonenberg.

Jiří Němec

1) Tento holandský jezuitský teolog přednáší od roku 1964 dogmatiku na teologické fakultě v Nijmegen (spolu s dominikánem Schillebeeckxem). Je znám překlady svých děl (německy mj. vyšlo: Gottes werdende Welt, 1963; Theologie der Sünde, 1966; příspěvek do mezinárodního kompendia katolické dogmatiky *Mysterium Salutis* 2, 1967, str. 845-941), ale především jako obhájce tzv. holandského katechismu (z r. 1968). Stručnou Schoonenbergovu teologickou charakteristiku podává M. Schoof: *Der Durchbruch der neuen katholischen Theologie*, 1969, str. 179-182.

2) Zde je také návazný bod na úvahu o reálném Božím sebesdělení v Ježíši Kristu. Růstem poznání z víry se Boží tajemství (přesaznost neumenšuje, ale i ono roste. Tradiční formulace o větší nepodobnosti než podobnosti mezi Stvořitelem a stvoře-

ným [DS 806] reálnou Boží přítomnost neoslazuje, ale podtrhuje zvláštní, přímo dynamický způsob Božího sebesdělení, jak o něm svědčí tolika obrazy Písma a v témž duchu i křesťanská tradice — třeba slovy Mechtildy Magdeburské: „Bůh je tryskající pramen — nikdo jej nemůže vyčerpat.“

3) H. U. v. Balthasar: *Pravda a Život*, Via III, č. 2, str. 19.

4) K. Rahner: *Požadavek „krátkého souhrnu“ křesťanské víry*, v: *Křesťanství dnes*, 1969, str. 107.

5) E. Schillebeeckx: *Nový obraz Boha a sekularizace*, v: *Křesťanství dnes*, 1969, str. 135.

6) K. Rahner v předmluvě k českému vydání knihy W. Kaspera: *Dogma unter dem Wort Gottes*, 1965 (v tisku).

## TEOLOGICKY K SCHOONENBERGOVI

Oba diskutující filosofové dávají podnět teologům, aby se vyjádřili k některým problémům Schoonenbergova článku. Pokusím se teologicky osvětlit základní pojmy transcendence a imanence, vývody z tohoto základu — o vztahu (spekulativní) — a o zázraku (kérygmatický).

I. **Transcendence**. 1. V Kristově hlásání ani v jiných biblických textech tento výraz není; avšak slovo víry o živém Bohu, který je jako laskavý otec nad vším stvořením, „v nebesích“, — v SZ ještě zdůrazňované „povýšen nad všechny bohy“ (Ex 18, 11) a „národy“ (Ž 98, 2; 112, 4) — je jasnou a stálou součástí Kristova závazného zjevení o Bohu (srv. Mt 5, 16; 7, 11; 18, 13 a par.).<sup>1)</sup>

2. Ani učitelský úřad tento výraz nemá, tím méně jeho definici. Od počátku učí všeobecně, že Bůh je od světa odlišný a nad všechno stvoření vzešený. Tato slova věta do slavnostní definice I. vat. sněmu (DS 3001).

3. V této situaci byla teologie odkázána na pomoc filosofie. Ale v ní není jednoty ani ve značení, ani ve značeném. Scholastická filosofie chápe transcendenci jako přesaznost noetickou (co přesahuje možnost našeho poznání), metafyzickou (co přesahuje viditelný svět), antropologickou (stálá výzva k uskutečňování lidských možností). Moderní filosofie má pojmovou různost ještě větší. I to, co je jako transcendentní označeno, je různé. nadkategorální, vztah jsoucího k bytí, vztah proměnného jsoucího k neproměnnému, nejvyšší jsoucího. V teologii o Bohu znamená transcendence absolutní přesaznost Boha nad vším stvořením, jeho naprostou nezávislost a svobodu.<sup>2)</sup> Pokud se tento výraz užívá pro popis nadpřirozeného, vyjadřuje *odvozeně* jen to, že nenáleží k přirozenosti ani jako její struktura, ani její požadavek, ani její důsledek, že je tedy nadpřirozené slobodným Božím darem.

4. Výpověď o Boží transcendenci je správná, ale je částečná: nevystihuje cele Boha naší víry; není-li doplněna, může vést k propastnému rozdělení světa a Boha, k nepochopení Boha a vyprázdňení světa od Boha. To si již teologie dávno uvědomuje<sup>3)</sup> a hledá doplněk ve vypracování Boží přítomnosti ve světě. Schoonenberg v tom není ani první ani jediný. Ani slovem, ani smyslem tradiční transcendenci Boží nepopírá, jediné ji nově přifazuje k imanenci, jak vyplývá z dalšího.

