

D Ě J I N Y B O Ž Í A L I D S K É

Tak jako v životě celé církve, tak i v dějinách jejích institucí můžeme stále sledovat prolínání a zápas dvou prvků: božského a lidského. Není pro nás pochyby, že ten či onen čin je dílem Ducha svatého, který vždy zasáhne do dějin mystického těla Kristova v tu chvíli, kdy je toho nejvíce zapotřebí, a způsobem, který přesně odpovídá potřebám okamžiku. Ale nástroji jeho působení jsou lidé se všemi vlastnostmi svého lidství, nařazení sice milostí, ale neomezení ve své svobodné vůli.

A tak jsme znovu svědky, jak se v těchto neohrabaných lidských rukou bortí a deformuje drahocenná idea přicházející shůry. Čteme-li v církevních dějinách o podobných jevech, jímá nás bolest nad tím, co tu bylo promarněno a ztraceno. Ale i tento náš pocit lítosti je lidsky krátkozraký. Všechna období úpadku velkých idejí nejsou ničím jiným, než zase velkou příležitostí, aby Bůh zachránil před lidskou zkázou to, co si přeje pro své plány mít zachováno.

Lidské reformy mají vždy svou předhistorii, období příprav, zrání. Ale reformátoři díla Božího se objevují takřka přes noc, náhle, bez přípravy a za okolností a v prostředí, kde bychom to nikdy neočekávali. A tak dialektika vývoje království Božího na zemi se opakuje ve své tezi: vznik, antitezi: úpadek, a syntezi: obnova, reforma.

Josef Myslivec /1968/

JUDr. Josef Myslivec (1907-1971) patřil k významným, byť méně známým katolickým intelektuálním pracovníkům. Při svém soudcovském povolání stačil stát se i odborníkem na otázky východního křesťanství a křesťanského umění (Ikona, Praha 1947; Dvě studie z dějin byzantského umění, Praha 1948; hesla v Lexikon d. christl. Ikonographie v 60. letech). S Bedřichem Fučíkem a dalšími redigoval významnou kulturní revue Vyšehrad (1945-1948) a s katolickými literáty byl poctěn několikaletým pobytem ve vězení. Pozoruhodný výběr meditačních textů z duchovních spisovatelů Východu i Západu vydal v Římě pod pseudonymem (Pavel Strachota, Hlasy otců. Křesťanská akademie 1970). Množství jeho skrytých služeb pro Boží království ocenil už Věčný soudce.

O D P O V Ě D N O S T Z A D Ě J I N Y

Dějiny vyšly z módy. Přestali jsme naslouchat minulosti, v níž se akumulovaly zkušenosti, otázky a odpovědi, sláva i bída člověka. Minulost nás rozladuje a také zdržuje. Spěcháme k lepší budoucnosti, kterou si stavíme podle vlastních plánů, s vyloučením náhody a osudu - o Prozřetelnosti nemluvě. Minulost by chtěla porozumění, vděčnost a pokání. Nač to - my máme jednodušší recept, který vykřikují revolucionáři nejružnějších odstínů: "Ať zhyne starý podlý svět!"

Adam stvořitel na scéně. Jásá, že se zmocnil času, místo aby se do něho zařadil, a že se zbavil zátěže minulosti. Zatím neví, že se zbavil duchovních vitaminů a že na to může zemřít. Symptomy téhle avitaminózy se už ukazují. Zemský ráj si urychleně měníme na peklo. Kult Nového ničí podstatné hodnoty. Filozofie uvázla na písčíně, ideologická hesla vybuchují a zhasínají, kultura zrcadlí dezintegraci, politika zošklivila úctu k institucím. Šíří se prázdno v myslích a v srdcích.

Došlo ke z t r á t ě d o m o v a . Domovem není jen rodina, ale i širší rodina národního společenství. A církve, duchovní rodina, směřující do Nového Jeruzaléma. Zklamání rodiči, politickou realitou a konkrétní církví jsou lidé dneška pokoušeni k radikálnímu zavržení všech tří domovů. Ponouká je k tomu kult vzdoru proti všemu jsoucímu, co nevyhovuje jejich nezkušeným ideálům. Jímí poměřují suverénně, věční pubertáci, přítomnost a minulost.

Před našima očima vyrůstá nový vývojový stupeň člověka, Homo stultus; čím pošetilejší, tím pyšnější. A tím bezradnější a smutnější. Pán světa neví, co s vlastním životem. Z t r á t u s m y s l u označuje Viktor E. Frankl za smrtelnou nemoc dneška. Jak to souvisí s dějinami? Bez výchovy nemůže dítě dorůst do skutečného lidství. Bez zapojení na dějinnou zkušenost lidstva nemůže člověk dorůst do moudrého lidství. I v případě, že se s minulostí hádá, dostává od ní nepřímou životní orientaci, podobně jako generace bojovných ateistů byla nevědomky opřena o křesťanský řád hodnot. Bez výchovy dějinami je člověk vydán napospas jak iracionálním popudům svého nedozrálého nitra, tak obratným manipulátorům, pro něž je takový "materiál" vítaný.

Dějiny jsou ovšem něčí, jsou to děje života: mého, mého rodu, mého národa, mé církve, mého lidstva. Přisvojovací zájmeno zde není nahodile. Máme totiž možnost volby: buď odmítnout, anebo přijmout za vlastní, do svazku uvědomělé a věrné lásky. Už sebe potřebujeme přijmout, se vším, i s osobní historií a jejími stíny, aby nás z podvědomí nezaskakovala /viz R. Guardini, Přijmout sebe/. Nezakotvit v žádném domově je rovněž nebezpečné, "Opustíš-li mě, zahyneš" Viktora Dyka není bez obecného významu.

Proto se nemůžeme zříci dějin církve, navzdory různým pocitům a problémům. Křesťanství a spása se dějí, křesťan mimo dějiny církve je mimo Kristovo dílo. Nesmíš říkat: Co bylo ošklivé, s tím já nemám nic společného. Chceš-li být opravdu Kristův, musíš ho přijmout celého, i s církví a jejími dějinami. On se neštítí tvé duchovní špíny a bídy, jde s tebou i nížinami života. Je tvá povinnost zůstat s ním, když jde se svým lidem pouští tisíciletími, když jako hlava svého mystického těla prožívá bezprostředně jeho slávu, zápasy i morové rány. A je k dispozici jako lékař.

Je nám zapotřebí u z d r a v e n í d ě j i n . Nemocné svědomí a podvědomí se uzdraví odhalením a pokáním. Podobně je třeba naučit

se vidět dějiny beze strachu, s vůlí k pravdě - a s láskou, která teprve zbystří zrak pro porozumění lidem a dějům.

Sem někam míří náplň tohoto čísla Textů. Církevní dějiny jsou v nás nemocné, jsme traumatizováni řadou skutečností. Navzdory masívní propagandě, zneužívající historie, nemáme důvod k panice ani v obecných církevních dějinách, ani v našich /viz např. Zd. Kalista, Katolictví v českých dějinách/. Jen několik konkrétních témat se vešlo do daného rámce, ale nejde v první řadě o nekonečné vyvracení nepravd a opravování falešného posuzování fakt. Důležitější je schopnost přistupovat k problémům zásadně, s nadhledem, jak nás to naučil papež historik Jan XXIII. a koncil.

M a r t i n u L u t h e r o v i připadlo v tomto rámci čelné místo z několika důvodů. Nebylo možné obejít jeho jubileum, zvláště když z něho vysvitlo, že jeho dílo zdaleka není minulostí. Spolu s tím ožila ekumenická aktivita teologická i oficiální /Jan Pavel II./, otvírající reálné perspektivy. Nakonec je to i lekce pokory vůči Pánu dějin; nejen v biblických dějinách volí Bůh suverénně své nástroje nezávisle na lidském očekávání.

Souvislost s minulostí navozuje konečně otázku o d p o v ě d - n o s t i z a b u d o u c n o s t . Žijeme v dějinách, jsme příjemci jejich darů i ran. Chtěj nechtěj jsme i jejich činiteli: zásahem, pasivitou, vyznáním, zapřením, slovem, mlčením, mučednictvím, zradou. Středověký kronikář nadepsal svou knihu Gesta Dei per Francos /Boží činy skrze Franky/. Bůh působí také dnes skrze lidi, skrze nás. Když zklame dnešní církev, zítřejší církev nebude. Ale jak vyúčtujeme své hřivny tváří v tvář Věčnosti?

Březen 1984

! KŘESŤANSKÝ SMYSL DĚJIN - O silném smyslu se lidé znovu a nově dozvěděli a
! dozvídají revelaci, zjevení, poskytnutým v evangeliu. Co praví tato "radost-
! ná zvěst": Dějiny jsou dějinami spásy. Přišel Vykupitel. Smrt je přemožena.
! Vzkříšení znamená, že život, celý život těla i ducha, je víc než smrt, a to
! díky lásce. Láska že znamená sebevzdání. Že se nic neztratí, že nic samo je
! zničeno. Že vše bylo, jest a bude zahrnuto a posuzováno spravedlivě, avšak
! laskavě - a tím že panuje budoucnost, která se takto stává všezahrnující vel-
! kou přítomností všeho minulého. Že vše má smysl. Že skrze nás (také) se může
! díť ona spása, ten optimistický, neentropický směr dějin. Že jsme k tomu vy-
! zvání, přizvání. Že tak nemáme činit proto, že tak činit musíme, že tak fun-
! gujeme, ale že milujeme, to jest, že se otevíráme a dáváme k dispozici. Že
! milování znamená statečnost a věrnost, že se nepoddáváme strádání a bědám,
! že doufáme a důvěřujeme, volající pod tíží ran: "Bože, proč nás opouštíš?",
! že Bůh pochopí naši slabost a že nám znovu dodá sílu k tomu, abychom odmíta-
! jíce kalich hořkosti dokázali žít svůj život v odevzdanosti nikoli do své,
! ale Boží vůle, neboť ne my, ale On zná smysl všeho, co jsme byli, co jsme a
! co budeme.

! Avšak není přece možno na základě oné odpovědnosti, uložené člověku, za-
! mítnout starost o osudy lidských společenství, která se nemůže a nesmí ome-
! zovat na pouhou dobročinnost v malém, nýbrž která se musí starat i o osudy
! těchto společenství ve větších, ba velkých časových dimenzích.

! Radim Palouš, Smysl a dějiny. Studie 85-86 (I-II, 1983)

OPRAVA. V tomto čísle str. 43, ř. 3. zdola místo "státníků" čti "deníků".

JAN PAVEL II. K JUBILEU
MARTINA LUTHERA

: : : Prezidentovi Sekretariátu pro jednotu křesťanů, holandskému kardinálovi Janu Willebrandsovi, který byl pověřen zastupováním katolické církve při oslavách v Lipsku, poslal Svatý otec následující list. : : :

10. listopadu 1983 uplynulo pět set let od narození doktora Martina Luthera z Eislebenu. Mnozí křesťané, především evangelicko-luterského vyznání, vzpomínají při té příležitosti na teologa, který na prahu novověku podstatně přispěl k hlubkým změnám církevní a světské skutečnosti Západu. Náš svět pocituje jeho dějinnou mohutnost ještě dnes.

Pro katolickou církev je po staletí spojována se jménem Martina Luthera vzpomínka na dobu plnou utrpení, především však vědomí počátku velkých církevních rozkladů. 500. narozeniny M. Luthera pro nás tedy mají být příležitostí přemýšlet pravdivě a v křesťanské lásce o dějinných událostech doby reformace. Právě v časovém odstupu je často možné historickým procesům lépe rozumět a vylíčit je.

Význačné osobnosti a instituce luterského křesťanstva se nyní vyslovily pro to, aby Lutherův pamětní rok byl uspořádán v pravém ekumenickém duchu a aby Martin Luther přišel ke slovu způsobem, který by podpořil jednotu křesťanů. Vítám tento záměr a poznávám v něm bratrské pozvání ke společné snaze jak o prohloubený a dokonalý obraz historických událostí, tak také o kritické vypořádání se s různorodým Lutherovým dědictvím.

Vskutku dospěly vědecké práce evangelických i katolických badatelů, kteří se ve svých výsledcích mezitím ve velké míře shodují, k dokonalejšímu a diferencovanějšímu obrazu Lutherovy osobnosti i komplikované spleti historických událostí ve společnosti, politice a církvi v první polovině 16. století. Přesvědčivě viditelnou se přitom stala hluboká religiozita M. Luthera, který byl hnán palčivou vášnivostí pro otázku věčné spásy. Ozřejmilo se ovšem také, že se rozpad církevní jednoty nedá výhradně připsat ani neporozumění ze strany pastýřů katolické církve, ani nedostatečnému pochopení pravého katolicismu ze strany Luthera, ač to obojí přitom mohlo hrát svou roli. Příslušné rozhodnutí mělo hlubší kořeny. Při sporu o vztah mezi vírou a tradicí byly ve hře základní otázky pravého výkladu a přijetí křesťanské víry, jejichž působení na církevní rozpad nelze překonat pouhým historickým porozuměním.

Proto je jak při pohledu na Martina Luthera, tak při snažení o obnovení jednoty nezbytné dvojí úsilí. Za prvé je důležité pokračovat v pečlivé historické práci. Jde o to, abychom získali nepředpokládaným bádáním, které je vedeno pouze hledáním pravdy, správný obraz reformátora i celé epochy reformace a v ní působících osob. Kde je vina, musí být uznána, ať se týká kterékoli strany. Kde znetvořuje pohled polemika, musí být nastolen správný pohled, opět nezávisle na tom, o kterou stranu se jedná. Přitom nás nemůže vést úmysl, stát se soudci dějin. Cíl smí být jediný: Lépe poznávat a přitom se stávat pravdivějšími. Jen v takovém postoji, který se bez zábran vystavuje očištění pravdou, se můžeme sejít ke společnému chápání minulosti a tím také získat nová východiska pro dnešní dialog.

To druhé potřebné je toto: Historické vyjasnění, které se obrací k tehdejšímu dění s jeho trvajícím významem a působením, musí jít ruku v ruce s dialogem víry, v němž my tady a teď hledáme jednotu. Ten dialog nachází svou pevnou základnu v tom, co nás ještě po oddělení,

díky evangelickým luterským spisům, spojuje: ve slově Písma, ve vyznání víry, v koncilech staré církve. Mám naději, že Sekretariát pro jednotu křesťanů pod Vaším vedením, vážený pane kardinále, v tomto už před 2. vatikánským koncilem s velkou vážností začatém dialogu, bude pokračovat v duchu, který odpovídá jeho základům: Ve věrnosti darované víře, která v sobě zahrnuje připravenost k pokání a ochotu učit se slyšením.

Církev, pokorně skloněna před tajemstvím božské prozřetelnosti a v uctivém naslouchání tomu, čemu nás Boží Duch dnes v připomínce událostí doby reformace učí, snaží se rozšířit hranice své lásky a směřovat k jednotě všech, kteří jako pokřtění nosí jméno Ježíše Krista. Provázím práci Vašeho sekretariátu a všechny ekumenické snahy o velkou záležitost jednoty všech křesťanů, zvláštní modlitbou a požehnáním.

Dáno ve Vatikánu 31. října 1983

Jan Pavel II., papež

M A R T I N L U T H E R - S V Ě D E K J E Ž Í Š E K R I S T A

: : : Následující prohlášení není sice oficiální akt, ale má velkou váhu proto, že členy Katolicko-luteránské teologické komise jmenovala jednak Světová luteránská federace /5/, jednak vatikánský Sekretariát pro jednotu křesťanů /6/. Tato komise pracuje od r. 1967 a vydala dokumenty: Evangelia a církve /1971/, Večeře Páně /1978/, Duchovní úřad v církvi /1981/, Všichni pod jedním Kristem /o Augsburské konfesi, 1980/, Cesty ke společenství /1980/. : : :

I. Od konfliktu ke smíru

1. Naše církve si v tomto roce připomínají 500. výročí narození Martina Luthera. Ani evangelíci, ani katolíci nemohou lhostejně přejít kolem osobnosti a poselství tohoto člověka, který na prahu novověku spoluurčoval vývoj církevních, společenských a duchovních dějin. To má dodnes mimořádný význam.

