

T E X T Y 3

T T

Teolog a čtenář /Augustin/

Živá víra - mrtvá víra /Úvodní zamyšlení/

K případu profesora Künga

Prohlášení Kongregace pro učení víry

Vyjádření Hanse Künga

Co předcházelo

Pokus biskupa Mosera

Prohlášení Svatého stolce pro tisk

Z prohlášení německých biskupů

Chlasy

Dvakrát z Prahy

Hraďní mír

Filozoficko-teologická problematika /B.Welte/

Paralelní případy - Pohier, Schillebeeckx, Schulz

Vlastními slovy /Küng, Pohier, Schillebeeckx/

Církev a teologové /M.Seckler/

x

Důvěrné sdělení osobní zkušenosti /J.Loew/

O pravdivosti křesťanské víry /Amica/

Vědění a myšlení /P.Gaudentius/

Dnešek víry /K.Rahner/

Jak mluvit o víře /V.Raňků/

x

L.Pok, Jak člověk stvořil bohy /RECENZE/

Theodor Haecker /PORTRÉT/

TEOLOG A ČTENÁŘ

Nebudu litovat toho, abych tam, kde jsem něco zanedbal, zkoumal znovu a nebudu se stydět poučit se tam, kde se mýlím. Kde je na tom čtenář stejně jako já, může jít se mnou dál. Kde zůstává pozadu, může se mě zeptat. Kde se přistihne při omylu, může se mě přidržet. A kde pozná omyl u mne, může mne zavolat zpět na správnou cestu. A tak půjdeme spolu po cestě lásky a budeme směřovat k tomu, o němž se praví: hledejte vždy jeho tvář.

Takovouto upřímnou a spolehlivou úmluvu bych chtěl uzavřít před Pánem Bohem se všemi svými čtenáři pro všechna svá díla, zvláště však pro toto dílo o trojjedinosti Otce, Syna a Ducha svatého, protože v žádném jiném díle nemohou být omyly nebezpečnější, bádání namáhavější, ale také poznání plodnější.

Kdo si tedy při čtení řekne: to není dobře řečeno, tomu nerozumím - ten haní pouze můj způsob vyjadřování, ne však samotnou víru. Snad se opravdu dalo totéž říci jasněji. Ale žádný člověk dosud nemluvil tak, aby byl pro všechny a ve všem srozumitelný.

Když tedy někdo není spokojen s mými vývody, pak ať pátrá, zda rozumí jiným, kteří se zabývají stejnými problémy a otázkami, zatímco pouze mně nerozumí. Je-li tomu tak, pak ať moji knihu odloží a může ji i zahodit, když chce, a raději ať věnuje svůj čas a námahu tomu, čemu rozumí. Jen ať si nemyslí, že jsem měl mlčet proto, že se nedokážu vyjadřovat tak srozumitelně a jasně, jako ti, kterým rozumí.

Jestliže si ovšem někdo stěžuje na nesrozumitelnost toho, co píši, a ve skutečnosti vůbec nedokáže pochopit pečlivé a důkladné objasnění těchto otázek, pak ať se raději zabývá vlastním důkladným studiem, aby se dostal kupředu, a ať se nezabývá mnou, abych mlčel.

Kdo si naproti tomu při čtení řekne: Rozumím sice tomu, co míní, ale neodpovídá to pravdě, ten ať se jen přidrží svého mínění a vyvrátí moje, bude-li to možné. Když to skutečně řekne s láskou a pravdivostí a sdělí mi to /pokud ještě budu naživu/, pak právě z toho vzejde nejkrásnější plod veškeré mé námahy.

Sv. Augustin, De Trinitate I, 2, 4-5

ŽIVÁ VÍRA - MRTVÁ VÍRA

Začalo se mluvit o "živé víře církve", a to v církevních dokumentech. Myslí se tím víra, jak ji v této době hlásá magisterium, vyučuje katecheze a přijímá věřící lid. Víra, ze které teď církev žije. Ne tedy teoretické představy teologů, které se třeba neprosadí, které mohou být i mylné.

Teologové rozumí živou vírou spíše víru, která navazuje spojení se současným životem a jeho vývojem. Nebojí se myšlení a otázek dnešního člověka a mluví k němu jeho řečí, jako Kristus mluvil řečí své doby. Opouští zastaralé formulace, které uspávají věřící, neoslovují hledající a odpuzují nevěřící.

Tím jsme u prvního tematického bloku těchto Textů. Na jednom "případu se prakticky vyjevuje vztah magisteria a teologie v pokoncilním období. Budiž řečeno přímo, že oběma stranám sporu jde o živou víru, a to velmi vážně; je to zjevné, když se materiály pročtou trochu šíře a uvážlivě. Stanoviska mají ovšem různá, ale ne protichůdná, nýbrž komplementární: z a j i š t ě n í víry /statický prvek/ - r o z - v í j e n í víry /dynamický prvek/.

A co třetí strana, sociologická základna církve, my naslouchající magisteriu i teologii, abychom čerpali pro sebe i pro jiné, kterým máme svědčit o Bohu Ježíše Krista? O nás jde hlavně, spor o Boží pravdu se vede pro nás.

Co tedy my k tomu - nechat je nahoře být, ať si to vyříkají, nebo se do toho sami zamíchat? Raději využít třetí možnosti: podívat se nepředpojatě do církevní struktury v pohybu a lépe si ujasnit smysl jednotlivých složek. Nahlédnout, jak nasnadná a odpovědná je úloha vyslovovat věčné Boží zjevení nově do stále nové doby.

V žádném případě není důvod pohoršeně se odvrátit, ani rozpálit se hněvem buď proti magisteriu nebo proti teologům. Ani tísnivá situace neopravňuje k útěku do té či oné simplifikace, každá je útěk od církve, jaká je teď, ne perfektní, neboť lidská, naše. K ní ať pocítíme trochu víc lásky, úzkosti o ni, potřeby prosit za ni a za všechny její složky.

Zápas o víru je znamením bytostného zájmu o Boží věc /lhostejná údržba se neangažuje/. Je v tom život, ne chátrání. Jen to srovnáme se současným zkázněným marxismem, který už nevzrušuje nikoho.

x

Dosud jsme hovořili jen o jednom aspektu víry: o poznání, nauce, o víře o b s a h o v é . Je živá, když je schopna probouzet život Ducha v myslích a srdcích. Je mrtvá, když nezaujme, nechává člověka chladným.

Ale tím se dostáváme k druhému tematickému bloku tohoto čísla. V něm jde více o víru o s o b n í . Její podstatou je v z t a h . K víře-vztahu směřuje všechno poznávání, hlásání, zjevení. Bez ní ztrácí smysl. /Ovšem teprve vztah, láska, dává hlubší poznání./

Vztah k Bohu zahrnuje víc než "přijetí za pravdu toho, co Bůh zjevil". Patří k němu organicky důvěra, láska, touha, prožívání, bezpečí - i suchost, temnota, nejistota, nepokoj. Je-li vztah trvale klidný, bez problémů /u svatých to nebylo/, je otázka, zdali víra neumřela, aspon z hlediska srdce. Nejen skutky /Jak 2/ patří k živé víře.

x

Toto číslo je mimořádně tematicky sevřené a náročné. Sešlo se v něm mnoho i různých, někdy i rozporných pohledů na základní skutečnost křesťanského bytí. Poskytuje malý obraz současného myšlení v církvi. Neříká o víře vše, ale něco snad každému.

: : : Proč věnujeme Küngovi tolik místa? Především proto, že kněží a věřící také u nás - aspoň ti osobně vážně angažovaní pro Boží věc - mají nejen právo "slyšet neporušené Boží slovo", to jistě, ale i právo na celou pravdu. Prozatím však dostali prakticky jedinou informaci /KN 1980/11/, nesenou spíše pastýřskou úzkostí než důvěrou v sílu pravdy.

Kromě toho jedna všestranně poznaná skutečnost znamená pro pochopení celku, v tomto případě života a vztahů v církvi, nepoměrně více, než tříšť kusých, neautentických zpráv a názorů.

Zde zdaleka není možné uveřejnit všechno; např. jen dokumentární svazek vydaný Küngovými přáteli má 550 stran. Přesto jsme se pokusili o tak reprezentativní výběr dokumentů a dalších informací, aby si mohl čtenář sám utvořit nezakreslený obraz. I tak může zůstat nějaký otazník, ale neměl by zůstat zlobný odstup ani vůči magisteriu ani vůči teologům. Nepředpojaté zkoumání objeví u obou stran nejen slabosti, ale i poctivé zaujetí pro objektivní potřeby, třebaže jinak akcentované. : : :

P r o h l á š e n í K o n g r e g a c e p r o u č e n í v í r y O některých hlavních bodech teologického učení prof. H.Künga

Kristova církev obdržela od Boha příkaz uchovávat a chránit poklad víry tak, aby všichni věřící - pod vedením učitelského úřadu, jehož prostřednictvím působí v církvi Kristus sám - víru jednou provždy věřícím předanou pevně drželi, do ní správným úsudkem stále více pronikali a v životě stále plněji uplatňovali /1/.

Učitelský úřad církve při vykonávání pouze jemu svěřeného těžkého úkolu /2/ používá pomoci teologů, především těch, kteří v církvi úředně obdrželi pověření vyučovat a stali se tak sami v určitém smyslu učiteli pravdy. Teologové, právě tak jako odborníci v jiných vědách, mají ve svém zkoumání oprávněnou vědeckou svobodu, ovšem v mezích teologické metody; při tom se snaží svým vlastním způsobem dosáhnout téhož cíle, který je i cílem učitelského úřadu: "uchovávat poklad zjevení, stále hlouběji jej chápat, vykládat, učit a obhajovat, to znamená osvětlovat život církve a celého lidstva světlem Boží pravdy" /3/.

Je proto nutné, aby byla při zkoumání a vyučování katolické nauky stále zjevná věrnost učitelskému úřadu, neboť nikdo nemůže provozovat teologii bez úzkého spojení s posláním učit pravdu, za něž je odpovědná pouze církev /4/. Jestliže tato věrnost chybí, působí se škoda všem věřícím; jsou-li povinni vyznávat víru přijatou od Boha prostřednictvím církve, mají také svaté právo přijímat nefalšované Boží slovo a proto očekávají, že budou ostražitě chráněni před omyly, které je ohrožují /5/.

Jestliže se pak stane, že učitel teologických disciplín předkládá a šíří svůj vlastní úsudek a nikoli smysl víry církve jakožto normu pravdy a v tomto svém úmyslu setrvává přes všechny kroky ohledně něho s péčí učiněné, vyžaduje prostá poctivost, aby církev na takovéto chování poukázala a rozhodla, že už nemůže vyučovat na základě pověření, které od ní dostal /6/.

Tato "missio canonica" je totiž důkazem vzájemné důvěry: důvěry příslušné církevní autority vůči teologovi, který vystupuje ve své badatelské a pedagogické činnosti jako katolický teolog, ale i důvěry teologa vůči církvi a jejímu neporušenému učení, neboť právě z po-

věření církve svůj úřad vykonává.

Protože některé v mnoha zemích rozšířené spisy i učení kněze a profesora Hanse Künga působí už delší dobu mezi věřícími oprávněné znepokojení, němečtí biskupové a Kongregace pro učení víry mu několikrát adresovali rady a napomenutí se společným cílem: pohnout ho k tomu, aby svou činnost jakožto teolog vykonával v plném souladu s autentickým učitelským úřadem.

V tomto duchu Kongregace pro učení víry, plně svou povinnost podporovat a chránit učení víry a mravů ve všeobecné církvi /7/, prohlásila v dokumentu uveřejněném dne 15.2.1975, že některé názory prof. Hanse Künga jsou v různém stupni v rozporu s učením církve, závazným pro všechny věřící. Přitom zdůraznila především ty názory, které jsou zvláště významné: dogma o neomylnosti v církvi, úkol autenticky vykládat jeden svatý a pouze živému učitelskému úřadu svěřený poklad Božího slova, a konečně platné konsekrování eucharistie.

Kongregace zároveň prof. Künga napomenula, aby takové názory dále nevyučoval a čekala, že své osobní názory uvede v soulad s autentickou naukou učitelského úřadu /8/. Ve skutečnosti však prof. Küng své zmíněné názory dosud nikterak nezměnil.

To platí zejména o jeho názoru, který dogma neomylnosti v církvi přinejménším zpochybňuje nebo omezuje na pouhé zásadní trvání v pravdě, takže se může učitelský úřad církve mýlit i tam, kde nějaké učení prohlásí za definitivně závazné. V této věci se Hans Küng nijak nepřiblížil církevnímu učení. Naopak své pojetí nedávno předložil ještě výslovněji /zejména ve svých spisech "Kirche - gehalten in der Wahrheit?", Benziger-Verlag 1979; "Zum Geleit" ke knize A.B.Haslera "Wie der Papst unfehlbar wurde, Piper-Verlag 1979/, přestože tenkrát Kongregace prohlásila, že tento názor odporuje učení, které bylo Prvním vatikánským koncilem definováno a Druhým vatikánským koncilem potvrzeno.

Důsledky, které plynou z jeho pojetí, především přehlížení učitelského úřadu, lze najít i v jiných uveřejněných pracích, nesporně na škodu některých hlavních článků katolické víry /např. těch, které se týkají soupodstatnosti Krista s Otcem, a dále Panny Marie/. Těmto dogmatům se totiž přikládá jiný smysl, než v jakém je chápala a chápe církev.

Kongregace v uvedeném dokumentu z r. 1975 upustila prozatím od dalšího postupu proti výše uvedeným názorům prof. Künga, a to za předpokladu, že se těchto tezí vzdá. Protože však tento předpoklad už není odůvodněn, považuje Kongregace vzhledem k svému pověření za nutné prohlásit nyní toto: profesor Hans Küng se odchyluje ve svých spisech od úplné pravdy katolické víry. Proto nemůže ani být považován za katolického teologa, ani jako takový vyučovat.

Toto prohlášení, které bylo usneseno na řádném zasedání Kongregace pro učení víry, schválil a nařídil uveřejnit papež Jan Pavel II. dne 15.12.1979 při audienci, kterou poskytl níže jmenovanému prefektovi Kongregace.

Dáno v Římě, v sídle Kongregace pro učení víry, 15. prosince 1979

+ Jérôme Hamer, C.P.
tit. arcibiskup lorijský
sekretář

Franjo kard. Šeper
prefekt

/1/ Srov. 1. vat. koncil, Věrouč. konst. Dei Filius, kap. 4 De Fide et ratione: DS 3018; 2. vat. koncil, Lumen gentium, čl. 12.

/2/ Srov. 2. vat. koncil, Dei verbum, čl. 10.

/3/ Pavel VI., proslav k mezinárodnímu kongresu o teologii 2. vatikánského všeobecného koncilu, 1.10.1966: AAS 58 /1966/, 891.

- /4/ Jan Pavel II., apošt. konst. Sapiientia christiana, čl. 70; enc. Redemptor hominis, č. 19: AAS 71 /1979/, 493, 308.
- /5/ Srov. 2. vat., Věrouč. konst. Lumen gentium, čl. 11 a 25; Pavel VI. apošt. exhort. Quinque iam anni: AAS 63 /1971/, 99nn.
- /6/ Srov. Sapiientia christiana, tit. III, čl. 27, § 1: AAS 71 /1979/, 483.
- /7/ Srov. motu proprio Integrae servandae, č. 1, 3 a 4: AAS 57 /1965/, 954.
- /8/ Srov. AAS 67 /1975/, 203-204.

V y j á d ř e n í H a n s e K ü n g a

Stále jsem se pokládal za katolického teologa a budu to dělat i dále. Stejně jako předtím se považuji za kněze v Ecclesia catholica. Jako katolickému teologovi mi záleželo a záleží zvláště na "katolické", to znamená "celé, všeobecné, obsáhlé, veškeré" církvi. Proto mi šlo a jde vždycky o to, abych učil křesťanskou pravdu v katolické šíři a hloubce. Snažil jsem se tedy ve svém životě o kontinuitu víry a společenství víry přetrvávající ve všech zlomech: katolicita v čase. Právě tak o univerzalitu víry a společenství víry zahrnující všechny skupiny: katolicita v prostoru. V tomto duchu bych chtěl i napříště zastávat katolickou nauku jako katolický teolog. V tom se cítím zajedno s nesčetnými teology, duchovními, učiteli náboženství i laiky.

K nejnovějšímu prohlášení Kongregace pro víru si dovoluji konstatovat, co následuje. Začnu několika všeobecnými poznámkami.

V posledních publikacích k otázce neomylnosti mi nešlo o vyhrocení, ale - bez jakékoli "pertinacia" /vzdoru/ - o konstruktivní objasnění otázky neomylnosti. Ve své předmluvě k Haslerově knize jsem /vedle zprávy o jejích závěrech/ shrnul jen myšlenky ze své roku 1973 uveřejněné "Bilance" k debatě o neomylnosti. Také souběžně psaná malá teologická meditace "Kirche - gehalten in der Wahrheit?" výslovně konstatuje: "Touto meditací nemá být vyprovokován nový spor o neomylnost". Nešlo a nejde mi o obžalobu, ale o otázku; jsem ochoten dát přezkoumat svá pojetí novým šetřením. K tomu účelu jsem jak v předmluvě, tak v meditaci - v navázání na francouzského teologa Yves Congara - přednesl Římu prosbu, aby nasadila ekumenickou komisi z mezinárodně uznávaných odborníků různých disciplín.

Nikoli "pohrdání církevním učitelským úřadem" - tuto výtku musím energicky odmítnout - nýbrž snaha o novou věrohodnost církevního učitelského úřadu v církvi i ve světě byla dosud určující pro mou teologickou práci. Také jsem nijak nepostavil "do popředí vlastní úsudek jako normu pravdy" - a vůbec ne v protikladu k "smyslu víry církve" - ale orientoval jsem svou celou teologickou práci podle evangelia Ježíše Krista a podle katolické tradice.

Nesmím zamlčet, že mám stále ještě vážné výhrady proti řádu a způsobu provádění řízení. Nepochopitelným se mi zdá zejména to, že mi Kongregace neposkytla před svým nejnovějším a nejzávažnějším krokem ani jen možnost k vyjádření a ospravedlnění. Nadto je proti řádu řízení, že Kongregace ve svém Prohlášení vznáší vážná obvinění také proti mému pojetí "několika hlavních částí katolické víry" /christologie, mariologie/, ačkoli tyto otázky nikdy nebyly předmětem římského řízení proti mně.

A teď po obecných vřevodech k ústřední věcné otázce několik poznámek: Moje pojetí učitelského úřadu a neomylnosti je v Prohlášení Kongregace pro učení víry viděno jednostranně a negativně. K osvětlení si teď dovolím - v navázání na výroky Německé biskupské konference z 4.2.1971 - konstatovat toto:

Už ve svých dřívějších publikacích o otázce neomylnosti jsem nikdy

neuváděl v pochybnost toto: jsou církevní výroky, které jsou pravdivé a jako pravdivé poznatelné; jejich smysl zůstává při střídání historických způsobů myšlení a výpovědi týž, platí nezrušitelně a vyžaduje zřetelné Ano nebo Ne.

Právě tak se hlásím k tomu, že církev má povinnost a úkol hlásat Písmem dosvědčené křesťanské poselství a uplatňovat je jednoznačně a závazně. Přitom je ovšem třeba brát vážně výroky obsažené v prohlášení *Mysterium Ecclesiae* /1973/ ohledně dějinné podmíněnosti všech výpovědí víry.

Také jsem vždycky uznával, že byla nositelům úřadu ve zvláštní míře uložena starost o trvání církve v pravdě a že oni mají křesťanskou pravdu závazným způsobem vyslovovat a v určitých situacích vymezovat oproti nekřesťanským názorům. V této souvislosti přísluší zvláštní autorita ekumenickým koncilům jako reprezentaci celé církve, biskupskému sboru a římskému biskupovi jako jeho hlavě. Vzhledem k tomuto zvláštnímu významu ekumenických koncilů stojím také, a právě v otázkách christologie, zásadně na půdě koncilů staré církve, a proto jsem se zvláště snažil učinit je dnešním lidem srozumitelnými.

Pokud jde o První vatikánský koncil, nikdy jsem neměl v úmyslu popírat jeho věroučné definice, dávat na přetřes autoritu Petrova úřadu nebo dokonce vydávat své mínění za měřítko teologie a znejistovat katolický lid v jeho víře. Právě naopak! Pouze jsem položil otázku, jak se vzhledem k známým teologickým obtížím dá odůvodnit možnost neomylně pravdivých výroků ve smyslu Prvního vatikána z Písma a tradice. To pro mě není nějaké předstírané, nýbrž pravá otázka, a následující, ve velkém mezinárodním měřítku vedená debata o neomylnosti měla přinejmenším jeden výsledek: velmi mnozí teologové, i takoví, kteří jsou ohledně své katolicity zcela nesporní, připustili nutnost a oprávněnost této otázky.

Prosím proto vážně, aby se mi věřilo, že jsem tím - znaje velmi dobře své osobní riziko - chtěl naší církvi prokázat službu tím, že bych v duchu křesťanské odpovědnosti přivedl blíže k objasnění tuto otázku, tížící tolik lidí v katolické církvi i mimo ni. Právě pro porozumění s východními církvemi, jemuž dal papež Jan Pavel II. nový nadějný impuls založením vlastní komise, je to otázka ústředního významu. Tedy i z ekumenického hlediska je třeba otázku znovu projednat.

Toto prohlášení je neseno důvěrou, že toto vzájemné a ve svých následcích neohledné střetnutí může být dovedeno k pozitivnímu řešení v duchu pravé katolicity.

20.12.1979

C o p ř e d c h á z e l o

Kongregace pro učení víry napomenula profesora Künga v souvislosti s jeho pojetím církve už v roce 1967, když vyšla jeho kniha "Die Kirche". 30. dubna 1968 sdělila Kongregace profesorovi Küngovi, že jeho knihu zkoumá. Současně ho pozvala k rozhovoru. Ačkoliv prof. Küng projevil zásadní ochotu k rozhovoru, nedošlo k němu, navzdory opakovaným pozváním. Po vydání knihy "Unfehlbar? - Eine Anfrage" /1970/ zahájila Kongregace pro učení víry naukové řízení proti některým názorům v ní obsaženým a vyzvala prof. Künga, aby zodpověděl otázky, které mu předložila. Obsáhlá výměna dopisů nevedla k odpovědi pro Kongregaci uspokojivé. Nato, 6.7.1973, uveřejnila Kongregace pro učení víry, pověřená ochranou a podporováním víry v celé církvi, prohlášení *Mysterium Ecclesiae*, v němž je nauka tübinského profesora odmítnuta. S odvoláním na toto prohlášení sdělila Kongregace prof. Küngovi písemně, že v souvislosti s obojím naukovým řízením je otevřena možnost rozhovoru. Jestliže prof. Küng uzná nauku obsaženou v prohlášení *Mysterium*

Ecclesiae, probíhající naukové řízení se uzavře. Přes všechnu námahu i kardinála Döpfnera k rozhovoru nabídnutému Římem v zájmu objasnění té záležitosti nedešlo. Poté co prof. Küng dopisem z 4.9.1974 ujistil Kongregaci pro učení víry, že využije poskytnuté "doby k zamyšlení" a že nevyklučuje, že by se jeho "naukový názor" mohl během doby "přízpůsobit" naukovému názoru učitelského úřadu, Kongregace pro učení víry sdělila prohlášením z 15.2.1975 "na pokyn papeže Pavla VI. pro tentokrát, aby tyto naukové názory nadále nezastával". Naukové řízení Kongregace pro nauku víry bylo "prohlášeno v této věci pro tentokrát za skončené". Německá biskupská konference připomněla prof. Küngovi v doprovodném prohlášení ze 17.2.1975 zásady, které patří k základnímu pojetí katolické teologie a které nebyly dostatečně zachovány v některých z jeho teologických děl. To platilo právě také pro nauku o osobě Ježíše Krista v knize prof. Künga "Christ sein" /1974/. Když ztroskotalo mnohé úsilí, aby prof. Küng knihu doplnil /srov. i několikahodinové kolokvium 22.1.1977 ve Stuttgartu/, uveřejnila Německá biskupská konference 17.11.1977 prohlášení ke knize "Christ sein". Současně byla uveřejněna příslušná korespondence. Další příslib prof. Künga, že vysvětlí závadná témata ve svém nejnovějším díle "Existiert Gott?" /1978/, opět nebyl splněn.

Prof. Küng, navzdory napomenutí Kongregace pro učení víry z 15.2.1975, nejenže své naukové názory o neomylnosti církve opakoval, nýbrž znovu přednesl ve značně vyhocené podobě na jaře 1969.