II. **Imanence**: 1. Ani tento výraz není v Kristově zvěsti o Bohu. Ale Ježíš celou svou radostnou zvěstí a především svou bytostí jako Bohočlověk dovršuje starozákonní ideu o blízkém Bohu (srv. Dt 4, 7), který naplňuje zemi (srv. Iz 6, 3; Moudr 1, 7). Nadto sám nás ujišťuje svou přítomností ve svém slově (Lk 10, 16), v církvi (Mt 28, 20), v hladových, žíznivých, nahých (Mt 25, 34-40), v přicházejícím království (Mk 1, 15 par). Podle Pavla „v něm žijeme, hýbáme se a jsme“ (Sk 17, 28); jakub pointuje: „Přijďte blíže k Bohu, a Bůh přijde blíže k vám“ (4, 8).

2. Celá církev touto myšlenkou Boží přítomnosti žije a magisterium ji všeobecně zdůrazňuje. Bylo však nuce-no vyloučit nesprávné názory na imanenci (DS 3477) a imanentismus (DS 3882).

3. Filosofický pojem imanence je protiklad transcendence v těch významech, které jsme uvedli. Teologický smysl imanence v otázce Boha může být extrémní, pak vede k monismu panteistickému nebo materialistickému. Pravou Boží imanenci vykládá teologie od dob Řehoře Vel. jako trojí přítomnost: per essentiam (Bůh jako základ všeho bytí), per potentiam (nepřerušená tvůrčí moc Boží, která vše udržuje v bytí), per praesentiam (všemu dává sílu k jednání, vše proniká a poznává).<sup>1)</sup> Analogicky lze tyto pojmy aplikovat i na nadpřirozenou Boží přítomnost. V žádném případě však není Bůh imanentní „díky analogii“. Analogie je způsobem bytí a způsobem výpovědi, ne důvodem!

4. Potřeba zdůraznit proti převážně filosofickému pojmu transcendentního Boha pojem a prožitek Boha trans-



cendentního i imanentního je stará jako samo křesťanství. Krásný výraz tomu dal Augustin: Bůh je „vnitřnější než každá věc, protože v něm všechno je; je víc vnější než všechny věci, protože je nade vším.“<sup>5</sup>) V tom Schoonenberg navazuje na starou tradici (Augustin, Bonaventura, Pascal, Newman, Blondel).

Zarazila jeho věta: „Boží transcendence je neomezená schopnost být imanentní.“ To ovšem není definice transcendence, ale odkrytí možností, které ve skutečné a pravé Boží transcendenci jsou dány: právě tím, že je Bůh absolutně transcendentní, má neomezenou možnost být přítomen, imanentní, jako žádný tvor, tj. překračuje možnosti tvora. Ani v tom neříká Schoonenberg nic nového. Již Guardini říká, že Bůh je nám víc přítomen než my sami sobě, je vnitřnost naší vnitřnosti. A dávno před tím Augustin: „Vnitřnější mému nitru a vyšší než to nejvyšší ve mně.“<sup>6</sup>) Vykládá tedy Schoonenberg právě ono spojení — transcendentní a zároveň imanentní. Což je smysluplné a katolické. Tuto myšlenku rozvádí teologicky pojmem vztahu.

III. Vztah. 1. V biblickém zjevení tento termín není, ale výpovědi o Bohu a stvoření obsahují materiálně základ pro další teologickou interpretaci, která se formalizovala ve výraz a význam „vztah“.

2. Magistérium užilo tohoto termínu pro rozlišení osob v nejsv. Trojici v bule Cantate Domino r. 1442: „Vše je (v nejsv. Trojici) jedno, pokud nevzniká protiklad vztahů (relationis oppositio)“ (DS 1330).

3. Tento pojem byl předpracován řeckými Otcí, sv. Augustinem, bezprostředně pak sv. Anselmem. Po stránce filosofické tak učinil Aristoteles; po něm sv. Tomáš ji propracoval a spojil s augustinovskou tradicí.<sup>7</sup>) *Logický vztah* (např. identitu věci se sebou), stanoví rozum; *reálný vztah* má tři prvky: subjekt, základ a termín, k němuž se vztahuje; chybí-li jeden z těchto prvků, máme vztah jen logický (rationis). Je-li vztahový základ podstata, běží o vztah podstatný, je-li jím případek, je to vztah případečný, *predikamentální*. *Transcendentální vztah* vyplývá ze struktury skutečnosti a může být podstatný i případkový.