2. Během staletí byl Luther hodnocen protikladně. Pro katolíky představoval dlouho souhrn herezí. Vytýkalo se mu, že to byl v podstatě on, kdo především rozbil západní církve. Z evangelické strany začalo již od 16. století oslavování Luthera jako hrdiny víry a k tomu se nezhřídka připojovala i jakási nacionalistická apoteóza. Luther byl především často pokládán za zakladatele nové církve.

3. S dřívějším způsobem hodnocení Luthera se spojovaly i soudy vynášené vůči druhé církvi. Vznášela se vzájemná obvinění z odpadu od pravé víry a od pravé církve.

4. V teologii a v církvích vzniklých na základě reformace se Luther začal od počátku našeho století jevit v novém světle. Brzy potom se i na katolické straně projevil rostoucí zájem o Lutherovu osobu a dílo. Vznikají pozoruhodné vědecké příspěvky ke studiu reformace a Luthera, a spolu s rostoucím ekumenickým uvědoměním si razí cestu i kladné katolické hodnocení Luthera. Obě strany ustupují od zastaralého a polemikami znehodnoceného obrazu Luthera. Začíná být společně pokládán za svědka evangelia, za učitele víry a hlasatele duchovní obnovy.

5. K tomuto novému pohledu zásadním způsobem přispělo 450. výročí Augsburského vyznání /1980/. Toto vyznání je bez Lutherovy osoby

a teologie nemyslitelné. Názor, že Augsburské vyznání představuje "shodu stanovisek v zásadních pravdách víry" mezi katolíky a lutherány /Jan Pavel II., 1980; výkonný výbor Světového luteránského svazu, 1981/, usnadňuje společnou dohodu o podstatných Lutherových názorech.

6. Lutherovo volání po reformě církve, které bylo výzvou k pokání, přichází nakonec i k nám. Vede nás k tomu, abychom znovu naslouchali evangelium, abychom přiznali, že jsme se mu zpronevěřili a abychom o něm věrohodně svědčili. To je ale dnes nemožné, jestliže současně nevěnujeme pozornost také druhým církvím a jejich svědectví, nepokusíme-li se smířit se s nimi a nepřestaneme-li o nich zastarale nepřátelsky smýšlet.

II. Svědek evangelia

7. Ve své kritice různých hledisek teologické tradice a církevního života své doby se Luther pokládal za svědka evangelia, "za nehodného hlasatele evangelia našeho Pána Ježíše Krista". Odvolával se na apoštolské svědectví Písma, k jehož výkladu a hlásání byl zavázán jako "doktor Písma svatého". Vědomě stál na půdě starocírkevního vyznání Trojjediného Boha a osoby i díla Ježíše Krista. V tomto vyznání spatřoval závazný projev biblického poselství. Ve svém reformátorském zápase, který mu přinášel tolik vnějšího pronásledování a vnitřního trápení, nacházel jistotu a útěchu v tom, že ho církev povolala ke studiu a vyučování Písma svatého. Byl přesvědčen, že ho vede sám Pán církve.

8. Úsilovná práce na Písmu svatém provázela Luthera, který si byl vědom vlastní odpovědnosti za vyučování a pastorační práci a který současně skrze osobní zkušenost utrpení objevoval znovu Boží milosrdenství uprostřed utrpení a nejistot své doby. Tento "reformátorský objev" záležel podle Luthera v tom, že chápal spravedlnost Boží v listu Římanům /1,17/ jako spravedlnost obdarovávající a nikoli jako spravedlnost vyžadující, která odsuzuje hříšníka. "Spravedlivý žije z víry": žije z toho milosrdenství, které nám Bůh dává skrze Krista. V tomto objevu, jehož potvrzení našel u sv. Augustina, se před ním otevřelo poselství Písma jako dobrá zvěst, jako "evangelium". Otevřely se před ním, jak sám řekl, "brány ráje".

9. Svými spisy, kázáními a učitelskou činností Luther svědčil o tomto osvobozujícím poselství. "Nauka o ospravedlnění hříšníka jedi- ně vírou" byla svorníkem jeho teologického myšlení a výkladu Písma svatého. Lidé, jejichž svědomí trpělo pod nadvládou zákona a lidských předpisů a kteří se trápili nad vlastními hříchy a starostí o věčnou spásu, mohli najít znovu jistotu ve víře v evangelium a v osvobozující příslib Boží milosti.

10. Historická studia ukázala, že již v náboženských diskusích vedených v reformační době se projevila jistá shoda v této základní Lutherově tezi, k oboustranné dohodě však fakticky nedošlo. Tu zničila a o její význam ji připravila polemika.

11. Evangelické a katolické studium Lutherova díla v naší době a biblická studia v obou církvích otevřela cestu k porozumění ohledně ústředního bodu Lutherovy reformace. Rovněž pochopení historické podmíněnosti forem jazyka a myšlení přispěly k tomu, že Lutherovo myšlení právě ve formě nauky o ospravedlnění bylo v širokých katolických kruzích uznáno za oprávněnou formu křesťanské teologie. Opakuje- me to, co již v roce 1972 společně potvrdili katoličtí a luteránští teologové /dokument Evangelium a církev/a co se praví v katolicko-luteránském prohlášení v souvislosti s Augsburským vyznáním: "V nauce

o ospravedlnění, která měla pro reformátory rozhodující význam, se projevuje dalekosáhlá shoda: Jen z milosti a ve víře ve vykupitelské dílo Kristovo a nikoli na základě svých zásluh jsme přijati Bohem a dostáváme Ducha svatého, který obnovuje naše srdce a uschopňuje a podněcuje nás konat dobré skutky " /"Všichni pod jedním Kristem", 1980/.

12. Jako svědek evangelia zvěstoval Luther biblické poselství o Božím soudu a milosti, o pohoršení a moci kříže, o zavržení člověka a vykupitelském činu Božím. Jako "nehodný hlasatel evangelia našeho Pána Ježíše Krista" vzkazuje Luther i nám, abychom se co nejoprávdověji konfrontovali s příslibem a výzvou evangelia, o němž svědčil.

III. Konflikt a roztržení církve

13. Způsob pojetí ospravedlnění jenom skrze víru a jeho hlásání Lutherem v tomto smyslu vedly ke konfliktu s tehdejšími formami zbožnosti, které zakrývaly zdarma nabízenou spravedlnost Boží. Luther naproti tomu chápal svůj protest jako naprosto shodný s naukou církve, samozřejmě jako její obranu. Byla mu vzdána jakákoli myšlenka na odtržení od církve; kategoricky ji odmítal. Jeho protest však nenalézal žádné porozumění u církevních a teologických instancí v Německu a potom ani v Římě. Léta po vyhlášení 95 tezí roku 1517 se vyznačovala rostoucí polemikou. Při zostřujících se konfliktech Lutherův počátek duchovní protest vyústoval stále znovu v problém církevní autority a zůstával přitom pod tlakem otázek o politické moci. Ke sporu a rozdělení církve nedošlo kvůli Lutherovu výkladu evangelia, nýbrž v důsledku církevní a politické dynamiky reformačního hnutí.

14. Když bylo Lutherovi vyhrožováno exkomunikací a když bylo na něm vymáháno odvolání přesvědčení pro něho nejpodstatnějších, pokládal to za odmítnutí diskuse o jeho teologické argumentaci ze strany církevních a světských autorit. Konflikt stále výrazněji směřoval k otázce instance, které patří konečná závazná autorita ve věcech víry. V tomto sporu se Luther odvolával na Písmo svaté a projevovoal pochybnosti nad tím, zda všechna doktrinální rozhodnutí papežů a koncilů zavazují člověka ve svědomí. Podobně, podle Luthera, zdůraznění zásady "sola Scriptura" a jasnosti Písma svatého v sobě zahrnovalo uznání starokřesťanských vyznání a úctu k tradici shodující se s Písmem svatým. V každém sporu Luther věřil v příslib, že Bůh zachová svou církev v pravdě.

15. V té míře, jak rostl odpor církevní moci, zostřoval se též polemický postoj Luthera. Zamítl papeže jako Antikrista a mši odsoudil jako modlářství. Na druhé straně byli Luther a jeho stoupenci označeni za heretiky, ba dokonce byli obviněni, že zradili víru. Naděje, že na říšském sněmu v Augsburgu /1530/ dojde ke sjednocení, se nesplnila. V tom, že byl zamítnut, spatřoval Luther znamení blížící se apokalyptické doby. Zdálo se, že z této situace vzájemného zatračování není žádného východiska.

16. Luthera se dovolávaly nejrozličnější skupiny a proudy jak církevní, tak společenské /antiklerikální, revoluční, entuziastické/. On sám se tomu bránil. S jeho obrazem se však spojovaly některé z těch negativních tendencí, které nepřestaly působit až do naší doby.

17. Tato historická fakta se nedají ani vzít zpět ani zlehčit. Můžeme však odčinit jejich negativní důsledky, jestliže důkladně prozkoumáme jejich příčiny a určíme působení, které zasluhuje odsouzení. Definitivně však dojde ke skutečnému uzdravení minulosti teprve tehdy, když pozitivní postuláty reformace přijmeme společně za své.

IV. Přijetí reformačních postulatů

18. Luteránské církve se po staletí snažily uchovávat teologické a duchovní názory Martina Luthera. Všechny jeho spisy však přitom nepůsobily v luteránských církvích stejnou silou. Často se projevoval sklon preferovat jeho polemické projevy před jeho pastoračními a teologickými spisy. Specificky církevní význam mají spisy zařazené do skupiny dokumentů o vyznání. Mezi nimi zaujímají zvláštní místo v životě církve oba jeho katechismy. Hodí se k tomu, aby společně s Augsburským vyznáním mohly sloužit za základ ekumenických rozhovorů.

19. Lutherovo dědictví však bylo během dějin různým způsobem zjednodušeno a zkresleno:

- Bible byla stále více vyjímána ze svého církevního kontextu a v důsledku učení o slovní inspiraci byla její autorita nevhodně interpretována v legalistickém smyslu.
- Velkou Lutherovu úctu k svátostnému životu značně zastřelo osvícenství a pietismus.
- Lutherův pohled na člověka jako na bytost stojící před Bohem byl pochopen nesprávně individualisticky.
- Poselství o ospravedlnění zakryl časem moralismus.
- Lutherův odpor k tomu, aby vrchní moc v církvi vykonávaly politické autority, byl během doby utlumen.
- Jeho učení o dvou způsobech Božího panování /učení o dvou královstvích/ bylo dlouho špatně chápáno jako legalizované zřeknutí se vlastní odpovědnosti církve v oblasti společenské a politické.

20. Při vši vděčnosti Lutherovi za jeho dílo vědí dnes luteránské církve o mezích jeho osobnosti a díla a o některých negativních důsledcích jeho působení. Nemohou schvalovat jeho polemické výpady. Hrozí se protižidovských spisů starého Luthera. Vědí, že jeho apokalyptické vědomí ho např. přivedlo k nepřijatelným názorům např. v souvislosti s jeho postojem k papežství, k hnutí novokřtěnců a k selské válce. Projevily se též určité slabosti evangelické církve, zvláště její podřízenost státním strukturám, což ostatně sám Luther pokládal za situaci vnucenou nezbytností.

21. Římskokatolickou církev a její vývoj od dob reformace charakterizoval v poměru k Lutherovi v určitém smyslu obranný postoj. Tento vědomě protireformační katolicismus vyznačovala obava šíření církví neschválených vydání Písma, centralistické zdůrazňování papežství a jednostranné pojetí teologie a praxe svátostí. Na druhé straně se během tridentských obrodných pokusů rovněž přihlíželo k některým Lutherovým požadavkům, jako k obnově kazatelství, k oživení katecheze či ke zdůraznění Augustinovy nauky o milosti.

22. V našem století - přinejmenším v katolické oblasti německého jazyka - se znovu objevují pokusy solidně uvažovat o osobnosti a reformačních požadavcích Martina Luthera. Uznává se odůvodněnost jeho úsilí o reformu teologie a církevních nesprávností jeho doby; má se rovněž za to, že jeho základní reformační teze o ospravedlnění, daném nám skrze Krista bez našich zásluh, není vůbec v rozporu s autentickou katolickou tradicí, jak se s ní setkáváme mj. u Augustina a Tomáše Akvinského.

23. Tento nový postoj k Lutherovi, který byl ve své době stížen klatbou, nachází nový výraz v projevu kardinála Jana Willebrandse na V. plenárním zasedání Světového luteránského svazu: "Kdo by mohl dnes popírat, že byl Martin Luther hluboce náboženskou osobností a že opravdově a s oddaností zkoumal poselství evangelia? Kdo by mohl popřít, že o něm, který způsobil tolik nesnází římskokatolické církvi a Apoštolskému stolci, nemůžeme - ve jménu pravdy - nevyznat, že zůstal

věren vzácnému dědictví staré katolické víry? Cožpak sám 2. vatikánský koncil neformuloval takové požadavky, jaké mj. vyhlásil Martin Luther, aby se pomocí nich dnes lépe vyjádřily některé aspekty křesťanské víry a křesťanského života? Lze-li to tvrdit přes všechny rozpory, máme důvody k velké radosti a naději."

24. Mezi prvky učení Druhého vatikánského koncilu, v nichž je možno spatřovat přijetí Lutherových požadavků, náleží např. tyto:

- zdůraznění významu Písma svatého jako kritéria života a učení církve /Věroučná konstituce o Božím zjevení/;
- definování církve jako "Božího lidu" /Věroučná konstituce o církvi, 2. kap./;
- uznání trvalé potřeby obnovovat církve v její dějinné existenci /Věroučná konstituce o církvi 8; Dekret o ekumenismu 6/;
- docenění přiznání se ke kříži Ježíše Krista a k jeho významu pro život jak jednotlivého křesťana, tak celé církve /Věroučná konstituce o církvi 8; Dekret o ekumenismu 4; Pastorální konstituce o církvi v současném světě 37/;
- chápání církevních úřadů jako služby /Dekret o pastýřských úkolech biskupů v církvi 16; Dekret o službě a životě kněží/;
- zdůraznění kněžství všech pokřtěných /Věroučná konstituce o církvi 10 a 11; Dekret o apoštolátu laiků 2-4/;
- položení důrazu na právo člověka na svobodu v náboženských věcech /Prohlášení o náboženské svobodě/.

25. Také další požadavky, které vyhlásil Luther, je možno uzнат za splněné dnešní katolickou teologií a církevní praxí: používání národního jazyka v liturgii, možnost přijímání pod obojí způsobou a konečně obnova teologie a způsobu slavení eucharistie.

V. Odkaz a úkoly

26. Od Luthera se dnes můžeme společně učit. "Může být naším společným učitelem v tom, že Bůh musí být vždy Bohem a nám že přísluší - jako nejpodstatnější lidská odpověď - absolutně Bohu důvěřovat a velebit jej" /kard. Jan Willebrands/.