Z vyjádření kard. Höffnera 18.12.1979

P o k u s b i s k u p a M o s e r a

: : : Rottenburský biskup Moser, do jehož diecéze patří Tübingen, se chtěl pokusit v Římě odvrátit výkon rozhodnutí Kongregace, který mu připadl za úkol. Napsal Küngovi dopis, v němž ho žádá o nezbytnou pomoc ve formě konkrétních uspokojivých vyjádření. Místo profesora, který byl na věnoční dovolené v cizině, odpověděl z jeho pověření dr. H. Häring. : : :

Z dopisu biskupa

/Ukazuje na příkladech, že Küng ve svém prohlášení reaguje na výtky buď velmi obecně a neurčitě nebo dokonce v nesouladu se svými jinými projevy./

Velevážený pane profesore Küngu, tyto výroky jsem vybral jen jako ukázkou. Daly by se rozmnožit. Přispějte, prosím, k jednoznačnému objasnění, a nepište především pro oči a uši široké veřejnosti, nýbrž pro autoritu v církvi. V nynější situaci - to jsem Vám sdělil důtklivě už ústně - jsou první a minimální kroky příliš málo. Ve světle věnočního svátku Vás ještě jednou ze srdce prosím, abyste konečně poskytl svůj dlouho očekávaný příspěvek k řešení konfliktu. Jinak bych už - řečeno slovy kard. Döpfnera z 6.5.1975 - "sotva viděl nějakou pomoc".

24.12.1979

Z odpovědi dr. Häringa

/Prof. Küng nepovažuje za možné dodat do 27.12. písemné vyjádření ke komplikovaným otázkám. Kromě toho v rozhovoru s biskupem objasnil i věčné problémy. Písemně něco dodat mu není možné z časových i věcných důvodů./

Prof. Küng opakuje zcela jasně - a na tom by chtěl důrazně trvat i v této chvíli - že je ochoten k rozhovorům. Zdůraznil, že je k tomu

ochoten i nyní, třebaže musí stejně jako dříve žádat spravedlivé a čestné podmínky rozhovoru, jak to několikrát opětovně projevili a konkretizovali v dřívějších vyjádřeních a dopisech. Nadto se ve svém osobním dopise papeži Janu Pavlu II. na jeře 1979 nabídl, že přijde kdykoli do Říma, aby s ním - bude-li si to přát a bude-li k tomu mít dost času - hovořil o všech aktuálních problémech.

26.12.1979

: : : Dne 28.12.1979 došlo v Římě k několika hodinovému jednání zástupců německého episkopátu /kardinálové Höffner, Volk a Ratzinger, příslušný arcibiskup a místní ordinář/ s papežem za účasti tří vatikánských hodnostářů. Vzešlo z něho prohlášení pro tisk. : : :

P r o h l á š e n í S v a t ě h o s t o l c e p r o t i s k

1. Prohlášení Kongregace pro učení víry o některých bodech teologické nauky profesora Künga z 15.12.1979 se stalo nevyhnutelným proto, aby bylo dostatečně chráněno právo věřících na to, aby dostávali v úplnosti zprostředkovanou nauku, kterou učí církev. Všechny předchozí snahy Svátého stolce, Německé biskupské konference a místního biskupa pohnout pana profesora Künga k překonání jeho mylných pojetí, zůstaly bezvýsledné.

2. Na základě ochoty, kterou projevili prof. Küng v rozhovoru s biskupem Moserem, dále objasnit své naukové názory, snažil se místní biskup Moser s velkou trpělivostí a vycházením vstřícnosti pomoci profesoru Küngovi při řešení jeho problému. Když byl Svátý otec informován o Prohlášení sestaveném po setkání prof. Künga s biskupem Moserem, rozhodl se pozvat německé kardinály, biskupa Mosera a metropolitního biskupa z Freiburgu Saiera k zvláštní poradě, na níž se účastnil také kardinál státní sekretář a prefekt i sekretář Kongregace pro učení víry.

Po důkladném prozkoumání posledních projevů prof. Künga dospěli všichni účastníci porady k závěru, že to naneštěstí nejsou dostatečné podklady pro změnu rozhodnutí učiněného v prohlášení z 15.12.

3. Vzhledem k této skutečnosti nemůže přirozeně prof. Küng pokračovat ve vykonávání svého učitelského pověření, které mu svěřila církev. Příslušný ordinář se vidí nucen vyvodit z toho církevněprávní důsledky v souladu s konkordátem.

4. Po léta vyvíjela Kongregace pro učení víry úsilí, aby s prof. Küngem objasnila myšlenky, které šířil, nenašla však z jeho strany příslušnou ochotu. Porada z 28.12. je delší důkaz pro to, že jak Svátý stolec, tak i německý episkopát dále projednává problém prof. Künga s nejlepší vůlí.

Rozhodnutí učiněné po tolika předchozích námáhách s velkým politováním je nesené výhradně hlubokým vědomím pastorální odpovědnosti.

Nižak neznamené - jak už to bylo zdůrazněno v prohlášení z 15.12. - omezení oprávněné a nutné svobody v teologickém bádání.

Rozhodnutí nemění nic na postoji církve při jejím úsilí o jednotu křesťanů podle zásad vyslovených v deklaraci 2. vatikánského koncilu Unitatis redintegratio.

5. Ačkoli prohlášení prof. Künga nemůže být dostatečným podkladem pro změnu rozhodnutí obsaženého v prohlášení Kongregace pro učení víry, nepřestává Svátý stolec a německý episkopát doufat, že prof. Küng - který nejdříve projevili vůli zůstat katolickým teologem - zaujme po hluboké reflexi stanovisko, které znovu umožní udělení učitelského pověření církvi.

Svatý stolec a německý episkopát budou nadále doporučovat tuto záležitost Pánu a prosí o to také všechny lidi dobré vůle.

30.12.1979

P o z n á m k y Biskupského ordinariátu v Rottenburgu
k prohlášení Kongregace /výňatek/.

- Rozhodnutí Kongregace n e z n a m e n á ,
- že prof. Küng už nemá být považován za člena katolické církve. Stejně jako dosud zůstává ve společenství katolické církve.
 - že se prof. Küngovi brání vykonávat kněžský úřad nebo že je zproštěn kněžských funkcí. Zůstává knězem se všemi právy a povinnostmi, které jsou s tímto úřadem spojeny.
 - že prof. Küng nesmí jako vědec učit a bádát. Svoboda vědy jako zásada naší ústavy a jako individuální právo univerzitního profesora mu dávají dále možnost vědecky pracovat. Jeho úřednické postavení včetně platu zůstává nedotčeno.

- Rozhodnutí Kongregace z n a m e n á :
- prof. Küng si nemůže činit nárok na to, aby učil z p o v ě ř e n í c í r k v e .
 - nemůže už působit jako držitel c í r k e v n ě v á z a n ě h o s t á t n í h o ú ř a d u .

18.12.1979

: : : H. Küng reagoval hned 30.12. zklamaně a vzrušeně. Vyzval všechny teology, kněžské i jiné instituce, aby církevním představitelům projevili své názory a požadavky. Uvítal aktivitu "Výboru pro ochranu práv křesťanů v církvi". Prohlásil, že zůstává dále profesorem dogmatické a ekumenické teologie a že se bude zasazovat o zrušení disciplinárních opatření, jimiž byl postižen. : : :

Z p r o h l á š e n í n ě m e c k ý c h b i s k u p ů
Věcné důvody církevního rozhodnutí

Při výměně názorů po 18. prosinci 1979, kdy bylo uveřejněno rozhodnutí, byly v popředí události a věcné otázky téměř zanikely. Či tedy jde?

a/ Nejde jen o neomylnost papeže, nýbrž celé církve, ba dokonce o pravdivost Písma svatého. Prof. Küng uznává, že je církvi Ježíše Krista přislíbeno základní trvání v Boží pravdě. Téměř všechny křesťanské církve a církevní společenství uznávají ve výpovědích svých vyznání, že je církev držena v nezlomné věrnosti Boha. On se jednou provždy obrátil k světu v Ježíši Kristu a světil slovo spásy své církvi k věrnému uchovávaní a správnému vykládání v průběhu času. Tato neporušitelnost církve ve slíbené Boží pravdě ovšem nevyklučuje jednotlivé omyly. Prof. Küng dále věří, že takové paušální zůstávání v pravdě stačí. Dokonce - a to je jádro jeho teze - že je slučitelné s faktickými omyly v rozhodnutích o víře, která církevní učitelský úřad vydal jako neodvolatelná. Prof. Küng tak popírá, že "neporušitelnost církve v pravdě je vázána na určité věty nebo instance". Tím uvádí v pochybnost nejen neomylnost papeže, ale předtím a mnohem základněji od Ducha svatého pocházející dar uchovávaní církve v Boží pravdě. Obrana proti omylům aktivní ochranou pokladu víry a zejména konečné rozhodnutí v otázkách víry, to cboje by už nebylo fakticky možné.

b/ Touto základní tezí zatemňuje prof. Küng dva další rozměry křesťanské víry. Patří k nim rozhodné vyznávání víry a jistota, která se

ověřuje životem i smrtí. Proto je od začátku s biblickou vírou úzce spjata kredo převedené do závazného slova. Jen tak může křesťan skrze spolehlivost víry mít radost a důvěru i v těžkých situacích. Toho se věrně drží i nekatolické křesťanské církve a církevní společenství. Prof. Küng nepopírá, že je víra odkázána na formulované vyznání, ale zpochybňuje trvalou platnost definitivních závazných výpovědí. Církev samozřejmě nepopírá, že takové výpovědi víry mohou a musejí být chápány z jejich dřívějšího poznávacího horizontu, vykládány hlouběji a pastoračně znova vysvětlovány.

S těmito základními tezemi úzce souvisí druhá obtíž. U prof. Künga už není jasné, že církev ve svých úředních instancích /biskupský sbor, koncil, papež/ je schopna v určitých dejinných situacích legitimně a s pevně stanovenými podmínkami neklamně vykládat křesťanské vyznání víry závazným výrokiem /rov. Konstituce o církvi 2. vat. koncilu, čl. 25/. Příslušní nositelé úřadu nejednají v takových situacích z jakési mocenské nadřazenosti, oni jsou veřejní a úřední svědkové pro čistotu pokladu víry. Jsou mluvící ústa pro svědectví celé církve o víře. Jejich veřejná církevní funkce je tedy vázána na zvěst víry. "Učitelství není nad Božím slovem, nýbrž mu slouží" /Věroučné konstituce o Božím zjevení 2. vat. koncilu, čl. 10/. Církev byla odedávna přesvědčena, že odpovědný úřad má při tomto specifickém rozvíjení svědecké služby zvláštní přispění Ducha svatého. O svévolném a samolibém uplatňování vlády učitelství církve se nedá mluvit.

c/ Tyto prvky pojetí víry se soustřeďují v pojmu neomylnosti v církvi. Jistě to není tak ústřední obsah víry jako otázka Boha a zmrtvýchvstání Ježíše Krista, ale proto to ještě zdaleka není nějaké "okrajové dogma". Slouží nalézání pravdy a spolehlivosti církevního hlásání, a tak je na prospěch členům církve spíše nepřímo. Věřící má právo na úplné a jednoznačné předložení nezczizitelných pravd víry. A proto poskytuje teologické stanovisko k definitivně závazným výpovědím víry hluboký vhled do vnitřního pochopení Zjevení a dějin, Ducha a církve, úřadu a slova. Jestliže zde něco neladí, ukazují se nebezpečné, i když nejprve sotva znatelné trhliny v základu teologie a také ve vědomí obce. My němečtí biskupové jsme upozornili na takové důsledky v teologické metodě profesora Künga obšírným prohlášením už 17.2.1975. I to bylo nadarmo.

d/ Tyto nedostatky se stávají zjevnými především v tom, jak mluví o osobě Ježíše Krista. Rád by se sice držel "velkých intencí a obsahů ekumenických koncilů", ale jeho konkrétní výpovědi o božství Ježíše Krista a Boží trojici zůstávají za obsahem tradiované víry. Není např. falešné, ale nestačí říci, že "v historii Ježíše Krista jsou Bůh a člověk opravdu ve hře". Pro křesťanskou víru je rozhodující vyznání, že Ježíš Kristus je neomezeným způsobem a od věčnosti Boží Slovo. "Věříme ... v jednoho Pána Ježíše Krista, jednorozeného Syna Božího, který se zrodil z Otce přede všemi věky: Bůh z Boha, Světlo ze Světla, pravý Bůh z pravého Boha, zrozený, nestvořený, jedné podstaty s Otcem."

Tato slova Velkého vyznání víry se musíme pokoušet dnešnímu člověku učinit srozumitelnými. Teolog však nesmí být, právě v tomto rozhodujícím bodu křesťanského vyznání víry, nikdy nezčetelný. Jde tu totiž o pravdu naší spásy: Jestliže se v Ježíši Kristu nepřiklonil k lidem sám Bůh, pak nás také nemůže Ježíš Kristus vykoupit z hříchu a smrti. V tom jsou všechny křesťanské církve zajedno. Všechny výpovědi o Ježíšově lidství a jeho bezpříkladné lidskosti mají plný význam jen tenkrát, jsou-li spojeny s neomezeným vyznáním "pravý Bůh". Římské prohlášení neuvádí v odůvodnění odnětí učitelství jako hlavní bod formálně christologický problém. To vyplynulo z důvodů spojených s právní stránkou řízení, protože tyto problémy téměř desetileté naukové řízení nezahrnulo. Tato zmínka mimochodem však znamená, že by se tento i jiné nedostatky /týkající se např. Boží Matky

a svátostí/ měly brát méně vážně. Na jejich věcný význam poukázala obšírně Německá biskupská konference 14. listopadu 1977 ve svém "Slovu těm, kdo působí při hlásání víry". Právě z ekumenického hlediska jsou tyto souvislosti důležité.

Souvislosti a důsledky

Po bezvýsledném úsilí o vyjasnění se nějaké rozhodnutí stalo nezbytným, především kvůli důležitým věcným otázkám. Všichni účastníci na tomto rozhodnutí si byli bolestně vědomi jeho pastoračního dosahu. Kůngova teologická práce nebyla odmítnuta vcelku, nýbrž jen ve jmenovaných bodech. Pastoračnímu zaměření jeho práce se od nás dostalo už dříve neprostého uznání. Nejde o paušální odmítnutí jeho teologie. Stalo se však uvnitř církve poněkud neúnosným protiřečením sobě, když vlivný teolog, který vyučuje jménem církve a vzdělává budoucí kněze popř. laické teology, po celá léta jedná proti převzatému pověření. Jde o neporušené předávání katolického pokladu víry dalším generacím, ne o mocenský nárok Říma nebo o sebezáchovu systému.

Chápeme obavy mnohých. Prosíme však o důvěru, když s papežem Pavlem II. prohlašujeme: ve vztahu mezi učitelským úřadem a teologií chceme neúchylně pěstovat ducha vzájemného porozumění a rozhovoru. Nikdo nechce a nesmí jít zpět za literu a ducha Druhého vatikánského koncilu. Nejsme úzkostliví a úzkoprsí vůči nutným otázkám a zkoumání v teologii. Naopak: dosud až do nejčerstvější minulosti se obtíže mezi teologií a církevním úřadem vyřizují - často aniž to veřejnost pozoruje - smířlivým způsobem. Dívejte se, prosím, na případ profesora Kůnga jako na velmi kokrétní výjimečný případ, o jehož urovnání po dobrém jsme se téměř deset let zasahovali. Tohoto stylu se nijak nevzdáme. Ani papež a jeho kongregace to nechtějí. Nemůžeme se však zpronevěřit ani svému úkolu uchovávat víru, z jehož plnění budeme muset skládat počet před soudem Pána. Teologovi bylo při nastoupení jeho úřadu svěřeno, aby učil živou víru církve. Přitom mu zůstává široké pole vlastního tážení a nového bádání. Nesmí však zapomínat, že pracuje pro budování církve. Zdali se mu to daří, o tom nemůže rozhodovat jen on sám. Jestliže jednostranně poruší obdržanou důvěru a sám se učiní měřítkem, a proto musí být jeho učitelské pověření odvoláno, pak jde o nepoctivé klamání, mluví se o porušení lidských práv. Názorová svoboda profesora Kůnga není totiž omezena! / - /

Všechny členy naší církve a všechny na věci zainteresované prosíme o střizlivé posouzení učiněného rozhodnutí. Není možné volat po lásce a současně nechat o pravdu. Tolerance neznamená vzdát se úsilí o nalezení pravdy. Pluralismus teologie není možný bez žádoucí jednoty ve vyznání víry. Nedůvěřujte heslům a agitaci, které mohou natrvalo ohrozit pokoj a jednotu církve.

Würzburg, 7.1.1980

O h l a s y

Bezprostřední reakcí v Tübingen bylo tisícové shromáždění Kůngových stoupenců, hlavně studentů. Rozvinuly se akce v jeho prospěch. Ale také se stalo, že mládež páčila Kůngovy knihy. Sdělovací prostředky všeho druhu se "případu Kůng" chopily velmi intenzívně a přinášely nej-různější projevy rozhořčení nebo souhlasu, ale později stále víc i uvážlivá stanoviska kriticky hodnotící věc z různých stran.

Herbert Haag, bibliista z Tübingen provádí rozhořčenou obhajobu svého kolegy proti "inkvizici" /Die Zeit 18.1.1980/. Potvrzuje jeho kritiku řádu naukového řízení: nemožnost nahlédnout do akt, bez obháje a možnosti odvolání, s povinností dostavit se na předvolání bez dohody předem, chybí duch dialogu. Bije na poplach ve prospěch svobody

teologie, obává se nedobrych účinků na veřejné mínění a prohlašuje, že "řízení proti Kūngovi postrádá tu právnost a průhlednost, kterou dnes stále rázněji požaduje veřejné právní vědomí a na kterou má každý občan právo".

Naproti tomu jiní Kūngovi kolegové/z deseti řádných profesorů sedm; nejznámější z nich jsou A.Auer, W.Kasper, G.Lohfink, M.Seckler a H.J.Vogt/vyslovuje obavu z "totální konfrontace mezi progresivními a konzervativními silami". Spory teologie se nemají řešit administrativně, ale ne každé disciplinární opatření je přehmat. Teologa váže i odpovědnost k církvi. Nespoutané stranění Kūngovi může uškodit teologii samé. Zaslouženě hodnotí Kūngův kladný přínos /Frankfurter Allgemeine Zeitung 5.2.1980/.

V dopise kard. Höffnerovi zdůraznili tři čelní teologové /A.Auer, B.Welte a H.Fries/, že nynější situace nesmí být podnětem k zmrazení už ustaveného dobrého vztahu mezi teologií a hierarchií a k zabrzdění skutečné vědecké práce.

Y.Congar napsal mj.: "/H.Kūng/ miluje církev vášnivě - i když ne stejným způsobem jako Pavel VI. nebo /.../ jako já. Miluje ji s vůlí k absolutní poctivosti k dějinám a k potřebám doby /.../ s požadavky a nadějemi lidu v základně, s žíravými otázkami reformace a moderní kritické vědy" /Le Monde 2.1.80/.

H.Fries: "Vedle věřících, kteří se cítí být Kūngem znejistěni, nesmíme přehlédnout velmi velký počet těch, kteří v Kūngových knihách, především Christ sein a Existiert Gott?, našli skutečnou pomoc pro svou víru /.../ To platí především, když se čte, co je psáno, a nehledá se pořád, co ještě chybí /.../ Otevřené, nepohodlné kritické otázky, které Kūng klade - je pravda, že někdy útočně a pronikavě - nejsou jeho vynález /.../ Je nesporně správného názoru, že se otázky nedají řešit mlčením a zákazy" /Süddeutsche Zeitung 24.12.79/.

H.Urs von Balthasar připomíná různé Kūngovy nectnosti a naopak "beráncí trpělivost" církevních úřadů. Ústřední chybu vidí v jeho neochotě přijmout souvislost mezi Kristem a církví /pod vlivem Bultmana a Bartha/, což pro něho znamená povinnost teologa čerpat Boží pravdu jen z Božího slova a zdůraznění neomezené svobody teologického bádání.

K.Rahner uznává, že Kūng dogma neomylnosti skutečně opouští, zato o jiných jeho názorech by něco takového nemohl snadno připustit. Doporučuje lepší spolupráci teologie a hierarchie.

Z množství dalších stojí za zmínku skupiny teologů např. 50 španělských, 80 kanadských, 50 švýcarských, kteří vystoupili na obranu Kūnga.

vyjádření

V e k u m e n i c k é oblasti vzbudilo pozornost Ekumenické rady církví: "Spor se v zásadě točí kolem otázky autority v církvi, která se stala nejcitlivějším bodem v ekumenické teologické diskusi. Proto se nečá sankce proti prof. Kūngovi kvalifikovat jednoduše jako interní záležitost katolické církve. Naopak má bezprostřední ekumenické důsledky /.../ /20.12.79/.

La Croix /21.12.79/ ovšem vyslovuje podiv, že ERC doručuje pravidlo nevyjádřovat se oficiálně k debatám v členských církvích, i když jde o věc ekumenického dosahu, např. kněžství žen, ale vůči katolické církvi je nedodrhuje. - Kard. Höffner se v novinářském rozhovoru zmínil, že mu jeden pravoslavný metropolita řekl: "Čestliže katolická církev dovolí, aby se v ní smělo šířit učení, že Ježíš Kristus není věčný Boží Syn, soupodstatný s Otcem, a že Panna Maria není panna ve vlastním smyslu, pak utrpí ekumenický dialog mezi katolickou a pravoslavnou církví nezhojitelně."

Pane profesore, milý bratře!

Praha 24.1.80

S chutí jsem čítal Vaše brilantní spisy, horlivě jsem však s Vámi vedl také dialog. Chtěl jsem Vám o tom psát už častěji, ale odtud to jde tak těžko. V těchto dnech však s Vámi mluvím ve dne v noci na jiné téma. Zním "případ Küng" jen z Vašich dvou interview pro vídeňský rozhlas; jiné zprávy jsou tak žurnalisticky zpracovány, že se mi zdají nespolehlivé. Proto nemohu zaujmout definitivní stanovisko, ale je mnoho okolností, které mě vedou k prosbě na Vás.

Žijí v zemi, kde tisíce lidí bylo zbaveno pro své přesvědčení místa a nemohou pracovat ve svém oboru. Reakce těchto postižených je různá: od "vzdání k odporu" /pozn.: narážka na titul knihy D. Bonhoeffer - *Widerstand und Ergebung*/, od úsměvu k zuřivosti. Velice se bojím, aby nevzniklo v katolické církvi něco podobného.

Ptám se, pane profesore a bratře, zda také zde, tj. ve střetnutí církevní autority s Vaším ideálem poznání, tj. racionalitou, by neměl být nastoupen "nový kurs" /pozn.: narážka na výrazy H. Künga/. Dejme tomu, že římská kongregace jednala starým způsobem; tu kladu otázku sobě i Vám, pane profesore a můj bratře, zda tu není možný jiný postoj než odevzdanost nebo vzpoura. Mezi oběma extrémy možno si přece představit mnoho jiných řešení.

Jsem přesvědčen, že je třeba i v církvi zachovávat lidská práva. My zde jsme podepsali Chartu 77, ale nejsme a nechceme být nazýváni disidenty. Nabídlí jsme vládě pomoc, ne boj! V církvi je to ovšem složitější - tu jde také o "Boží práva". Také papeži mohu nabídnout pomoc, ne však partnerství /pozn.: výraz H. Künga/, protože nejsem papežem. Dnes je vážnou povinností sládit poslušnost a svobodu, autoritu a kritiku. Je to úloha pro obě strany. Administrativní opatření, podezírání a pýcha nejsou řešením.

Velmi mi záleží na vážnosti pravdy, na svobodě myšlení, na pluralismu v teologii a na kerygmatu pro dnešního člověka. Ale - a tu opakují svou starou pochybnost - je "racionalita" skutečně víc než pouhým východiskem? Jedná se na poli víry skutečně jen o logiku pravdy, anebo jde víc o milost pravdy? U nás se změnila racionalita v iracionalitu, takže my zde cítíme nejbolestněji jednostrannost takového myšlení a východisko z krize hledáme jinde: v celosti člověka, kde AGAPE je nejvyšším a absolutním principem. Říkám agapé jako teolog: naši filozofové - nejrozumnějších směrů - mluví rozhodně o lásce. Věcně je to téměř totéž.

Mluvení o Bohu nás přivedlo do slepé uličky /pozn.: mírná narážka na knihu H. K. *Existiert Gott?*/. Skutečná řeč o Bohu je možná jen podle janovského axiomu /1 Jan 4,16n/ - v lásce. To platí, zdá se mi, také ve Vašem případě. Doufám, pane profesore a bratře, že jste neřekl své poslední slovo.

Tím spíš, když tento případ promítneme do světové situace náboženské víry. V Irsku - násilností křesťanů; v Íránu smrtící moc islámu; v jihovýchodní Asii - smrtelná bezmocnost buddhismu. Tedy selhání všech tří světových náboženství. V této situaci je boj v nitru katolické církve "ten nejnevlídnější host" /pozn.: výraz M. Heideggera/.

Možná, že mi namítnete, pane profesore a bratře, že bych to měl napsat také kongregaci a papeži. Podle možnosti tak učiním. Ale raději začínám u partnera a bratra. Ostatně jsem jist, že také papež, jak jej znám, neřekl své poslední slovo.

Líšu Vám, pane profesore a bratře, ne abych Vám dělal kázání nebo udílel mravní poučení. Obracím se na Vás s p r o s b o u, abyste

uvážil všechny stránky a okolnosti. Píšu Vám, protože se mohu docela zvláštním způsobem vžít do Vaší situace. Byl jsem čtyřikrát vyloučen ze všech škol: dvakrát nacisty /s přídatkem 14 měsíců internace/ od nynějšího režimu rovněž dvakrát /s nádatkem 14 let vězení; další proces se mnou je na obzoru/. Tu se člověku dostalo zvláštní zkušenosti o Bohu a nové prožívání společenství věřících. Proto mi jde víc o jednotu církve než o teologické diskuse. Svou věrnost Boží věci a záležitostem církve jsem draze zaplatil; proto asi chovám víc úzkostí a hlubší pocit odpovědnosti než moji kolegové na Západě.