Podle této terminologie se chápou vztahy tří osob v nejsv. Trojici jako reálné a podstatné,<sup>8</sup>) které se mezi sebou a od společné podstaty liší virtuálně (podle Scota formálně). Důvodem je zachování jednoty a rozlišení osob. Vztahy Boha k tvorstvu se pak označují jako pouhé rozumové určení (rationis tantum). Důvod tohoto vysvětlení je zachování Boží jednoduchosti, neměnnosti, nezávislosti a transcendence.

4. Schoonenbergovi se zdá, že scholastická teorie vztahu mezi Bohem a tvorstvem jako *neréálného* vztahu uzavírá Boží transcendenci v sebe, znemožňuje jí „descendenci“ a mnoho reálných vztahů, které jsou obsahem víry. Je *naším* Bohem, je Bohem, který se pro nás vtělil.

Povaha vztahu mezi Bohem a tvorstvem není obsažena ve zjevení, ani nebyla definována — je tedy věcí teologické diskuse. Dnes je skutečně výraz „neréálného vztahu“ významově chudý, ne-li nepochopitelný.

Problém však vzniká — mimo jiné — s Boží jednoduchostí a neměnností. Obojí přívlastek je de fide definita (DZ 800, 3001). Schoonenberg však tvrdí: „Bůh nemění jen tvory, ale mění se i sám ve vztahu k druhým.“ Svě tvrzení o reálnosti vztahu Bůh - tvor opírá o reálnost vztahů v nejsv. Trojici, které jsou „výsledkem rozhodnutí být naším Bohem v celém svém bytí“, a oskutečností vtělení. Ani to není zcela nové: pokusy vysvětlit vtělení a naše posvěcení, ba i stvoření jako pokračování reálného sebesdílení osob je dávná myšlenka především západních Otců, kterou kdysi zcela pravověrně obnovil Scheeben, dnes K. Rahner aj. Ani tyto reálné vztahy k tvorstvu nemusí rušit Boží jednoduchost; nedělí přece podstatu Boží, protože se týkají *zevnějšho* vztahu k tvorům.

Pokud se týká Boží neměnnosti, lze slova Schoonenbergova přijatelně vyložit s M. Schmausem: „Je třeba rozlišovat mezi neproměnností Božího bytí a neproměnností Božího rozhodnutí. Svou podstatu nemůže Bůh nijak změnit. Je však svobodný ve svých myšlenkách o světě.“<sup>9</sup>)

Je nutno uznat, že Schoonenberg v tomto článku své myšlenky dost jasně nevyložil a nezdůvodnil. Třeba však připustit, že má základní teologické vzdělání; ostatně vydal důkladnou studii o interpretaci dogmat.<sup>10</sup>)

Transcendentní přítomnost Boží v tvorech je dynamická: „nevylučuje iniciativu, kterou Bůh vždy má“. V té souvislosti se Schoonenberg zmiňuje i o zázraku.

IV. Zázrak. 1. Zázrak patří k podstatě Ježíšova poselství a celé biblické zvěsti jako její potvrzující znamení.<sup>11</sup>) Nikde však není stanoven pojem zázraku.

2. Učitelství úřad církve věnoval pozornost zázraku na I. vatikánském sněmu — jeho možnosti (DS 3034) a jeho funkci jako pohnutky k víře (DS 3013). II. vatikánský sněm říká v témž smyslu: „Zjevení se děje v činech a slovech, které jsou navzájem vnitřně spojeny.“<sup>12</sup>) Pojem zázraku (činu v události zjevení) nebyl ani tu blíže určen.

3. Pokusil se o to sv. Augustin. V souhlase se starokřesťanskou tradicí, která jednak spojovala zázrak s vyplněním Božích zaslíbení, jednak jej uváděla k „rozlišení křesťanského“ (Justin, Origenes), říká: zázrak a znamení ve vlastním smyslu je to, co přes svou hmotnou povahu něco ze strany Boží našim smyslům přibližuje.<sup>13</sup>) Sv. Tomáš kromě tohoto znakového charakteru klade otázku vztahu zázraku k přírodě. „Co se děje mimo všechno přirozený řád“<sup>14</sup>) „co působí Bůh mimo nám známé příčiny“.<sup>15</sup>)