- Jako teolog, kazatel, duchovní pastýř, autor písní a člověk modlitby Luther v mimořádné duchovní koncentraci znovu podal svědectví biblického poselství o obdarovávající a osvobozující Boží spravedlnosti a uvedl ho v novém světle.
- Luther nám ukazuje na prioritu Božího slova v životě, v učení i ve službě církve.
- Volá nás ke společné víře jako k bezpodmínečné důvěře v Boha, který v životě, ve smrti a ve zmrtvýchvstání svého Syna se ukázal být laskavým Bohem.
- Učí nás chápat milost jako osobní vztah k člověku, jako vztah, který není vázán na nějaké podmínky a který osvobozuje před Bohem a pro službu bližním.
- Přesvědčuje nás, že lidský život získává svůj základ a naději jediné díky Božímu odpuštění.
- Volá církve, aby se stále snažila obnovovat Božím slovem.
- Učí nás, že může existovat jednota v nutné různorodosti obyčejů, pořádků a teologií.
- Jako teolog nás upozorňuje, že se poznání Božího milosrdenství otevírá jediné těm, kteří se modlí a rozjímají a které Duch svatý přesvědčuje o pravdě evangelia a - přes všechno trápení - udržuje je v tom a posiluje.
- Napomíná nás, že smíření a křesťanské společenství může existovat jen tam, kde se postupuje podle "normy víry" a podle "zásady lásky", která "o každém člověku smýšlí co nejlépe, která nepodezřívá, která

očekává od druhých všechno dobré a ... každého pokřtěného nazývá svatým" /Luther/.

27. Důvěra a pokora klaní se tajemství Božího milosrdenství promlouvají z posledního Lutherova vyznání, které - jako jeho duchovní a teologický odkaz - může být ukazatelem cesty i pro naše společné hledání pravdy, která sjednocuje: "Jsme prosebníci. To je pravda."

Podepsáni spolupředsedové:

Hans L. Martensen, kodaňský biskup, Dánsko

George A. Lindbeck, profesor Yaleké univerzity, New Haven, USA

V klášteře Kirchbergu /Württemberg/, 6.5.1983

LUTHER A ROZDĚLENÍ CÍRKVE

Vede reformace svou povahou k rozdělení církve?

Erwin Iserloh

Jestliže - v následujících úvahách pátrám u Martina Luthera po prvcích, které vedou k rozdělení církve, bude to možná někoho šokovat. Neměli bychom se dnes ve znamení ekumenismu ptát spíše na to, co je společné? Domnívám se, že právě v zájmu jednoty by nás mělo zajímat i to, co tehdy vedlo k rozdělení. Neboť západní rozkol církve v 16. století je opravdu smutná skutečnost. Chceme-li ji překonat, musíme se ptát, zda důvody, které k němu vedly, neexistují ještě dnes, a jestliže ano, čím můžeme přispět k jejich odstranění. Otázku, co Martina Luthera vedlo k rozdělení církve, nemůžeme v žádném případě obejít.

Na první pohled se zdá, že tato otázka je totožná s otázkou, co je u Martina Luthera "reformační". Neboť co jiného mohlo vést k rozkolu, ne-li to, co bylo "reformační", to, co bylo nejvlastnější snahou reformátora.

Ale otázka "co je podstatou reformace" je dnes právě sporná. Je reformační to, co bylo pro Luthera - podle mnoha jeho výroků - základním zážitkem? To, co ho podnítilo ke kritice pozdně středověké teologie a náboženské praxe jeho doby - nebo jsou reformační teprve pozice, které zaujal po roce 1518 na základě konfliktu s církví pro spor o odpustky? Obojí spolu sice souvisí, ale není to nutně totožné. Reformační poznání, jehož se reformátorovi podle jeho sdělení dostalo v bleskovém zážitku ve věžní místnosti wittenberského klášteře - proto mluvíme o věžním zážitku - nemusí ještě samo o sobě vést k rozkolu. Představa, že jádro reformace, přesněji řečeno to, co za ně Martin Luther pokládal, by mohlo být katolické event. slučitelné s katolickou naukou vrcholné scholastiky a tridentského koncilu, taková představa je pro mnoho katolických i protestantských badatelů zjevně nesnesitelná. V tom je podle mého názoru důvod, proč se v posledních letech tak ohnivě diskutuje o době vzniku reformačního poznání u Luthera, o datování tzv. věžního zážitku. Jde tu o daleko více než o nevyjasněný bod v Lutherově životopisu; jde spíše o to, zda ono "nové" u Luthera je ještě "katolické", zda dokonce nejde o tvůrčí, i když jednostranné znovuoobjevení "katolického" uprostřed jeho pochybné realizace v pozdním středověku, jak se domníval Lortz /1/, anebo zda ono "nové" už samo o sobě nebylo a není církevně rozkolné.

Pozdní datování tzv. věžního zážitku do března či léta 1518 je,

jak se zdá, u mnoha badatelů spojeno přímo s tendencí ukázat, že vznik reformačního poznání spadá u Luthera vjedno se zaujetím církevně rozkolného stanoviska /2/. Pak jsou ovšem nuceni dávat Lutherovu základnímu reformačnímu poznání jiný obsah, než jaký vyplývá z pramenů event. z vlastních Lutherových svědectví. Tak např. jezuita Hartmann Grisar /3/ činí obsahem Lutherova věžního zážitku objev jistoty spásy a evangelický církevní historik Ernst Bizer /4/ objev slova jako prostředku spásy. Podle pramenů - a to nikoli teprve podle Lutherovy velké retrospektivy z roku 1545, ale už podle hovorů u stolu z let 1532 /TR 3,3232c/, 1538 /TR 4,4007/ a 1540 /TR 5,5247/ byl obsah Lutherova reformačního zážitku jiný: totiž objev, že při Boží spravedlnosti, která podle Řím 1,17 - "Vždyt v evangeliu se zjevuje Boží spravedlnost, která je přijímána vírou a vede k víře, stojí přece psáno: Spravedlivý z víry bude živ" - byla zjevena v evangeliu, nejde o aktivní Boží spravedlnost, na jejímž základě je Bůh spravedlivý a trestá hříšníka, ale o pasívní spravedlnost, na jejímž základě Bůh hříšníka ospravedlňuje, dává mu Kristovu spravedlnost.

V promluvě u stolu 3,3232c z června 1532 líčí Luther svůj "věžní zážitek" takto: "Slova 'spravedlivý' a 'Boží spravedlnost' působila na mé svědomí jako blesk; když jsem je slýchal, děsil jsem se: Je-li Bůh spravedlivý, musí trestat. Ale když jsem jednou v oné věži a komnatě uvažoval o slovech /Řím 1,17/ 'Spravedlivý z víry bude živ' a 'Boží spravedlnost', pomyslel jsem pojednou: Máme-li žít jakožto spravedliví z víry a má-li každému, kdo věří, být Boží spravedlnost ke spáse, pak tato spravedlnost nebude naší zásluhou, ale Božím milosrdenstvím. Tak byla má mysl povzbuzena. Neboť Boží spravedlnost záleží v tom, že jsme ospravedlňováni a vykupováni Kristem. Tu se mi ona slova proměnila ve slova radosti. V oné věži mi svatý Duch zjevil Písmo."

Tyto výpovědi se shodují s výpověďmi obsaženými ve velmi diskutované Lutherově vzpomínce na vlastní život v předmluvě k 1. svazku jeho sebraných latinských spisů z roku 1545 /WA 54,1858/. Jestliže Luther zde i jinde reprodukuje obsah svého zážitku správně jako poznání iustitia Dei jakožto spravedlnosti pasívní, pak musíme věžní zážitek klást nejpozději před velký komentář k listu Římanům z roku 1515/1516; neboť v tomto komentáři Luther chápe spravedlnost samozřejmě jako iustitia passiva.

K Řím 1,17 poznamenává: "Boží spravedlnost je příčinou spásy. Opět zde nesmíme chápat Boží spravedlností spravedlnost, již je člověk spravedlivý sám v sobě, nýbrž spravedlnost, kterou jsme jím ospravedlňováni. To se děje vírou v evangelium" /WA 56/172/.

Toto datování vyplývá také z jeho poznámky v retrospektivě z roku 1545 a v jednom hovoru u stolu z roku 1538 /TR 4,4007/, podle nichž po svém základním zážitku konzultoval Augustina, resp. četl jeho spis "De spiritu et littera", a našel tam potvrzení svého pojetí. Avšak spíšu "De spiritu et littera" Luther hojně používal už na začátku svého komentáře k listu Římanům z roku 1515/1516 /WA 56,157; 172; 173; 191; 200; 202/, a to aby doložil své pojetí iustitia Dei passiva v souvislosti v Řím 1,17. Na místě komentáře k listu Římanům, které jsme právě citovali, Luther např. pokračuje: "Proto blažený Augustin v 11. kapitole své knihy 'O duchu a literě' říká: 'Spravedlnost se nazývá spravedlností Boží proto, že jejím udělením činí lidi spravedlivými. Tak jako Hospodinovou spásou je to, čím působí spásu.' A totéž říká v 9. kapitole téže knihy. Nazývá se Boží spravedlností na rozdíl od spravedlností lidí, která pochází ze skutků" /WA 56,172/.

Dalším důkazem datování základního reformačního poznání do roku 1515 je dopis z 8.4.1516, který Luther napsal svému řádovému bratru Jiřímu Spenleinovi, jenž přesídlil z Wittenbergu do Memmingenu. Píše

v něm, že i on /Luther/ byl zajat v omylu, že totiž chápal spravedlnost jako výsledek vlastních skutků a nikoli jako dar Kristovy milosti. Luther v tomto dopise, tj. v roce 1516, zastává nejen iustitia Dei passiva, ale vydává ji také za poznání, které podstatně změnilo jeho duchovní postoj a o které se teď bojovně zasazuje. Spenleinovi píše:

"Jinak toužím vědět, jak je tomu s tvou duší, zda se konečně naučí, znechucena vlastní spravedlností, nalézat pokoj ve spravedlnosti Kristově a na ni spoléhat. V naší době jsou totiž mnozí pokoušeni velikou opovržlivostí, a zcela zvláště takoví, kteří vši silou usilují o spravedlnost a ctnost. Neznají Boží spravedlnost, která nám přece byla dána v plnosti a zdarma v Kristu, a usilují sami ze sebe o dobré skutky, dokud by nedosáhli jistoty, že mohou před Bohem obstát v kráse svých ctností a zásluh - což je přece nemožné. I ty jsi u nás žil v této víře, či spíše v tomto omylu; i já jsem jím byl jat, nyní však proti tomuto omylu bojuji, ale můj boj není ještě u konce" /WA Br 1,35/.

V tomto dopise staví Luther proti sobě vlastní spravedlnost a Kristovu spravedlnost, danou nám zdarma. Doznává, že v tomto omylu, totiž ve snaze stavět na vlastní spravedlnosti, dlouho sám žil, nyní však prošel v bojích procesem učení, který přeje i svému řádovému bratru Spenleinovi.

Jestliže Luther popisuje své základní reformační poznání obsahově správně jako nové pochopení iustitia Dei, pak tu znovu objevil něco prapůvodně katolického, v každém případě něco, co nemusí vést k rozdělení církve. Víra, jíž jedinou jsme ospravedlnováni, je i pro Luthera živá víra, která se stává ve skutečích, nikoli fides historica, jíž jsou schopni i démoni. Luther sice energicky odmítal formulaci "fides caritate formata", ne však věc jí míněnou. To souvisí s tím, že nominalisté, které ve své drastické mluvě nazývá "svinskými teologi" /WA 56,274/, učili, že člověk může milovat Boha nade všechno čistě přirozenými silami /"ex puris naturalibus"/. Proto se musel Luther obávat, aby s láskou nebylo do procesu spásy vnášeno jako rozhodující prvek něco eticky lidského.

V komentáři k listu Římanům stojí: "Proto je naprosté šílenství, když někdo tvrdí, že člověk může milovat Boha nade všechno a konat přikázané skutky vlastními silami; v každém případě podle faktického stavu, i když ne podle úmyslu zákonodárce ... Blázní, svinští teologové! Tak by byla milost nutná jen pro nový požadavek přesahující zákon vlastními silami, jak říkají, pak není milost k plnění samotného zákona nutná" /WA 56,274/.

Konstatováním, že Luther v "reformačním" znovu objevil něco katolického, se však nechce říci, že bojoval proti větrným mlýnům. Právem se obracel proti náboženské praxi a teologii své doby, které reprezentovaly "katolické" nedostatečně. Ale tím byla ve vězním zážitku také připravena, ba jím dokonce nutně vyžadována kritika církve ev. spor o odpustky z r. 1517/1518. Luther odmítl odpustky, jak byly kázány Tetzelem, protože přispívaly k falešné jistotě a k duchovní lenosti. V evangelických kruzích vzbudil neprávem nepokoj můj důkaz, že Luther 95 tezí proti odpustkům nepřibil na vrata zámeckého kostela ve Wittenbergu, ale že je zaslal 31. října 1517 biskupům, kteří byli celé akce účastni - svému místnímu ordináři biskupovi bramborskému a komisaři pro odpustky arcibiskupovi Albrechtovi z Magdeburgu a Mohuče - a že je předal dále teprve potom, když tito biskupové na ně nereagovali /5/. Neboť jestliže se "scéna" přibití tezí nekonala, je ještě patrnější, že Luther nesměřoval troufale k roztržce s církví, ale že se stal reformátorem neúmyslně. Pak ovšem padá na příslušné biskupy ještě větší odpovědnost. Neboť pak jim Luther

ponechal čas, aby nábožensky a pastoračně reagovali. Pak mohl myslet vážně prosbu k arcibiskupovi, aby odstranil pohoršení, dříve než na něho a na církev přijde velká pohana. Tím byla dána větší šance, aby se Lutherova výzva, která vedla k roztržce s církví, obrátila k její reformě.

K rozdělení církve tedy nevede to, co je "reformační", tj. ospravedlnění z víry, ani Lutherova kritika církve jeho doby, která z toho nutně vyplývá, nýbrž jeho názory o církvi, papežství, koncilu a kněžském úřadě, které zaujal na základě sporů z let 1518/19. Ty ho postavily mimo tehdejší církev a jsou rozkolné i dnes. Důvodem, proč se k nim dal Luther strhnout, bylo vedle polemické netrpělivosti reformátora nepochopení a málo pastýřský kněžský postoj, s nímž k němu přistupovali biskupové a papež.

Velmi důležité je v této souvislosti Lutherovo setkání s papežským legátem a velkým tomistickým teologem kardinálem Kajetánem u příležitosti říšského sněmu v Augsburgu ve dnech 12.-14. října 1518. Zde se spor o teologické zdůvodnění odpustků stal sporem o učitelský úřad, o kompetenci církevního úřadu v otázkách nauky, konkrétněji o jeho kompetenci vykládat závazně Písmo. Pro Luthera bylo samozřejmé, že smysl Písma svatého je jasný, že Písmo vykládá samo sebe. Ještě v roce 1525 Luther ve svém spise "De servo arbitrio" proti Erasmovi zdůrazňoval, že je bezbožné říkat, že Písmo svaté je často temné. Píše: "Kdo popírá, že Písmo svaté podává jasný vhled, bere lidem veškeré světlo, jakoukoli možnost osvětlení" /WA 18,656/.

V tomto názoru Luther setrval přes hlubokou neshodu s Karlstädtem a Müntzerem ohledně chápání Písma sv. a přes zkušenost, že se na mاربurské náboženské rozpravě r. 1529 na zdánlivě tak jasném výroku Písma "Toto je mé tělo" rozbila jednota protestantismu - až dodnes. Na své zásadě "sola scriptura" /pouze Písmo/ mohl Luther setrvávat jen proto, že směrodatným pro to, co patří k Písmu sv. a co chce Písmo říci, bylo vposledku jeho chápání Krista /"co podporuje Krista"/. Ovšem svobodu rozhodovat sám, co je učením Písma, kterou si pro sebe Luther nárokoval, nepřiznával svým odpůrcům v reformovaném táboře /Zwingli, Karlstadt a Müntzer/, a proto také se pro ně stal "mnišskou modlou" a "papežským tyranem".