S díky za to dobré ve Vašich pracích,
v lásce a pravdě J.Z.

Svatý otče,

v tísní vnější i vnitřní přejeme Vám - Vám nejvíc ze všech lidí - lásku a moudrost, světlo a pravdu. O to se modlíme ustavičně.

O naší vnější tísní víte. Tu vnitřní starost a úzkost Vám svěřuji v tomto dopise. Stojíme za Vámi, jistě to cítíte, a prosím, abyste o tom měl naprostou jistotu. Všem lidem z Východu i Západu, věřícím i nevěřícím, tvrdím, že svatý Duch dal ve Vás církvi muže, který prosazuje nový styl papežství, jaký právě teď potřebuje církev i svět. Vaše spisy, projevy i cesty jsou mi toho důkazem.

Nyní, Svatý otče, s obavou sleduji jednání s některými teology. Pokud se týká naukové stránky, jistě napsali mnoho dobrého, krásného a užitečného pro moderní kerygma. Ovšem, s některými názory nesouhlasím; některým jsem psal i vzkazoval své námítky.

Ale způsob, jakým se s nimi jedná - aspoň podle mně dostupných informací, působí mi starost. Víím o povinnostech magisteria a respektuji je. Ale po zkušenostech minulých i nejnovějších vidím, že církev potřebuje především lásku - víc než teologické spekulace a jejich potlačování. Láska dává hlubší poznání, je principem jednoty a nejučinějším svědectvím světu.

Vy, Svatý otče, jste prvním "správcem Božích tajemství", od něhož se žádá především služba a věrnost /1 Kor 4, 1n/. Ale mohu prosit, modlit se a trpět, abyste byl správcem též lásky, nejen úřadu a moci.

Vím o Vaší vynalézavosti a energii, o Vašem novém "stylu papežství". Proto prosím, velmi prosím, Svatý otče, jednejte i zde, jako jednáte s malými i velkými, s dětmi i diplomaty, s nemocnými - a i s mons. Lefebrem. Jistě víte, jak jsme tu citliví na administrativní zásahy, úřední způsoby - a na druhé straně, jak čekáme na to nové, po čem církev i svět volá.

Nemám představu, co můžete osobně prosadit proti starým způsobům, které církvi vždy přinesly víc škody než prospěchu. Ale věříme v milost a sílu Ducha svatého, jemuž zvláště Vás, Kongregaci učení víry i ony bratry teology vroucně doporučujeme. Svět čeká právě nové ovoce Ducha, lásku k člověku i úctu k pravdě a svobodě, milost autority i velikost poslušnosti.

Modlíme se, Svatý otče, aby Vám Bůh dal bezpečné a citlivé "rozlišování duchů", všestrannou spravedlnost a sílu lásky.

V synovské oddanosti J.Z.

Ex aedibus Vaticanis 3.3.1980

Důstojný pane,

Svatý otec Jan Pavel II. dostal pozdrav, který jste mu zaslal. Váží si Vaší oddanosti a děkuje Vám za modlitby.

I on na Vás vzpomíná a vyprošuje Vám i Vaším drahým, aby "Pán řídil Vaše srdce k Boží lásce a k tomu, abyste byli trpěliví tak, jak byl Kristus" /2 Thes 3,5/. K tomu Vám také uděluje z celého srdce své apoštolské požehnání.

S upřímným pozdravem /nečitelný podpis/

H r a d n í m í r

Původní úmysl H. Künga zůstat na místě a působit dál vytvářel výbušnou situaci. První pozitivní krok byl, že prof. Küng nastoupil tvůrčí dovolenou. Mezitím se dospělo k předběžnému řešení. Dne 10. dubna 1980 prohlásil Küng na tiskové konferenci: "Na základě neoblomnosti významných německých biskupů a /z různých důvodů/ chybějící podpory většiny fakultních kolegů jsem se viděl nucen, po dvacetileté příslušnosti ke katolické teologické fakultě, předběžně, do doby, kdy eventuálně znovu dosáhnou církevní učitelské pověření, nechat vyčlenit z této fakulty a přímo senátu univerzity podřídit svou učitelskou stolicí a s ní spojený institut pro ekumenické bádání / - / V zájmu teologie a také míru univerzity jsem si jako teolog ujasnil, že bych v daných okolnostech nemohl odpovědně nastoupit cestu práva a tak zaplést sebe i univerzitu na léta do procesů, jejichž následky jsou nedozírné." /HK/

Koncem května poslal Jan Pavel II. německým biskupům dopis, v němž děkuje za jejich úsilí o řešení této otázky. Modlí se, aby prof. Küng, až přijme celé autentické učení církve, mohl být zase považován za katolického teologa. /RVat/

F i l o z o f i c k o - t e o l o g i c k á p r o b l e m a t i k a

Nebudeme zde zvažovat vinu nebo nešikovnost jedné či druhé strany sporu, ale budeme se spíše zabývat tím, oč věcně jde.

Velká část obtíží a nedorozumění podle mého názoru vyplývá z toho, že u Hanse Künga i u většiny jeho církevních i mimocírkevních protivníků převládá nedostatečně vyjasněný, j e d n o r o z m ě r n ý p o j e m p r a v d y . Ten je běžný a není tedy žádný div, že jak Küngovy výpovědi, tak Küngovy interpretace učení církve nebo bible, tak i většinou velmi kritické posudky ze strany církevních míst leží na téže rovině.

Nemělo by to však být věcně ne zcela přípustné zjednodušování. To, co nazýváme p r a v d o u , je veličina, která se nám vůbec nejeví jako jednoznačná. Máme sice všechny důvody si myslet, že v zásadě a původně je pouze jedna pravda, jež zahrnuje vše. Jakmile však je tato pravda z určitých hledisek uchopena myšlenkami, pojmy, výroky a slovy, když se tedy pravda stává řečí, pak se rozpadá na více možností a vzniká problém "pravdy a dějinnosti".

Pravda se zjevuje vždy ve zvláštní dějinné podobě

To, že se nám tento problém stal zřejmým, je samo o sobě prvořadá

událost duchovních dějin. Po odeznění velkolepých Hegelových a Schellingových pokusů o pochopení dějin upozornili na přelomu století tak významní myslitelé jako Wilhelm Dilthey, Ernst Troeltsch a jiní na to, že dějiny vždy znovu vytvářejí svérázné horizonty chápání, v nichž to, co nazýváme pravdou, přijímá vždy zvláštní podobu. Sled těchto dějinných podob nelze odvodit z nějakého přesašného principu, jak se domníval Hegel; tento sled je vysloveně dějinný, tj. jsou to vždycky jedinečné podoby pravdy, uchopené myšlenkou a řečí. Martin Heidegger tuto myšlenku svým způsobem radikalizoval.

Důsledkem této myšlenky je takový: Různé horizonty pochopení dějinného rázu, v jejichž rámci byla vždy znovu víra chápána, a to od počátku až do dneška v dějinně osudovém sledu, vůbec nejsou mezi sebou a vůči sobě na téže rovině. Spíše je tomu tak, že to, co se dá a snad i musí říci na jednom dějinném horizontu chápání, je na jiném dějinném horizontu chápání nezřetelné a jeho smysl se často posunuje. K tomu musíme mít na paměti, že pravda, nakolik ji uchopuje řeč, tedy pravda jako řeč, je vždycky od samého počátku současně *h i s t o r i p ů s c b e n í* pravdy. Věta, která byla řečena nebo napsána, je od svého počátku k tomu, aby byla slyšena nebo čtena a tím chápána. Žije tedy tento přechod nebo toto působení; bez něho by slovo nebylo slovem a věta větou. A už v tomto prvním pohybu existují posuny chápání, zpravidla ještě v rámci dějinně-společenského horizontu chápání, který zrovna vládne.

Nad těmito diferenciacemi však existuje horizont rozumu, přesahující dějinné horizonty. Ten umožňuje, že se lidé občas odpoutají z absolutní vazby na vlastní horizont a učí se v procesu pře-kládání chápat horizont jiné epochy na základě jeho vnitřních podnětů a východisek. Pak se stává možným pře-klad. Ten nelze v žádném případě provádět pouze racionálním způsobem, protože takový způsob by založil zase zcela určitý horizont chápání. Spíše je překlad možný jen v hermeneutickém procesu, který - řečeno s Pascallem - patří spíše k "důvodům srdce" než k důvodům racionálního rozumu. To patří k podstatě dějinného setkávání a k předpokladům skutečně dějinné hermeneutiky.

Mezitím se však ukázalo, že i v rámci jediného dějinného horizontu chápání neleží různé tváře pravdy a tím i roviny řeči, v nichž se pravda vyjadřuje, všude v jedné a téže rovině. A i zde je tomu tak, že to, co je možné v jedné řeči, je v druhé řeči nezřetelné, problematické nebo zcela nesmyslné, i když se zachová totéž znění slov.

Dobrym historickým příkladem jsou tu neodorozumění, jež vyvstala na počátku 14. století kolem některých tezí mistra Eckharta. Ve své knize "Mistr Eckhart, myšlenky k jeho myšlenkám" /1979/ jsem ukázal, jak se domnívám, že tyto těžkosti vplynuly s jistou historickou nutností z rozdílnosti rovin řeči.

Tuto diferenci lze naznačit pomocí myšlenkového modelu "jazykových her", jak ji rozvinul Ludwig Wittgenstein ve své pozdní práci "Philosophische Untersuchungen". Právě zde rozvíjí a pečlivě zdůvodňuje tezi, že tatáž slova v rámci různých jazykových her mohou mít zcela různý význam a že je možné, že to, co je v jedné jazykové hře smysluplné, ba nutné, v jiné jazykové hře vydá nesmysl, i když se užívá týchž slov.

Tak vzniká vícevrstevný a dějinně bohatě diferencovaný pojem pravdy: je tedy třeba při každé výpovědi i při každé výpovědi o jiné výpovědi - jak např. pravidelně činí teologie - přesně vidět, z které dějinné roviny a v rámci jak strukturované jazykové hry se mluví. Jen pak lze dostatečně jasně říci, jde-li o věty smysluplné nebo nesmyslné.

Tuto skutečnost - filozoficky rozsáhle, i když ještě zdaleka ne dostatečně vyjasněnou - Hans Küng většinou přehlédl. Ona však uniká

i jeho protivníkům. A tak by se snad dala vysvětlit většina vzniklých nedorozumění.

K tomu musíme mít za dnešních podmínek na zřeteli další věc, na kterou se v tomto sporu také příliš málo dbalo, že totiž speciálně náboženské projevy a slova, např. rozhodnutí církevního úřadu, se obvykle hluboko zakořeňují v tom, co C.G. Jung nazývá k o l e k t i v n í m n e v ě d o m í m . Proto taková ustanovení, i když by snad potřebovala revizi, nelze zprovodit ze světa pouze racionálními úvahami nebo pouhým apelem na jednorozměrně chápané hledisko: pravda nebo nepravda. Neboť zakořenění takových slov do kolektivního nevědomí leží hlouběji než takové vývody.

Prostor, v němž se odehrává život, je širší než dogmata

Pokud jde o význam dogmat vymezených církevním úřadem, znamená to konkrétně pro život naší církve, že dogmata lze přirovnat k vodícím čarám na silnici a jejich významu pro dopravu. Vodící čáry jsou nutné, aby doprava probíhala správným směrem. Ale ovšem nejezdí se jen podle vodících čar, to by se vůbec nedalo jezdit. Prostor živé dopravy musí být širší než tyto čáry.

Podobně je tomu s církevními dogmaty. Je třeba směrnic a mezí. Ale prostor skutečného života, víry, modlitby, bohoslužby v církvi je širší než tyto směrnice. Ovšem řídí se podle nich.

Kromě toho všechna dogmata vyrůstají z určitého, dějinně utvářeného horizontu chápání a z otázek, jež vyrostly v rámci tohoto horizontu chápání, pokud jde o víru a její zaměření. Na tyto otázky dávají dogmata odpověď, a podle této odpovědi se řídí život v církvi. Lze tedy říci: v rámci chápání bytí, jež je tu základem, a v rámci otázek, jež z něho vyrůstají, jsou dogmata závazná pro život a rozvoj víry v církvi.

Neříkají ale všechno, co se dá o dotyčném předmětu víry říci. Spíše dávají u r ě ě t o u odpověď na u r ě ě t é otázky, a ty jsou formovány určitou dějinnou situací a určujícím chápáním bytí.

Proto jsou dogmata vzhledem k tomuto chápání bytí a otázkám, jež v něm převládají, relativní. Dogmata jsou relativní i vzhledem k hledisku a tím i vzhledem k pojmosloví a řeči, jež užívají. Ale n e j s o u r e l a t i v n í vzhledem k v ě c i , kterou říkají.

Z toho důvodu se dogmata nikdy neodvolávají. Ale často potřebují doplnění a integraci. A také se stává, že otázky, na něž se některá dogmata snaží odpovědět, ztrácejí na aktuálnosti. Tím se sice nestávají dogmata chybnými, ale jejich upotřebitelnost ve faktickém životě církve klesá. Proto také potřebujeme stále nové směrnice. Ty staré se jimi sice nepopírají, ale nepoužívají se už tak intenzívně.

To se ukazuje např. v c h r i s t o l o g i i . Ta je dodnes poznamenána pozdně antickými koncily od Nikáje k Chalcedonu. Na těchto koncilech vládla po formální stránce řeč pozdně řecké metafyziky. S jejími pojmy a ve vztahu k otázkám, které z této řeči klademe poselství evangelia my, tu bylo vytvořeno pojetí Ježíšova tajemství v hlavních liniích, jež byly mimořádně historicky důležité pro celou epochu, kdy se myslelo tímto způsobem.

Nicméně v naší době se ukázalo, že se tento povinný způsob víry dostal do jistého napětí s biblickým textem, v němž se ostatně slova o metafyzické hypostatické unii a podobné výrazy nevyskytují. A čteme-li bibli přesněji - což je dnes nezbytné - za pomoci moderních metod, školených kritickou exegezí, dějinami forem a podobnými přístupy, snadno poznáme, že je těžké uvést výpovědi bible do jasného souhlasu s výpovědi pozdně antických koncilů. Tuto potíž cítili i tak

významní teologové jako Edward Schillebeeckx, a udělali mnoho pro to, aby ji věcně zpracovali. Je třeba přiznat i Hansi Küngovi, že vycítil, že tu jde o skutečný problém. Ale nepodeřilo se mu tyto problémy řešit způsobem věci přiměřeným, tak aby z toho život církve měl užitek a ne škodu.

Nicméně tu má teologie příležitost k tomu, aby věcně pracovala na problémech, jež mj. vyznačil Hans Küng - s velkými sjednodušeními, ale s velkou účinností. /-/ Je dovoleno uvažovat o tom, zda by se jedinečná jednota Ježíšova s jeho Otcem, kterou bible zajisté dosvědčuje, nedala vyjádřit jinými pojmy než nikájskými a chalkedonskými: pojmy, jež by byly přiměřenější biblickému textu, na druhé straně ale i našemu modernímu chápání bytí, které z helenistických pojmových forem dávno vyrostlo. Naneštěstí Hans Küng nebyl s to přispět k tomu vážným přínosem. Tu a tam se však už vyskytly pokusy tento problém dále objasnit. /-/ Je třeba je seriózně prověřit, ale jako pokusy a pokročení dál jsou v každém případě důležité.

Dogmata lze smysluplně kofigovat

Podobné úvahy lze připojit i k obsahu mariologie. I zde je třeba řešit problémy, především když mariánská dogmata novější doby a mariologické predikáty a oslavy starší doby, převzaté z největší části z východních církví, pečlivě srovnáme s tím, co opravdu stojí v biblickém textu. Ale i zde musíme postupovat obezřetně. Víru církve nesmíme mást a děsit lehkomyšlně. Musíme se však pokoušet objasnit, co vlastně dějiny forem - také nebo právě dějiny forem dogmat nebo dogmatu podobných predikátů Mariiných - chtějí říci a do kterého zkušenostního kontextu patří. I dogmata, a právě mariánská dogmata, mají své dějiny forem.

Chápeme-li tato dogmata lehkomyšlně a povrchně z primitivního, ale moderního, takřikajíc biologického horizontu chápání, pak pochopitelně vznikají nedorozumění a nesmysly; proti tomu lze mít důvodně námitky. Ale ne proto, abychom tato dogmata rušili, ale abychom jim dali správný a původní smysl nebo ho znovu našli. Tato dogmata patří podle mého názoru do oslavné řeči. Ta má své vlastní zákony. Kritika, která tu snad je nutná, zde musí být konstruktivní, ne jen destruktivní.

Podobně je to s dogmatem neomylnosti z Prvního vatikána. Toto dogma má však proti všem ostatním tu zvláštnost, že to je jakési meta-dogma. Neříká nic o vlastním obsahu vyznání víry, spíše něco říká o tom, jak mohou vznikat směrnice víry. Proto také je toto dogma v moderním povědomí naší katolické církve zvláště choulostivé. A proto mu lze snadno špatně rozumět.

První vatikánům přirozeně nechtělo definovat, že papež, když vydává obecně závaznou směrnici víry - ve smyslu přesně vymezeném koncilium - je neomylný pokud jde o řeč nebo myšlenkové formy, jichž používá. Nejde o řeč ani o myšlenkové formy. Jde o věc. Ovšem také nelze obojí rozdělit.

A samozřejmě toto dogma také neříká, že by papež a v závislosti na něm Kongregace pro učení víry nebo celá církev byli v praktickém chování, ve svém celku nebo v jednotlivých - byť vedoucích - členech, neomylní. To nikdo netvrdil, ani První vatikánům ne.

Je ovšem pravda, že dějiny působení dogmatu v širokých církevních kruzích často daleko překročily hranice dané samotným dogmatem, takže mnoho lidí dobré vůle v církvi věří, že papež vůbec nemůže dělat chyby a hlouposti. Taková populární přehánění se ovšem smí a musí korigovat.

Toto dogma vyjadřuje v křesťanské víře založenou důvěru, že se dědictví evangelia v celé církvi nemůže celé ztratit a že v církvi je úřad, který se o to výslovně stará, totiž úřad společenství biskupů a Petrovův úřad. První a ještě více Druhé vatikánium vysvětlilo, že to, co nazýváme neomylností, je prvotně vlastnost celé církve, a jen proto, že nositel Petrova úřadu může dávat směrnice celé církvi, je v takových případech, kdy to skutečně a výslovně dělá, neomylný. Ne však ve všech jiných případech. Už klasický dogmatik 19. století a současník 1. vatikána, totiž M.J.Scheeben, poukázal /1874/ na to, že neomylnost Petrova úřadu vyplývá z toho, co je přislíbeno celku věřících, tedy církvi: že Pán bude stále s ní.

Uvážíme-li toto všechno, snadno poznáme, že může být i s m y s l u p l n á k o r e k t u r a dogmat, protože všechna dogmata včetně dogmatu o neomylnosti jsou sice závazné směrnice víry a zůstávají jimi, ale podle své formy jsou relativní vzhledem k horizontu chápání v té které době vládnoucímu a k otázkám vyrůstajícím z tohoto horizontu. Vztahují se k určitým otázkám, které vyrostly z určité dějinné situace. Otázky mohou být později jiné, a horizont chápání může být později také jiný. Proto sice nejsou stará dogmata chybná, ale později vyjde najevo, že jsou někdy jednostranná, že neřekla všechno a zvláště ne dost k nově vzniklým otázkám. A že v intenci své výpovědi i zejména v historii svého působení, jež z výpovědi vychází, nejsou sice chybná, ale v jistém smyslu mohou být jednostranná. Proto mohou pozdější výpovědi dřívější výpovědi integrovat, jinak položit důraz, použít jiné formy jazykové a pojmové, aniž přitom starší závazné výpovědi prohlašují za chybné.

To se dělo už dříve, a kdo zná alespoň do určité míry dějiny dogmat, může pro to snadno uvést příklady. Nejvýznamnější příklad je to, co se stalo na Chalkedónském koncilu vzhledem k předešlému koncilu v Efezu. Na obou koncilech šlo o to, závazně vyjasnit tajemství Ježíše a jeho významu pro víru, tj. tajemství jeho jednoty s Otcem, pro řecko-helénské myšlení. V Efezu byla proto zvolena formulace, která byla sice správná a zůstává správná, ale v historii svého působení měla v sobě pokušení - jemuž nemálo křesťanů podlehl - pádu do monofyzitismu. Koncilové závěry jistě nebyly monofyzitské, ale akcentovaly tradici víry tak, že to mohlo lehce přivodit monofyzitismus. Proto byl v Chalkedónu starší koncil typicky korigován, ne ovšem tak, že by byl prohlášen za neplatný, ale spíše tak, že ho doplnili a tak docílili vyváženosti, přirozeně stále ještě v rámci pozdně hellenistického pojmosloví a jeho kladení otázek. Stalo se to naukou o dvou přirozenostech.

Něco analogického se stalo na Druhém vatikánu vzhledem k některým výroky Prvního vatikána. První vatikánium nebylo v žádném bodě vyhlášeno za neplatné. Bylo však k němu nemálo připojeno, a také důrazy byly položeny jinsk. Tak získalo staré dogma o neomylnosti papeže jiné hodnotové místo v celkovém životě církve. To se odrazilo i v tom, že už delší dobu nebylo použito.

Církev nesmí ustrnout na fixovaných formách víry

Uhrnem lze tedy říci: Hans Küng v i d ě l s p r á v n ě některé problémy, jež pro teologii narostly. To mu musí být v každém případě přiznáno. Nelze nic namítat ani proti tomu, že je říká veřejně. Spíše je třeba mu vytknout to, že se d o s t a t e č n ě n e s n a ž i l tyto problémy skutečně zpracovat z věcných podkladů, jež jsou dnes do jisté míry po ruce; že jeho kritika a nové pojetí jen problematizuje například neomylnost, ale nesnaží se současně navrhnout takové nové pojetí a řešení, jež by integrovalo to, co je stará tradice a co trvá. A tak jsou jeho knihy vcelku sice pro čtenáře přitažlivé a zasahují zvláště mnoho těch lidí, kteří naznačené těžkosti silně

pociťují. To je rozhodně Küngova zásluha. Ale na druhé straně jsou jeho práce pro mnoho jiných křesťanů také destruktivní a šokující. Z tohoto šoku vznikla také politováníhodná srážka s učitelským úřadem naší církve. Z toho může také snadno povstát nebezpečí, že druhá strana, tj. učitelský úřad, opomine zmíněné otázky skutečně vidět a udělat všechno možné, aby se věcně zpracovaly. Církev by se neměla muži Küngova typu nechat svést k tomu, aby snad ustrnula na fixovaných formách víry. Spíše by se měla snažit o to, aby byly pochopitelné pro moderní předpoklady chápání. Měla by se o to snažit trpělivě a obezřetně, z odpovědnosti za věc evangelia a z odpovědnosti za všechny církevní lid dnešních časů.

Bernhard Welte /1980/

PARALELNÍ PŘÍPADY

J a c q u e s P o h i e r

Francouzský dominikán prováděl smělé sondy v různých oblastech teologie. Přitom věnoval mimořádnou pozornost lidské subjektivitě a současnému citění. Po vydání knihy Quand je dis Dieu /Když mluvím o Bohu/ r. 1977 ho požádala Kongregace pro učení víry o revizi názorů obsažených v knize, "která je s to ohrozit víru čtenářů". Pohier vyhověl jen zčásti s odůvodněním, že tak závažné problémy nemůže zpracovat v dané lhůtě jednoho měsíce. Rok potom, 3.4.1979, vydala Kongregace prohlášení, v němž se konstatuje, že kniha popírá některé pravdy víry: Kristův úmysl svým utrpením vykoupit lidstvo a podat se Otci jako oběť; tělesné zmrtvýchvstání Krista a jeho další existence; povolání člověka k věčnému životu s Bohem; že je v řísmě učení s objektivním smyslem, který může magisterium autenticky vykládat. Vedle toho obsahuje řadu tvrzení dvojznačných, působících nejistotu o důležitých člancích naší víry.

Na vyzvání Kongregace uložil řádový magistr prof. Pohierovi, aby přestal přednášet teologii a vykonávat kněžské funkce, což on přijal. Představení ho vybídli, aby pokračoval ve svém bádání a vyslovili naději, že z toho časem vyplyne zdařilé podání víry pro dnešní dobu.

Podle Information dominicaines internationales 11.12.1979

E d w a r d S c h i l l e b e e c k x

Belgický dominikán působící v Holandsku. Teolog mimořádného formátu s obrovskou erudicí, průkopník moderních metod v teologii. Jeden z teologických otců Holandského katechismu. Už v roce 1968 se za něho postavil K. Rahner, takže řízení v Římě bylo odvráceno. Velké dílo "Ježíš, dějiny žijícího" /1974/ podnítilo Kongregaci pro učení víry k tomu, že si vyžádala od autora vysvětlení. Protože ji neuspokojilo, pozvala ho v létě 1979 na rozhovor. Než k němu v druhé polovici provincie došlo, obvinil ve vatikánském rozhlase jezuita Galot, poradce Kongregace pro učení víry, Schillebeeckxe, Schoonenberga a Künga, že se přiblížili k ariánskému bludu. Ředitel rozhlasu se za to omluvil a kard. Willebrands odmítl v holandské televizi diskvalifikování muže "tak vynikajících kvalit". Jednání v Římě pak proběhlo v přátelském ovzduší. Naukové řízení zatím není uzavřeno.