4. Vztah k přírodním zákonům působí obtíž v tom, že nevíme, co je všechno konkrétně přirozený řád a že zjistíme všechny přírodní zákony neznáme. Proto moderní teologie — a také II. vatikánský sněm — zdůrazňuje zázrak především jako znamení víry a výzvy k víře.<sup>16</sup>) V tom je Schoonenbergova věta v obráceném poměru a víc tradiční: „Možnost zázraků je založena na Boží moci uvést v činnost schopnosti svého tvorstva způsobem stále plnějším, a tak je zařadit do svého spasitelského díla“. Prvním stanoviskem je možnost zázraku situována do dějin přírody, a to opisem scholastického pojmu potentia oboedientialis, tj. základní otevřenost tvorstva výjimečné Boží aktivitě; teprve druhá část věty řadí možnost zázraku do dějin spásy. Ani zde nevidím Schoonenbergovu úskočnost verbálně něco uznávat, ale ve skutečnosti tvrdit něco, co je v rozporu se zjevením, magistériem a tradicí.

Závěrem bych chtěl vyslovit lítost, že jsem se zabýval jen spornými otázkami a pro nedostatek místa nemohl vyzvednout klady Schoonenbergovy stati: jeho rozbor sekularizace, úkoly teologie a hlásání v sekularizovaném světě, jeho myšlenky o milosti, svátostech a konečném završení. Jsem upřímně přesvědčen, že Bůh v jeho výpovědích je skutečně transcendentní, ale zároveň imanentní, jeho humanismus skutečně humanismem kristocentrickým a teocentrickým. Nezvuklé a ne dost vysvětlené formulace zarážejí, když se nerozlišuje interpretace logická a ontologická. Filosofické definice nevystihují celou skutečnost Boží a lidskou, přirozené i nadpřirozené. Proto je třeba je stále rozšiřovat a relativní plnosti, ve světle zjevení a respektováním magistéria. Článek Schoonenbergův podle mého soudu splňuje požadavek „přinášet věci nové i staré“ — proto byl zařazen do VIA. Pokud vím, nebyl tento článek — na rozdíl od jiných — nikým napaden.<sup>17</sup>)

Josef Zvěřina

1) *Mysterium salutis* II, Benzinger 1967, s. 235-242.

2) LTK 10, 314-319.

3) Srv. M. Schmaus, *Der Glaube der Kirche* I, München 1969, s. 232; 308-309; *Mysterium salutis* II, 295.

4) Schmaus, *lc* 309-309.

5) Aug., *De Gen.*, lit. 8, 26 (PL 34, 391).

6) Aug., *Vyznání* 3, 6, 11 (PL 32, 688).

7) ST I, 32, 1; 1, 27. Srv. *Mysterium salutis* II, 211.

8) Aug., *De Trin.* 5, 5, 6; Tomáš, *De potentia* 8, 1; ST I, 28, 1.

9) Schmaus, *lc* 294.

10) P. Schoonenberg *De Interpretatione van het dogma 1968* — něm. překl. Die Interpretation des Dogmas, Düsseldorf 1969.

11) II, vat. O zjevení 4; O nábož. svobodě 11.

12) II, vat. O zjevení 2.

13) Aug., *De Trin* 3, 10, 19 (PL 42, 879) aj. Viz HTGb II, 880n.

14) ST I, 110, 4.

15) ST I, 105, 7; srv. *Contra gent.* III, 98-110.

16) LTK 10, 1263-1265.

17) Článek byl přeložen jako praktický a kerygmatický doplněk k teoretickému článku H. Friese, *Od apologetiky k fundamentální teologii* (VIA II, 10, s. 150-151). Schoonenbergovy názory na eucharistii přinesla VIA II, 4, s. 54. Co se týká překladů, redakce je toho názoru, že nezáleží příliš na řeči, kterou je něco napsáno, ale na obsahu. Ostatně právě 2. ročník VIA přináší v hlavní části 27 původních statí a 11 překladů (mimo projev Pavla VI).