Kdo by popíral, že tato otázka učitelského úřadu je dodnes jednou z rozhodujících otázek dělících protestantskou a katolickou teologii, ne-li otázkou nejvíce rozhodující.

Druhou důležitou otázkou ve sporu s Kajetánem byla otázka jistoty spásy. Luther zastával pojetí, vyložené už v prohlášení k 7. tezi proti odpustkům /6/, že nestačí věřit a doufat, že se ve svátosti pokání odpouštějí hříchy, ale ten, kdo přijímá svátost pokání, musí věřit, že jsou mu hříchy hic et nunc odpuštěny; tato víra je prý podmínkou skutečného odpuštění. Tou "reflexivní vírou" /7/ u Luthera, podle níž se vlastní ospravedlnění samo stává předmětem ospravedlnující víry, se Kajetán už zabýval v jednom ze svých Opuscula, jimiž se připravoval na setkání s Lutherem. Lutherův požadavek jistoty víry, týkající se faktického odpuštění vlastních hříchů, jakožto podmínky pro toto odpuštění pokládá Kajetán ve svém spisku za tak neslýchaný, že k tomu poznamenává: "To znamená budovat novou církev" /8/. V osobním setkání s Kajetánem Luther toto své pojetí opakoval, a jak sám píše, zastával názor, že je "nezbytnou podmínkou, aby člověk s pevným přesvědčením věřil, že je ospravedlnován, a vůbec nepochyboval o tom, že dosáhne milosti" /WA 2,13/. V tom že byl shledán nový způsob teologie a omyl.

Pojetí /odsouzené tridentským koncilem/ chápající jistotu o stavu milosti jakožto jistotu víry - ne jako jistotu naděje, Luther vícekrát hájil v komentáři k listu Galatanům z r. 1519. Ke Gal 5,14

píše: "Na učení našich teologů je nejhorší jejich tvrzení, že nevíme, kdy jsme ve stavu lásky" /WA 2,578; srov. 2,458; 2,491/.

Kvůli této jistotě spásy je Luther přímo zainteresován na tom, aby jeho vůle nebyla svobodná. Neboť svobodná vůle zahrnuje možnost nabídnutou spásu minout či odmítnout.

Tak na konci svého spisu "O nesvobodné vůli" Luther píše: "O sobě samém vyznávám: Kdybych mohl volit, nepřál bych si žádnou svobodu vůle. Nechtěl bych mít možnost, abych sám usiloval o svoji blaženost. Neboť jak potom obstát? Je tolik protivenství a nebezpečí, na člověka doléhá tolik zlých duchů ... Musel bych se soužit na nejisto. Neměl bych půdu pod nohama. I kdybych směl celou věčnost strávit konáním dobrých skutků, svědomí by mi nikdy nedokázalo říci, kolik jich musím vykonat, abych vyhověl Bohu ... Ale Bůh mi starost o mou blaženost odnal. Teď vím, že má blaženost závisí na jeho vůli, ne na mé ... Teď mám jistotu. Neboť Bůh je věrný. On mi nelže. Je tak mocný a tak velký, že ho nemůže svrhnout a mě od něho odtrhnout žádné protivenství ..." /WA 18,783/.

Je-li člověk v ospravedlňující víře vztažen sám k sobě, je-li jistotou víry jistý svým ospravedlněním a sama tato jistota je předmětem jeho víry požadované k ospravedlnění, pak vlastně nepotřebuje církev, církev mu nemůže pomoci, a také mu nemůže do jeho vztahu k Bohu hovořit. Naproti tomu křesťan, který není jist sám sebou, se bude neustále utíkat do celku církve v naději, že ona doplní, čeho se mu nedostává.

Církev

Zde je patrná souvislost s Lutherovým pojmem církve. Ten je od r. 1518, přinejmenším však od lipské disputace r. 1519, schizmatický.

R. 1518 se Luther odvolával k papeži, který má být lépe informován. Brzy nato ke koncilu, který má být řádně v Duchu svatém svolán. V roce 1519 se dal při lipské disputaci strhnout k výroku, že koncily se mohou mýlit a že se mýlily. Tak bylo stanoveno Písmo jediným pramenem a pravidlem víry a "sola scriptura" formálním principem reformace.

Pro další průběh reformace byla neméně závažná disputace, kterou vedl o spolupůsobení člověka s Bohem v Lipsku Eck s Karlstädtem. Eck zdůrazňoval, že všeobecné působení Boží neznamena jeho jediné působení. Bůh sice působí v člověku celou spásu, ne však zcela, totum sed non totaliter. Svobodná vůle spolupůsobí jako druhá příčina, ne však vedle Boha jakožto causa prima; nejde o součet dvou konkurujících /spolupůsobících/ příčin, ale o zahrnutí /conclusio/. Svobodné jednání člověka vyvolané milostí je zahrnováno do jednání Božího. Eck argumentoval: "Dobrý skutek je celý od Boha /totum/, protože však se neděje bez spolupůsobení a činnosti svobodné vůle, řekl jsem - abych toto spolupůsobení nevyloučil - že nepochází od Boha zcela /totaliter/" /Seitz 9,74/.

Je to problém synergismu, který vzplanul v 16. století v samotném luterství do prudkého sporu a dodnes není vyřešen. Neodpovídá na otázku, jak to, že podle Lutherova výroku víra je dílo Boha, v nás a bez nás /De captivitate/, a přitom nečiní člověka kusem dřeva, kterým je hýbáno jen zvenčí. Ani zde nejde o samotnou spásu v Ježíši Kristu, ale o její sdílení, a tím o církev.

Církev je pro Luthera "společenství věřících", ne však ve smyslu společenství pokřtěných, kteří vyznávají víru církve, nýbrž jako společenství těch, kteří mají ospravedlňující víru, jsou tedy zde a nyní ospravedlněni. Tím je právě církev církví svatých. Protože však

nelze vědět, kdo má ospravedlňující víru a kdo nikoli, nevíme, kdo patří k církvi, a pravá církev je nutně skrytá a sociologicky neohraničitelná. Ve spise "Von dem Papstum zu Rom wider den hochberühmten Romanisten zu Leipzig" /O římském papežství proti slavnému lipskému Římanovi/ z roku 1520 Luther tuto svou nauku o církvi rozvíjí takto: Křesťanstvo jakožto shromáždění všech věřících v Krista není "tělesné" shromáždění, nýbrž shromáždění "srdci v jedné víře". Tato "duchovní jednota" stečí, aby vytvořila křesťanstvo. To je jedinou pravou církví a nemá na zemi žádnou hlavu, "nýbrž hlavou je pouze Kristus na nebesích a jen on vládne".

Církev je konstituována evangeliem zprostředkovaným slovem a svátostmi. Církev je "creatura verbi" /stvoření slova/. Kde se hlásá evangelium ve shodě s Písmem, tam žije pravá církev /ecclesia spiritualis/ ve vnější církvi /"ecclesia manifesta"/ jako duše v těle. To platí i o římské církvi. Pokud má pravý křest a evangelium, může být nazývána svatou, i když sama o sobě je horší než Sodoma. "Ecclesia ergo Romana est sancta, quia habet nomen sanctum dei, baptismus, verbum," říká Luther ještě v komentáři k listu Galatanům z roku 1531/35 /WA 41 I 68/.

Slovo a svátost jsou vnější znaky existence pravé církve, církev sama zůstává skrytá. "Znaky, podle nichž lze zevně usuzovat, kde je tato církev ve světě, jsou křest, svátost a evangelium" /9/. "Neboť kde vidíš přítomny křest, svátost a evangelium, ať /spravovány/ jakoukoli osobu, tam nepochybuješ, že je církev" /10/. "Proto nemusí být v církvi kázáno nic než jisté, čisté a jediné Boží slovo; kde to chybí, tam už není církev" /WA 51,518/.

Na druhé straně tam, kde je kázáno slovo, přichází podle Luthera vnější podoba církve "sama sebou". "Kde však je Boží slovo čisté a jisté, tam je nutně všechno: Boží království, Kristovo království, Duch svatý, svátost, farní úřad, kazatelský úřad, víra, láska, kříž, život, blaženost a všechno, co má církev mít" /WA 38,237/.

Příslib Mt 16,18 neplatí "žádné osobě, nýbrž pouze církvi, která je vybudována v Duchu na skále Kristu, nikoli na papeži a nikoli na římské církvi" /WA 7,709/. Neboť skalní základ církve musí být svatý a bez hříchu. Protože však to o Petrovi nelze vědět, "musí být skálou nutně pouze Kristus, neboť jen on je a jistě zůstane bez hříchu a spolu s ním jeho svatá církev v Duchu" /709,30/.

"Jako je skála /Kristus/ bez hříchu, neviditelná a duchovní a uchopitelná pouze ve víře, tak je také nutně církev bez hříchu, neviditelná a duchovní a uchopitelná pouze ve víře." /710,1/ Ve své hlavě a ve svých skutečných údech je tedy církev neviditelná, nebo jak později Luther raději řekl, skrytá. Ve spise "De servo arbitrio" stojí: "Církev je skrytá, svatí jsou neznámí." /WA 18,652,23/

Jen Kristus na nebesích, který jediný vládne církvi, ví, u koho jeho prostředky spásy došly pravého účinku, kdo skutečně patří k církvi. Pro nás lidé zůstává jen měřítko bratrské lásky. Za člena církve máme pokládat každého pokřtěného, který sám sebe nevyloučil. Tak existuje mnoho pokřtěných nevěřících, kteří jsou zevně "v církvi", ne však "z církve".

Církev sice žije v těle, "není bez místa a bez těla, a přece tělo a místo nejsou církvi, ani k ní nepatří" /WA 7,720/.

Není nutno ukazovat, jak velice je tento pojem církve vzdálen od katolického, podle něhož je pravá církev konkrétní společenství pokřtěných, kteří vyznávají Krista a podléhají vedení papeže a biskupů; a proto však je církev také církvi hříšníků, je - jak říká Druhý vatikánský koncil - "simul sancta sed semper purificanda" /svatá, ale zároveň vždycky potřebující očištění/.

Dále je tu patrné, jaké důsledky má luterský pojem církve pro eku-
menismus. Je-li církev skrytá skutečnost, která stojí za všemi jednot-
livými církevními útvary, pak příliš nezáleží na vnější, organizační
jednotě, pak se musí všechny církve, které jsou přece pouze "ecclesia
manifesta", snažit, aby se co nejvíce přiblížily "pravé církvi", kte-
rá zůstává skrytá. Pak je však také v této skryté pravé církvi, "ve-
ra ecclesia", jednota vždy už dána.

Úřad

Z Lutherova pojetí církve vyplývá jeho pojetí úřadu. Zde stojíme
ve zvýšené míře před obtíží, že Luther své polemické pozice z let
1519/21 později neodržel, ale zároveň je neodvolal. Luther z roku 1520
nezná žádný úřad božského původu stojící nad všeobecným kněžstvím;
zato pozdější Luther, Luther vznikání obcí po roce 1528 a bojovník
proti blouznivcům, však naprosto jistě.

Když jde o to, pochopit nutnost úřadu, stojí u Luthera - podle
Wenera Elerta - proti sobě "dvě jak se zdá naprosto se rozcházející
myšlenkové řady" /11/: řada "utilitaristická", která požaduje úřad
kazatelský kvůli "pořádku", a řada, podle níž tento úřad spočívá na
božském ustanovení. Elert vidí ve výrociích pozdního Luthera, ve kte-
rých se znovu objevuje rozdíl mezi klérem a laiky, "velmi blízké ...
nebezpečí ústupu zpět" /12/. Ale stejně jako W. Brunotte, Peter Brun-
ner aj. se nakonec snaží přece jen Lutherovy výroky spolu sladit a
rozpor mezi Lutherovými názory z roku 1520 a po roce 1530 neuznává.

Podle mého názoru zde vyjdeme s Lutherem pouze tehdy, když bude-
me Lutherovy pozice z let 1519/21 relativizovat jako situačně podmí-
něné a když ukážeme, že u nich ani on, ani písemná vyznání nesetřva-
li. Potom však se nesmíme neustále vracet k Lutherovým názorům z let
1519/20, k názorům, které pozdější Luther, a zejména Confessio Augus-
tana, dávno překonali.

Podle Luthera z roku 1520 není třeba žádného zvláštního úřadu.
"Neboť co vzešlo ze křtu, nechť se honosí, že už bylo posvěceno na
kněze, biskupa a papeže, ačkoli ne každému náleží, aby takový úřad
vykonával" /WA 6,408/.

"Proto biskupovo svěcení není nic jiného, než že biskup na místě
a v osobě celého shromáždění vybírá jednoho ze zástupu, kde všichni
mají stejnou moc, a přikáže mu, aby tuto moc vykonával za druhé,
stejně jako když deset bratří, dětí téhož krále a rovných dědiců, vy-
volí jednoho, aby vládl dědictvím za ně. Všichni by byli králové a
měli stejnou moc, a přece se jednomu přikazuje, aby vládl" /WA 6,407/.
"Evangelium a církev neznají žádnou jurisdikci, to jsou jen tyranské
lidské výmysly. Kdo učí evangelium, ten je papež a nástupce Petra.
Kdo mu neučí, je Jidáš, Kristův zrádce" /WA 7,721,30/.

Ale právě proto, že moc mají všichni, nesmí ji člověk podle Lut-
hera vykonávat bez pověření. "Aby se v Božím lidu zamezilo zlému zma-
tení" /WA 12,189,23/, nemá službu konat každý.

"Neboť protože jsme knězi my všichni stejným způsobem, nikdo se
nesmí sám povyšovat a brát na sebe službu, konat bez našeho souhlasu
a volby to, k čemu máme my všichni stejnou moc. Neboť to, co je spo-
lečné, nesmí na sebe nikdo brát bez vůle a příkazu obce. A kdyby se
stalo, že někdo by byl pro své selhání z takového úřadu sesazen, pak
by byl stejný jako předtím" /WA 6,408/. Sesazený kněz "je sedlák ne-
bo měšťan jako ostatní" /WA 6,407/. "Z toho tedy vyplývá, že mezi
laiky, kněžími ... biskupy ... není v podstatě žádný jiný rozdíl než
rozdíl v úřadě a díle, nikoli ve stavu. Neboť všichni jsou duchovní-
ho stavu, vpravdě kněží, biskupové a papežové, ne však stejného díla,
tak jako ne každý z kněží a mnichů vykonává totéž dílo" /tamtéž/.

V roce 1523 píše Luther Čechům ve svém spise "De instituendis ministris Ecclesiae": "To všechno /tj. kázat, křtít, konsekrovat, odpuštět hříchy, obětovat, rozhodovat o pravé nauce/ je právem věcí všech křesťanů. Ale právě proto, že je to všem křesťanům společné, nikdo nesmí svémocně vystoupit a sám na sebe strhnout, co je věcí všech. Toto společenství práva vpravdě nutí k tomu, aby jeden nebo kolik obec uzná za správné byl vybrán a přijat, a ten aby na místě a jménem všech, kteří mají stejné právo, vykonával veřejně tyto služby, aby se zamezilo zlému zmatení v lidu Božím a církev aby se tak nestala Babylonem, nýbrž aby všechno mělo svůj řád, jak říká apoštol /1 Kor 14,40/. Neboť něco jiného je vykonávat nějaké právo veřejně, a něco jiného užít ho v nouzi. Veřejně ho člověk smí vykonávat pouze se souhlasem společnosti nebo církve. V případě nouze ho může užívat, kdo chce" /13/.