Podle Orientierung 15.1.1980

P a s t o r S c h u l z

19. března 1979 bylo uveřejněno následující rozhodnutí výrokového kolegia /Spruchkollegium/ Německé sjednocené evangelicko-luterské církve: "Dr. teol. pastor Paul Schulz se v rozhodujících bodech obsahu křesťanského učení veřejně dostal slovem i písmem do rozporu s oficiálním vyznáním evangelické luterské církve a neústupně trvá na svém. Není proto způsobilý k tomu, aby nadále vykonával svůj úřad v církevní službě."

Teologickými názory Paula Schulze, od roku 1970 pastora v hamburském hlavním chrámu sv. Jakuba, se nejdříve zabývalo církevní představenstvo obce, potom r. 1973 i církevní rada hamburské zemské církve. Protože pastorální rozhovory nepřinesly uspokojivý výsledek, byl zahájen naukový rozhovor podle církevního zákona o postupu při naukových odchylkách. Církevní rada se rozhodla udělit 1976 pastorevi Schulzovi jednoroční studijní dovolenou. Pastor předložil jako výsledek zprávu s názvem "Bůh v myšlenkovém procesu", jejíž přezkoumání vedlo nakonec k zahájení informativního řízení v církvi v listopadu 1977. Rozhodnutím výrokového kolegia, proti němuž není odvolání, ztrácí pastor Schulz práva vyplývající z ordinace a církevního úřadu.

Toto řízení o odchylkách od nauky bylo první od vydání příslušného církevního zákona 16. června 1956. Ani v předchozích letech nebyly podobné případy příliš časté. 7. srpna 1953 ztratil bývalý farář Richard Baumann svůj úřad ve Wüttemberské zemské církvi, protože chtěl papežovu neomylnou učitelskou autoritu učinit závaznou i pro evangelickou církev. V roce 1911 musel kolínský farář Karl Jatho opustit církevní službu, protože mu byla vytýkána panteistická představa o Bohu.

Pro Schulze je všechno mluvení o Bohu pouhým sebeuvědoměním člověka, které mu pomáhá, aby se překračoval. S metafyzickým balastem odpadá i naděje přesahující smrt. Existuje pouze skutečnost, ve které se člověk musí myšlenkově orientovat. Co nakonec zůstane, je "mravně kvalifikovaná etika" /tak to formuloval předseda kolegia biskup Lohse/, která se odvolává na historického Ježíše, a co se týká obsahu, soustřeďuje v sobě "ušlechtilější předsudky blahobytne společnosti". /C.F. v. Weizsäcker ve svém dobrozdání, vyzývajícím k toletanci/. Proto se nelze divit, že i vlídní pozorovatelé událostí uvnitř i vně církve dávali sice najevo vesměs porozumění pro mnohé otázky pastora Schulze, ale pramalý souhlas s jeho odpověďmi. Výborovému kolegiu nezbylo než odmítnout teologické pojetí, pro které "neexistuje Boží vůle, Kristus nemá žádný význam a písmo a vyznání jsou sice historické, ale neaktuální veličiny."

Luterská církev položila svým rozhodnutím v případě Schulzově dva mezníky. Proti vskutku pochybným představám o evangelické svobodě, na kterou se právě i hamburský pastor stále odvolával, konstatovala, že existuje "Magnus consensus kázající a učící církve" /Biskup Lohse/, který se opírá o bibli a vyznání. Svou ordinací přejímá každý farář závazek udržet hlásání víry v rámci této jednomyslnosti. Tato jednomyslnost netkví v jednotlivých poučkách, ale zahrnuje základní pravdy křesťanské víry v jejich specificky reformačním výkladu. Za druhé, církev nedala za pravdu těm, kdo - jako konference Vyznávajících společenství - přivítali rozhodnutí jako "jasný signál v německém protestantismu proti pluralismu v nauce". Svoboda teologie, pluralismus teologických naukových názorů a vzájemná tolerance v církvi mají být zachovány v plném rozsahu. Případem Schulz rozhodně nebyl zahájen luterský hon na kacíře, ani se tím nevyhánějí kritičtí křesťané nebo pastoři z církve, jak se mnozí obávali.

HK /1979/ /Zkráceně/

: : : Sluší se dát slovo těm, o nichž se mluví. Zde to je možné jen nepatrnými ukázkami, ve kterých však zaznívá to, co se zdá být pro jednotlivé teology vedoucím motivem jejich práce: vývoj pochopení víry /Küng/, subjektivní pravost víry /Pohier/, objektivní pravdivost víry /Schillebeeckx/. : : :

Teolog a církev

Předvoj církve a teologie je často malý, přesto však mnohdy rozhodující. Po období pozdního středověku a strašlivé dekadenci renesance se zdála být v Římě věc katolické církve ztracená. Jak byl tedy možný vzestup z této beznadějně situace? Rozhodující byly v podstatě malé skupiny, které zdánlivě měly proti sobě ducha doby a do značné míry i církev. Byla to téměř nepcvšimnutá italské bratrstva a oratoře, jako třeba Cratoř božské lásky a benátský reformní kruh kolem pozdějšího velikého kardinála Cantariniho. Mužové, kteří později prosadili reformy v kardinálském kolegiu - Contarini, Fole, Fisher, Cervini, del Monte, Morone, Caraffa - byli povoláni papežem, který stál daleko za jejich reformními myšlenkami s celým svým duchem a životem byl svázán s renesancí, který však pod jejich vlivem přece povolil Tovaryšstvo Ježíšovo Ignáce z Loyoly a svolal tridentský koncil. To, co bylo tehdy začato několika lidmi, dostalo nakonec nesmírný význam pro církevní i světové dějiny.

Tak tomu bylo často i později. Velké sociální hnutí, započaté encyklikou "Rerum novarum", eklesiologická obnova encykliky "Mystici corporis", biblická obnova encykliky "Divino afflante Spiritu", liturgická obnova encykliky "Mediator Dei" - to vše stejně jako mnoho jiného v našem století by vůbec nebylo možné bez těch několika lidí, kteří často zneuznání a dnes téměř zapomenuti připravovali cestu těmto ideám, museli trpět neporozuměním a rozhořčenými útoky shora i zdola, kteří však neohroženě šli dále svou cestou, často vzdáleni úspěchů, ale stali se tak průkopníky něčeho, co v celé velikosti mohla uskutečnit teprve následující generace.

Často se teprve po delší době ukáže, zda nějaký teolog směřoval mimo, či zde připravoval nové cesty. Tomáš Akvinský byl tři roky po své smrti, roku 1277, odsouzen biskupy obou vedoucích univerzit tehdejšího křesťanstva - Paříže a Oxfordu. Bylo to nejzávažnější odsouzení středověku, jak říká van Steenberghen. A tím byl na delší dobu zastaven další svobodný rozvoj teologie. Kdo by byl tehdy tušil, že tentýž Tomáš Akvinský, obviněný z aristotelovského modernismu, bude jednou dáván všem katolickým teologům zcela zvláštním způsobem za vzor. /-/

Vážné kritické snaze teologů nestojí v cestě ani církevní nauka o neomylnosti. Chce je jen ochránit, aby se nedostali do divočiny libovůle a tak sami sobě nezničili pevnou půdu pod nohama. Katolická teologie se může mnoho pozitivního naučit v exegezi, historii a systematice od teologie evangelické a i napříště to bude smět dělat. Ale z toho, co sami evangelíci nazývají protestantským naukovým chaosem, si bude moci katolická teologie vzít jen negativní příklad. V každém případě se však v evangelické teologii vyskytuje takové množství problémů okolo poměrů mezi jednotlivými teology a celou církví, že to svědčí o tom, že nauka o církevní neomylnosti se nebude moci tak snadno odbourat, jak si to evangelická strana představovala ve své jednostranné polemice proti prvnímu vatikánskému koncilu.

Hans Küng

Vyznávání víry jako projev povolání a služby

Uplynulo už více než třicet let od doby, kdy jsem svým vstupem k dominikánům odpověděl na to, co se často označovalo jako "volání k vyšší službě". Hlavním cílem tohoto řádu je "spása duší skrze kázání"

Proč vyznávat Boha, proč o něm mluvit? Kvůli němu samému, z lásky k němu, aby byl poznán, aby se mohl uskutečnit jeho záměr lásky /"Boží plán"/. Proto Bohu rádi vyznáváme svou víru v něho v modlitbě chvály /zpíval jsem tak rád gregoriánské Kredo, že mi liturgické předpisy, které tento zpěv vyhrazovaly pouze svátkům, připadaly příliš skoupé/ a se stejnou láskou Boha vyznáváme před lidmi. Proč vyznávat Boha, proč o něm mluvit? Kvůli lidem, z lásky k nim, neboť jen Bůh je jejich skutečným životem, skutečným mírem, skutečnou pravdou, a o to nám také šlo: spasit duše prostřednictvím kázání, a kázání pro mne bylo životně nejdůležitějším, a zároveň nejvíce povznášejícím a vyčerpávajícím činem.

A komu mluvit o Bohu? Jistě i těm, kteří z něho již žijí a nacházejí v něm své štěstí. Ale ještě spíše těm, kteří ho doposud neznají. Jestliže jsem stejně jako mnoho dominikánů dával vždy přednost nevěřícím před věřícími, nebylo to jen proto, že mému temperamentu příliš nevyhovovalo /a dokonce ani dnes, po třiceti letech, nevyhovuje/ "katolické" prostředí, ale bylo to hlavně proto, že jsem cítil naléhavost zvěstovat Boha, zdroj štěstí a života, především těm, kteří o něho byli nejvíce ochuzeni, a přivést také je ke štěstí pramenícímu z víry. Vyznával jsem svou víru proto, aby ji mohli také oni vyznat. /-/

Vyznání víry jako osobní nutnost a projev solidarity

Bylo zapotřebí, abych - stejně jako tolik jiných - opustil tuto zemi a překonal vzdálenost, jejíž délku těžko odhaduji, ač mohu měřit úsilí, únavu a riziko, jež si vyžádalo její překonání. Nejvíce udivující je, že výzva k tomu, abych opustil svůj dosavadní způsob života, se mi vůbec nezdála být nevěrností základní motivaci mého života, ale naopak věrností. Motiv, který mě přiměl opustit tuto zemi, kde jsem žil tak rád, byl týž, který mě do ní přivedl a který mně právě zde byl vtištěn do srdce. /-/

Vyznávání víry už pro mne nyní není v první řadě povoláním, profesí, ale daleko více vnitřní nutností, požadavkem mého vlastního já, mé osobnosti. Povolání mě vedlo k tomu, abych vyznával víru především kvůli druhým - Bohu a bližním. Nyní tak činím hlavně kvůli sobě. /-/

Rozumějte dobře: jsem uchvácen nutností vyznávat svou víru, tak jako může být nějaký malíř uchvácen potřebou malovat či bojovník potřebou uskutečňovat spravedlnost. /-/

Proč mluvit o Bohu, proč vyznávat víru? Abych nezemřel, aby můj život zůstal životem, abych měl život. Nevypadá to však, jako bych jednal ani ne tak z lásky k Bohu a bližním, jako spíše z lásky k sobě? Ne. Neboť mi jedná jde spíše o totožnost se sebou samým než o lásku k sobě, jedná jde pochopitelně i o Boha a ostatní lidi, třebaš ne tak zjevně a bezpodmínečně jako v povolání a ve službě. /-/

Byť bych byl sebevíce svatý, věřící či geniální /a nic z toho nejsem/, nemohl bych tvrdit, že hlásám víru způsobem úplným a syntetickým. Můžu hlásat pouze svou víru. Je možné, abych se dovolával něčeho jiného než pouze sebe samého, nechci-li předstírat, že představuji něco jiného než sebe a to, co budou ostatní chtít v mém hlásání poznat z nich samých?

Jacques Pohier

Jakkoli si velmi cením význam i jedinečnou důležitost existenciální zkušenosti a náboženského entuziasmu, přesto jsem přesvědčen, že "můj Bůh", kterého někdo zakusí a jako takového pozná, je podle mého názoru Ne-Bůh, dokud není ukázáno smysluplně - což vůbec neznamená: na způsob matematického nebo racionálního závěru - že v tomto člověku Ježíši Nazaretském máme skutečně co činit se "Stvořitelem ne-

be a země", který jedná svobodně, ale v tom současně /třebas nepostižitelně/ určuje vposledku definitivní smysl. /-/

Co mělo být v této knize prokázáno jak apologeticky, tak také kriticky, je vskutku požadováno zájmem o p r a v d u , ať se najde kdekoli - v církvích nebo mimo ně. V příběhu jednání o christologické víře v Ježíše Nazaretského se mi stále více ozřejmoval /už starý křesťanský/ názor, že víra /právě tak jako mytus/ má své odůvodnění a svou jistotu v sobě samé. "Proč" mé víry v Ježíše jako rozhodující spásu se dá odůvodnit jen ve víře /v tom smyslu existuje z hlediska kritiky pásmo klidu/. Ale od okamžiku, kdy o své víře začnu mluvit /a to dělám, jakmile uvěřím/, už jsem toto pásmo klidu opustil a stal jsem se zrahitelným vzhledem k požadavkům kritické racionality /v tomto smyslu pásmo klidu neexistuje/. Proto byla napsána tato kniha: v úctě před neobyčejností a neredukovatelnou původností věření a v úctě před požadavky kritické racionality. Obě se mohou navzájem chránit před sklouznutím do totality a do chročování svobody.

Edward Schillebeeckx, Z úvodu ke knize Ježíš, historie žijícího

C Í R K E V A J E J Í T E O L O G O V É

: : : Tento článek může posloužit jako obecnější závěr předchozího tematického bloku, třebaže byl napsán už dříve. Autor je profesorem fundamentální teologie a pojednává o otázce, která patří do jeho odborné kompetence. Čtenáři nesmí zmást příjemně čtivá díkce popularizujícího sdělení. Teprve opravdu studijním zvládnutím některých zhuštěných informací si lze ujasnit východiska pro hodnocení sporů v církvi. Jde skutečně o mnohem víc, než "aby se kněží mezi sebou nehádali". - Upozornování na "učitelský úřad teologie" /možná trochu příliš důrazné/ je opřeno o to, že už v Novém zákoně patřili do tehdejší struktury církevních služeb také "učitelé", zřejmě víc než pouzí doslovní tlumočníci formulí. Současná teologie se na tuto tradici odvolává, aby obhájila své samostatně, na současné úrovni především badatelsko-kritické poslání. Nesmí to ovšem vyvolat zdání; že snad hierarchie učitelský úkol nemá. Má a vždycky měla, formou vrcholného hlásání i střežení podstaty učení. V tom smyslu je teologie podřízena biskupskému magisteriu. To však má - z povahy věci - morální povinnost nepřehlížet výtěžky, ale ani vážné otázky teologické vědy, nemá-li riskovat škody pro víru. A zde být na stráži patří do "učitelského" úkolu teologů. : : :

Říci něco k tématu "církve a její teologové" je přinejmenším na první pohled trochu trapná úloha. Člověk má skoro dojem, jako by měl mluvit o sporech ve vlastní rodině a to nechce nikdo rád, zvláště když ví, že to není jen přechodná bouřka, ale trvalý stav.

O vztahu církve k "jejím" teologům a vztahu teologů k "jejich" církvi jsme v poslední době jen zřídka slyšeli něco potěšujícího, leda jednu v zásadě potěšující věc: že se z mlčící církve stala živá církev, v níž se opět zápolí o věčné otázky, až třeba léta jí třísky. V každém případě slyšíme spíše zprávy o vnitřních problémech, třenicích a sporech mezi církví a jejími teology. Občas můžeme i zdáli pozorovat, že zase nějaký teolog ztratil kanonickou misi nebo katedru. Občas se zveřejňují i konflikty samotné, takže můžeme bezprostředněji vnímat, jak se spor vede a o co v něm jde. A je známo, že spor pokračuje na všech stranách dále. Tak vznikl obraz rozhádané rodiny nebo rozvráceného manželství, a o tom se nerado mluví.

Je tento obraz správný? Odpovídá skutečnosti? Musíme bez cbalu říci, že na vztah církve k teologům nelze při nejlepší vůli pět chvály a že tomu dříve nebylo jinak. O tomto vztahu by bylo daleko snazší napsat skandální kroniku.

Proč tomu tak je? Je to způsobeno selháním zúčastněných, tedy lidskou vinou a nedostatečností? Nebo je příčina v tom, že církev má vůbec narušený vztah k vědě, neboli, jak se domnívá Franz Cverbeck a mnozí další, že víra a vědění, náboženství a věda a tím i církev a vědecká teologie jsou neslučitelné a tím i nesmiřitelné protiklady? Nebo tu jsou jiné důvody?

Mnozí se pokoušejí vniknout do tohoto problému z lidské nebo mravní strany. Říká se: neškodilo by více tolerance a moudrosti, také skromnosti a zdrženlivosti na obou stranách. Tím bychom se vyhnuli mnoha hněvům a mnohému pohoršení. To je jistě pravda.

Je však třeba také vidět, že v mnoha sporech nejde jen o lidské nedostatky nebo osobní zavinění zúčastněných osob. Pro osobní a morální hodnocení mluví sice mnoho politováníhodných skutečností, ale přesto je tento pohled příliš povrchní. Nejde také jen o to, že všude tam, kde lidé společně žijí a společně pracují, vystupují i napětí a protiklady, že tomu v církvi není jinak a že by se napětí a protiklady měly zpracovávat slušným způsobem. To sice také. Ale nevytahuje to onu zvláštní polohu, jež je prostě dána tam, kde církev a její teologové zápolí o pravdu a poznání, a to z povahy věci.

Zcela chybné je přicházet s paušálními podezřeními a třídními předsudky, např. prezentovat zástupce oficiální církve jako strnulé byrokraty a zástupce represivního systému /jimiž ovšem také někdy jsou/ a teology jako čisté muže ducha a služebníky pravdy /jimiž ovšem také někdy jsou/ - nebo naopak: prohlašovat teology za vzpurné intelektuály a domýšlivé specialisty, jimž chybí živá víra a láska k církvi, zatímco církevní činitelé mají nevědecký úkol starat se o klid a pořádek a chránit lid před problematickými výmysly teologů - atp. Podobné předhůzky jsou často hloupé a nespravedlivé: k věčnému řešení problému nijak nepřispívají.

Poněkud blíže k jádru věci se dostáváme, ptáme-li se po vztahu církve k vědě a zvláště po významu teologické vědy pro církev. Teoreticky lze tuto otázku zodpovědět snadno. Církev často prohlašuje, že je přítelkyní vědy a podporuje ji. Případ Galilei se pokládá za politováníhodný přehmat, případ Savonarolův a podobné případy rovněž, a to i tehdy, když se hromadí, jak tomu bylo v minulém století a počátkem našeho století. Věda, především teologická věda, se považuje za jeden ze sedmi darů Ducha svatého, vedle rozumu a moudrosti a jiných krásných darů. To si připomínáme přinejmenším jednou do roka, o svatočušných svátcích, kdy o tom zpíváme písně. Mimo tyto slavnostní souvislosti to však někdy vypadá tak, jako by věda, především jistý druh teologické vědy, byla jedním z darů dáblových. To je především tam, kde se teologie odváží kriticky vystoupit vůči učitelskému úřadu a když si činí nárok na samostatnou roli v církvi.

Můžeme to zřetelně pozorovat už na jazykovém úzu. Mluví-li se někde o "učitelském úřadu" církve, pak se bezděčně myslí úřad biskupský nebo papežský. Že by mohl být skutečný "teologický" učitelský úřad, učitelský úřad teologie v církvi a pro církev, to se téměř přehlídí. Dříve byl učitelský úřad věcí teologie, zatímco biskupové byli kompetentní pro zvěstování víry. Dnes převzali učitelský úřad zcela biskupové a papež. Záleží na jejich úvaze, zda použijí výsledků teologického bádání nebo ne. V tomto pohledu jsou teologové jen pomocníky učitelského úřadu: teologie je pouhý přidavač, jemuž se má za zlé, když se kriticky postaví vůči mistrovi. Je překvapivé, jak se upevnila představa, že "dobrý" teolog by vlastně neměl mít žádné

spory s církevním učitelským úřadem. Přímo skličující však je, když zjišťujeme, jak velká propast vznikla mezi teologickou vědou a církevní praxí.

Tento stav věcí má různé důvody. Teologové sami na tom nejsou bez viny. Uzavřeli se do slonovinové věže své vědeckosti, aby ušli těžkostem s církevním vedením. Zapomněli na závažnost své práce pro praxi, aby mohli žít tím nerušeněji v umělých světech spekulace. Zaměnili církevnost s konformitou, nebo - což bylo ještě škodlivější - vědeckost s nonkonformismem. Nepokoušeli se uvádět do své vědy vlastní kázeň a za vývěskou vědeckosti pěstovali často jen žurnalismus nebo soukromou církevní politiku. Obětovali pravdu, jak se to teď jeví vědeckému vědomí a svědomí, jiným zájmům. Podlehli pokušení být raději mazlíčky úřadu a systému. Seznam jejich hříchů by mohl být dlouhý. Lepší však je, ptát se po hlubších příčinách, z nichž pramení dnešní těžkosti.

Teologická věda a církevní zvěstování

Tyto příčiny spočívají částečně ve vnitřním vývoji teologie a v úkolech, jež jí z tohoto vývoje nově vyplynuly. Byla-li dříve podle své vnitřní podstaty jakousi zbožnou intelektuální meditací, již se víra snažila lépe pochopit sebe samu, pak se postupně stávala "vědou víry", v níž nešlo jen o to dobrat se poznání z víry a pro víru, ale i p o z n á n í o v í ř e . To znamená i kritickou distanci. Kritickou distancí ne jako existenciální distancovanost od víry, ale jako ochotu víry kriticky pozorovat sebe samu a poměřovat se mírou, jež je jí předložena. Víra není měřítkem všech věcí, i když si to náboženský člověk naivně a instinktivně přeje. A teolog není mírou víry. Mírou víry je Boží slovo, ale teolog, který je sám věřící, má úkol kriticky kontrolovat konkrétní projevy víry a konfrontovat je s touto mírou - a to argumentativním způsobem.

S tímto chápáním úkolů teologie vyvstaly i některé z problémů, jež má církev se "svými" teology. Nevidíme-li tyto proměny a změny, nemůžeme správně pochopit, proč teologie ke splnění svého úkolu potřebuje zvláštní svobodu - svobodu v církvi a v nutném případě i kus dále od církve, je-li objektivně příliš těsné a dusivé - a proč mezi církví a teologií musí být i protiklady a konflikty. V podstatě jde hlavně o otázku, patří-li teologická práce přímo ke zvěstovací činnosti církve nebo ne. Tedy ne o otázku, patří-li teologie k církvi, nebo má-li význam pro církev a její zvěstovatelské poslání. To je dnes samozřejmost. Proto církev také mluví o "svých" teologiích a oni si to nechávají líbit, protože tak chápou své povolání i svou vědu.

Problémy nastávají tam, kde se sounáležitost začíná chápat jednostranně nebo spíše mylně jako vztah vlastnění a používání, a kde se teologii upírá samostatnost, kterou potřebuje ke své práci právě tehdy, když chce plnit svůj úkol v církvi a pro církev. Teologové jako osoby a jako věřící podléhají sice církevnímu vedení jako každý jiný člen církve, rozhodně v oblasti veřejného života církve. O tom nemůže být žádné pochyby. Často se však požaduje totéž i pokud jde o jejich teologickou práci. Tvrdí se, že teologie musí pro svou přináležitost k církvi strpět, aby byla i ve své vnitřní oblasti - tedy v bádání a vyučování - přidržována k faktickému souhlasu s "církví" a jednání ve smyslu "církevním".

Srozumitelně řečeno to znamená: je třeba na ni stále dozírat, řídit ji a učinit ji poddajným nástrojem církevního úřadu, který vede celek a odpovídá za něj. Zdůvodňuje se to především vnitrocírkevní funkcí teologie. Teologická práce se pokládá za část církevního zvěstování. Každý teolog musí pro svou práci přece mít formální církevní pověření, kanonickou misi - katechetka na obecné škole stejně jako farář na obecné škole nebo profesor na univerzitě. Pro zvěstování však

platí vlastní předpisy. Je to úkol církve a kompetentní osobou pro tento úkol je především oficiální církev v osobě biskupa. Biskupové mají úkol chránit čistotu evangelia a bdít nad ní.

Že v církvi a především v jejím zvěstování musí být pořádek, to chápe každý. Nemůže mít každý právo říkat jménem církve to, co by právě rád. Ten, kdo jde v neděli do kostela, aby tam poslouchal kázání, nebo kdo pošle své dítě na výuku náboženství, má mít také záruku, že nebude zatěžován soukromými názory kazatele nebo učitele náboženství, ale že se mu bude sdělovat víra církve. Tím se nevylučuje, že všichni, kdo zvěstování konají - faráře a biskupy nevyjímaje - musejí mít právo na soukromé mínění a že v procesu vytváření mínění musí vládnout svoboda projevu, i když není vždycky lehké rozlišit řeč jménem církve od řeči vlastním jménem.