## Ze života církve

**K otázce „středu“.** Novoroční projev kardinála Kóniga v rakouské televizi je jaksi sumárním zhodnocením uplynulého desetiletí. Hned na prvním místě kardinál Kónig zdůrazňuje, že mu vtiskla výrazný znak mládež svými oprávněnými otázkami:

„Tyto otázky pocházejí z neklidu a samy mohou neklid vyvolat. Neklid je nakažlivý a může vzbudit u jedněch netrpělivost a rozhořčení v církvi, vůči církvi a okolo církve. Mnozí se stávají úzkostlivými a domnívají se, že se nyní všechno hroutí, poněvadž dosud viděli v církvi jen zátiší klidu, nevyvatitelné jistoty a řádu. Ale můžeme se hned na to ptát: nemáme snad vidět v tomto neklidu a v tomto napětí i znamení pohybu, vývoje a života? Copak může něco nového vzniknout bez napětí? Najde snad někdo pravdu, aniž by se znovu a znovu nevyptával a s netrpělivostí nekladl otázky? My všichni křesťané tu nejsme jen pro Boha a pro sebe samé, ale i pro své bližní. Vždyť podle našeho chování hodnotí svět i církve a její poslání. Sytý, sám sebou spokojený, do sebe uzavřený a domýšlivý křesťan nebude světu imponovat. Ale nebude mu ani imponovat hlouček lidí, kteří mezi sebou navzájem bojují, pomlouvají se a kacefují. Co nás spojuje, by mělo být daleko větší než to, co by nás snad mohlo odlučovat. Každý by měl jinému přiznat tolik čestného přesvědčení, kolik ho požaduje sám pro sebe. Mezi námi křesťany by se neměly stavět pranyře a po pravci hranice, abychom zesměšlili nebo upálili toho, kdo je jiného mínění. Můžeme jít tak daleko, jak se nám zachce, nalevo nebo napravo, vpřed nebo vzad, ale jen když neztratíme ze zřetele společný úkol, tj. čestné a odpovědné úsilí o život a zdravý vývoj církve. Tento střed, o který usilujeme, není bod, který by bylo možno předem vypočítat, ale musí to být dynamický střed. A tento střed je vždycky na cestě, která vede kupředu.“

Jm

### Reholní sestry jako vikářky faráře?

*Od posledního roku koncilu probíhá v severovýchodní Brazílii závažný pastorační experiment. Nejprve, v letech 1965–1967, jsme se o něm dovídali detaily v KNA. Loni byly v Informations catholiques internationales (p. 334) a v časopisu rakouských reholních sester Jetzt (3:10) uveřejněny podrobnější zprávy. Pro nás na první pohled exotické. Uvědomíme-li si však, že jsou u nás téměř dvě třetiny kléru od 55 let výše, že to sociologicky značí do 10 let nejméně o polovinu dnešního stavu kléru méně, budeme číst rozhodně pozorněji.*

Řečeno v kostce: reholní sestry tam z pověření biskupa přejímají a spravují osiřelé farnosti.

Iniciátorem tohoto odvážného experimentu byl Dom Eugenio Sales,

který je dnes biskupem v Natali, ve státě Rio Grande do Norte v Brazílii. Jednoho dne si totiž s leknutím uvědomil náboženskou situaci své země: 85 miliónů obyvatel žije zde na 8 514 000 km<sup>2</sup> a pastoračně o ně pečují jen 12 000 kněží. Reholních sester tu je na 40 000. Mají pocho-pitelně své úkoly — hlavně charitativní a výchovné. Jemu se však zazdalo, že pro život církve zde a dnes tyto úkoly nejsou nejdůležitější ani nejpotřebnější, protože se o ně může poměrně lehce pečovat i jinak. Když se uprazdňovala jedna farnost za druhou a když se ukazovalo jako nereálné, že by za této generace mohly být novými pastýři obsazeny, rozhodl se pro experiment.

Nejprve požádal s. Irany Bastosovou z kongregace Misionáfek ukřižovaného Ježíše, která byla dosud učitelkou v lyceu, zda by nemohla pracovat jako „vikářka“ faráře v Nisia Forestě. Je to asi desítitisíc farnost v Rio Grande do Norte.

Sestra byla žádostí překvapena, ale úkol přijala. Od 3. října 1963 zde s třemi dalšími sestrami začala jako „vikářka“ pracovat.

Experiment se během několika měsíců osvědčil. Během dalších tří let se rozšířil ve státech Bahia a Sergipe. V roce 1968 se této činnosti jen v diecézi Salvador věnovala již celá třetina tamějších reholních sester. Jsou mezi nimi Misionáfky nejsvětějšího Srdce, Dcery božské lásky, Sionské sestry a Služebnice neposkvrněného Srdce Panny Marie.