V Lutherových spisech z počátku 20. let není prostor pro úřad božského původu, který by vyžadoval mimo křest zvláštní kvalifikaci; křesťan potřebuje k výkonu své moci pověření církve. V Confessio Augustana a v Lutherových výrocích od roku 1531 je tomu jinak. Když tento rozpor zastíráme, neprokazujeme ekumenismu žádnou službu. Na druhé straně bychom se my, protestanté i katolíci, neměli k polemiky jednostranným Lutherovým názorům z let 1519-21 vracet, když u nich nezůstal ani sám Luther, ani luteránství písemných vyznání a liturgické praxe.

Svátosti

K rozdělení církve vede nejen Lutherova nauka o církvi a úřadě, ale i jeho učení o svátostech. Nikoli však jeho pojem svátosti, jak lze neustále číst. Luther zastává tradiční pojem svátosti, také v nauce o opus operatum, i když proti tomuto pojmu polemizuje.

Pro Luthera je svátost Kristem ustanovené znamení, které zprostředkovává milost, odpuštění tomu, kdo věří ve verbum sacramenti. Víra přitom svátost nekonstituuje, nýbrž vede k jejímu plodnému působení. "Má víra," praví se ve Velkém katechismu, "nečiní křest, ale křest přijímá. Křest se nestává nesprávným proto, že se nesprávně přijímá nebo nesprávně užívá; není totiž vázán na naši víru, nýbrž na slovo" /14/.

Právě tak působí při večeři Páně slovo, "že to není pouhý chléb a víno, ale Kristovo tělo a krev" /15/. Svátost nezávisí na zasloužitosti toho, kdo ji uděluje nebo přijímá. Neboť "i když svátost přijímá nebo dává chlapec, pak přijímá pravou svátost, to jest Kristovo tělo a krev ... Neboť svátost se nezakládá na svátosti člověka, ale na Božím slově" /16/.

Nevěřící přijímá při večeři Páně tělo Kristovo, ovšem k soudu, stejně jako i nehodný kněz uděluje Kristovo tělo a krev, jestliže slaví večeři Páně podle Kristova ustanovení.

Luther odmítá sedmero svátostí právě proto, že u nich nevidí tradicí požadované podstatné znaky - vnější znamení nebo ustanovení Ježíšem Kristem. Když koncem roku 1519 sepsal tři kázání o svátostech pokání, křtu a o "nejdůstojnější svátosti svatého pravého Kristova těla", vyzval ho Spalatin, aby psal i o ostatních svátostech. Luther odmítl, protože pro ně není žádný základ v Písmu. "Pro mne," píše, "už není žádná další svátost. Neboť svátost je dána jen tam, kde je výslovné božské zaslíbení k cvičení víry" /WA Br 1,595/.

Ve spise "De captivitate babilonica" z roku 1520 ponechává v platnosti jen křest a večeři Páně a s omezením ještě pokání, protože pro ostatní svátosti nevidí žádné ustanovení Ježíšem Kristem, žádné slovo přislíbení. Pro pokání lze vidět ustanovení v Jan 20,23, kde se

říká: "Přijměte Ducha svatého. Komu odpustíte hříchy, budou mu odpustěny, komu je zadržíte, budou zadrženy." Zde však je reformátor v nejistotě, protože nevidí druhý pro svátost konstitutivní znak, totiž viditelné znamení.

V soudním procesu, obžalobě a rozhrěšení není Luther s to vidět vnější znamení, jakými jsou voda, víno a chléb. Jestliže reformátor příležitostně říká, že slovo je daleko důležitější než svátost, pak zde rozumí svátostí "sacramentum tantum", vnější znamení /WA 6,518/.

Luther však říká, že i ty svátosti, které ponechává jako takové v platnosti, "byly římským dvorem uvedeny do žalostného vězení". Večeře Páně je v trojím zajetí. To záleží 1. v odmítání kalicha laikům, 2. v nauce o transsubstanciaci, 3. v chápání večeře Páně jako oběti.

První dva body nemají pro Luthera rozhodující význam. Luther nechce říci, že druhá způsobá vína je bezpodmínečně přikázána a že nauka o transsubstanciaci je nesprávná. Ale chce mít svobodu. To, že se laikům zakazuje kalich /WA 6,527/ nebo že se názor Tomáše Akvinského činí článkem víry, je podle Luthera římské tyranství. V odmítání transsubstanciace jako nikoli závazné teologické spekulace se Luther může odvolávat na kardinála z Cambrai Pierra d'Ailly, který spolu se svým učitelem Vilémem Occamem zastával názor, že Písmu neodporuje a je přiměřenější /probabilior/, když předpokládáme setrvávání substance chleba /WA 6,508/. Luther pevně drží skutečnou přítomnost těla Kristova, ale chce nechat otevřenou otázku "jak". Pro něho samotného přítomnost těla Kristova v chlebě, s chlebem a pod chlebem a pod chlebem velmi osvětluje analogie se spoluexistencí lidské a božské přirozenosti v Kristu /WA 6,511/.

Nauka, že eucharistie je oběť, je pro Luthera naopak nadměrně bezbožný nešvar a pramen dalších, hluboce zakořeněných zlořádů. Byla církevně rozkoľná i pro pozdního Luthera. Ve "šmalkaldských člancích" z let 1537/38 - sepsaných pro jednání na koncilu svolaném do Mantovy - prohlašuje mši za bod, ve kterém musí každý pokus o sjednocení s papežstvím ztroskotat: "Na koncilu to zcela a bezpečně bude tento článek e mši; neboť kdyby bylo možné, aby nám ustoupili ve všech ostatních člancích, v tomto článku ustoupit nemohou ... A tak jsme a zůstaneme na věky odloučení a postavení proti sobě" /WA 50,204/.

Luther vidí ve zprávě o ustanovení sumy, souhrn evangelia, které můžeme přijmout jen ve víře. Činit z tohoto testamentu, odkazu Páně, oběť znamená pro něho osobivost člověka, který si chce zajistit spásu svým skutkem tam, kde má jen přijímat. Od roku 1521, od pobytu na Wartburgu, uvádí Luther proti povaze mše jako oběti slova listu Židům "jednou převždy", jedinou oběť Nového zákona. Slavit mši jako oběť znamená znovu křižovat Krista. Ve spise "O zlořádu mše" Luther píše: "Povězte nám, Baalovi kněžouři: Kde je psáno, že mše je oběť, nebo kde Kristus učil, že se má obětovat požehnaný chléb a víno? Neslyšíte? Kristus jednou obětoval sám sebe, nechce být nadále obětován někým jiným. Chce, abychom byli pamětlivi jeho oběti. Jak to, že jste tak smělí, že z jeho památky děláte oběť ... vaše obětování znamená ohavné znovuukřižování" /WA 8,421; 493/. Každý ví, na čem se zakládá a na čem je vybudováno celé království farářů, totiž na sloužení mši, tj. na nejhorším modlářství na zemi, na ohavné lži, na zvráceném a bezbožném zneužití svátosti a na nevíře, která je horší než nevěra pohanů" /WA 8,443; 520/.

Ať jsou tato slova jakkoli šokující, nemůžeme popřít, že tato polemika vychází ze samotného středu náboženské skutečnosti. Luther se domnívá, že musí hájit jednotu a jedinou novozákonní oběť a naprostou dostatečnost výkupného činu Ježíše Krista. S podobnou tvrdostí mluví kalvínský Heidelberský katechismus - učebnice užívaná dodnes -

v 70. otázce o "zlořečeném modlářství mše".

Proti tomuto útoku na mši jako oběť měla tehdejší starocírkevní teologie ukázat, že mše není nová oběť vedle oběti na kříži, nýbrž její reálná připomínka. Jediná oběť, kterou Kristus na kříži jednou pro vždy přinesl, se zpřítomňuje pod znamením chleba a vína. Mše je proto primárně úkon Krista. Ježíš Kristus však před námi stojí nejen jako Bůh, ale je jako Bohočlověk prostředníkem mezi námi a Otcem v nebesích. Je hlavou církve, zahrnuje nás, své údy, do své oddanosti a my máme skrze něho, s ním a v něm přístup k Otci. Tuto odpověď na Lutherův útok neměla tehdejší teologie k dispozici. Zde je jasně nutno přiznat na starocírkevní straně nedostatek. Dnes máme díky exegetickým, patristickým a liturgicko-historickým poznatkům posledních desetiletí větší možnost pojet nauku o eucharistii jako oběti tak, že vyhoví reformačním snahám /17/. Lutherská strana musí být zase ochotna zkoumat Luthera a uvědomit si, že Lutherovu polemiku, která měla své oprávnění v roce 1520, dnes už není možno hájit.

Nemá smysl a neslouží ekumenismu, abychom rozkolné pozice z let 1519-1521 zamlčovali, je však třeba jim rozumět z tehdejší polemické situace a přiměřeně je relativizovat. Především je třeba si uvědomit, že luteránství samo této polemiky zanechalo v Confessio Augustana i jinak a že na druhé straně katolická teologie a praxe je schopna učinit ústředním reformačním snahám záležitost.

P O Z N Á M K Y

- 1 Joseph Lortz, Die Reformation als religiöses Anliegen heute. Trier 1948, 145.
- 2 Srov. Bernhard Lohse /vyd./, Der Durchbruch der reformatorischen Erkenntnis bei Luther, Wege der Forschung 123. Darmstadt 1968; Kurt Aland, Der Weg der Reformation. München 1965.
- 3 Hartmann Grisar, Martin Luthers Leben und sein Werk. Freiburg 1926, 96-99; týž, Luther, Bd. 1. Freiburg 1911, 304-326.
- 4 Ernst Bizer, Fides ex auditu. Neukirchen 3, 1966.
- 5 Erwin Iserloh, Luther zwischen Reform und Reformation. Der Thesenanschlag fand nicht statt. KLK 23/24, Münster 3, 1968.
- 6 Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute /1518/. Conclusio VII: WA 1, 543.
- 7 Srov. Paul Hacker, Das Ich im Glauben bei Martin Luther. Graz 1966.
- 8 "Hoc enim est novam Ecclesiam construere": Kajetán, Opuscula. Lyon 1562, 111a.
- 9 Vom Papsttum zu Rom: WA 6, 301.
- 10 Ad librum ... Ambrosii Catharini /1521/: WA 7, 720.
- 11 Werner Elert, Morphologie des Luthertums, Bd. 1. München 2 1959, 299.
- 12 Tamtéž 303.
- 13 WA 12, 189; srov. WA 7, 58, 19nn; WA 8, 415, 22.
- 14 Die Bekenntnisschriften der ev. - luth. Kirche. Göttingen 4 1959, 701, 41.
- 15 Tamtéž 709, 34.
- 16 Tamtéž 710, 39.
- 17 Srov. Gemeinsame Römisch-katholische/Evangelisch-lutherische Kommission, Das Herrenmahl. Paderborn-Frankfurt 9 1981.

KNA - Ökum. Inform. 1982, č. 21 a 22-23

Poznámka: Autor je profesorem církevních dějin v Münsteru.

VÁLČÍCÍ REFORMÁTOR HULDRYCH ZWINGLI

Klemens Haas

Před 500 lety, 1. ledna 1484, se v horské vesničce Wildhaus ve švýcarském kantonu St. Gallen narodil Huldrych Zwingli, jeden z nejvýznamnějších reformátorů. 11. října 1531 padl v bitvě u Kappelu, teprve 47letý. Jeho katoličtí protivníci byli na něho tak rozhněvani, že jeho mrtvolu spálili na hranici a popel rozmetali do všech větrů. Teprve po 300 letech mu byl postaven pamětní kámen v Kappelu a ještě o 50 let později velký bronzový pomník v Curychu. Zůstaly po něm dva hlavní spisy: De vera et falsa religione /O pravém a falešném náboženství/ a Fidei ratio /Rozumnost víry/.

Směrování "k čistému evangeliu"

Latinskou školu navštěvoval v Basileji a v Bonnu. Roku 1498 byl imatrikulován na vídeňské univerzitě, kde absolvoval studia filozofická a humanistická. Teologii studoval od 1502 v Basileji, kde přednášel profesor Thomas Wyttenbach. Po 4 letech přijal kněžské svěcení. Pastorační působení zahájil v Glarusu. V té době se důkladně naučil řecky, aby mohl číst Nový zákon v originále, a navázal styky s významnými humanisty. R. 1512 provázel jako vojenský duchovní švýcarské oddíly v papežských službách při tažení proti Pavii. Tři roku nato se zúčastnil v téže funkci velké bitvy u Marignana. Rozhodující chvíle jeho života přišla, když byl povolán za kazatele na slavné poutní místo v Maria Einsiedeln u Curyšského jezera. Opat Konrád von Hohenrechenberg, duch velmi otevřený a s širokým rozhledem, se stal jeho příznivcem. Objevil v něm schopného a duchaplného kazatele Božího slova. V té době se Zwingli začal trápit nedostatky římské církve. Otevřeně vyběděl biskupy sittenského a kostnického, aby "účinně působili k nápravě církve podle návodu božského slova". 1. ledna 1519 začal působit při kanonii ve velkém kostele v Curychu. V úvodním kázání mluvil o "čistém evangeliu", což vzbudilo velkou pozornost. Vědomě se vyhnul provokaci a agresí vůči své církvi, chtěl jen pomoci odstranit pohoršení. Měl pravou touhu přivést posluchače k pravému a ryzímu životu. Mnoho lidí si získal odvážným chováním během moru /1519/, který i jeho málem sklátil. Za jeho kázáním stály činy. Přitažlivá kněžská osobnost a řečnické umění mu získaly takový vliv, že byl s to v Curychu prosadit mnohé i ve veřejném životě. Z jeho podnětu byl jednomu kramářskému hlasateli odpustků zakázán vstup do curyšského kantonu. R. 1520 byl vydán výnos, že všichni kazatelé v městě i na venkově musejí kázat Boží slovo bez lidských příměšků.

Reformace z roku 1523

K otevřenému boji proti církevní instituci došlo v roce 1522. Podnět k zavedení reformace dali Zwingliho přátelé, kteří provokativně přestupovali postní příkázání v době velkého postu. Kostnický biskup Hugo von Landenberg poslal do Curychu přísný příkaz obnovit pčůšený řád. Zwingli vydal první reformační spis O svobodě volit si pokrm. V městě Curychu nastalo vzrušení a napětí. Rada curyšského kantonu uspořádala rozhovor o náboženství. 29.1.1523 přišlo do radnice 600 občanů a mnoho kněží. Zwingli předložil s neobvyklou ostrostí svých 67 tezí. Hájil je proti Janu Faberovi, pozdějšímu vídeňskému arcibiskupovi, tak přesvědčivě a poučeně, že se radní města postavili na jeho stranu.

V druhé disputaci 26.-29. října 1523, za účasti 900 mužů a žen, se Zwingli obrátil proti katolické úctě k obrazům a proti tehdy běžnému celebrování "pokoutních mší" u všech oltářů kostela. Rada města Curychu nařídila, že kněží, držící se staré víry, nesmějí kázat a

z kostelů se musí odstranit všechny obrazy. Roku 1525 byl zrušen římský mešní řád a všem bylo pod trestem zakázáno účastnit se mše podle starého obřadu i mimo území curyšského kantonu. Téhož roku slaví Zwingli večeři Páně německy. Všichni mohou přijímat pod obojí způsobou. Reformovaná bohoslužba je vědomě prostá a sevřená: modlitba, čtení Písma, kázání. Dokonce i kostelní zpěv a hra na varhany byly dlouho vyloučeny.