Jak je tomu teď s teologií? Kdo je teolog? Toto slovo se neužívá vždy ve stejném významu. Mluví-li se o teologiích všeobecně, myslí se nejdříve na ty, kdo teologii studovali a potřebují ji k výkonu svého povolání. To jsou katecheti a učitelé stejně jako faráři a biskupové. Ti všichni teologii potřebují jako předpoklad a základ své práce. Vedle toho jsou tu však lidé, kteří nejsou činní /nebo nejsou výlučně činní/ v praxi zvěstování, ale v teologickém bádání. Mluví-li se o obtížném vztahu mezi církví a "jejími" teology, pak je to zpravidla tato skupina odborníků. Přesněji vzato se tu nejedná ani tak o osoby, jako o to, za čím tyto osoby stojí, totiž o teologickou vědu.

Skutečnou obtíží tu vlastně není vztah církve k jejím teologům /třebaže i tady je dost problémů/, nýbrž vztah církve - církve jako instituce i církve jako obce - k teologické vědě. Protože buď je teologická věda částí církevního zvěstování, a pak není svobodná a nemůže být svobodná, ale musí podléhat odpovědnému vedení církve. Nebo je ve svém bádání a výuce svobodná, ale pak její učení není částí církevní nauky, nýbrž vědecké činnosti, která pro církev nicméně musí mít význam jako každá jiná věda. Tuto alternativu musíme mít stále jasně před očima, máme-li chápat těžkosti, jež zatěžují vztah církve k teologii. V zásadě tu dnes zápasí různá pojetí. Někteří chápou teologickou práci jako část církevního zvěstování, vymezují jí tedy bezprostředně vnitrocírkevní význam, za to však vyžadují kontrolu a poslušnost. Jiní požadují právo na vlastní účty nebo účty jménem teologie, která se kontroloje sama.

Chybí nám dnes takové řešení problému, v němž by teologie v bádání a vyučování mohla být svobodná a s o u č a s n ě byla životně důležitou realizací církve. "Svoboda" přitom neznamená něco jako zvláštní práva a privilegia teologů, nebo libovůle a svoboda od víry a církve, nebo svoboda od poslušnosti z víry, ale právě naopak svoboda a odvaha víry zcela se spolehnout na vědu víry, což přináší nový typ vazby a poslušnosti, totiž poslušnosti vůči vědeckému svědomí pravdy, a to znamená ochotu sklonit se před argumenty. Právě v náboženské oblasti se vyžaduje vysoká míra disciplíny, je tu třeba odříkat se oblíbených přesvědčení, síle argumentů vystavit i přesvědčení víry nebo to, co se za ně vydává.

Snad právě toto je na nové teologii převratné od té doby, co se už nechápe jako prostá a zbožná intelektuální meditace, nýbrž jako věda: že se neúprosně snaží nahradit vnější autoritu nebo výchovné působení argumentem. Ne v církvi, nýbrž ve vědě. V církvi má a smí vládnout autorita, pokud musí být vláda, ale ve vědě jen argument. Rozlišujeme-li pečlivě obojí, pak mohou obě chladně existovat a nebudou se zranovat. Snažíme-li se však obojí spojit, jak tomu je v církvi, která přijímá teologii, a v teologii, která přijímá církev, pak začínají problémy. Jednoduché a hladké řešení tu nikdy nebude. Problémy jsou dány už tím, že nosné prvky jsou ve vzájemném napětí: poznání a víra, náboženství a věda. Nemůžeme a nechceme převádět víru na vědě-

ní nebo vědění na víru, ale mají-li obě smysl a prosazují-li obě vlastní ráz, je tu možný jen vzájemný zápas. Pro tento zápas musejí platit pravidla hry, jež jsou přiměřená důstojnosti věci.

Napětím obtěžkaný stav mezi církví a mnoha jejími teology musíme chápat právě z tohoto hlediska. Nesmíme se snažit za každou cenu vyhnout každému napětí a každému konfliktu, ale ve věrnosti svému povolání konat službu, k níž jsme zde - každý na svém místě. Církev, v níž by vládli teologové, by snad byla ještě horší než církev, v níž dělá vědu hierarchie. Můžeme si ozřejmit především na dvou bodech, proč mezi církví a teologií, při vši vnitřní i vnější přináležitosti, je a musí být vztah napětí.

Kritická věda víry

Prvním důvodem tohoto napětí mezi církví a teologií jsou úkoly, jež má teologie vůči církvi plnit. Teologie je věda víry. Pracuje z víry a pro víru. Víra sama je naší odpovědí na zvěst evangelia. Ten, kdo skutečně věří, staví svůj život na slově evangelia. Víra je síla, již jsme silní z toho, který překonal strach a smrt. Víra je však také světlo. Nechce vést ke slepé závislosti, což by také mohla, ale k chápání a rozumění. Víra má sama v sobě protikladnou tendenci. Na jedné straně víra není vědění, na druhé straně je to chápání. Na jedné straně odvážný čin, na druhé straně pevná jistota. Víra může být velmi osvícená, právě proto, že na ní závisí tak mnohé věci našeho života. Může ztuhnout do nepravé jistoty, především tam, kde se obává, že je v nebezpečí. Snadno se pak stane slepým fanatismem, který předhrává sílu tam, kde vládne nejistota. Nebo se může stát pověrou, která si předměty své víry svévolně uvádí v soulad po svém. Nebo se uzavře do sebe a už s ní není možné mluvit.

Věřící člověk o těchto nebezpečích ví. Proto uvádí do pohybu proces, který má sloužit vyjasnění i intelektuálnímu pročištění víry. Tento proces, v němž víra bojuje sama o sebe, vede k teologii. Taková teologie je sama o sobě věcí každého věřícího. Každý věřící musí mít zájem na tom, aby si uměl poměřit smysl a význam víry. Chce vědět, čemu věří, proč věří, komu věří, a co si nezasluhuje víry. Toto teoretické obírání se vírou, jejím základem a smyslem, jejím obsahem a podobou, vytváří podstatu teologie. A v té míře, v níž se toto uvažování neubírá podle osobního zdání, ale v řádu p o d l e v ě d ě c k ý c h p r a v i d e l, se teologie stává vědou. Vědecké myšlení je takové myšlení, jež se podrobuje vnitřní disciplíně nalézání pravdy, jež musí být zvnějšku ověřitelné a sledovatelné. Vědecká teologie tak potřebuje nějakou míru vnější svobody, aby mohla rozvinout svou vnitřní disciplínu a uplatnit ji. Tuto svobodu lze zneužít tak jako všechno mezi nebem a zemí, a tomu je třeba předem čelit v neposlední řadě tím, že se stanoví přiměřená pravidla pro zvládání konfliktů.

Bez toho, co dnes nazýváme svobodou bádání a učení ve vědě, by nemohla teologie být ani oním jen relativně nezávislým partnerem, kterého víra a církev potřebují. Jednak je i teologie výtvořem víry a církve a v nich má své bytí i podstatu. Na druhé straně jí však nelze činit hladkým nástrojem sebepotvrzení. Musí sloužit věci víry svou samostatnou odpovědností, což konkrétně znamená, že se musí podějmout kritické funkce. K tomu nemá a nepotřebuje mít žádné vedoucí funkce. Jejím nástrojem je slovo, její zbraní argument. Ale kritickým partnerem, jemuž se nemá nasazovat náhubek prostomyslnosti, musí být, a to právě pro ty, jimž v oblasti závazného zvěstování a praxe přísluší rozhodovat. Teologie však nesplní svou kritickou úlohu tím, že se bude snažit hrát charismatický nebo profetický úřad strážce. Proroci a charismatici jsou také potřební, ale rostou jinde. V teologii nejde o volného ducha proroků, ale o vědecky opodstatněnou řeč a její možnou kritickou funkci.

Spor s nevírou

S tím souvisí i druhý bod. Víra je ze své povahy prostým základním postojem. Ježíš srovnává věřící s dětmi. Teologie je však komplikovaná. Ze všeho nebo skoro ze všeho dělá problém. Teologové se jeví jako lidé, kteří víru intelektuálně rozkládají a zbavují ji její síly, její bezprostřednosti a prostoty. K tomu přistupuje další problém: Když se v minulých letech stará budova nauky hluboce otrásla, když byla odváta jistota, kterou zaručovala ve své přísné spolehlivosti, pak - zdá se - má na tom natřesenou míru viny právě teologie. Nevnesla právě ona ducha pochybnosti do svatyně? Nezkomplikovala věci? Nezpůsobila právě ona propast mezi praxí a teorií?

Proti těmto předhůzkám lze těžko něco namítat. Jsou oprávněné. Můžeme se jen snažit pochopit, proč k tomu došlo, a pak pochopit, že tomu nemůže být jinak. Má-li totiž teologie úkol nejen uvnitř, ve vnitřním prostoru víry a církve, ale i venku, vzhledem ke světu - a to znamená: k jinak myslícím, k jinak věřícím, k těm, kdo se tážou, kdo pochybují, kdo víru nemají - pak se musí vystatavit skutečnost tohoto světa. Tato skutečnost není ani jednoduchá, ani neškodná. Dělá nebo dělala velmi mnoho proto, aby křesťanskou víru zproblematizovala, převedla ji na iluzi, podvod, klam nebo něco takového.

Nemůže-li se víra sama vzdát misionářského sebepochopení, pak musí hledat a vést dialog s nevírou a s nevěřícím rozumem a jeho argumenty. Tento dialog je spor na život a na smrt v intelektuální oblasti. Vyžaduje svou daň a má své zákony. Strhuje zúčastněné do stále komplikovanějších souvislostí. To má za následek, že souvislost mezi prostou vírou a komplikovaností teologie je už často sotva poznat. Teologie se odcizuje. Dále to má za následek, že teologický proces jde stále dál a bere na sebe odcizující otevřenost a vystavenost.

Jsou jen tři možnosti. Buď svět nevíry potlačit - a to byla cesta inkvizice, bludná cesta, po níž už jít nechceme a nemůžeme. Nebo se tento svět ignoruje a nebere se na vědomí. To by byla cesta do ghetta. Teologie by se pak zabývala jen vnitřní architekturou. Víra by pak skomírala na endogamii a úbytě. Nebo se víra postaví světu nevíry i na poli duchovního střetání a v teologii si k tomu vytvoří nástroj. To je třetí a vposledku jediná možnost. Zaplatíme za ni příslušnou cenu, ale přinese i příslušný zisk. Tak stojí teologie, právě tehdy, chce-li plnit svůj úkol, jakoby mezi frontami - uvnitř i venku. To z ní činí rušitele a ohnisko napětí, ale biblicky by se snad dalo říci, že je to způsob, jak být kvasem a solí. /-/

Max Seckler /1978/

- - - - -

Víra není návod, podle něhož se denně sytíme a ospravedlňujeme; je daleko spíše věčný hlad, který nás udržuje v bdění.

Edward Schaper

Náboženská zkušenost není totožná s lbuznivým nadšením nebo s nekontrolovatelným, neformulovaným a požitkářsky /ne/zbožným sebecitem. Kdo se ohlíží, jak by si náboženskou zkušenost přivlastnil, nedokáže ji uchopit, protože je nepolapitelná; uniká mu právě tam, kde je její podstata.

Karl Lehmann

D Ů V Ě R N Ě S D Ě L E N Í O S O B N Í Z K U Š E N O S T I

Objevil jsem Boha, když mi bylo čtyřiaadvacet let. A od té doby, i když je tomu už dvacet let, stále ještě nacházím radost vždycky novou, sílu a štěstí stále živé, v té velké jistotě: Bůh existuje, to není výmysl, Bůh existuje a má mě rád.

Přesto vidím, že obrovská většina lidí, kteří se mnou pracují nebo bydlí, o Bohu pochybují. Mohu doufat, že se mi podaří podělit se s nimi o svou jistotu a štěstí?

Je skutečnost, že nejméně dvacet sedm let si kladu otázku Boha. A více než sedmnáct let ke mně chodí muži i ženy s týmiž otázkami, které jsem si kdysi dával sám. Nezdá se vám, že jsem tím získal určitou zkušenost?

Souhlasíte-li, povím vám, v čem vidím hlavní potíže při hledání Boha. Mnozí ho hledají, ale dávají se bezděky na cestu opačným směrem, než který k němu vede - jako technici, když něco konstruují: vybírají si materiál, rýsují plány, všechno si ověřují. A nakonec je z toho mimořádně dokonalá raketa, kterou pak vyšlou do vesmíru. Je to výroba, je to akce, je to zaměření na cíl.

Jde-li však o hledání Boha, takový přístup nutně selže. Právě hledání Boha se mnohem víc podobá postoji člověka, který se posadí a naslouchá. Je to logické, neboť Bůh není věc, která by se dala postavit nebo udělat. Je to někdo, koho je třeba přijmout.

A když někoho chceme přijmout, začneme tím, že usedneme a nasloucháme. Usednout a naslouchat neznemená ani resignovat ani lenošit. Chceme-li se nechat prostoupit pravdou pro nás příliš velikou, nemáme jinou možnost.

Právě tak mnozí z nás hledají Boha upřímně, ale nikdy mu nenaslouchají. Vytvoří si tedy Boha podle své představy, a pak jim život velmi brzy ukáže, že jejich představa nebyla dobrá; někdy začnou znovu, ale někdy ztratí odvahu a nechají toho. Nikdy si však nepoložili otázku, zdali - navzdory jejich ztroskotání - Bůh sám neřekl, kdo je, zdali sám nepromluvil, zdali nesvědčil sám o sobě.

Jacques Loew, Za noci jsem hledala /1969/

"Iluze je takové řešení, kdy v jeho motivaci převáží uskutečnění přání a kdy se nerespektuje vztah tohoto věření k realitě ... Takové věření vyplývá z narcismu subjektu." Sigmund Freud

"Moucha, která se opře o med, si znemožní let." Sv. Jan od Kříže

Víra je nejhlubší osobní tajemství a subjektivní východisko, zá-
zemí, předpoklad celého křesťanského života. Proto tolika křesťanům
záleží na tom, aby byla pravdivá, aby odpovídala realitě. V zájmu
toho se někdy obrací k soukromému studiu teologických otázek a je-
jich odborná řešení konfrontují s oficiální věroukou a s vlastní
vnitřní zkušeností. - Jak vlastně může teologie, která jako věda má
eminentní zájem na poznání pravdy, napomoci víře k co největší prav-
divosti?

Je nutno vyjít z faktu, že teologie není jednoduše samostatné a
bezpečné objektivní vědění, na němž by bylo možno pravdivou víru
spolehlivě založit. Právě opačně: jak známo, teologie není schopna
podat žádný naprosto jistý experimentální ani myšlenkový důkaz zá-
kladních tvrzení víry; je sama založena na víře. Má však vůči ní spe-
cifickou funkci: aniž by sama přinášela definitivní pravdu, přece
kriticky reflektuje pravdivost víry; na subjektivní, vnitřní, osobní
evidenci víry klade obecný požadavek evidence objektivní, vnější,
nadosobní. Má schopnost upozornovat, že cesta víry k pravdě se děje
l i d s k y, se všemi neblahými důsledky, které z toho pro chápání
nad-lidské pravdy vyplývají. Může tedy být kritickým sebezpoznáním
víry, sloužit její kultivaci. Lze dokonce postulovat, že teologie se
stává skutečnou vědou jen do té míry, do jaké pomáhá víře k pravdi-
vosti.

Obdobný vztah existuje mezi jakoukoli jinou vědou a běžným vědo-
mím. Vědou nekultivované běžné vědomí /prehistorický člověk, primi-
tiv, dítě/ si např. na otázky týkající se přírodních jevů odpovídá
/resp. nechává odpovídat/ tak, aby toto odpovídání mu přinášelo pře-
devším psychické uspokojení /pocit začlenění v srozumitelném řá-
du, pocit bezpečí a suverenity apod./, které automaticky, avšak mýl-
ně zpravidla ztotožňuje s dosažením pravdy. Tuto funkci mohou nejsná-
ze plnit odpovědi, které mají charakter antropomorfních projekcí,
které spíše chlácholí než provokují další poznávací aktivitu. - Pří-
rodní věda formuluje tytéž základní otázky jako běžné vědomí, ale
odpovídá na ně v kritickém protipohybu vůči spontánním antropomorfi-
zujícím tendencím běžného vědomí. Do mimolidské oblasti se snaží
vstupovat sebekriticky a nezaujatě, aby odtud mohla přinášet to, co
j í r e a l i t a s a m a o d h a l í z toho, čím je nezávisle
na člověku. Tento étos vědy morálně působí i mimo vědu ve vědou kul-
tivovaném běžném vědomí jako určitý vzor poctivého a nezaujatě ote-
vřeného vztahu ke všemu, co je mimo "já" a "my".

Velice podobně může k větší pravdivosti kultivovat teologie víru.
Pravdivost víry je pochopitelně nezávislá na emocionální a volní
opravdovosti víry; opravdově /upřímně, nefalšovaně/ může být projeve-
na a cítěna i víra zcela nepravdivá. Otázka pravdivosti víry je otáz-
kou pravdivého o b s a h u víry, otázkou reálnosti předmětu /resp.
podoby předmětu/, k němuž se víra vztahuje. Je banální fakt, že ze
subjektivní tendence /ať má jakkoli masovou sociální podobu/ věřit
v t o a t o neplyne existence toho. Proto křečovitá, nedůtklivá víra
ignorující a potlačující hluboké pochyby je poněkud svévolná v tom
smyslu, že s e b e s t ř e d n ě klade bezprostřední sebeopojení
a sebezáchovu za každou cenu vyš než opravdový nepodmíněný životní
zájem o svůj předmět, který jí ve skutečnosti teprve může oprávnit.
Pochybování a kritičnost /odborně zprostředkovatelná teologií/ je

brána, kterou do imanentní, jednostranně lidské, a proto stále "pevné", stagnující víry vchází očistný zřetel k živé a působící transcendentní realitě předmětu víry a k reálné možnosti autentického dialogu s ním. V reálné o d p o v ě d n o s t i v ů č i p r a v d ě, v pochopení toho, že vyvozuje-li svůj předmět sama ze sebe a potvrzuje-li ho jen sama sebou, není vlastně ničím než sebeklamem, může být víra hluboce a výrazně motivována k teprve vážnému zájmu o absolutní Svěbytnost mimo sebe.

Čím je Bůh v lidském vědomí, bezbrannější vůči antropomorfizujícím tendencím než smyslově se vnucující přírodní materie, čím snadněji se ve sféře subjektivní evidence podléhá logice přání, čím lehčeji se konsenzus spjatý s citovým bezpečím v rámci komunity pokládá za pravdu, tím více je na místě vrhnout očištuující světlo na všechno, co víře uzavírá reálný kontakt s transcendentí, co ji vábí k typickému úniku před zpochybnující ji realitou, co ji táhne k tomu, aby se lacině spokojovala s pomysly převzatými z druhé ruky a kolem nich sprádala sebestřednou spleť soukromých fantazií.

V souhlasu s intuicí mnoha velkých osobností křesťanských dějin a s oprávněným postojem některých myslitelů, kterým nezbylo než se považovat za ateisty, se teologie může snažit důsledněji vtělit do pastorační praxe klíčový poznatek, že odvrací-li se víra od otázky pravdy a od jí nepříjemné či neznámé reality, odvrací se tím od Boha jako na lidských pocítech nezávislého základu vši pravdy a reality, byť by se jakkoli oháněla omezeným "Bohem" vlastní výroby.

Amica

V Ě Ř E N Í A M Y Š L E N Í

V uších moderního člověka má dvojice "myšlení - věření" zvláštní zvuk /čtenář si všiml, že jsme pořadí na rozdíl od nadpisu přehodili a že místo souřadné spojky "a" jsme použili pomlčky/: jako by nás ještě přede vši reflexí duch doby vedl k preferenci myšlení, té lidské činnosti a mohutnosti, která se jeví jaksi víc v našich rukou; myšlení se zdá být vykazatelnějším, reprodukovatelnějším, ba svou zakotveností "jen" do lidské hlavy i skromnějším, postupujíc po své cestě neuchvátaně krok za krokem, vždy znovu ochotno svým nálezům a vydobytým pozicím ne důvěřovat, pochybovat o nich, dávat je všanc nikoli jakýmsi rozmáchlým gestem, ale novou, pilnou, kontrolovatelnou prací. Dokonce se může zdát, že i sama pravda, chápána jako shoda vyslovené myšlenky-výroku se skutečností, sídlí jen v oblasti myšlení. Věření, to je naproti tomu vlastně už předem odkazováno do oblastí, kam lidská mysl nepronikla: protože jsme se "tam" ještě nedomysleli nebo se "tam" snad nikdy vůbec ani nedomyslíme, nezbyvá nám než věřit. A toto "nezbyvá" nechává akcentovat ubohost víry, její chudobu: kde není bohatství, tam nezbyvá než dřít bídu.

Nadto: Chceme-li s těmito bílými místy, která zbývají na mapě naší myšlenkové pronikavosti, cokoli počít, musíme na ně p o m y s l e t, musíme tedy i je podřídít jedině adekvátní lidské výbornosti, totiž té vlastnosti a činnosti, která přece člověka vyznačuje jakožto člověka: myslí! Nebo snad člověk není animal rationale?!? Takže ani pro ony "slums" lidského ducha, pro chudá místa, zbylá věření, není úniku z vševládnoucí moci myšlení, neboť jako bychom se ani zde nemohli víry dotýkat jinak, než že ji myslíme tichou nebo hlasitou, mluvenou nebo psanou řečí. Říká se, že věta je vyjádřená myšlenka. Nuže nejsou

tedy i věty víry myšlenkami? Ovšemže se takové věřivé myšlení moderně jeví nedůsledným, nevěrným sobě samému, své vlastní povaze kritické přezkumovatelnosti a dokazatelnosti.

Budiž řečeno, že na téma věření a myšlení bylo již popsáno mnoho foliantů, konalo se mnoho laických rozhovorů i učených disputací: jedním z nikoli nezájímavých příkladů byla veřejná disputace teologa a filozofa počátkem šedesátých let našeho století na jedné z evropských univerzit./H. Gollwitzer, W. Weischedel: Denken und Glauben. Ein Streitgespräch. Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 2 1965/.

Obhajova^{tel} nezadatelných nároků myšlení obhajoval univerzalitu myšlení tak, že svou generální tezi nakonec formuloval krátkým heslem "b u ě myšlení, n e b o věření". Zcela v duchu moderny líčil myšlenkovou tradici evropského ducha, jak se projevuje ve filozofii a jejích dědicích, moderních vědách, jako stálý návrat k problematizování jakožto č i n n o s t i myšlení, zatímco víra se mu jeví jako zpronevěření se myšlení: každé filosoféma v dosavadní tradici je vlastně pokleskem, opuštěním původního, přísného požadavku myšlení m y s l e t, totiž neustrnout v odpovědi, na tom či onom výkonu lidské mysli, kterému se díky jeho efektní skvělosti uvěří, ale vždy znovu dávat všanc všechny pozice. Totž přece, soudí filozof, vlastní smysl celého pohybu dějin evropské filozofie: po každé odpovědi se naštěstí našel nový myslitel, který učinil odpověď problematickou a tím uveřl opět myšlení do pohybu, do činnosti; akcent byl přesunut na nové myšlení; myslitel však sám znovu propadá svodu odpovědět a vytváří novou metafyziku, nové téma k uvěření, ale i k bourání. Toto stavění a kácení model pokračovalo až dodnes, kdy poprvé padla metafyzika sama, kdy konečně myšlení zůstane samo u sebe, vystavujíc se nihilistickému zjištění a skutečně v něm vytrvávajíc. Jen ze své skromné věrnosti činnosti myšlení /tj. problematizování/ čerpá naději na příchod nového; nemůže si dát ani takovou definitivní odpověď, která by se zdála nasnadě: že totiž není naděje, že lidským údělem, údělem člověka co homo sapiens, jsou jen věčná muka neustálého problematizování. Takto skromné, sobě věrné lidské myšlení nese v sobě dokonce i pozitivní poukazy k jakési filozofické teologii! Cno problematizující myšlení není libovolnou svévolí nějakého člověka; je odpovědí na z k u š e n o s t p r o b l e m a t i č n o s t i : nemá snad člověk dosti takových silných zkušeností problematičnosti s čímkoli, s čím zachází? Není každá jsoucí věc zároveň vystavena vanu uplývání, neznamená onen dech nicoty ve své vlastní pomíjivosti, ve své smrtelnosti?

Myšlení je tedy s to myslet, tj. problematizovat bytostné určení každé bytosti. Toto zakoušení problematičnosti nás vyznačuje jako bezmocné: odpověď není v naší moci. Co však nás činí takto bezmocnými? Je to zajisté něco radikálně mocnějšího, něco, co není jako kterákoliv věc, jako všechno jsoucí ohroženo "nicováním", tj. např. zmarem. A tak skrze setrvání v myšlení jako reflexi a rezonanci zkušenosti problematičnosti vlastní existence a existence všech bytostí, s nimiž se setkávám, může promlouvat bytí, ona moc nesubordinovaná moci nicu, neproblematizovatelná. V moci této svrchované instance je přivést to, co jest, na pokraj nebytí, a to, co není, na tento problematický okraj bytí, okršlek, kde problematičnost /= zasažitelnost nicotou/ je znamením bezmocnosti, ale tím právě ozvou, připomínkou moci bytí. Toto je absolutní filozofické vědění, toto je myslitelské přetavení zkušenosti vlastní bezmoci a setrvání u této zkušenosti, takto je předvedeno myslitelské absolutno, takto je vykazatelný filozofický bůh, pokud vůbec někde chceme ještě vůbec použít tohoto zavádějícího slova. Každý krok jinam je značkou této základní zkušenosti problematičnosti.