Většina sester-vikářek je z Brazílie, na druhém místě jsou Američanky. Z pověření biskupa zodpovídají za farnost místo faráře. I když právně a hierarchicky faráři nejsou, z pastoračního hlediska „duchovní správu“ vedou. Jejich posláním je, aby udržovaly víru živou a aby posilovaly křesťanský život věřících. Plní všechny funkce, které nejsou nutně odvislé od svátosti kněžského svěcení: kázá i vedou liturgii slova, katechizují, připravují na přijímání svátostí. Před křtem poučují rodiče i kmotry a v nutných případech i křtí. Připravují snoubence na svátost manželství, navštěvují nemocné, posilují umírající, vedou pohřby a rozdílejí i sv. přijímání. Jen občas v neděli nebo o velkých svátcích přichází kněz, slaví nejsvětější Obět a proměňuje větší počet hostií pro častější přijímání věřících.

Ve farnostech, které byly už dlouho bez kněží, v nichž už dlouho působil dechristianizační proces, připravují evangelizaci půdu sociálně charitativními díly. Zakládají „kluby“ pro mládež, matky i zemědělce, kursy elementárního vzdělávání i další studia. Zakládají družstva, vedou zdravotnické a pečovatelské kursy. Pečují i o jesle a mateřské školky, ba starají se i o zprostředkování práce nezaměstnaným

Typický příklad této činnosti: Naftařská společnost v Carampolis nabízela dělníkům několik set pracovních míst. Žádný z místních dělníků však neměl požadované dokumenty: křestní list, občanskou legitimaci, pracovní knížku ani potvrzení o vykonané vojenské službě. Sestry dělníky druhý den svolaly, objednavly auta, zavezly dělníky do Aracaje a zde s nimi běhaly po úřadech celých 14 dní, až měli všichni dělníci všecko v pořádku a mohli být přijati.

Tento odvážný experiment dává i sestram mnoho nových možností. Dostávají se do prvních linií péče o duše. V nových a těžkých okolnostech plní svůj díl odpovědnosti za stav víry a spásy bližních. Sestra Jeanne Tierny, asistentka oddělení „apoštolátu reholních sester“ v severovýchodní Brazílii popisuje vlastnosti, které musí mít sestra, věnující se této pastorační činnosti: musí být lidsky zralá, schopná moudrého dialogu, musí být iniciativní a mít smysl pro organizaci, katechet-ské vzdělání a slušné teologicko-pastorační vědomosti.

Největší potíž je v tom, že jsou ihned zapotřebí stovky sester, ale dostatečnou formaci a pronikavou změnu životního stylu tak hned nelze dosáhnout. „Za pochodu“ se hledají nové, relativně rychlé a účinné kursy a semináře. Sestry získávají rychle nové osobnostní rysy, rychle „mění svou tvář“.

Tento experiment vtiskuje sestram nové rysy. Tyto nové potřebné rysy se formují už od kandidatury, mění styl noviciátní výchovy a reformují dosavadní zvyklosti společného života.

V citovaném článku Informations se však Francisco Bravo táže: Nemí tento experiment novým klerikalismem? Sestry-vikářky zastupují faráře. Jako takové jsou dávajícími, aktivními, zatímco druzí přijímají, jsou pasivní, „slyšící“. Kde se v církvi objeví apoštolští laici? Myslí se na to, aby sestry pozeměnou vyměňovaly laici — muži, manželé? Pisatel jistě nechce snižovat hodnotu a zásluhy těchto sester-vikářek, ale modifikuje cíle tohoto experimentu: reholní sestry mají být „cestou“, iniciátorkami, kvasem procesu aktivizace laiků. Daleko, perspektivně viděno: snad ani laici nebudou chtít a moci ve všem tyto sestry nahradit — ale budou s nimi na stejné úrovni spolupracovat, aby nejen jednotliví křesťané, nýbrž celá obec, „ecclesia“, rostla do „plnosti dokonalosti věku Kristova“, naučila se dobře využívat všech svých charis-mat.

Co myslíte? Nedotýkají se nás tak trochu tyto „exotické“ experimenty brazilské církve? Nebylo by dobré předvídavě vybrané sestry i laiky připravovat?

Jan BARTA



## Editoriál

*Teologický přístup k postavě ženy, jejímu poslání v kterémkoli stavu a její problematice bude v katolickém prostoru vycházet z mariologie a teologické antropologie. Obě tato východiska se dokonale spojují, jak ukazuje článek K. Rahnera. Téma „Žena v církvi“ není v tomto čísle zajisté vyčerpáno, chtěli jsme jen splatit dluh a otevřít i tady cesty. Další jsme slovo světicím a spisovatelkám. Pavel VI. chce letos prohlásit sv. Kateřinu ze Sieny a sv. Terezií z Avily za učitelky církve. Články věnované řeholnicím (Urban, Dacík) vyšly z přímých dotazů a potřeb, R. Silberer otevírá jako známý odborník problém ve světovém měřítku. Úvahy a fakta o ženě-laičce jsou jen prvním podkladem, který má podnítit ty, o něž jde, k spolupráci s námi, nejen v této otázce, ale ve všech, které nám leží společně na srdci.*

## Z dopisů

### Z pastorační praxe

Vracím se k jednomu teol.-pastoračnímu kursu, k přípravě snoubenců. Bylo to výborné až na jednu věc, na kterou se běžně zapomíná: že ne všude jsou tyto ideální podmínky k přípravě.