Proti žoldnéřské službě a spojení

Roku 1524 se Zwingli oženil s vdovou Annou Reinhardtovou. Jako antický tribun řídil všechny duchovní i světské záležitosti curyšského kantonu, ačkoli byl stále "jen" kazatelem. Prosazoval své morální a náboženské záměry v kantonální politice. Tvrdě odmítal všechno, co by mohlo nějak záporně ovlivnit vlastní sílu a nezávislost Švýcarska. Cítí se jako vlastenec a brojí proti dobrovolné žoldnéřské službě cizím státům, proti nespravedlivým důchodům a proti spojení s cizími vládci. Těmito požadavky vyvolal proti sobě odpor vnitřních švýcarských kantonů, které se držely staré katolické víry a odmítaly každou reformaci. Z odporu vyrostla nenávist a hněv. Když chtěl Zwingli zavést reformaci i v Bernu, došlo k vojenskému střetnutí mezi reformovanými a katolickými kantony 16 km jižně od Curychu. V poslední chvíli však bylo zabráněno krvavé řeži a došlo ke smíru ve prospěch reformovaných. 25. července 1529 byl uzavřen Kappelský mír.

Spor s Martinem Lutherem

Závažné důsledky pro celé protestantské hnutí měl spor mezi Lutherem a Zwinglim o výklad evangelijních zpráv o poslední večeři. Zwingli uznával jen dvě svátosti, křest a večeři Páně, kterou vykládal teologicky jako znamení svazku s Kristem. Ve slovech ustanovení večeře Páně chápal slovo "je" /"mé tělo", "kalich mé krve"/ jen ve významu "znamená". V polemických spisech obou reformátorů je od roku 1523 jejich rozchod stále zjevnější. Lanckrabě Filip proto oba pozval r. 1529 na svůj hrad Marburg. V disputaci, která trvala 3 dny, Luther odmítl Zwingliho názory stroze a rozhodně.

Filipovi Hessenskému a jiným německým panovníkům šlo především o vytvoření protestantského svazu proti katolickému císařskému domu. Proto nešetřili námahy, jen aby zachovali jednotu a společenství mezi všemi protestanty. Lanckrabě Filip uvažoval politicky. Podobně se snažil i Zwingli o vytvoření protikatolického a proticísařského svazu. Benátky a Francie se k tomu nedaly pohnout. Konečně se mu podařilo vytvořit koalici v Curychu reformovaných kantonů a několika jiho-německých měst. Proti tomu uzavřely katolické kantony spojení s Rakouskem na záchranu staré víry.

Napětí mezi oběma svazy neúnosně vzrostlo, když Curych bránil dovozu potravin do katolických kantonů. V říjnu 1531 začala druhá kappelská válka. Po zuřivých bojích byli curyšští poraženi. Huldrych Zwingli padl s mečem v ruce za svou reformační věc. Byl uzavřen mír, který stanovil, že každý kanton může zůstat u své víry a ve smíšených obcích mají žít obě vyznání vedle sebe.

Begegnung 1984/1

! Právě proto, že hledání tradice a potřeba dějepisu vyplývají z našich dnešních
! úkolů, otevřely se nám zkušenosti posledních smutných let i nastávající příle-
! žitostí k nové tvůrčí činnosti takové pohledy do českých dějin, kterými i zná-
! má místa nabývají nových významů. Neboť dějepis, jak praví filozof, musí být
! vždycky psán znova.

! Bohdan Chudoba, Jindy a nyní

E K U M E N I C K Ý R E A L I S M U S

Jaká jednotu ve víře je už dnes možná

Karl Rahner

V následujících úvahách jde o dogmatickou stránku ekumenického problému. Církevně právní nebo praktické problémy tedy zůstávají mimo úvahu. Tím se samozřejmě nechce říci, že tyto dvě jiné stránky našeho problému nejsou stejně důležité jako stránka vlastně teologická. Měli bychom zajisté více promýšlet církevně právní stránku ekumenického problému, protože jediná církev budoucnosti nemůže vzniknout prostým přijetím evangelických církví a církve pravoslavné do církve římskokatolické, tak jak je ustavena na latinském Západě.

Je nutno také ještě překonat velké překážky v praktickém životě církví, v jejich mentalitách každodenního života, v jejich nereflexovaných náladách a životních zvyklostech, mají-li se křesťané dosud rozdělených církví cítit volně jako bratři a sestry, i když jediná církev bude nutně mít prostor pro velký pluralismus v křesťanské životní praxi. My však máme na mysli pouze dogmatickou otázku, jak jediná církev bude moci mít a vyznávat tutéž křesťanskou víru.

Věřící církev budoucnosti

Duchovně dějinná současnost dnešního člověka se proti dřívější době velmi změnila. Nezměnila se sice vlastní podstata křesťanské víry ani to, co dosavadní církve k této podstatě počítaly, není také nutno tuto podstatu opustit; ale způsob, jakým musí být toto chápání víry včleněno do jediné věřící církve budoucnosti, se může velmi lišit od způsobu, jak se v kontroverzích mezi církvemi mohla tato jednotu víry myslet až dosud.

Jak vypadá duchovně politická situace, v níž se dnes musí vypovídat o křesťanské víře, ve srovnání se situací Západu, v níž došlo k církevním rozkolům?

Dříve byl duchovní materiál, s nímž lidé pracovali, relativně omezený a přehledný. Proto sice docházelo k tomu, že v mnoha věcech, zvláště světonázorové povahy, lidé měli různé názory, ale přece mohli samozřejmě předpokládat, že když spolu mluví a vedou kontroverze, navzájem si rozumějí. A alespoň teologové na všech stranách mohli předpokládat, že se vyznají v pojmovém materiálu a v problémech jím vyjadřitelných a že se mohou dorozumět se svými protivníky, kteří pracovali s tímto velmi omezeným pojmovým materiálem a zkušenostním obsahem.

Na všech stranách se tedy předpokládalo, že všem je jasné, o čem se mluví. Katolíci například říkali, že je sedm svátostí, protestanté to popírali, obě strany však předpokládaly, že mluví o stejné věci.

Jednotlivec se stává nevědomějším

Dnes lidé vědí nekonečně více, a proto se i velmi vzdělaný a erudovaný jednotlivec stává - ať to zní sebestarostněji - ve srovnání s věděním, které si může aktuálně osvojit, stále nevědomějším. Kniha je pořád více a nikdo je nemůže všechny přečíst. Přes všechny stále žádoucí a částečně i realizovatelné syntézy, ve kterých se pro jednotlivece znovu stává možným poznat a ovládnout dosud nezvládnutelné množství jednotlivých poznatků - přes tyto syntézy je objem poznání, uskladnitelný do paměti způsobem počítačů, pro jednotlivece už nepřehledný.

Člověk se musí stále více spoléhat na vědění druhých, které už sám nedokáže přehlédnout a kontrolovat. Existuje stále více expertů

pro nesčetné otázky teoretické i praktické, kteří stojí před ostatními jako za dřívějších dob vrchnost a učenci před nevědomým lidem. Ale i tito experti si mezi sebou rozumějí jen velmi obtížně nebo vůbec ne, a vytvářejí disonantní sbor hlasů, které chtějí ostatním předávat své poznatky a životní maximy.

Souhlas ve společnosti má všude ve světě tendenci redukovat se ze stejných základních přesvědčení na souhlas, který záleží pouze ve stejnosti materiálních předpokladů a potřeb. Příčina je v tom, že množství aktuálně osvojitelných poznatků narostlo tak obrovsky, že už je nelze jednoduchým způsobem syntetizovat.

Světový názor dřívější kulturní periody byl - pokud ho vůbec bylo možné vyjádřit reflexivně ve slovech - relativně přehledný a jednoduchý, nebo se takovým znovu stával po krátkých obdobích krize mezi duchovními epochami. Takový světový názor byl vztažen na určitou geograficky a historicky omezenou oblast, a už proto s ním bylo při kontroverzích relativně jednoduché zacházet. V duchovní oblasti se hrálo s omezeným počtem míčů, a proto bylo možno tuto hru, i když záležela v názorových rozdílnostech, hrát virtuózně. Člověk mohl po každé být přesvědčen, že přesně ví, jaká přesvědčení má a jaká přesvědčení má jeho protivník, které on sám odmítá.

Dnes se tato jen primitivně charakterizovaná situace dob konfesijních rozdělení značně změnila, takže je snad dovoleno mluvit nejen o kvantitativním, ale i o kvalitativním zvratu, i když dějinně se tato změna uskutečňovala pozvolna. Dnes vlastně už neexistují lidé vzdělaní a nevzdělaní, ale všichni jsou po určité stránce vzdělaní, a proto zároveň po jiných stránkách krajně nevědomí.

Co znamená tento nástin pro ekumenickou otázku? Tato situace je především spoluurčující i pro teologii. I zde víme nesmírně mnoho ve srovnání s dřívějšími časy, příliš mnoho, než aby se jednotlivý teolog, a tím spíše jednotlivý křesťan nestával ve srovnání s tímto aktuálně daným teologickým věděním stále nevědomějším. Stále ještě samozřejmě existují lidé, kteří usilují o něco jako funkci teologického univerzálního učenice. Ale stává se nicméně sporné, zda a jak dalece jeden jediný člověk může takovou teologickou univerzální učenost získat, zejména když technizace dnešní vědecké práce je v duchovních vědách málo k užtku.

I teologové vědí stále více, a právě proto si stále méně dokážou porozumět; jednotlivý teolog může stále méně s jistotou vědět, zda i on porozuměl druhému teologovi, protože tomuto druhému lze patrně správně porozumět jen tehdy, když zakalkulujeme i předpoklady druhého, které však už pro nás nejsou ve vlastní hlavě postižitelné.

Dříve než budeme bezprostředně zkoumat důsledky této situace pro ekumenickou otázku, je třeba pojednat o jedné otázce noetické: Jestliže se člověk zdrží souhlasného soudu o nějaké pravdivé vědě, nemýlí se. Tato samozřejmost platí nejen tehdy, když daný člověk tuto větu vůbec nezná nebo jí nerozumí; může být před touto větou postaven také reflexivně, do jisté míry rozumět jejímu smyslu, a přece mít mravně oprávněné důvody pro to, aby se zdržel souhlasu s ní.

Ta věta může být pro existenciální situaci daného člověka nedůležitá; námaha, aby ji před souhlasem přezkoušel v jejím nároku na pravdivost, může být pro daného člověka příliš veliká. Věta, která je sama o sobě správná, může být vyjádřena v pojmové soustavě pro člověka nepřístupně, v cizím komunikačním poli, a tak jen obtížně pochopitelná. V takových případech nebudeme moci říkat, že určitá věta vyžaduje od člověka pozitivní a výslovný souhlas jen proto, že musí s pravdivostí této věty počítat. Za jistých okolností ji může s respektem ponechat tak, jak je, aniž poruší mravní povinnost vůči pravdě.

To, co platí o jednotlivci, může být samozřejmě řečeno i o větších skupinách. I existenciální nezájem o určité věty, i když nejsou pozitivně popírány a je nutno počítat s jejich správností, může být z jiných důvodů legitimní. To platí i pro jednotlivé věty určitého vyznání víry a pro lidi církve. Zdá se mi zřejmé, že církve, i církev katolická, to ve své praxi přinejmenším mlčky uznávají.

Je-li křesťan pokřtěn, žije-li ve své církvi a účastní-li se v určitém rozsahu jejího života, pokládá církev tohoto křesťana za legitimního člena církevní jednoty. Nezkoumá přesněji, které věty jsou výslovně ve vědomí tohoto člověka, jak dalece je přesně poučen o veškerém dogmatu této církve. Církev je spokojena, když z církevní praxe tohoto člověka vyplývá, že jasně, i když možná jen velmi globálně a rudimentárně, má pozitivně souhlasný vztah k základním dogmatům, k posledním základům v hierarchii pravd víry, a na druhé straně vnitřně nebo veřejně nechová výslovný a rozhodný odpor proti větám, které tato církev prohlašuje za objektivně náležející ke své vlastní víře.

Všechny církve se spokojují s tím, že jejich členové žijí v lidské, právní a liturgické jednotě jako pokřtění a církevně praktikující křesťané a tím spolurealizují základní podstatu křesťanského vyznání. Přitom nepožadují od každého člena výslovný souhlas s každou jednotlivou větou, které samy počítají k svému závaznému vyznání. Této noetické, trochu minimalistické toleranci se naprosto nelze vyhnout a je i v církvích legitimní.

Rozdělující diference?

Za tohoto předpokladu a se zřetelem k nastíněné dnešní duchovní politické situaci smíme říci toto: Z dogmatického hlediska a s ohledem na víru církve by byla myslitelná jednota oddělených církví, jestliže žádná církev neprohlásí, že některá věta, kterou druhá církev pokládá pro sebe za absolutně závaznou, je pozitivně a absolutně neslučitelná s jejím vlastním chápáním víry. Pokud takové diskrepance existovaly či existují, jednota ve víře mezi církvemi je samozřejmě nemyslitelná. Ale existují takové diskrepance ještě dnes? Pochybuji o tom.

Teologické porady mezi různými vyznáními vedly v posledních desetiletích k výsledkům, které vedení církví ještě vůbec nevzala dostatečně na vědomí. Není tomu zajisté tak, že teologové různých konfesí a církví, kteří mohou být vážně pokládáni za představitele vědomí víry svých církví, už došli ve všech dogmatických otázkách k pozitivní shodě. Existuje však dnes, ptám se, ještě mnoho vážných teologů, kteří určitou větu teologa druhého vyznání, kterou tento teolog prohlašuje za absolutně závaznou pro svou církev, pokládají za naprosto neslučitelnou s vlastní vírou, kterou vyznávají jako rozhodující pro spásu?

Teologové jistě nejsou v mnoha kontroverzních teologických otázkách jednotní. Ale situace jejich rozhovorů se proti době reformace základně změnila. Dnes stojí teologové se svými pozitivně možná ještě ne zcela slučitelnými větami proti sobě zcela jinak. Na obou stranách se počítá nejen s tím, že druhého před Bohem a před pravdou evangelia omlouvá jeho tajemná subjektivita, ale také s tím, že proti sobě stojící věty, dále rozvinuté a chápané ve větší souvislosti, si ve skutečnosti neodporují jako protiklady, i když se dosud pozitivně jasně nevidí, že se při takové rozsáhlé interpretaci shodují.

Za takové situace už lze ustavit dostatečnou jednotu víry mezi církvemi. Evangelický křesťan by sice nemusel už teď pozitivně ve víře souhlasit s mnohými větami, které katolík pokládá za závazné pro víru. Ale nemusí je ani pozitivně zamítat, protože nemůže říci, že tyto specificky katolické věty může přijmout jen za cenu pro víru

ničivého popření toho, co právem počítá k podstatě vlastní víry.

Evangelický křesťan může zcela předpokládat, že tyto katolické věty najdou v další historii vědomí víry církve takové objasnění a takovou interpretaci, že mu pak umožní i pozitivní souhlas.

A naopak se domníváme, že úřad katolické církve se při sjednocení církve může spokojit s takovou pozicí víry, v níž se společně výslovně přijímají vlastní základní pravdy křesťanského zjevení, ale pro sjednocení se nepožaduje pozitivní souhlas se všemi větami, které byly v historickém procesu vědomí víry římskokatolické církve pochopeny jako dané božským zjevením.

Existenciální tolerance

Naopak pravoslavná církev a církve evangelické budou moci být ochotny zdržet se soudu, že specificky římskokatolické věty víry jsou neslučitelné s Božím zjevením a s pravdou evangelia, jak se to dělo v dobách rozdělení víry. Při takové existenciálně noetické toleranci, kde se to, co se výslovně a explicitně učí, násilně nespojuje jako radikálně si odporující a ponechává se volný prostor pro to, o čem dosud nedošlo k pozitivní dohodě, ale pokládá se v naději za dohodnutelné - při takové toleranci je z dogmatického hlediska jednota církve možná už dnes.