Tedy: ne myšlení a věření, nýbrž buď myšlení /a tedy věrnost bytostnému určení člověka a všech bytostí jsoucích, tj. pomíjivých, schůdné ve své naprostosti jen nemnohým/ nebo věření /což je totéž

jako nevystání v té obtížné, náročné pozici, jakési zcela pochopitelné nevydržení/.

x

Teolog ovšem drží onu spojku "a": věření a myšlení. Věřeni nevyklučuje myšlení, myšlení nevyklučuje věření. Ovšemže teolog nemůže jinak, než myslet o věření, ale tím ještě věření není uvrženo do oblasti myšlení.

Má-li teolog s filozofem hovořit jako věřící s nevěřícím, pak nemůže jen usilovat o myšlenkovou ryzost, nýbrž v první řadě mu jakožto věřícímu musí jít o filozofa, partnera v dialogu, a o všechny, s nimiž se přitom setkává, jako o ty, které má svým svědectvím povolávat k odpovědnosti vůči Bohu. Věřeni přece není stavění zajištěných pozic, budování jistot-hradeb, aby se věřící ukryl do bezpečí izolace. Víra je sice pevný hrad, ale její hrady věřícího stále dávají k dispozici, on se musí co věřící vystavovat ven, aby zval a vydával svědectví. Víra není jistota onoho "aha, už vím, jak tomu všemu na světě, v životě a po něm je", víra je přistoupení na smlouvu, kterou nabízí Bůh. Víra přece není něco takového, jako mít, tj. majetnit nějaké specifické vědění, s nímž lze podle své vůle zacházet, není sebejistotou suveréna. Věřící zná zevnitř, co to jsou pochybnosti, co je to problematičnost, co je to nevěření! Dialog věřícího s nevěřícím se v jistém smyslu odehrává uvnitř věřícího. Vždyt jednou z prvních jeho prosb je: Bože, zachovej mě ve víře! Tato prosba není a nesmí být jen formální legitimací pokornosti věřícího - byla by potom jen přetvářkou, nebyla by životní pravdou modlícího se.

Dále: cožpak pravda je jen shodou výroku se skutečností? Cožpak nebyl právě v našem století objeven starý význam řeckého slova ALÉTHEIA jako odkrytosti? Ona shoda má totiž nutný, i když zapomenutý předpoklad: něco, aby se mohlo s něčím shodovat, musí se nejprve dát všanc, vyjevit se, vystoupit ze své skrytosti.

Nadto - dodnes se velmi málo pamatuje ještě na třetí význam pravdy, který je uložen v hebrejské tradici, ve Starém zákoně, a aktualizován v Novém: pravda jako osobní záruka, pevnost, rozhodnutí vytrvat, vyjadřované oním tradičním AMEN: Tak jest, stojím za tím, беру to na sebe. Pravda přátelství, pravda manželského svázku, pravda smlouvy s kýmkoli, pravda vztahu k Bohu - tato pravda přece znamená /pokud je tedy svazek, v nějž jsem se uvázal, pravdivý/ ono Amen, chci být s tebou, chci být takový, rozhodují se proto. Jak se "cvěříje" taková pravda? Jaké "důkazy" pro ni platí? Ovšemže žádná dedukce: nelze ji vykázat jinak, než že smluvní strany nadále dodržují úmluvu, přátelé jsou přátelští, manželé oddaní, věřící věrní tomu, čemu řekli své ano: Bohu.

Nezaznává z filozofovy teze, že pravda musí být vykazatelná /"objektivně"/, stará metafyzika subjekt-objektového světa: jen já, člověk, respektive my, lidé, jsme subjektem, vše ostatní je objektivní povahy, jsou to jen před-měty, to, co je vrženo před nás, s čím můžeme co jediní ne-objektově disponovat? Pravda víry, volá teolog, skutečně neznamená dát subjektivně zapravdu něčemu objektivně danému; věřit znamená personálně se angažovat, věřit v Boha znamená vztah dvou bytostí subjektivní povahy: já - Ty.

Jak jen je ten bůh filozofů bezmocný, jakkoli mocného ho chce obhajovatel filozofického myšlení dokazovat! Ba právě tím, že ho má za vykazatelného a vykázaného, za pochopitelného a pochopeného, že s ním takto disponuje, je bohem bezmocným nebo s omezenou pravomocí. Vlastně ubohým: člověk se na něj nemůže obrátit ani s jedinou prosbou! Vždyt on takto vůbec n e n í, on vůbec neslyší, takové prosby jsou jen a jen nevěrností problematičnosti, nevěrností myšlení a upadnutím do antropomorfizujícího věření!

To že by mohl být Bůh? Křesťanská víra přece neznamena mít něco za pravdivé, tj. vírou uchvacovat a pochopovat ty oblasti, kam jaksi rozum nedosáhne a které tedy jsou když ne proti rozumu, tak mimo něj! Víra - to je spolehnutí se na Spolehlivého /v němčině Glaube = víra je od geloben = zaslíbit a to zase od Liebe = láska/. Původní biblický význam hebrejského **HA-AMAN**, latinského **CREDO IN** ... je: svou existenci postavit na přátelství a moci druhého. Tedy předpokládá se druhý a jeho věrnost; věřit je tedy zároveň i vzdávat díky za to, že jsem pro dotyčného druhého tak významný. O takovém vztahu nelze potom uvažovat sine ira et studio, distancovaně; vznítala-li se láska, pak jaképak stavění dané skutečnosti do otázky za účelem vykazání pravdivosti sdíleného vztahu, jaképak problematizování: to by přece znamenalo, že zpochybňují uzavřený a přijatý svazek, že tedy není pravdou - problematizování samo by už bylo prokazováním lživosti přijatého svazku. Víra v Boha pak znamená, že to nejvyšší, co veškerenstvo jest, není něčím, co je vůči mně lhostejným, jako např. je lhostejné řecké **APÉIRON** /to neurčité, chaos/, které obklopuje a ohrožuje oblast uspořádaného /**KOSMOS**/ bytí zde. **EUANGELION** znamená radostnou zvěst. Tato zvěst zvěstuje neslýchané: tváří v tvář vlastní pončřenosti do pomíjivosti, tváří v tvář neprůhlednosti dění, tváří v tvář hrůzám a ohrožení, tváří v tvář problematičnosti každé bytosti, především však vlastní, je možno důvěřovat. Víra je tedy odpovědí na pozvání, je přijetím daru a díkem za povolání do tohoto vztahu ke všemu a ke každé bytosti. Tento vztah nelhostejnosti, radostného důvěřování lze jinak nazvat **AGAPÉ**, láskou.

Jak se to vůbec má s fenoménem "problematizování"? Co to pro člověka znamená "být v otázce"? V jakých modalitách se nám může jevit "problematičnost"?

Jistěže se můžeme zeptat na ledacos, jistěže mnohé můžeme postavit do otázky - a potom uvažováním, myšlením hledat přiměřenou a uspokojivou odpověď. Neliší se však tento způsob - v němž celý charakter dotazování, "stavění do otázky", předpokládá, že odpovídání je v n a š í pravomoci - od otázek existenciální povahy, kdy tázání nabude neukojitelné palčivosti, neboť odpověď se z podstaty tázání zcela zřetelně vymyká naší moci? Tázání jako: Jak ještě dlouho se budu s tím neb oním trápit? Proč jen musí mřít nevinné děti?! Proč jen je kolem nás tolik nepochopení, zlé vůle, bláhové touhy po moci, slávě, penězích? apod., tedy takové a podobné tázání je leckdy mnohem nutkavější a neodbytnější než rozvážné, chladné dotazování v rámci diskursivního myšlení, i když zná svou bezmoc co do odpovědi, která je výrazně mimo kompetenci tazatelovu.

Je tu však ještě třetí modus problematičnosti: tazatel sám je postaven do otázky. Žiješ dobře? Co je t v ý m pravým životním dobrým? Tento třetí druh bytí v otázce se vyznačuje vlastní nekompetentností a vlastní kompetentností zároveň. Nekompetence je v tom, že otázka není neutrální, týče se mne samotného, dotazovaný nemůže situaci obrátit a postavit do otázky soudece! /A pokud si myslí, že to může udělat, pak ho třetí tázání nezasáhlo ve své pravé, silné podobě./ Kompetence je v tom, že odpověď je jaksi v odpovědnosti dotazovaného, ba vlastně jen a jedině o n může dát odpověď - jakožto odkrytí svého vlastního bytí. Není přechod od toho, co filozof hájil jako myšlení, k tomu, co v jeho podání stojí proti myšlení jakožto křesťanské věření, právě tam, kde se z tazatele stává dotazovaný?

Z filozofovy interpretace jako by vyplývalo, že myšlení jakožto pochybování je p o h y b e m, zatím co věření je u s t r n u t í m na tom, čemu jsme uvěřili. Avšak onen nekonečný pohyb myšlení je svým věčným návratem k otázce pohybem kyvadla, tedy spíše s t a v e m kývání. Filozof dochází dokonce k tomu, že dějiny filozofie ono kyvadlové vychylování k odpovědi konečně překonaly a že nyní filozofie

může trvale zůstat v pozici NE k jakékoli odpovědi, v pozici trvalého PROČ. Naproti tomu věření, pochopené jako vyslyšení výzvy a přistoupení na onu nabízenou smlouvu, je vždy novým a novým překonáváním vlastní pokleslosti, je permanentním pohybem dál či vzhůru, a to k jistému cíli; není tedy nekonečnou poutí, nekonečným měněním místa, je růstem, životem: smlouva přece slibuje pomoc a radostný konec.

X

Teologova obhajoba křesťanského věření hájila onu souřadnou spojku "a" v titulu "myšlení a věření": z kombinací dvou sloves "věřit" a "myslet" s funktorem non /věřit-nemyslet, nevěřit-myslet, nevěřit-nemyslet, v ě ř í t - m y s l e t / přijímá tu zcela pozitivní.

Chápeme teologovu obtížnou situaci, jestliže měl své pozice držet uprostřed jedné z posledních explozí moderní důvěry v lidský rozum a v lidskou soběstačnost, totiž uprostřed tzv. hospodářského zázraku v poválečné západní Evropě. Krize moderní doby /politická, ekologická, mocenská, mravní .../ zastřela opejení z úspěšného zabydlení se ve světě donedávna trýzněným hrůzami totalitní moci a války. Vrásky na čelech Evropanů a jejich dědiců se měly začít dělat až v letech sedmdesátých. A tak teologova argumentace tenkrát nerozvinula ty stránky, které se díky ztrátě zmíněných jistot establishmentu technovědné civilizace dnes mohou projevovat zřetelněji. Ano, křesťanská víra se opírá o zjevení, tedy o cosi, co z ní nelze vydedukovat, co na víře nezávisí, co stojí před ní. Lze však dnes jen tak beze všeho přijmout tvrzení, že filozofické myšlení staví na tom, co ze sebe shledá pravdivým, že tedy nezná a neuznává žádnou jinou instanci než sebe samu a své metodické postupy? Nejsou celé dějiny filozofie interpretovatelné právě naopak, než činil filozof, totiž ne jako otázka - odpověď, tedy napřed problém, nepřítomnost zabydlenosti, napřed zkušenost problematičnosti, napřed zakusení nesamozřejmosti života, ale právě jako vždy nutně předchůdná zakotvenost, domov, život a teprve potom jejich zproblematizování? Není sám původ filozofie tak, jak jej viděli právě ti z největších zakladatelů evropské filozofické tradice, Platón a Aristoteles, dán zjevením toho, že věci j s o u , že j s m e , že svět j e s t , že se takto zjevuje b y t í ? Nebyli to právě oni, kteří určili za bod zrodu filozofického myšlení údiv nad vším, co jest a že jest, tedy žasnutí nad divem bytí, nad zázrakem světa?

Není tedy k tomu všemu, co teolog o věření řekl, třeba ještě něco připojit? Filozofování samo se neobejde bez této úžasné d ů v ě r y , jest přece její reflexí, jest prozaickým básněním pokud možno bez licentia poetica na totéž téma jako věření. Vlastně i ta licentia poetica patří k jejím podstatným metodám - vždyť největší filosofémata se bez ní nikdy neobešla. Dnešek už opět má snad znovu ono zapomenuté pochopení pro velká tajemství bytí, jak o tom svědčí ne jeden úkaz /pochopení pro symbol, hermeneutická bádání aj./.

Víra je však přesto přese všechno ještě něčím jiným; myšlení se bez věření neobejde, věření bez myšlení ano. Nechceme ovšem provokovat nějaké bezmyšlenkovité uvěření současníků jakkoli oprávněně a pochopitelně znechucených tragickými konci toho, že evropský duch si v moderní době tak vsadil na kartu racionalistického osvícenství. Spíše máme na paměti tu okolnost, že pro čistou, hlubokou víru jsou nachystáni i lidé duchem chudí, s nízkou inteligencí, s malou myšlenkovou kapacitou, ba snad právě ti. Skutečně - hlubiny myšlení jsou přístupny nemnohým, je pro to zapotřebí nadání, píle, odvahy, paměti ... Hlubiny víry jsou přístupny každému. A tak víra může být přítomna v "slums", v místech té bídy největší, kde není žádné vzdělání, žádná tradice filozofického myšlení. Neboť tam, nejspíše tam má pravá láska a pravá naděje největší šance. Věření se potom nemusí hanbit a nehanbí se za tuto svou "bědnost": je přece darem univerzálním, nevýběrovou,

neelitní možností. Právě filozofické, nedogmatické myšlení, to, které nezůstalo utopeno ani v metafyzice, ani v situační zaslepenosti momentální úspěšností vynálezů lidské mysli, takové myšlení zůstane otevřeno hlasu víry a nijak se proto nebude cítit méněcenným. Naopak: bude děkovat za toto své nejvyšší možné poslání.

Pavel Gaudentius

D N E Š E K V Í R Y

Není tomu tak, že by věřící člověk dobré vůle prostě tím, že věří, měl už onu podobu víry, která je mu přiměřená. Ne: podoba víry ve své časovosti je - byť daná milost - přesto současně činem, který na nás klade nároky a v němž můžeme selhat. Může se tedy stát, že víra i tam, kde je, má formu přiměřenou určité době a kultuře, určitému individuu, určité dějinné situaci jen částečně, nedokonale, nebo ji vůbec nemá. Zatímco např. víra snad má uprostřed určité dějinné situace být otevřená, má se vystavit této situaci, nechat se od ní vyzvat a pokládat ji za podnět k vlastnímu růstu, může se ze strachu stát vírou ghetta, vírou úzkostlivého strážení, mrzuté dotčenosti, naduté nepřístupnosti, svatouškovství, maloměšťácké úzkoprsosti atp. Chybí-li však víře ona nově vyžadovaná podoba, nemá-li věřící odvahu k proměně do nové podoby víry, nechce se pustit opor, jež byly kdysi dobré a teď jsou nesmyslné protože neúčinné, spojuje-li se s určitou, k zániku odsouzenou mentalitou zašlých časů, jako by tyto časy byly jediným víře přiměřeným klimatem, vytlačuje-li z vědomí danosti, jež patří k mentalitě nové doby - pak je taková víra v í c e ohrožena, než kdyby se vystavila proměně své podoby. Je ve svém svědectví nevěrohodná a neúčinná. Je proto velice důležité, abychom si právě dnes, zde a nyní uvědomili, jaká podoba víry se na nás žádá. Neučiníme-li to v teorii a praxi, pak žijeme - proti podstatě křesťanské víry - p o d o b u víry, jež je historicky odsouzená k zániku, a proto vtahuje do svého zániku i víru samotnou, nakolik se lidé vůbec podílejí na vzniku a zániku křesťanského svědectví.

B r a t r s k o s t v í r y

První rys dnešní podoby víry, který zde chceme vyzdvihnout, označme slovem: bratrská. Co se tím míní? Slovo bratrský vypovídá o vztahu: odkazuje jednoho k druhému, totiž k tomu, koho mám vidět jako bratra. Bratrská víra křesťana znamená, že právě kněz se má ve své vlastní víře setkávat s druhým jako s bratrem, že tento vztah, pojetý existenciálně a výslovně, patří k dnešní podobě víry. Tím bratrem je v první řadě laik, pak každý dnešní člověk, i ten, který si myslí, že nevěří, ba i ten, který skutečně nevěří.

Tato vztaženost patří - ať už ji praktikujeme výslovně nebo ne - k podstatě víry samé a především k podstatě víry u kněze. Křesťanská víra má totiž, ať už o tom víme nebo ne, podstatný vztah k církvi, k "množství věřících", protože je podstatně nasloucháním Boží zvěsti, již se Bůh - i když individuálně volá každého jednotlivce - přislibuje celku duchovního stvoření, předpokládá říši a jednotu celého lidstva a vytváří ji, a dosvědčuje se jednotlivci tím, že sděluje svou zvěst druhým a skrze ně. Víra předpokládá společenství a vytváří je: odvaha víry přichází vždy ve svatodušní události, v níž jsou mnozí svorně pospolu; víra je vždy také důvěrou v poslední zkušenost jiných, usvědčení skrze Ducha, který působí v druhém, a zakoušení Ducha, který je dáván jednomu pro druhé.

Takto naznačený podstatný rys víry musí však být výslovným rysem dnešní podoby víry. Nesmíme se však zaměřovat na všeobecný abstraktní pojem "člověk", ale na konkrétního bratra zde a nyní, na takového, jaký je dnes, tedy na "bližního" jako takového.

Nejsme však zvláště my kněží vždy v nebezpečí, že se mlčky, nevy-sloveně, ale tím účinněji a nevyhladitelněji domníváme, že máme jinou víru než laici v církvi? Nikdy z toho neděláme vědomou teorii. Jistě ne. Ale jsme stále v nebezpečí, že tak budeme žít. To je dnes pro skutečnou víru v nás a v lidech církve nebezpečnější a neúnosnější než kdykoli jindy. Jsme Boží zvěstovatelé, hlasatelé jeho tajemství. Jistě. Ale přitom velmi snadno zapomínáme, že jsme především věřící jako všichni ostatní, věřící se vši tou tíží, nejistotou, temnotou, napa-ditelností, i s tím, že musíme být získávání stále znovu. To všechno totiž zahrnuje slovo víra. Stále se chováme jako zemští radové nebo Boží výkonné orgány ve věci řízení světa, nebo se tak pocítujeme. Pokládáme se za Boží experty, nevědomky hájíme se b e , zatímco se domníváme hájit církev a Boží dílo spásy. Často jednáme, jako bychom prohléd-li Boží plány, jako by nám bylo všechno jasné, zatímco ostatní by udě-lali dobře, kdyby se drželi odbornějšího poznání nás znalců v božských věcech. Pak je to s námi ovšem tak, že se nepustíme do opravdového rozhovoru s jinými křesťany, že nejsme vážně přesvědčeni o tom, že se můžeme z jejich víry a z jejich nouze víry něčemu naučit.

Dnes však musíme mít bratrskou víru. Tím chci říci: naše víra mu-sí být pokorná. Je pravá teprve tehdy, když není vírou oněch beati possidentes, když věří s druhými lidmi, když se musíme postavit do řa-dy těch, kteří věří s námahou a trápením, těch, kteří se ptají, co ta či ona formulace znamená v reálné lidské existenci; s těmi, kdo jsou často zneklidnění mučivým podezřením, že budova víry je jen tradiční nadstavbou, překrývající jinou mentalitu, jež skutečně ovládá prožívá-ní existence, protože "se" dnes ještě nerado na veřejnosti připouští, z čeho člověk vpravdě žije.

Věřit bratrsky znamená: nic druhému nepředstírat; vydávat svědectví jen o tom, co žijeme v bolesti a modlitbě, nebo co se alespoň pokoušíme žít. Znamená to denně bojovat proti rutině mnoha teologických slov, mnoha morálních receptů, jež jsme se naučili a jež předáváme, často aniž jsme jim skutečně porozuměli. Teologie je dobrá, je pro nás ne-zbytná a nikdy se jí vlastně dost nenučíme. Ale jak druhořadé jsou všechny teologické jemnosti proti těm otázkám a těm silám ducha a srd-ce, vůči nimž a s nimiž se rozhodují poslední otázky víry: A zde ne-mají kněží žádnou přednost před laiky. Budme sami před sebou i před "laiky" tím, čím jsme; těmi, kdo hledají, kdo se ptají, kdo jsou na-padání, naplnění hořkostí, kdo se modlí: "Pane, věřím, pomoz mé nevě-ře!" Nepředstírejme pevnou a jasnou víru, když ji nemáme. Nepředstí-rejme, že pro nás jsou ve světě víry všechny skutečnosti stejně důle-žité, stejně intenzívně realizovatelné, protože všechno je zjeveno od Boha! Naši bratři laici to nedovedou a my bychom neměli přestírat, že to dovedeme. Ve formálním souhlasu /někdy jen implicitním/ s tím, co Bůh zjevil, a co církev učí s absolutní autoritou, si nemůžeme vybí-rat. Můžeme však a m u s í m e v tom, co existenciálně z víry expli-citně žijeme a o čem svědčíme, dělat rozdíly co do účasti, aktivity, intenzity svědectví. Věřme jako bratři církve! Důvěřujme, že ani my kněží dnes nepotřebujeme věřit jinak než druzí, kteří jinak nemohou. Věřme bratrsky a spolu nesme dnešní nouzi víry, spolehněme se na osud víry, který Bůh dnešním lidem sesílá! Pak bude naše svědectví věrohod-né a může být posilujícím vzorem pro druhé.

Co jsme o bratrské víře jen nějak naznačili, platí i vůči těm, kte-ří se domnívají, že nevěří, i vůči těm - tyto dvě skupiny nelze jedno-značně rozlišit - kteří skutečně nevěří. Jestliže nás Pán vykoupil tím, že vytrpěl opuštěnost světa, který opustil Bůh, pak musí být

dnešní bratrská víra kněze jakýmsi spoluvytrpěním nouze víry dnešního světa. Jen tehdy jsme žili pravou, vposledku jedinou jistou a od nás požadovanou podobu víry, skutečně jsme věřili, když jsme věřili z naší doby, z jejího duchovního klimatu. Bylo by však směšné a pošetilé se domnívat, že dnešní zdánlivá nebo skutečná ztráta víry, přítomná nouze víry, je způsobena prostě lidskou zlou vůlí.

To všechno má své objektivní důvody: nutný a sám o sobě cenný pluralismus duchovního života, který podle katolické, nefideistické nauky žije z mnoha pramenů, tedy ne jen z vlastního zjevení, a tím s sebou nese pluralitu duchovních poznatků a podnětů, kterou jedinec dnes objektivně už téměř nezvládne, je tedy často subjektivně bez viny. Kromě toho jsou lidé - pokud jde o poslední otázky - dalekosáhle osvobozeni od sociologických vazeb, což je právě pro křesťanskou víru vposledku pozitivum, protože víra neexistuje bez jednoznačné o s o b n í svobody a rozhodnutí, jež je duchovně sociologickými vazbami častěji ohroženo než podpořeno, jak tvrdí přívrženci církevně-státních tendencí nebo hrubšího či jemnějšího "compelle intrare". A konečně se stupňuje Boží mimosvětскost, což je dáno hlubokými proměnami dnešního obrazu světa; samo o sobě je to správné a pozitivní. Tyto faktory a mnohé další, směřující týmž směrem, znamenají klima pro takovou možnost víry, jež - i když neospravedlňuje dnešní zdánlivý úpadek víry - ho přesto činí pochopitelným a ukazuje ho nejednou jako zdánlivý: historicky viděno to může být prostě krize růstu víry lidstva, ne však zánik víry.

To však pro nás znamená: my jako dnešní kněží potřebujeme víru bratrskou i vůči svým zdánlivě nevěřícím bratřím. Jak pro ně můžeme být vyslanci evangelia, vzorem víry, jak můžeme spolutrpět jejich nouzi víry a tak jim v Kristu vyprošovat milost víry - když se tváříme, před nimi i před sebou, jako bychom byli jiní než oni: máme povinnost, právo a milost, přicházet ke Kristově víře odtud, kde jsou i oni, odkud přicházejí i oni - z onoho nevyslovitelně velikého světa přírodních věd, který se vyvíjí, ze světa, kde člověk ještě hledá sám sebe, ze světa racionálního plánování a techniky, ze světa střízlivosti, kde se nečeje denně zázraky, z tvrdých pravidel, exaktností, ze světa odbožštěného, kde to, co numinózního zůstalo, se musí zcela nově hledat a zakoušet, ze světa, kde se Boží vláda zdánlivě téměř vždy skrývá za působením světa samého, ze světa, kde i náboženství je v tisíci všecích podrobena pozemským zákonitostem, ze světa, kde se pomíjivost a tíha smrti zakouší bezprostředněji než blaženost věčného života. Odtud musí vycházet i naše víra. Jsme-li skutečně lidmi dneška, neutíkáme-li svou vírou ve falešném strachu sami před sebou, pak naše víra nesmí tuto dnešní pozemskou situaci zapírat. Dnešní situace musí vstoupit do podoby víry, musí ji učinit střízlivou, protřpěnou, pokornou a skromnou, ochotnou čelit vždy znovu této situaci. Tato víra musí být taková, aby ani tzv. nevěřící nemohl popřít, že tady věří člověk, který je jako on sám, člověk dnešní, jemuž slovo "Bůh" nejde lehče, natož lehkomyslně přes rty, který se nedomýšlí jako on sám, který však přesto - nikoli: ne přesto, ale p r á v ě p r o t o věří. Naše víra se musí tzv. nevěřícím jevit jako víra bratří.