Tak mluvím pro domo mea. Hned mám otázky: Kdy a kde? Spravují z T. (ves) města R. a Č. Jak to tu vypadá teď v zimě: V T. mám jedinou vytopitelnou malou místnost, kde mám ložnici, kancelář, pracovnu, kuchyň a kýble vody, která by jinde zamrzla — atd. Jistě je mi nůhody trapné situovat sem přípravu snoubenců. Dále jsem zde tak v nejlepším případě tři odpoledne a večery v týdnu, neboť jinak mám vyučování či mši sv. večer v R. a Č. V Č. nemám žádnou místnost — ani sakristii — v R. mi z fary zbyla kancelář (a depozitář zároveň). Budovu má škola, vytápí ústř. topením, v sobotu a neděli se netopí. Těžko žádat od zúčastněných, aby tam vydrželi hodinu při teplometu. — Tedy možnosti, kdy si mohu pozvat snoubence, jsou velmi sporné. Dopoledne běžně nemohou přijít. Tedy pro mne těžké, neřešitelné otázky: kdy a kde. Spojení autobusem do T. je často nevýhodné a podle toho spojení také musím hlídat čas. Shrnuji — moje možnosti jednání s lidmi: po mši sv. se nahnou do sakristie či za oltář: intence, kalendáře, ztracená rukavičce, snoubenci, ministranti, děti a ti další — a teď v tomto milém zmatku vyjednávejte. Nepovolily by i vám někdy nervy? Jak to dělat v těchto poměrech? To je jen řečnická otázka, protože těžko by mi ji někdo zodpověděl. Ličím to jen proto, že dosud nikdo z nadřízených tuto mou svízelnou situaci nevezal asi na vědomí a je mi vytýkáno, že neumím jednat s lidmi.

Dále běžně se stává, že snouben-

ci přicházejí jen pro licenci, a to na poslední chvíli, kdy já vůbec nejsem schopen časově jim poskytnout přípravu. Většinou, jak řekl P. Pilík, ne věřící. Co s nimi? Běžně vnější důvody: přání rodičů, líbivost svatby v kotele atd. Dosud nebyli u svátostí. Za týden svatba na Karlštejně, odkud je zaslána naléhavá žádost o licenci. Co dělat a jak si to vzít na svědomí? Jak přimět ostatní kněze, aby jednali podle nástinu P. Pilíka, aby se neříkali: ten lidem vyhoví — ten druhý nechce vyhovět, vyvzpomíná si nemožnosti?

I mne mrzí, že vše mi utíká pryč s licenci, ale to není to hlavní. Jde mi o to, aby ti snoubenci vůbec byli schopni k svátosti manželství, a to ví lépe místní kněz než cizí. Jsem pro gentlemanské fair jednání — avšak u snoubenců bývá někdy pravidlem: všechno odkývám, všechno podepíšu, jen at už to mámu za sebou, pak stejně si to zařídím po svém.

Vyústuji v dotazy: co se snoubenci, kde nejsou předpoklady, není čas na přípravu, a když už omnia sunt parata [přece nám to nezkazíte...!]?

Co se sv. zpovědi a se sv. přijímáním, když dosud nebyli? Ano, P. Pilík to pěkně podal, ale nevznikne [zvlášť na venkově] fáma: ono se už teď ke zpovědi nemusí!

A ten třetí o tom, jak přimět kněze k jednotné praxi.

Velmi děkuji P. Pilíkovi, bylo to objevitelské. Nestavím se proti praxi, aby snoubence připravil jiný kněz (třeba v Praze), jde jen o to, aby skutečně byli připraveni a aby mi to nikdo nedělal za zády, či nahartusil o licenci jako o samozřejmost.