Tato věta se může jevit smělá, utopistická a dokonce snad dogmaticky napadnutelná. Ale nechceme-li sjednocení církví pokládat v dnešní duchovně politické situaci za naprosto nemožné - což je nám zajisté zakázáno základním přesvědčením křesťanství a církve - pak si musíme říci, že v dnešní duchovní situaci není jiná jednota ve víře vůbec možná: tato jednota víry tedy musí být legitimní.

Buď prohlásíme jednotu víry za konkrétně nedosažitelný ideál, který hlásáme jen slovy, nebo usilujeme o realisticky myslitelnou jednotu víry, kterou pak jsme povinni uzнат za legitimní a učinit ji teologicky pochopitelnou.

Jednota víry, která fakticky existuje v katolické církvi a musí být legitimní, je jiná než jednota víry, kterou v ekleziologii mlčky předpokládáme jako samozřejmou a kterou chápeme jako pozitivní souhlas se vším, co církevní úřad předkládá jako nauku závaznou pro víru. Protože však se konkrétně uskutečněná jednota víry i uvnitř katolické církve odlišuje od této teoreticky postulované jednoty víry, a přece je legitimní a měla by být v této legitimitě i výslovně uznána, nemusíme ani pro jednotu víry v budoucí jediné církvi požadovat více než jednotu víry, která fakticky existuje v katolické církvi.

Pokročilé vědomí

Toto pojetí jednoty víry by samozřejmě musela uzнат za dostatečné i církve pravoslavná a církve evangelické. Ale to by nemuselo znamenat žádné obtíže, protože s jednotou víry, jakou považujeme za dostatečnou pro jedinou církev budoucnosti, se v těchto církvích spokojují mnohem odivněji už dnes. Po této stránce se vlastně požaduje jen to, aby tyto druhé církve pozitivně neodmítaly explicitní nauku víry v katolické církvi jako neslučitelnou se základní podstatou svého křesťanství.

Domnívám se však, že vývoj církevního vědomí pokročil ve všech církvích už tak daleko, že je to možné. Samozřejmě nikoli u každého jednotlivého teologa v těchto církvích. Přece však můžeme předpokládat, že většina křesťanů a teologů v ostatních církvích už nebude mluvit o absolutním věroučném anatematu proti specificky římskokatolické nauce víry; vedení těchto církví to už také nemusí činit.

Ze tohoto předpokladu není ani nutné od těchto církví požadovat pozitivní souhlas víry s takovými specificky římskokatolickými naukami víry, a přece může být ustavena dostatečná jednota mezi všemi, kteří vidí základní podstatu křesťanství ve vyznávání trojjediného Boha a Ježíše jako našeho Pána a Vykupitele a jsou pokřtěni.

Základní tezí, kterou se odvažují předložit, tedy je, že v dnešní duchovně politické situaci není vůbec možná větší jednota víry, než jaká se zde navrhuje; proto musí být legitimní, nechceme-li se přes všechna vzájemná ujišťování jedoty církve ve víře vzdát.

I kdyby tato teorie byla přijata, byly by samozřejmě pro opravdovou jednotu církví nutné ještě mnohé obtížné úvahy a bylo by nutno vyřešit mnoho problémů. Na všech stranách sotva existují konkrétní představy o tom, jak by měla církev budoucnosti vypadat po stránce církevněprávní, aby jednota církve mohla být reálnou možností. Neboť si nelze samozřejmě myslet, že evangelické církve a církve pravoslavná prostě vplynou do katolické církve a římskokatolická církev prostě zůstane taková, jaká byla po stránce církevněprávní až dosud.

V církvi budoucnosti bude i při této jednotě víry, která je nutná, ale i dostatečná, větší pluralismus v právu jednotlivých dílčích církví, v jejich liturgii, teologii, konkrétním křesťanském životě, než to v římskokatolické církvi dosud bylo právem. Římskokatolická církev se sice může ze svého vztahu k již sjednoceným malým církvím Východu po této stránce leccemu naučit a lecco převzít, co může být užitečné a poučné pro tento legitimní pluralismus v církvi budoucnosti, ale tento pluralismus bude nutně větší, než na jaký jsme my římský katolíci zvyklí.

Funkce Petrova úřadu

Zvláště by se muselo teoreticky a prakticky dále uvažovat o tom, jak by se pro celou církev, do níž by pak byla začleněna i církev pravoslavná a dílčí církve evangelické, dalo spojit konkrétní, v praxi dané uznání funkce úřadu Petrova v církvi s touto okolností, že pravoslavná církev a dílčí církve evangelické sice nezavrhuje dogmatickou nauku Prvního vatikánského koncilu jako odporující víře, ale přece ji ještě pozitivně a výslovně nepřijaly do vlastního chápání víry. V této otázce by bylo nejdělitelnějším problémem to, že by nebylo možné římskému stolci zakázat, aby i v budoucnosti vykonával učitelskou pravomoc, kterou mu přiznává První vatikánský koncil.

Ale kdyby římské papežství pro případy, kdy by eventuálně i v budoucnosti chtělo vydat rozhodnutí ex cathedra, výslovně uznalo jako pro sebe závazný postup, který by prakticky i bez vlastního koncilu zakládal takové rozhodnutí na souhlase veškerého episkopátu všech dílčích církví, pak by byl řešitelný i tento velmi delikátní problém, aniž by pravoslavná či evangelické dílčí církve musely mít v církvi budoucnosti dojem, že jakékoli uznání Petrova úřadu by tyto církve předem vydávalo učitelské autoritě Říma tak, že by bylo nebezpečí, že by jejich vlastní vědomí víry mohlo být výkonem papežské učitelské autority znásilňováno.

I kdyby byla ochota tuto navrženou základní tezi zásadně přijmout, cesta k jednotě všech křesťanských církví by byla samozřejmě přesto daleká. Nejen zdůvodň, které jsme naznačili výše. Církve by si musely právě i ve své praxi a reálné mentalitě ještě mnohem více na sebe zvyknout, aby se bezprostředně dostupná jednota stala skutečně myslitelnou a proveditelnou. Potud mají malé i velké ekumenické snahy, které se dnes projevují, velký význam.

Křesťané různých vyznání se takovými snahami sbližují, hmatatelně

prožívají už nyní danou jednotu v základní podstatě křesťanské víry, stále více se odbourává cizost a lhostejnost ve vztahu konfesí. A tak se může zvolna přiblížit den, kdy se církev budou moci konkrétně ptát: Nemáme už tutéž křesťanskou víru? Nemůžeme ji vyznávat v dostatečné vzájemné jednotě, aniž přetěžujeme svědomí víry dosud oddělených církví?

Evangelische Kommentare 1982/9, 480-484

PROHLÁŠENÍ Z LIMY

Augustin Schmied

Komise pro víru a řád /Faith and Order/ Světové rady církví vydala při svém zasedání v roce 1982 elaborát "Křest, eucharistie a úřad". Text, který vykazuje pozoruhodné společné body, byl předán církvím. Tento dokument vypracovali teologové všech křesťanských církví a směrů. Od roku 1968 jsou členy komise také katoličtí teologové. Text vyjadřuje podstatné konvergence, přiblížení stanovisek /nemluví se o shodě/; jsou do něho vloženy komentáře, obsahující body ještě sporné, které potřebují být vyjasněny.

Shody resp. konvergence dosažené v dokumentu znamenají důležitý krok směrem k novému ekumenickému konsensu ve víře. Ve srovnání s dvoustrannými ekumenickými rozhovory, které vedly k vyjádření shody ve světovém měřítku /např. dokumenty společné římskokatolické-evangelickoluteránské komise/ má "prohlášení z Limy" velký význam. Jako výsledek mnohostranných jednání překonává někdy vyjadřované obavy, že by určité dvoustranné konsensy mohly vést k novému odcizení uvnitř celé ekumeny.

Důležité kroky vpřed

Prohlášení obsahuje nesporný pokrok ve společném uchopení a uznání závazné tradice víry. To platí např. o eucharistii, neboť proti dřívějšímu zúžení se zde ozřejmují z bible a starých liturgií vysvítající základní momenty: díkyčinění, památka, prosba o Ducha svatého, Kristova přítomnost, společenství a hostina, eschatologické a univerzální zaměření. Už to je významné, že se mluví o eucharistii. Dále se vyzývá k častějšímu slavení eucharistie. Od charakteru památky a od přímluvy vyvýšeného Krista se ukazuje cesta k charakteru oběti. Doporučuje se přiměřené zacházení s konsekrovanými dary.

Ohledně církevního řádu lze vidět pokrok v tom, že se text přímlouvá za trojdělení úřadu /biskup, presbyter, jáhen/, zdůrazňuje se význam ordinace /která se nemá opakovat/ a připomíná se spolupatřičnost osobního, kolegiálního a obecnostního hlediska při vykonávání úřadu.

Podněty k sebezkoumání

My katolíci bychom se při pohledu na dosažené konvergence neměli zajímat jen o to, zdali souhlasí s naší tradiční resp. konfesní naukou a praxí. Měli bychom tyto texty číst také jako pobídku a výzvu k přemýšlení o vlastních pozicích. Původní a společná křesťanská tradice se ani u nás neuplatňuje v každém ohledu. Dokument dává pokyny, z nichž se můžeme i my poučit. Uvažme např. místo epikléze a ve spojitosti s tím význam modlitební povahy eucharistie, který může vrhnout silnější světlo na celou obec věřících jako na subjekt konání eucharistie.

Theologie der Gegenwart 1983/4, 262-263 /část/

HISTORICKÁ PRAVDA

Josef Krejčí

První požadavek pravdivého dějepisce je, aby uznalo své meze, aby netvrdilo o sobě, co není, co nemůže být. Historie, která se vydává za absolutní, za jediný možný pohled na minulost, tvrdí něco, co přesahuje její možnosti, a tím už hřeší proti pravdě a objektivitě.

Díváme se na dějiny pod určitým úhlem a za to se nemusíme stydět, to nesmíme chtít zakrýt. I marxistické dějepisce má pravdu, když vynáší význam ekonomických prvků pro dějinný vývoj. Falsuje však dějiny, když je omezuje jen na tento prvek.

Dějepisce je pravdivé, i když /nutně/ vybírá z minulých událostí, oč má zájem, co je blíž ke středu, do kterého se historik postavil. Je falešné, jestliže si vybírá, co je mu příjemné, co se mu hodí, co vyvyšuje ideu, v kterou on věří, a vynechává, co na ni vrhá nějaký stín. Chci-li psát dějiny církve v renesanční době, není nutné, abych se zminoval o Martinu Behaimovi nebo o Descartovi. Ale hřešil bych proti objektivitě, kdybych chtěl přejít mlčením postavu Alexandra VI. /Můžu si ovšem vzít za úkol sepsat životopisy svatých papežů. Pak si vyberu jen ty postavy, které odpovídají tomuto určení./

Přijmout všechny prvky, které se vztahují k vyvolenému vzhledu dějin, neznamená ještě, že k nim musím a mohu zaujmout neutrální stanovisko. Katolický historik, i když se bude snažit ocenit všechny pozitivní prvky v postavě M. Jana Husa, nemůže než s bolestí mluvit o jeho roztržce s církví, zatímco protestantský dějepisce právě tento fakt ocení, jako první krok, který připravil reformaci.

Ačkoli tento osobní pohled na dějinné události nutně vede k rozličnému jejich ocenění /bitva, která končí pro jednu stranu vítězstvím, je pro druhou porážkou/, přece i v tomto vztahu historik musí ovládat své city. Může ocenit, co je pozitivního pro jeho skupinu v neštěstí druhé skupiny. Ale je proti pravdivosti dějin škodolibectví. Vyhledávat s potěšením v minulosti skupiny, k níž nepatřím, stinné stránky, za které se ti druzí stydí, které na ně vrhají nějaký stín. To už pak není historie, to je pamflet.

Dějiny jsou věda o lidech, o lidstvu, do kterého i historik patří. I když mluví o událostech sebevzdálenějších, vždycky mluví nějak o sobě. Proto se nikdy na ty události nemůže podívat úplně zvenku, s chladnou objektivitou. Vždycky do svého úsudku nutně přimíchá část své osobnosti. Aby byl pravdivý, musí si být vědom této své situace a nezakrývat své názory, nechtít je vpašovat do historie, jako by byly už ve faktech samých. Vědomí subjektivity našeho vědění nás pak musí vést k tomu, abychom se snažili pochopit rozdílné názory druhých. Proto se historie nikdy nemá stát absolutní. Je to a má to být stálý dialog, který odkrývá nové a nové vzhledy minulosti, z kterých jsme vyrostli my, naše přítomnost.

Studie 76-77 /IV-V 1981/

Autor je profesorem teologie v Tridentu.

NA OBRANU JANA Z JENŠTEJNA

Jaroslav V. Polc

Belgický benediktin P. Paul de Vooght, známý svými styky s Prahou v minulosti, uveřejnil v různých časopisech během posledního de-

setiletí řadu studií o husitské otázce. Všechny vyšly v roce 1960 ve dvou svazcích /34 a 35/ v edici "Bibliothèque de la Revue d'histoire ecclésiastique" v Lovani. První, L'Hérésie de Jean Huss se týká postavy M. Jana Husa, druhá Hussiana obsahuje texty a studie týkající se téže doby. Ačkoli si jednotlivé kapitoly zaslouží více pozornosti, není možno se jimi zabývat - hlavně pro různorodost témat - na jednou. Zde věnujeme pozornost pouze novému vydání latinského textu žaloby arcibiskupa Jana z Jenštejna na násilnosti krále Václava VI., podané roku 1393 v Perugii papeži Bonifáci IX., jež obsahuje mezi jiným i podrobný popis mučení a smrti Jana z Pomuku, dnes spíše známého pod jménem sv. Jan Nepomucký. Text žaloby, nazvané Acta in curia romana, uvádí vydavatel zvláštním článkem, který vyšel před lety nezávisle jinde, a je nazván Jean de Pomuk, který vzbudil značný zájem v zahraničních i odborných kruzích nezasvěcených do diskusí o historicitu postavy sv. Jana Nepomuckého a identitu s Janem z Pomuku. Svým obsahem vlastně mezi husitika nepatří. Správně v něm tvrdí autor, že Acta jsou jediným přímým pramenem ke sporu mezi arcibiskupem a králem. Již předem však poznamenává, že tragédii sv. Jana je v něm věnováno málo pozornosti; ostatních 38 článků, na něž se spis dělí, popisuje pouze většinou hmotné škody, jež arcibiskup a arcibiskupství od krále utrpěli. Z toho P. de Vooght dovozuje, že Jan z Jenštejna byl velkokapitalista tonoucí v bohatství, člověk nadmíru lakomý, úskočný a tvrdohlavý, bránil-li svá práva, pro něj že byly důležité pouze jeho groše a za ně byl ochoten dát se i do války s králem. Při potvrzení nově zvoleného opata kladrubského, jež zavrželo příčinu k výbuchu hněvu králova a posléze k smrti Jana z Pomuku, generálního vikáře, arcibiskup v právu nebyl: Václav IV. chtěl jen ze statků kláštera nadat nové biskupství a podarovat jím svého milce biskupa, a papež později s tímto plánem souhlasil, Jan z Jenštejna donucen v Římě proto k abdikaci /což neodpovídá pravdě/, a jím potvrzený opat Olen se nikdy řízení kláštera neujal.