Ale kdyby tomu vždy a všude bylo tak, jak mnohé by na podobě naší víry muselo být jiné. Jiné ne z chytré apologetické taktiky, ale proto, že my sami jsme dospěli k úplné a čisté křesťanské víře, když jsme překonali rysy ne-bratrské víry a vyřadili jsme je z podoby naší víry: falešný tón laciné přesvědčenosti, řeč, jež činí z křesťanské zvěsti neškodný recept na všechny nouze doby, myšlení, podle něhož jsme my sami nemuseli projít opuštěností naší doby a života, podle něhož všechno víme a všechno jsme prohlédli, jako by křesťanství bylo formulí na průzračný svět a ne imperativem, nesoucím milost, imperativem radikálního odevzdání nepochopitelnému tajemství a nevyslovitelné lásce, v něm skryté. Je správné, když se varuje před nebezpečími a nedorozu-

měními ve spisech Teilharda de Chardin. Ale bylo by ještě lepší, kdyby se teologové více snažili postavit neporušenou víru na půdu dnešní zkušenosti světa. To vůbec neznamená přijmout bezvýhradně to chápání světa, které nabízí dnešní nekřesťanský svět. Dá se to naprosto spojit s hlubokou proměnou tohoto moderního chápání života. Ale tam, kde má varování před krácením křesťanského poselství onen klerikálně nadřazený tón, neznačující, že vlastně všechno víme, a všechny nové otázky buď narušují dávno získanou jasnost nebo patří prostě do oblasti nábožensky nezajímavých věd - tady ztrácí varování svou skutečnou přesvědčivost.

Kdybychom měli bratrskou víru, vždy a všude, nepodezřívali by nás tzv. nevěřící tak snadno, že v podstatě hájíme jen sami sebe, církve, staré pořádky, a ne ty druhé společně s námi, naše bratry, před pádem do propasti zoufalství nebo rezignace. Bože, dej nám bratrskou víru, aby byla před tebou pravá!

O h r o ž e n o s t v í r y

Druhý rys dnešní podoby víry, úzce spjatý s předchozím, znamená: nepředpojatě přijmout to, že víra je ohrožena, Co se tím chce říci?

Uvažme nejprve: každá doba má svůj vlastní úkol. Na žádné se nežádá všechno ve stejné míře, každá musí udělat své, tak aby všechny časy dohromady vytvořily jeden jedinečný celek před Bohem. Je sice teologicky správné, že víra, přinejmenším podle pojmů Tridentského koncilu, neznamená pro spásu všechno, ale právě proto tam, kde je víra, to ostatní a celek křesťanství nastupuje jaksi samo sebou a chybí-li toto ostatní, je to symptom toho, že víra jako základ a kořen pravého života před Bohem tu není existenciálně pravá. A proto a v tomto smyslu lze klidně říci: právě víra je dnes úkolem - tím nejvlastnějším úkolem křesťanského života. Všechno ostatní bude pak přidáno. Tam, kde se člověku Boží milostí daří zakusit Boha, nevyslovitelné tajemství, jako toho, kdo se v Kristu a jeho milosti nevyslovitelně a ve smilování přibližuje, tedy zakusit ho v tom, co nazýváme vírou; tam, kde člověk dokáže své bytí otevírat do této nekonečné nedosažitelnosti, kde dobrovolně padá do této nevyslovitelnosti uprostřed svého rozpadajícího se bytí, tam je to víra z milosti Kristovy. Tam, kde taková víra je, tam jsme splnili to charakteristické pro naši dnešní životní situaci, takže můžeme klidně očekávat všechno ostatní: pokání, lásku, prominutí vin - a sociologičtější, církevnější konkrétnosti této víry nám budou přidány. Je-li však v dějinách ducha a spásy víra tím nejvlastnějším v naší dnešní křesťanské situaci a v našem úkolu, pak se jako křesťané nebudeme divit ani děsit, že je dnes víra ohrožena. Vnější důvody tohoto ohrožení jsme už krátce naznačili a nebudeme je opakovat.

Je však pro nás dnes důležité, že toto ohrožení je podstatným momentem právě víry - je-li správně pochopena a zvládnuta - situace víry, již se věřící s odvahou a důvěrou smí vystavit, ba má a musí vystavit, má-li jeho víra dosáhnout podoby přiměřené dnešku. Suše a nudně v dogmatice hovoříme o tom, že jistota a pevnost víry nevylučuje možnost pochyb a ztráty, a pocítujeme potom, že takové zjištění nelze lehce spojit s charakterem víry, jež má být nade vše pevná, jistá a fundamentálně vysoce "dokazatelná". Pochyby pak pokládáme za naneštěstí danou, krajně nepřijatelnou, a politováníhodnou vlastnost víry poustíků. Ale právě toto ohrožení víry, tato nepohodlná situace, že víra tvoří nejzákladnější půdu mého života až do nejhlubších vrstev /jinak to není víra, ale kus mobiliáře mého života, který spočívá na jiné půdě/ a současně má být nesena silou svobodného rozhodnutí mého života, tato nepohodlná situace nerozlučné jednoty /ne identity/ nezávislé svobody a objektivního zakotvení, jednoty, kterou nelze adekvátně proniknout reflexí, to je situace, bez níž víra jako od Boha darovaný čin putujícího člověka vůbec nemůže existovat.

str. 41 chybí (str.40 je 2x)

mezi formulacemi víry a skutečností víry, zkušenost, že se opravdu a čestně připouští, že formulace víry pocházejí z duchovního světa, který už není bezprostředně náš - to jsou hrozby pro dnešní víru jako celek.

Jestliže si to však připustíme, jestliže sami v sobě odkryjeme náhražky významu života a analgetika životního strachu, jestliže skutečně připustíme svou křehkost a vystavíme se smrtelně hroživé prázdnotě života, radikálněji než nejradikálnější skeptikové, s menšími iluzemi než nejtvrďší pozitivisté, pak si sice připouštíme ohrožení naší víry, ale teprve tím jsme získali půdu, na níž může víra v dnes jedině možné podobě stát. Protože víra je dnes pravá teprve tehdy, když věříme tváří v tvář této situaci; je to absolutní odpověď smyslu, jež se takto vyjevuje teprve tam, kde se absolutně klade otázka po smyslu, kde tedy nic není předem /jak tomu bylo u přednietzscheovského měšťanstva v 19. stol./ a každopádně jasné, smysluplné a nediskutabilní. Nebýt jen tváří v tvář této radikalizované situaci vysvitne člověku zcela a zřetelně, že on a svět nejsou Bůh a nemají tedy sami ze sebe numinózní lesk, z něhož bychom se mohli uklidněně a blaženě těšit. Jenom tak člověk zakusí, že Bůh je Bůh, neuchopitelné tajemství, jemuž se člověk musí radikálně vydat. A tam teprve začíná křesťanství a tam také končí, když současně pochopíme, že toto tajemství je odpouštějící, sebesdělující Boží blízkost. Ale v milosti a v křesťanském poselství to zakusíme teprve tehdy, když si bezednou propast života uměle nezakrýváme, jak to pohané i křesťané, křesťané i pohané /všichni jsme hříšníci/ rádi činí, když tedy toto nebezpečí odvážně přestojíme v jeho bezednosti a úzkosti, aby se nám mohla zjevit záchrana, přirozené záchrana od Boha samého.

Nakonec tuto víru znovu slavnostně potvrďme a chvalme: víru našich otců i našeho vlastního života, víru, která byla od počátku a v dějinách člověka a jeho spásy se stále více probouzela, až našla absolutní jednotu v Ježíši Kristu, jednotu Božího slova a lidského slyšení, skutečnosti a výpovědi o ní, zaslíbení a naplnění; víru církve, víru, v níž se blaženě setkává nejvnitřnější milost i přísné slovo úřadu zvenčí; víru, která je jednoduchá, protože říká Jedno, to Nejneuvěřitelnější, v níž samotné můžeme zažít, že Bůh je Bůh: věčné tajemství, jež se nám dává v nejradikálnější bezprostřednosti, kterou zachycujeme zkušeností milosti ve své vlastní existenci a v Ježíši ji tělesně spatřujeme v dějinách; víru, která je největším břemenem i vznášivou lehkostí našeho života, čistou Boží milostí v naší nejvlastnější svobodě; víru, kterou vyznává a zvěstuje naše ubohé kóktání. Zvěstuje ji tak, že Bůh své heraldy podle svého definitivního slova v Kristu nenechá definitivně vypadnout ze své pravdy, navzdory lidské hlouposti, malosti ducha a srdce, rozdrobenosti dějin; milující víru, která nás ospravedlňuje, která nám má být silou života a strážcem našeho umírání; víru, která možná zvítězila i tam, kde se člověk domnívá, že nevěří; víru, která nám nikdy není dána tak, abychom si ji nemuseli denně znova vyprošovat v pokušení a modlitbě, protože zůstává Boží milostí, a my, vyznáváme-li svou víru, stojíme v ní pokorně, protože sami ze sebe jsme zbabělí, slabí, slepí, malověrní nebo nevěřící.

Bratři, skončeme v tichu, abychom Boží slovo, tiché a přece tak mocné, v sobě nepřehlušili hlučným a slabým lidským slovem. Řekněme si: Pane, pomoz mé nevěře, dej mi milost víry v Ježíše Krista, našeho Pána, jeho evangelium a jeho zachraňující milost.

Karl Rahner /1962/ /Část meditační promluvy/

Není snad důležitější téma v našem hlásání než právě víra. Zdá se, že není pro hledajícího ani tak rozhodující, co věřit, ale co je víra sama. A tak se klade otázka: jak mohu pomoci hledajícímu? Jak je moje víra sdělitelná? Mohu, mám, smím o ní mluvit? Na takové a podobné otázky máme snahu odpovídat.

Tato stať chce metodou fenomenologickou a kerygmatickou ukázat několik kroků, jimiž je možno z lidského fenoménu víry postoupit k víře křesťanské zvláště.

L i d s k á v í r a

Věříme víc, než jsme ochotni si připustit. Přijmout za své jen to, co rozumem dokážeme, ověříme atd., znamenalo by život redukovat na poměrně malý počet poznatků, život by byl nesmírně ochuzen, ne-li nemožný. Nesmíme podléhat této racionalistické pověře. Co by zbylo z minulosti, přítomnosti a budoucnosti, kdyby v nás byla zásadní nevíra?

Víra se opírá o minulost, dává potřebné zázemí naší přítomnosti; víra v budoucnost dává východiska, perspektivu.

Věřím něčemu, věřím někomu. Co tím chci říci? Především to, že nemám plnou jistotu, jinak bych řekl: Víím. Na druhé straně však mám zvláštní jistotu. Co se opírá tato jistota? Když věřím něčemu /nebo v něco/, mám nějaký důvod, ale ten není dostatečný. Kdybych jej neměl, měl bych pochybnost nebo bych odmítal vědět, o tom mluvit. Tedy skepse nebo nevědomost.

Víra "v něco, něčemu" - je víra "věcná". Víra v člověka, v druhého, je víra "osobní", zvláštní osobní vztah k druhému. Když říkám: věřím ti, nemám rovněž plnou jistotu, ale věřím ti, protože jsi to ty. Když říkám: věřím v tebe, vyslovuji ti důvěru, spolehnutí, očekávání. Vycházím tedy z vlastní sebejistoty, riskuji; ale to proto, že uznávám tvou hodnotu.

"Ve víře se jeví absolutnost druhého, proto není víry bez lásky" /P. Teilhard de Chardin/. Bez víry není přátelství, nejsou možné mezilidské vztahy, ba ani plnost vlastní osoby. Bez lidské víry není možný lidský život.

Tato lidská víra může být v praxi, tj. ve zkušenosti člověka, východiskem víry náboženské; teoreticky viděno - je její podmínkou, "transcendentní podmínkou": bez jakékoli schopnosti věřit, věřit i člověku, není náboženská víra možná. Jsou ovšem ještě další podmínky a předpoklady; dříve však něco řekneme o víře náboženské samé.

V í r a n á b o ž e n s k á

Z lidského hlediska a tomu odpovídajícího popisu znamená náboženská víra "být zasažen bezpodmínečným; zprvu se jeví jako úžas, úchvat z něčeho posvátného, tušení něčeho, co mne zcela přesahuje, pocit, že jsem vposledku na tom závislý. Nejdřív je to skutečně "něcc", potom se to odhaluje a vnímá jako "božství"; teprve potom se vyslovuje, myslí, ctí a miluje - ten, koho nazýváme Bůh" /M. Heidegger/.

Tato víra má kupodivu nejdřív směr "vertikální" - směřuje k Bohu spontánně a neartikulovaně. Je "odvahou k Bytí absolutnímu" /P. Tillich/. V reflexi dostává rozměr "horizontální": je zvláštním postojem k veškerému, p ř í k l o n e m k c e l i s t v o s t i s k u t e č n ō s t i . V nejintimnějším setkání se stává teocentrickým chápáním existence a současně duchovního života člověka. I zde se opakuje dvojí zřetel víry: víra je vnitřním životem a zbožností: věřím v Boha, věřím Bohu /fides qua/. Pak je víra přijetím pravd /fides quae/, ta se projevuje zevními strukturami: naukou, kultem, institucemi. Ačkoli

obojí zřetel náleží k plné víře - a také se v dějinách více nebo méně uplatnil - je mezi nimi stále napětí.

Stvořený řád dává objektivní možnost vědám a jeho výklad dává předpoklady náboženské víře. Víra tedy není "vědecký světový názor", víra nevzniká vědeckými úvahami a závěry, ale překračuje hranice jednotlivých věd. Víra není jen rozumovou strukturou, i když ji předpokládá. Víra je poznáním /které možno vědecky vyjadřovat - odtud teologie/, ale nadto je moudrostí, obrácením, životem, nadějí a láskou.

V lidské zkušenosti jsou prvky, které odkazují nad sebe. Kromě důvěry v člověka je to důvěra v život a jeho smysl, důvěra v možnost dobra a pravdy. Náboženská víra je prohloubením lidské existence, ale nečá se z ní vyvodit; je volbou, svobodným rozhodnutím celého člověka k celistvosti skutečnosti, jak bylo řečeno.

Kvalitativně novou formou náboženské víry je víra křesťanská.

K ř e s ť a n s k á v í r a

Z á k l a d e m křesťanovy víry je Bůh, který se nám sdělil a stále nově sděluje slovem a činy. První nabídku Boží spatřujeme ve SZ, kde se Bůh zjevuje jako svatý, věrný, pravdivý, spravedlivý a slitovný; starozákonní člověk /a my s ním/ přijímá Boží iniciativu s úctou a poslušností, oddaností a očekáváním, lítostí a nadějí.

Nejvyšším Božím sebesdělením člověku je vtělení Ježíše Krista. V něm se zjevil poslední platný smysl skutečnosti v aktivní a spásenosné Boží přítomnosti; v něm se také nejjasněji ukázaly ty prvky lidské skutečnosti a zkušenosti, které vedou k víře, v jeho celém životě a především v jeho zmrtvýchvstání /E.Schillebeeckx/.

O b s a h e m naší novozákonní víry /fides quae/ je tedy především sám Kristus, oslavený Pán, přítomný v Duchu svatém ve své církvi. "Naplnil se čas - a přiblížilo se Boží království. Obratě se - a věřte evangeliu" /Mk 1,15/. Starozákonní očekávání končí, zaslíbení se naplnilo /a naplňuje!/. Nastal nový, mesiášský čas - Boží království už je tu.

P o d m í n k o u víry je změna smýšlení pro radostnou zvěst, která není jen informací, ale naplňováním nového věku novým způsobem Boží přítomnosti. Žádá se "obrácení" od vlastní sebestřednosti a starého způsobu života, aby se mohl skrze křest zrodit člověk nový; žádá se "následování" Ježíše Krista - musím "obléci Krista".

P ř e d p o k l a d y křesťanské víry je "slyšení Božího slova" - tj. přijetí a poslušnost.

P l o d y této víry jsou vědění a moudrost, světlo, život a láska, především však společenství lásky, pravdy a života s Bohem. Boží věrností odpovídám svou věrností - "trváním v pravdě a lásce" /Jan/; je tedy způsobem myšlení a života, ctností, která se vztahuje k Bohu. Stejně však i k lidem - protože "víra bez skutků je mrtvá" /Jakub/

J i s t o t a víry se nezískává logikou rozumu, nýbrž sjednocením s Bohem, osobním vztahem ke Kristu a silou Ducha. Nemám vědeckou evidenci, nýbrž "věřitelnost", která se opírá o věrohodnost sebesdílejícího se Boha. Nemáme důkaz, který by vynucoval souhlas - víra je živé uchopení svědectví o živém Bohu.

Naše víra je "láskou Otcovou, milostí Pána Ježíše Krista a společenstvím Ducha svatého" /2 Kor 13,13/. Víra je Božím darem nám a v nás - je spojena s ontologickou skutečností - účastí na Božím životě, m i l o s t í . Bůh se nám stále a vždy nově sdílí - už bez předmětných výpovědí, ale účinným sdílením světla víry. Otevírá mé svobodě možnost, abych se rozhodl odpovědět sebeotevřením Bohu /E.Schillebeeckx/.

Má víra je /má být/ mým osobním přesvědčením a osobním svědectvím. Není mým soukromým náboženským názorem, citem, zkušeností - i když zkušenost v ní má velikou úlohu. Tato zkušenost je také dějinná a společenská: má osobní víra je současně a podstatně vírou církve, s p o l e č e n s t v í m víry. Církev je první příjemkyní víry, uchovatelkou a hlasatelkou, obhájkyní a znamením víry - dokud Pán nepřijde. Protože víra není jen pojmovou hodnotou, je v církvi potřebné i učitelské poslání a zřízení, které střeží, učí a přibližuje té které době Kristovu pravdu. Toto poslání je i zvláštním charismatem učitelů, teologů; ale teologové jsou tím jen pomocníky budování církve na Božím slově, jsou větší nebo menší autoritou vědeckou. Autorita v církvi je odpovědností za ryzost víry a je svěřena pastýřům; nemůže /nemá/ být byrokratickým rozhodováním, nýbrž službou zjevení a současně službou lásky /Schillebeeckx/. Autoritě však náleží poslední rozhodování.

Tento "církvní" ráz nečiní z víry ideologii ani "nadstavbu", protože víra je současně i mým osobním vyznáním a především darem milosti.

Křesťanská víra /osobní i ve společenství/ není /nemá být/ konfesionním dělítkem mezi církvemi; naopak je /má a musí být/ jedním z nejhlubších pout ekumenické jednoty - spolu s láskou a modlitbou.

Ž i v o t v í r y

Rozum proti víře? Špatně položená otázka. Viděli jsme, že víra rozum předpokládá - je přestup ze tmy do podivuhodného světla /1 Petr 2,9/; rozum obohacuje - "Je drahocennější než pomíjející zlato" /1,7/; rozum zavazuje - "každý at slouží druhým tím darem milosti" /4,10/. Věda proti víře? Ani to není správná otázka. Věda je i proti vědě; mohla by tedy být spíš proti teologii. Ale která z věd se obírá Bohem a Božími skutečnostmi?

Klasická teologie řešila tuto otázku tak, jak byla položena. Proto jaksi a priori stanoví, že mezi rozumovým poznáním a vírou nemůže být zásadní rozpor, protože tyž Bůh dává přirozené světlo rozumu i nadpřirozenou víru /srov. 1. Vat., Konst. o víře 4/.

Zdá se však, že je možno postoupit hlouběji - a to jak z pojetí Boha, tak z pojetí našeho přístupu k Bohu.

Skutečný Bůh, v kterého věřím /věříme/, není jen "nad". Je v samém jádru skutečnosti, středem všeho bytí, v nás a mezi námi. Je současně transcendentní i imanentní. Bůh-sám-o-sobě je filozofickou abstrakcí; Bůh živé víry je Bůh v nás a pro nás, mezi námi i před námi. Zajisté jej nelze podříditi našemu rozumu, našim představám - naopak, ty musíme ustavičně a důsledně očišťovat, prohlubovat a opravovat. Neboť Bůh je Tajemství. Ne záhada, problém - který se vyřeší nebo nevyřeší. Bůh-Tajemství vystupuje ze skrytu jako stále nový - a zase do skrytu ustupuje, aby se stal opět novým zjevením. Nejen mysl, ale i srdce, celý člověk žije /má žít/ toto tajemství a tímto tajemstvím. Tajemství zjevené ukazuje Boha, jaký je - žije Tajemstvím. Protože "ustupuje" v skrytost, není víra jenom světlem, ale i tmou, čekáním, utrpením, zkouškou.

Ale Bůh je tajemství zjevující a utěšující - jak vidíme na "velikonoční víře": otevírá lísmo, rozněcuje srdce, otevírá oči, dává se poznat - a očím mizí. Aby hoře rozumu bylo překonáno, můžeme /musíme/ v přístupu k víře rozlišit:

původ víry - ten je v Bohu, protože víra je dar;

základ víry - je Bůh v nás, světlo ze světla;

předpoklad víry - rozumové poznání, slyšení slova a obrácení;

podmínka víry - je to, co není základem ani vně, ale je "pod-kladem", tj. něčím, co spolu trvá. Ve víře je to ochota mysli, připravenost srdce, poslušnost víry.

Tak se stává víra životem v moudrosti a vědění.

Ale zdá se, že starost rozumu nesmí být přílišná. Jsme děti racionalismu a žijeme velkou odvahou rozumu všechno poměřujícího a zvažujícího. Jenže kam náš rozum sahá? Víra však není na místě rozumového zatemnění, nýbrž ve středu, z kterého obzírá všechno a pokorně přijímá, co člověk osloví.

Tento střed víry je láska, "Kdo nemiluje, nepoznal Boha, neboť Bůh je láska" /1 Jan 4,16/. I víra pomine, láska zůstane. Láska je hlubším vědění i poznáním, je "laskavým uchopením podstaty" /Patočka/. Je v sebe přijímající, objevující a sebe dávající. Odtud svědectví víry a angažovanost ve všem dobrém, trpělivost a síla.

Krise víry není ani tak v rozumu - ale ve ztrátě lásky. Kdo miluje, nebude lehkovážně s vírou zacházet; bude za ni ochoten přinášet oběti a snášet protivensství - právě jako za lásku. Toto není žádný iracionalismus - ten nás nezachrání. Víra obohacuje lásku, láska víru, ale větší je láska. Té je nejvíc potřeba tomuto nevěřícímu světu.

Vojtěch Ranků

= R E C E N Z E =

Lubor Pok, JAK ČLOVĚK STVOŘIL BOHY.

Praha, Albatros 1979

Uvědomujeme-li si, že spor víry s nevírou je něco jiného a podstatnějšího než "zápas dvou ideologií" /především proto, že víra je něco jiného a podstatnějšího než ideologie/, pochopíme také to, jak cenné služby může našemu chápání víry prokázat kritika náboženství z pozic radikálního ateismu.

Je-li tato kritika opravdu radikální a pronikavá, může naši víru probudit z duchovní strnulosti, očistit od balastu, přivést k hlubší sebe-reflexi. Čť mělčí by bylo moderní křesťanské myšlení, nebyt konfrontace s takovými velkými kritiky a popirači náboženství, jako byl Nietzsche, Freud, soudobí existencialisté apod.?

Námítky proti víře, pochybnosti a hledání, ostře kritické prověřování náboženských představ i praxe - to je něco, bez čeho si nedovedeme představit plnost svědectví Písma /vzpomenme na Joba, Kazatele, Izaiáše/, ani vlastní osobní zrání ve víře. A co na tomto poli věřící člověk nepostřehne a nedomyšlí sám, to přichází jako výzva zvenčí - vzpomenme např. na knihu H. Lubaca Drama ateistického humanismu /slovensky Zápas s Bohem, Trnava 1947/ nebo jiné teology, ukazující očistně kritickou funkci ateismu pro křesťanské myšlení.

Zdálo by se, že ateistické myšlení u nás má dnes všechny předpoklady ke svému rozvinutí a může tedy plnit i náročné úkoly, které od něj i my jako věřící /a zvláště teologové/ očekáváme - disponuje vlastním vědeckým ústavem při ČSAV a katedrami na vysokých školách, odborným periodikem Vědecký ateismus, přednáší se na všech stupních školství, na konferencích a sympoziích, prezentuje se v desítkách speciálních i populárních publikací ...

Zanechá-li však věřící /a to i ten, který má mnoho dobré vůle a ochoty porozumět/ dříve nebo později sledování literární produkce našeho soudobého oficiálního ateismu, věru tak nečiní ze strachu, že by pod črtivými argumenty protivníka přišel o svou víru. Četba této

literatury je totiž především strašlivě nudná.

Zatímco např. odborná literatura v SSSR zvýšila v posledních letech nesporně svou relativní úroveň, československý oficiální ateismus nesporně doplatil na kastraci, kterou na sobě vykonal počátkem uplynulého desetiletí. Stačí pročit poslední ročníky časopisu Vědecký ateismus.