A nyní k přednášce P. Šimka. Jeho téma bylo velmi ožehavé, postrádal jsem pro snoubence možnost otázek, diskuse — i když vím, jak těžko to z nich leze. Připadalo mi to jako kázání. Jistě, zásady jasné, avšak jak praxe? Často snoubenci slyší tyto zásady jako naprosté novum a známe, jaké problémy provázejí celou tuto otázku. Přitom jejich praxe je už dávno opačná. Nebylo by lépe — při předložení zásad — také jim nějak pomoci, nevést je tak strmou cestou? Buďte to vůbec nevezmou na vědomí (to je běžné), nebo je to bude šokovat. To jsou moje obavy a byl bych rád, kdyby mi je někdo rozptýlil.

Celkově se ještě pociťuje krátkost času na diskusi. Nebylo by možné po měsíčním ulezení ji tak ještě na půl hodiny obnovit? A to při všech tématech.

O těch problémech přípravy a církevních sňatků jsem už na mnoha místech (patříčných) hledal radu a odpověď na předložené otázky, avšak marně. Pomůže mi Via?

Z. W.

*Via není vševědoucí ani všemohoucí, ale chce hledat cestu se všemi. Tedy: 1. Rozhodně nekonat přípravu snoubenců v nepřijemném prostředí: Ve škole, sakristii, nevládné farní místnosti rozhodně ne! Ale proč se nedat pozvat k snoubencům, nejit k nim? Když jich není mnoho, jistě by někdo z věřících*

*je pozval s knězem a třeba při kávě by to šlo docela dobře. Jen nikdy neztrácejte nervy!*

*2. Jednotnou praxi nemůže zavádět Via. Ve Francii a Rakousku odmitají církevní sňatky z pouhé konvence nebo jiných nežádoucích důvodů. Bylo by dobré, kdyby i u nás se ve všech diecézích prosadilo jednotné stanovisko. Domníváme se, že by mělo být velmi vážné, ne minimalizující.*

*3. V oblasti sexuálního života je dnes zajisté heroismem zachovat naše zásady a náš ideál. Máme se s nimi rozéjit, když jsou tak často porušeny? Ne! Nestála tato nauka již tolikrát čelem proti prostředí nepřátelskému? — Z druhé strany však musíme vědět o těch obtížích, umět je vážit, neodsuzovat, ale skutečně pomáhat. Pomáhat hlavně předem — ve skupinách mládeže. To jde! — A vůbec bychom měli dnes hodně pamatovat na ty, kdo nemohli uskutečnit křesťanské etické ideály před manželstvím, ale i v manželství.*

*Na otázku jednání s lidmi trochu odpovídá další dopis.*

### Krása a mrzutost

I kdybyste byli všichni osobnosti a velikáni, Vaše láska zebe. Kolik z Vás je a zůstane přes celý život tak zářit, aby to přitahovalo? Proč by nemohlo být strašně krásné, aby Vaše děti seděly v kostele v první řadě? A Vaše žena.

Proč má být krásné být sám [stejně si to přiznejte — jste všichni podivíni, někdo víc, někdo méně]? Ve světě jsou staří mrzutí podivíni sami. Proč není krásné být dobrým knězem, laskavým manželem a otcem? E

*Láska, která zebe, není láska. Zebe „láska“ i „malého člověka“. Kolik lidí zůstane přitažlivých, když se vdá či ožení? Neexistují i ženatí „mrzouti a podivíni“?*

### I to se stává

Byla jsem vychována řádovými sestrami. Nepamatuji si přitažlivé vzory. Připadá mi, že všichni, všechny duchovní osoby kupují za čtyři milióny utrpení pytlíček dobroty.

Viděla jsem v nemocnici řádovou sestru s věčnou, úpornou bolestí hlavy, s bolestivým výrazem v obličejí. Práci, kterou civilní sestra udělala s úsměvem, plná života, konala tato sestra jen s nejvyšším vypětím sil. To nebylo žádné mučednictví, to byla špatná životospráva, životní omyl.

To může udělat vdaná, co ony knolny. Vdaná s radostí, ony totěž s námahou. Znam manžely — bezvěrce — kteří spravují dětský domov. Nikde jsem nic podobného neviděla. Vlídňost, radost, energie, chuť do práce, do života, chuť do všeho. Znam vlídňého kněze z lásky k Bohu. Vlídňý ředitel dětského domova (bezvěrec) by zuřil, kdyby dítě nemělo včas tkaničku u boty nebo přišitý knoflík vinou nedbalé vychovatelky. E

*Zkušenosti ukazují i opak. Jsou i šťastné sestry a nešťastná manželství. Nebylo by lépe opustit tato dělitka a snažit se naplnit boží myšlenku o člověku, at je svobodný nebo v manželství?*