Je to snad tím, že představitelé myšlenkově nejsilnější generace marxistických kritiků náboženství /Machovec, Gardavský, Kadlecová/ byli likvidováni, že jejich dnešní nástupci, nesrovnatelně odborně slabší, při výkladu vlastních ideových východisek se uchylují k frázím politických úvodníků a místo vážné kritické práce nabízejí politické insinuace, připomínající obžalovací spisy z 50. let?

Je to snad tím, že se ateismus chápe jako "přísně vědecká disciplína", že na místo kritického tázání nastoupila strnulá obhajoba uzavřeného ideologického systému, který se křesťané /jako "ideologičtí diverzanti"/ snaží svými nemístnými otázkami překročit, zpochybnit a tím narušit? Cím to, že je tato literatura přes všechnu agresivnost nesporně defenzivní, vyzařuje strach z toho, že rafinovaní nepřatelští teologové poukazem na hlubší roviny skutečnosti svedou ty, "kteří rozumem socialismus chápou a v racionální rovině s ním souhlasí, ale srdcem v něm nezakotví, hledají ještě něco vyššího, 'duchovnějšiho' "/J.Loukotka, Otázky dalšího rozvoje vědecko-ateistické výchovy pracujících a mládeže, čas. Vědecký ateismus, roč.2/1974, č.3, str.232 - programový článek, který by každý věřící u nás měl znát, aby neměl iluze!//.

Je to snad tím, že prostor pro křesťansko-ateistický poctivý dialog /nebo spíš jeho velmi slibné náznaky/ byl likvidován, že tato literatura je tak monologická a monotónní, tak myšlenkově sterilní? /Ale i do vlastních řad: stojí např. ta katolická teologie, která tu zbývá, uplatňuje se v obou "našich" povětšinou ostudných periodikách, provozuje se na litoměřické CIBF a ozývá z mnohých kazatelen, vůbec za nějakou náročnou kritiku?//

Obviňuje-li soudobý oficiální ateismus křesťanství u nás ze zločinů Sokratových /"nevěří v bohy, ve které věří stát, a kazí mládež"/ a chápe-li své poslání především jako ochranu mládeže před náboženskými úklady, je přirozené, že jedna z nejzajímavějších knih naší současné protináboženské literatury vyšla u příležitosti Mezinárodního roku dítěte a je určena mládeži. Bez ironie: kniha Lubora Poka "Jak člověk stvořil bohy" se v mnohém opravdu pozitivně liší od celkové úrovně současné čs. ateistické literatury.

Především: knížka není nudná. Literární forma je volena velmi zdařile: jde o rozhovory otce /nápadně zběhlého v religionistické problematice/ se dvěma dětmi, kladoucími na společných procházkách Prahou i u táborového ohně zvědavé otázky, vyprovokované tu nešporami u sv. Víta, tu indiánskými totemy v Náprstkově muzeu. Otec uspořádal své odpovědi do seriálu o dějinách náboženství, v němž své odpovědi prokládá hutnějšími exkursy naukového charakteru.

První část, nazvaná Milión let, je věnována počátkům náboženských představ v pravěku, totemismu, fetišismu, animismu apod., druhá část /V zajetí lhostejných bohů/ náboženství starých Slovanů, Aztéků, Egypťanů, Sumerů a Řeků a třetí část, /Pán slepé víry/ konečně židovství a křesťanství. Tím je určité míry překonána osudová monologická podoba současného ateismu.

Dále je od autora velice prozíravé, že svou knihu nezatížil politickou apologetikou a tím zvýšil věrohodnost výkladu. Na rozdíl např. od knihy s. Vyšohlída /Vatikán na rozcestí apod./ a mnohých jiných ateistických publikací, které v podstatě stavějí svou kritiku křesťanství na výtce, že církve nevybudovaly ráj na zemi, čímž se u kritického čtenáře tito marxističtí autoři sami předem dokonale diskvalifikují.

U L. Poka nejsou marxismus, reálný socialismus a komunistické zítřky prakticky vůbec zmíněny.

V knize je spousta faktických údajů, přičemž se text /na rozdíl např. od mnohých článků Vědeckého ateismu/ zdaleka nehmží věcnými chybami. I celková úroveň interpretace faktů se zpravidla nesnižuje k urážlivé vulgarizaci /až na výjimky, s literární dovedností vložené do úst dětí/.

Na rozdíl od starší ateistické literatury autor občas překračuje navyklá marxistická schémata, využívá některých závěrů moderní nemarxistické religionistiky, dokonce biblické teologie.

Zatímco u tradičních marxistických pojednání o bibli se setkáváme prakticky s dokonalou kopií fundamentalistického nekritického přístupu /pouze s opačným znaménkem/, využívá náš autor poznatky moderní biblické teologie o různosti literárních stylů, vrstev a tradic v Písmu. /Nutno však hned dodat, že celá tato práce nakonec uváže ve vysvětlování "rozporů v bibli" /které s tak dojemnou pílí vyčíslovali kdysi sovětští akademikové/ ekonomicko-společenskými zájmy různých autorů a redaktorů bible.

Přesto se neubráníme po přečtení této poutavé a do určité míry suggestivní knížky pocitu, že právě její dialogický charakter není zcela důsledný a že zvědavé děti byly učeným tatínkem přeci jen tak trochu podvedeny.

Považovali bychom za poctivé, aby alespoň na jednu kratičku procházku pozval autor k dialogu někoho, kdo by směl dětem i tatínkovi položit zevnitř náboženské zkušenosti několik otázek. Nepřel by se s ním o různé detaily, nepoukázal by ani na to, že argument častého výskytu mnohých křesťanských motivů v předkřesťanských náboženstvích lze při hlubším zamyšlení stejně dobře využít pro obě strany, ani by se nevysmíval autorovi za zjednodušenou interpretaci prvokřesťanských eucharistických slavností /mimo jiné: "Pro mnohého chudáka byla vyhlídka na jedno pořádné jídlo týdně dost přitežlivá," str. 207/.

Tento nepřizvaný účastník rozhovoru by se omezil pouze na to, že by se důkladněji zeptal tatínka-autora na jeho vlastní východiska, která jsou u tohoto jinak tak kritického člověka naprosto nezreflektována a nezpochybněna.

Není onen nepřizvaný, ale ve výkladu stále přítomný scientismus - totiž že různé, byť zajímavé a závažné vědecké hypotézy nejsou brány jako z p ů s o b y i n t e r p r e t a c e skutečnosti, nýbrž jako s k u t e č n o s t s a m a , fakticita, legitimující se právě svým "vědeckým a přirozeným" charakterem - také určitou formou náboženství? Nejde tu spíše o "náboženství vědy" než o vědu samu? Nepodobá se toto náboženství vědy kritizovaným náboženstvím tabuizací svých základních předpokladů, které můžeme přijmout jako evidentní jen tehdy, přijímáme-li celý obraz světa novodobé metafyziky? A neklesá dokonce pod úroveň tradičních náboženství svým nedostatkem transcendence, zákazem překračovat ony úzké "přirozené a vědecké" hranice, do nichž tato metafyzika člověka spoutala?

A dále: Jestliže všechna náboženství a všechny světonázory jsou odrazem společensko-historické situace člověka, jak se v textu praví, není také tento marxistickým ekonomickým akcentem přibarvený scientismus převelice podmíněn svými vlastními společensko-historickými východisky, situací, "home faber" s jeho titanismem a najvyšším evolučním optimismem, nebo chcete-li, imperialismem konce XIX. a první poloviny XX. století? Je-li pravdivost a legitimita světonázoru tak úzce spojena s jeho společenskodějinnými předpoklady, nevyžaduje právě zmíněná společenskodějinná situace /charakterizovaná např. ekologickou krizí, tak velice zpochybňující životní orientaci imperialistického sebe-

vědomí "homo faber"/ radikální revizi právě tohoto scientistického přístupu ke skutečnosti? A neotvívá právě tato dnešní situace nejen vědomí, ale celé bytí člověka znovu a radikálněji pro poselství evangelia a výzvu víry?

Nejsou právě v této dějinné chvíli "paradoxy křesťanství" více a zřetelněji než kdy jindy právy člověku, jeho současným potřebám, nadějí a úzkostem - a nenabízejí mu hlubší a pravdivější pohled na jeho situaci a více síly v dramatických křižovatkách jeho dějinné existence, než formulky ekonomického materialismu?

Je opravdu autorův výklad, klopotně převádějící celé bohatství dějin náboženského hledání beze zbytku na působení přírodních a ekonomických sil a výrobních poměrů, podminujících myšlení lidí, pro člověka tak osvobozující, zahánějící všechny strach a přinášející klid, sebe-důvěru a moudrost, jak to autor v závěru své knihy /str. 301/ dětem slibuje?

Nebo se tu pouze na místo živého, smysluplného, personálního základu existence - Božího Ty - prostě dosadilo anonymní Ono slepé zákonitosti /přírodní, ekonomické apod./, které ovšem nemůže být partnerem a inspirátorem člověka, nýbrž ho degraduje na svůj nástroj a vykonavatele, i kdyby nakrásně člověk /z vůle této zákonitosti!/ přijal roli pána výroby i spotřeby, přírody i myšlení, kterou mu nereflektovaný "náboženský" základ marxistické ekonomicko-materialistické metafyziky slibuje?

Buďme pozorní zvláště tam, kde se autor přibližuje ke svým vlastním východiskům, "podstatě věci" a "základním faktům". hned dvě důležité ukázky máme na straně 134:

"Takže odpovědnost měli bohové a král mohl řídit vesele dál. A tím se elegantně zastřela pravá podstata věcí." "A co to bylo?" "Soukromé vlastnictví." A o kus dál: "Uvědom si jednu důležitou věc. Za tento stav nemůže ani král, ani velekněz, ani dozorce, tím méně nějaký lidmi vymyšlený An nebo Enlil." "Tak kdo za to může?" "Ne kdo, ale co! I soukromé vlastnictví je už jenom důsledek ... tohoto základního faktu, že z e m ě d ě l s k á p r á c e p ř i n á š í p ř e b y t k y" /podtrhl autor Lubor Pok/.

Čekáme s napětím, jak s touto degenerací z "kdo" na "co", jak s těmito "základními fakty" a vše vysvětlujícími ekonomickými příčinami autor vystačí v dalším výkladu. Věren svým předpokladům, musí dějiny náboženství /odraz evoluce výrobních vztahů/ vysvětlovat jako součást dějin pokroku /srov. str. 48, 75, 136, 263 aj./, což jej vhání do paradoxů a potíží a např. při výkladu křesťanství /dějin dogmat/ selhává.

S výkladem sporů různých křesťanských skupin a sekt, v nichž vyzrávala křesťanská teologie a spiritualita, je brzy hotov: "Upřímně řečeno, jejich spory byly naprosto nicotné a řadový věřící si o nich nemohl udělat žádnou představu ... Zkrátka zmatek" /str. 229/. Ovšem: kde nevystačí "logos" autorova přístupu, všemocný a vše vysvětlující ekonomický faktor, musí nastoupit "chaos", zmatek.

Je to ovšem poctivější než starší i současné krkolomné pokusy marxisticky vysvětlovat jednotlivé odstíny křesťanské spirituality rozdílnými způsoby výroby /viz např. ještě vcelku inteligentní doslov Netopilíkův v posledním vydání výboru z Pascalových Myšlenek/, svými absurdními spekulacemi připomínající karikované trektáty upadlé scholastiky.

Ovšem např. na brilantní Machovecův výklad /Svatý Augustin, Orbis 1957/ sporu o "Filioque" jako důležitého mezníku dějin evropské kultury /tedy žádné "slovičkaření", jak jsou to dnes nakloněni vidět i někteří teologové/, vzpomínáme s nostalgií. Machovec ovšem na pronikavé momenty své práce doplatil vyobcováním z oficiálního marxismu /se všemi důsledky/; Pokův výklad se svou /byť moudře nepřiznanou/ věrností

základnímu marxistickému východisku upadá přes všechny klady své knížky nakonec do zjednodušování a zmatků, plynoucích ze samotného nereflektovaného, filozoficky slabého jádra marxistického přístupu k náboženství vůbec.

Marxisté nám ještě nikdy přesvědčivě nevysvětlili, jak je možné, že zatímco na jedné straně člověkem a jeho dějinami vládne takové věci, jako jsou způsoby výroby, na druhé straně má marxismus sám /je přece součástí "nadstavby"/ sílu a zmocnění nejenom prohlédnout, ale i řešit dějinnou situaci člověka.

Podle marxismu vládne dějinám jednak CNC /ekonomické zákonitosti, "věda" .../, jednak CNI /marxisté, díky vědeckému poznání "objektivních zákonitostí" - jimi zplnomocnění je "realizují" .../. Tento základní zmatek marxismu stírá z celku skutečnosti charakter smysluplného, oslovujícího TY, který v něm rozpoznala křesťanská víra.

Marxismus některé objektivní /neosobní/ veličiny, např. způsoby výroby, "teomorfizuje", zbožšťuje. Není sám stále příliš "teologií" z kmene hegelovského idealismu, pouze převrácenou ne-ruby, ale nepřekonávající omezení novověké metafyziky - tedy špatnou teologií? Není marxismus, jak už bylo kdysi řečeno, vlastně "křesťanskou herezí" /vytrhující některé původně křesťanské hodnoty z kontextu a absolutizující je, jako každá hereze/ - A nespočívá jádro sporu marxismu s křesťanstvím právě zde?

Zpět však ke knize Labora Ioka. Kniha je určena dětem a děti ji budou číst. Živostí svého vyprávění, množstvím fakt i jednoduchostí výkladu vychází vstříc tomu, co děti mají rády, a může se tak stát úskalím pro jejich víru, úskalím, ve kterém by děti neměly být ponechány samy. Rodiče a všichni, kdo nesou odpovědnost za náboženskou výchovu dětí, by měli především vést k tomu, aby se nespokojovaly se zjednodušujícími marxistickými závěry a učily se ptát dál - i tam, kde autor sám otázky nepřipouští.

Pro zralou víru Pokova kniha úskalím nebude; jakkoli převyšuje průměr dnešní ateistické produkce, nepřináší vlastně nic, co jsme již dříve neslyšeli.

Tváří v tvář soudobému československému ateismu si můžeme přát nakonec jediné: uskutečňujme takové křesťanství, které by zasloužilo mít důstojnější protivníky a pronikavější kritiky!

Kalypton

= P O R T R É T =

T H E O D O R H A E C K E R

"Křesťan má klíč k poznání svého bytí, má jej z moci zjevení a své víry; měl by se prostě stydět, jestliže ho nepoužívá také ve filozofii, v umění a ve vědě. Jedině křesťan může klídně a trpělivě existovat v tom vražedném křiku a štvání a vřavě, v temnotě tištných lží těchto dnů". Tato slova napsal Theodor Häcker v roce 1933, tedy na počátku doby, kdy z Německa bylo slyšet "vražedný křik", "štvání a lži". Tato slova ukazují, s jakou jasností Häcker sondil hned při příchodu nacistů k moci. Z těchto slov však vyzařuje pro křesťany velký klid, spoléhání a naděje. Dodávají odvalu. Křesťan má všechno, co potřebuje k svému životu a pro svou budoucnost: "má klíč k poznání bytí". Kdo byl člověk, v němž bylo tolik jasného poznání současnosti a tolik síly z křesťanské naděje?

Theodor Haecker se narodil 4.7.1879 v Eberbachu ve starowürtemberské oblasti. Lze jej obtížně zařadit, nebyl to odborný filozof ani teolog. Nestačí však také označit ho za kulturního kritika a za filozofického spisovatele. Byl to samouk. Nejprve se mu dostalo obchodního vzdělání, pak v Berlíně navštěvoval přednášky Adolfa von Harnacka, Ernsta Troeltsche a Wilhelma Diltheye. Teprve ve 26 letech maturoval a pokračoval pak ve studiu v Mnichově, kde poslouchal přednášky Maxe Schelera. V něm vidí "opravdového učitele", současně však romantika, který se domnívá, "že zachrání zanikající kulturu tím, že bude vyprávět, jak byla kdysi krásná".

Daleko výrazněji a rozhodněji ovlivnila Haeckerův život jeho vlastní studia. Jeho hledání dala směr dva myslitelé a teologové z minulého století: dánský filozof a teolog Søren Kierkegaard a anglický oratorián kardinál Newman. Od Kierkegaarda byl Haecker veden, nejen myšlenkově, ale i existenciálně, k otázce: "Jak se stanu křesťanem?" To byla základní otázka v Kierkegaardově životě. Haecker se naučil dánsky, aby byl schopen číst Sorena Kierkegaarda v originále. Od něj získal kritiku, polemiku a paradox ve svém myšlení. Kierkegaard pro něj zůstává "pilot zaražený v duchu". Od něj se již neodloučí. Rozvíjí se u něj trvalý dialog s Kierkegaardovým dílem. Přesto Kierkegaard nemůže Theodoru Haeckerovi poskytnout bezpečí. Nachází u něj - přes "niternost" a "poctivost" - jen "intelektuální řád", a abychom to řekli zcela poctivě: pouze myšlený řád, jak to naznačuje v závěru svých myšlenek o Kierkegaardovi: "V tomto celém pojednání jsem ponechal otevřenou možnou otázku, zda křesťan, kterého Kierkegaard míní, vůbec kdy existoval. Nechal jsem otevřenou možnou otázku, zda vůbec kdy nějaký apoštol dostal požadavkům, které na něho klade Kierkegaard".

Theodor Haecker chce najít více. Nejde mu jen o intelektuální poctivost, chce takovou existenciální poctivost, kterou by bylo možné uskutečňovat a žít. Hledá větší řád a tuto živou jednotu myšlení a víry, ducha a činu nalézá v "řádu lásky" u kardinála Newmana.

Pro oba bylo upřímné, poctivé myšlení možné jen jako žité svědectví. Jak existenciálně Haecker hledá, to se ukazuje v tom, že Newmanovo dílo nejen studuje a osvojuje si je, ale že je následuje a skrze Newmana se dostává ke katolictví. Roku 1921 Theodor Haecker konvertuje.

Jestliže jej Kierkegaard naučil "skoku" jakožto nejzazšímu riziku víry - "cestě absolutní vášně" - pak Newman mu ukazuje "cestu zralého a rozvážného muže", bod, kde může být víra realizována jako odvaha, "kde se kvalitativní přechod stává jistotou". "Za sebe přiznávám, že tuto cestu považuji za lidsky i božsky přirozenou, chtěnou a normální, ba prostě za pravou ..." Od Newmana se Haecker učí tomuto hlubšímu a současně rozevřenějšímu pohledu víry, rozměru dějinného v oblasti víry.

Nyní našel Haecker řád, který už není svévole, nýbrž chtěný, který obepíná ducha, vůli a cit člověka - tedy celého člověka - řád, který současně obsahuje i dějiny a stvoření. To je pro něj pravý řád, jenže tato pravda pro něj není nic abstraktního, vymyšleného, ale sám Bůh, který se stal člověkem. Sám Bůh je tímto řádem.

Theodor Haecker nebyl systematick a nenapsal žádné systematické dílo, přesto však zaujal postoj k rozhodujícím a ústředním tématům křesťanské víry. Nejznámější jeho dílo je "Kdo je člověk?" Zabývá se velkými tématy jako: "Křesťan a dějiny", "Tvárce a stvoření", "Duch člověka a pravda".

Ve dvacátých a třicátých letech žije v Mnichově, stýká se s umělci, spisovateli a vědci. - Velmi brzy zvedá svůj hlas proti nacistickému režimu. V roce 1935 mu zakazují veřejně vystupovat, v roce 1938 cokoli publikovat. O rok později začíná psát v noci svůj deník. Zapisuje to, co nesmí nahlas říkat a tisknout.

"Hodina zla, to je hodina, kdy ďábel dělá větší 'divy' než Bůh".
Vždy znovu se táže: "Ó Bože, jak dlouho ještě?" Dne 20. dubna 1940 si zapisuje do deníku: "Kolikátá noc, co takto píšu, už to je? Nevím to. Nepočítal jsem je. To byly chvíle štěstí v mém životě. A přece jsem se každé noci bránil proti její námaze, než mě její štěstí přemohlo".

A tak "Denní a noční zápisky 1939 - 1945" jsou svědectvím, jak Häcker bojoval a trpěl pro pravdu. Jsou to jeho "Vyznání" z této doby. Häcker už není filozofem a teologem, není kulturním kritikem ani spisovatelem; je pouze svědkem pravdy, křesťanským svědkem. Tento úkol a toto povolání zpečetuje svou smrtí, která jej postihuje 9.4.1945.

Theodor Häcker nehledal zlomek, ale celek. Jeho dílem jako anti-fona proniká věta: "To je přece jen obraz, to není celek". A tak jeho dílo zůstává obrazem, je to však obraz ukazující k Bohu: "To ještě není celek. Jako kdybych všechno věděl, a kdybych všechno věděl, jako bych mohl všechno říci, jak to bylo a jak to je. Celek přece zná jen Bůh, a když jde o všechno, pak jsem zapomněl všechno spisování, pak jsem na kolenou, pak už nemluví a ještě méně píšu. Neboť přece stále svítí světlo, které není z tohoto světa. A jenom o toto jde."

Siegfried Foelz /1980/

Jednu věc bych chtěl říci teologům mezi vámi /posluchači/:
Vy uchovávejte jedinou pravdu, která sahá hlouběji než pravda vědy, na níž spočívá atomový věk. Uchovávejte vědění o postatě člověka, jež má hlubší kořeny než racionalita novověku. Nutně a stále znovu se vrací okamžik, kdy se člověk nad svými ztroskotanými plány ptá a bude ptát po této pravdě.

Carl Friedrich v. Weizsäcker /fyzik a filozof/

Je pravda, že se přesvědčení dají nejlépe podepřít zkušeností a jasným myšlením. V tomto bodě je třeba souhlasit bez omezení s krajním racionalistou. Slabý pod jeho koncepcí je ovšem v tom, že ta přesvědčení, která jsou rozhodující pro naše chování a úsudky, nevznikají pouze na této solidní vědecké cestě. Neboť vědecká metoda nám může ukázat jen to, jak jsou skutečnosti spolu propojeny a vzájemně podmíněny. Usilí o takové objektivní vědění patří nejvyšším lidským vlastnostem a jistě si nemyslíte, že bych chtěl hrdinské snažení lidí na tomto poli nějak snižovat. Ale člověk může mít i úplnou znalost toho, co je, a přece být neschopen z toho vyvodit, co má být cílem lidského namáhání.

Albert Einstein

Odvracet oči od světa
to nepřivádí k Bohu
Být zahleděn do světa
to k němu také nepřivádí
Ale kdo zří svět v něm
ten je v jeho přítomnosti

Martin Buber

Kdo vychází celým bytím k svému Ty
a všechno mu přináší
najde ho
Když pronikáš do života věcí
když posvěcuješ život
setkáváš se s živým Bohem

Fatalismus je následek dvou scestí, falešné materiálnosti a falešné spirituálnosti. Pokušitel chce vlákat člověka do dvou propastí, do propasti falešné materiálnosti: žít jen chlebem a ne každým slovem, které vychází z Božích úst, a do propasti falešné spirituálnosti: obcházet tento stvořený svět s jeho zákony. Mezi těmito dvěma propastmi vede pro člověka správná, úzká cesta spásy a spravedlnosti.

Rozdíl mezi říšemi tohoto světa a jejich mocí a mezi Boží říší, která není z tohoto světa, spočívá ve vůli: ve chtění cíle a nutně i prostředků. Dábel a říše tohoto "světa" mají falešný cíl, totiž sebe samé, a to vede nutně ke lži i jako prostředku. Moc Boha a jeho svatých je pravda podle řádu bytí. Boží moc zná jemnou, krajně odstíněnou stupnici prostředků síly, které Bůh užívá k vykonávání své moci. On vládne "suaviter et fortiter", jemně a solně, nikdy neznásilňuje svědomí a nechává lidem svobodu milovat ho nebo nedbat ho. Tak musejí jednat také všichni, kdo vládnu v jeho jménu.

Moc světa je, více nebo méně, lež a násilí, a čím více tomu tak je, tím ďábelštější je ta moc. Lež a násilí je vždycky mírou špatnosti moci a její nespravedlivosti. Z metafyzického hlediska to je nesmírné zúžení a ochuzení bytí. Lež přece odděluje toho, kdo jí užívá, od odpovídající pravdy a plodnosti - neboť každá pravda je plodná - po dobu jejího trvání. A násilí odděluje toho, kdo ho užívá, od srdce pravé moci: od spravedlnosti a lásky.

Všemohoucnost užívá mnohdy už ve stvoření moci bezmocnosti. Tato moc může být tam, kde násilí vychází naprázdno, tak silná, že dokáže i tak obtížnou věc, jako je přeměna kamenných srdcí v srdce z masa.

Uprostřed obrovského násilí fyzických sil je to, co je křehké a malé, vydáno na pospas a ztraceno. Ale jako zázrakem se to vynoří, zachová a neztratí Boží mocí. A tak je moc křehkého silnější než moc silného.

Theodor Häcker, Pokušení Kristova /Psáno v době 2. svět. války/

: : : Nenech mě zahálet, nabídni /pouze/ upřímným zájemcům.
Máš právo opsat si všechno nebo část, ale přesně. : : :