Čili Jenštejnův postoj, jak tvrdí autor, nehájil ani věc Boží, ani věc církve /str. 414/. Naproti tomu přiznává, že nechápe, proč hned po smrti nařídil Jenštejnův nástupce Olbram ze Škvorce sepsání jeho životopisu, který ho líčí jako světce. A poněvadž se tento životopis liší od názorů autorových, neváhá jej nazvat insipide /str. 413/, popis arcibiskupových ctností allegations fantaisistes /str. 417/ a zázračné události tam vypsané má za ultime confirmation de la faiblesse de la Vita /str. 418/. Sv. Jan Nepomucký, kanovník žijící z bohaté prebendy a generální vikář arcibiskupský, se stal obětí beránkem sporu o opatství kladrubské náhodou - une victime fortuite /str. 415/ - česky řečeno, přišel k mučednictví jako slepý k houslím. Tím hůře, poněvadž Václav IV. ani neměl v úmyslu církvi škodit - pouze se náramně rozčílil /str. 413/. A poněvadž první hovoří o zázračích po jeho smrti "fantastický" životopisec Jenštejnův, není jim třeba přikládat velké víry /str. 419/. Legenda po letech roste: za čtyřicet let ví Tomáš Ebendorfer z Hasselbachu, že byl zpovědníkem královny Žofie, nakonec došlo k pověsti o zpovědním tajemství a k dvojici Janů, z nichž prvního, umučeného prý roku 1383, papež Benedikt XIII. v roce 1729 svatořečil. Žaloba Jenštejnova se našla teprve roku 1752 ve Vatikánu a zůstává jediným spolehlivým pramenem. Ostatní, píše P. de Vooght, je legenda, pokud nejsou po ruce doklady spolehlivější.

K novému vydání latinského textu žaloby Jenštejnovy třeba podotknout, že ho již bylo třeba, poněvadž dřívější vydání byla málo přístupná a nedostatečná. Bohužel však ani nová edice neuspokojuje: vydavatel k ní nepoužil všech dostupných rukopisů a spokojil se pouze se zápisem ve známém Vatikánském sborníku Jenštejnových spisů /codex Vaticanus Latinus 1122/. Patrně proto, že není zvyklý na čtení rukopisů, vydaný text znehodnotil vlastními chybami, pomlčíme-li o tom,

že zřejmě nedopatřením vynechává skupiny slov a celé věty. Místo fomitem, jak má kodex, čte formitem, místo modis čte monitis, místo impune čte impure, místo infra čte inter. Nejzávažnější vadou vydání je však úplné opominutí zkráceného a definitivního textu téže žaloby, jenž následuje ve Vatikánském rukopise za původnějším P. de Vooghtem uveřejněným zněním: je to totiž konečná úprava tohoto důležitého dokladu tak, jak byla předložena papeži Bonifáci IX. O tom však ani v úvodu není zmínky.

Daleko povážlivější jsou však závěry vyslovené v úvodním článku, uveřejněném již předtím v Revue d'histoire ecclésiastique XLVIII, 1953, na stranách 777-795. Nelze očekávat, že by si autor ověřoval svá tvrzení z dokladů dosud nevydaných, je však nutno předpokládat, že se obeznámí aspoň s hlavními díly, která shrnují výsledky novějšího bádání, píše-li odborný článek, který vydává Lovanská univerzita. P. de Vooght se však odvolává v poznámkách na díla vyšlá do roku 1921. Nezná-li práci Rudolfa Holinky: Církevní politika arcibiskupa Jana z Jenštejna za pontifikátu Urbana VI. /Bratislava 1933/, nebo studii Bohumíra Červinky Příspěvky k životopisu Jana z Jenštejna /Praha 1935/ a studie Augustina Neumanna, jež jsou těžko dosažitelné, měl by přece - jako odborník v otázce husitské - být obeznámen aspoň se souborným dílem F.M. Bartoše Čechy v době Husově z roku 1947, dosud přístupným.

Odtud by byl poučen, že životopis arcibiskupa Jana z Jenštejna /psaný původně latinsky, a nikoli česky/, proti jehož věrohodnosti se bezdůvodně ohrazuje, je vskutku spolehlivý historický pramen, jehož autorem byl sám duchovní rádce a důvěrník arcibiskupův augustiniánský převor roudnický Petr Klarifikátor /str. 147/, jehož další spisy jsou také zachovány. Jistě by byl došel k témuž úsudku, že Jenštejn byl svědomitým, ne-li svatým biskupem, nezávisle na životopisci, kdyby si byl přečetl jeho díla, jichž část uveřejnil Jan Sedlák v svém díle Mistr Jan Hus, jež s oblibou cituje jinde. Konečně souhlasně o tom svědčí i sbírka Jenštejnových dopisů vydaná kdysi J. Loserthem, jež také není autorovi neznáma. Při čtení statí, v nichž arcibiskup ostře odsuzuje hrabivost a lakomství a jiné hříchy zesvětštělého kléru, by jistě nedošel k závěru, že činil právě to, proti čemu tak ostře bojoval. Jako znalci života Jana Husa jsou mu však jistě známy i výroky mistrovy, který Jana z Jenštejna nazývá, kdykoli o něm mluví, "svaté paměti kněz Jan, arcibiskup" a latinsky užívá ještě silnějšího přívlastku "divae memoriae".

Již F.M. Bartoš dokázal, že boj Jenštejnův s králem nebyl, jak se domnívá P. de Vooght, triviálním sporem o pár grošů, nýbrž skutečným zápasem o svobodu církve v Čechách, jejíž reformě násilné zásahy královny do pravomoci arcibiskupovy bránily, zápasem, který se vlekl již přes třináct let. Nepochopil zřejmě, jak vyplývá z jeho závěru, situaci, za níž byla Jenštejnova žaloba sepsána a podána papeži. Z textu samého vynikne beznadějnost situace. Skutečnost sama, že pražské arcibiskupství bylo zadluženo, jak dokázal již před lety J. Chaloupecký v úvodě k vydání účtů pokladníka pražského arcibiskupství v letech 1382-1383 /Historický archiv č. 37, Praha 1912/, jež stoupana násilným zabíráním církevního majetku a válkou, již byl nucen s králem vést, osvětluje, proč musel Jan z Jenštejna věnovat tolik pozornosti finančním otázkám, chtěl-li přesvědčit papeže o nutnosti vysoké půjčky, již skutečně v Itálii uskutečnil a jež by nebyla nutná, kdyby autorovy domněnky byly správné.

Také příčiny smrti sv. Jana Nepomuckého - nebo Jana z Pomuka, jak jej s oblibou P. de Vooght nazývá jeho historickým jménem - jsou velmi zjednodušeny snad vlivem liberálních historiků, jako byl O. Abel, autorem citovaný. Není divu, posuzuje-li kriticky novější studie Steje-

kalovy a Pekařovy, aniž se jimi blíže zabývá. Článek V. Koudelky, uveřejněný před časem v časopise "Nový Život" 6 /1954/, č. 3, str. 38-41, který mu unikl docela, ukazuje, že mučednickou smrt světce, o jehož identitě nemůže být pochyb, není možno odbýt několika slovy.

Až dodnes postrádáme přímého současného svědectví o tom, že sv. Jan odmítl Václavu IV. vyjevit zpověď jeho manželky. Z tohoto mlčení však není možno dovozovat, že proto nemá tato příčina jeho smrti historický podklad, hovoří-li se o ní až později, a tím méně, že světec nebyl skutečným mučedníkem aspoň za práva církve, což jistě i autor doznává. A není-li dnes pochyb o historické spolehlivosti životopisce Jenštejnova, o němž se vyjadřuje skepticky, proč zamítat jeho zmínky o zázracích celé zemi známých, jimiž se po smrti zaskvěl umučení Jan z Pomuka, byl-li dobře informovaným současníkem? I kdyby tyto zázraky, jež blíže nepopisuje, byly "dětinské" právě tak, jak se autoru zdají zázraky Jenštejnovy tamtéž vypsané, hagiograf již zde zjišťuje první stopy skutečného kultu. V uvedeném článku poukázal V. Koudelka na obtíže, jež působí historikovi P. de Vooghtem znovu vydaná žaloba Jenštejnova - na vaitřní nesrovnalosti a náznaky nasvědčující tomu, že část pravdy a především přesné důvody žaloby Jenštejnovy proti králi Václavovi nám dosud unikají. V každém případě je řešení P. de Vooghta nejen zastaralé, nýbrž i povrchní a nepřesné, a třeba jen litovat, že belgický historik, píšící francouzsky a rozumějící česky, nevyužil výsledků novější české historické vědy, jež dospěla v tomto bádání nejdále.

Byl by se uvaroval mnohých omylů a jeho práce se mohla stát spolehlivým východiskem badatelům, kterým zůstávají právě pro neznalost češtiny nepřístupné.

Se znamením kříže /sborník/, Křesťanská akademie, Řím 1967, 167-170

O B R A Z A S M Y S L Č E S K Ý C H D Ě J I N

Bohdan Chudoba

Teprve nedávno, skoro včera, minula doba, kdy se světové dějiny zdály temným, nekonečným mořem a na dějiny národní bylo vůbec těžko vzpomínat. Ale právě krev, která kolem nás tekla, dosvědčovala, že národ tu stále ještě je. Lidé, kteří ji obětovali, byli významní i bezvýznamní. Byli to příslušníci všech možných povolání, kteří dovedli vzdorovat nejen zradě cizinců, nýbrž i zrádcům v řadách vlastního národa. Za každého prodejného učence, který ochotně prohlašoval, že německá vláda v českých zemích je prvním krokem k velkému dílu a účastenství na budování nové Evropy, za každého dělníka, který ve zbrojařských továrnách plnil ještě víc, než se po něm žádalo, za každého rolníka, který odváděl dvojnásobek povinných dávek pro okupanty, povstávaly stovky a tisíce jiných, kteří pokládali životy za myšlenku nejistou a přece tak významnou, za český národ a jeho vlastní, osobitou kulturu. Jejich postavy, klesající v nekonečných řadách podél zdí vězení a v pekle koncentračních táborů, dokazovaly každému, že národ ještě žije. Že je tu posud množství schopné živého činu, a to českého, svébytného činu, a že toto množství se opírá o tradici, o vlastní národní dějiny. Neboť jak jazyka, tak dějin je zapotřebí, aby národ žil. Pravda, je možno zříci se všeho: jak dějin, tak osobitého života. Všechno je možno se sebe setrást: i řeč, kterou jsme od malička hovořili, i výchovu, která nás svázala s národními dějinami a jejíž zásluhou žijeme nejen v přítomných úkolech, nýbrž také v pod-

mínkách vytvořených věky a čerpáme nejen z vlastní zkušenosti, nýbrž též z myšlenek otců. To vše je možno vyměnit za jiné, zahladit a zapomenout. A není ani úkolem této knížky přesvědčovat někoho, že je zapotřebí, aby při svém národu vytrval, aby se nevzdával ničeho z dědictví, které mu bylo svěřeno, ani dějin, ani řeči, ba ani příležitosti rozmnožit je, to jest samostatné národní kultury. Neboť to nelze odůvodnit jen minulými událostmi. Kdybychom si na otázku, proč zůstáváme věrni českému národu, odpovídali: poněvadž jsme zvykli rodné řeči, poněvadž jsme tak vychováni, poněvadž žijeme v Čechách a na Moravě, poněvadž se nám naše píseň líbí víc než kterákoli jiná - žádná z těchto odpovědí by sama o sobě nebyla průkazná. Vždyť je možno zvyknout i jiné, cizí řeči, zapomenout na výchovu, přestěhovat se nebo dokonce utéci jinam, kde je život pohodlnější, a oblíbit si písně třeba odněkud ze zámoří. Na onu otázku, proč je nutné zachovat věrnost národu, lze plně odpovědět pouze jinou, nedějepisnou cestou: zamyšlením nad účelem našeho života.

Ať si utváříme sny do budoucna, jak chceme, ať věříme v pokrok kdoví jak utěšený, touhy a strasti ze života neodstraníme a musíme doznat, že jsou podstatnou vlastností života. Útěk před strastí by tedy byl útekem před skutečností. Takovým útekem je názor buddhistický, který všechnu práci a tvorbu pokládá za marnost. Takovým útekem je i názor materialistický, který doufá, že překoná všechno, i strast samu. Jediné křesťanství je strážlivé a věčné; učí, že každému člověku je vymezeno určité břímě; čím statečněji je ponese, tím výš vystoupí; čím víc bude z něho odhazovat, tím hlouběji klesne. I národnost patří k tomuto břemeni; i na ni se vztahuje podobenství Písma o jhu sladkém a břemeni lehkém. Syn člověka miloval svůj lid právě tak jako žhavé stráně a stín palem své vlasti a s pláčem mu předpovídal nejhorší osud, který může nějaký národ stihnout: že zapomene na svou vlast i na svou řeč. Ano, jak pohodlné by to bylo, kdybychom mluvili nějakým velkým jazykem nebo více takovými jazyky. Jak pohodlné by to bylo, kdybychom se nemusili hlásit k Moravskému polí, k Lipanům, k Bílé hoře a k rozvratu z r. 1938. Ano, jak pohodlné, ale jak mělké a pusté! Neboť ten, kdo si ubere ze jha, kdo nemiluje dostatečně, klesne do mělkého bláta a utopí se v hlubokém jezeře. Naopak ten, kdo miluje své jho, pozná, jaké možnosti k tvůrčímu činu poskytuje.

A opakují ještě jednou: tato knížka o českých dějinách bude plně srozumitelná jen těm, kdo jsou sami odhodláni k pokrokové, tvůrčí práci a ohlížejí se do minulosti pro náměty a zkušenosti. Pro ty druhé, kteří minulost potřebují jen k tomu, aby v ní cosi vysvětlovali a rozsuzovali, je každých dějin škoda.

Jindy a nyní. Dějiny českého národa. Praha 1946, s. 7-14 /výňatky/

O SMYSLU ČESKÝCH DĚJIN TENTOKRÁT EKUMENICKY

Eremita

Jan Pavel II. se za své návštěvy v Polsku 16.-22. června 1983 ve svých vystoupeních mnohokrát odvolával na historickou kontinuitu polského křesťanství, na fakt, že síla a dynamičnost polského katolicismu má své kořeny v minulosti, v kontextu celých polských dějin. Člověk je nucen se ptát, jak by asi dopadl Jan Pavel, kdyby navštívil naši republiku a chtěl se odvolat na naši minulost, poukázat na těsné sepětí současných snah našeho křesťanství s minulostí. Jsou vážné

obavy, že by u mnohých posluchačů, zvláště mladých, nenašla jeho slova úrodnou půdu. Mládež projevuje všeobecný trend nechuti k minulosti a nezájmu o historii, což je pochopitelné vzhledem ke skutečnosti, že ve školních hodinách dějepisu se o některých úsecích našich národních dějin nebo o jistých významných osobnostech nehovořilo, poněvadž byly tabu. Když se potom mladí dovídali určité fragmenty "té druhé strany" odjinud /např. z vypravování starších nebo z nahodilé četby dřívější literatury/, vytvořil se v jejich mysli stereotyp, že historie je vlastně flexibilní a pružnou naukou, kdykoli schopnou úpravy pro potřebu těch, kdo mají moc. Nedostatečné možnosti dopátrat se objektivní pravdy vedly u nich k rezignaci vůči pravdě vůbec a k apatii ke všemu minulému.

Tímto neduhem trpí i katolická mládež, která jinak projevuje v mnoha ohledech opravdové a pravé nadšení, zápal pro Krista a církve. Necháává se ráda inspirovat biblickým ideálem prvotní církve /což je jistě potřebné a nutné/, ale kontinuitu s naší křesťanskou minulostí necítí a přistupuje k ní s rezervou. Souvisí to s tím, že jednostranně negativní obraz katolicismu v českých zemích minulých epoch, jaký si odnesla ze školy, i když jej nepřijímá bezvýhradně, se přece jen hluboko zafixoval v jejich podvědomí.

Tento jev se ovšem nezrodil přes noc, nýbrž má svůj základ už v dřívějších dobách. Katolicismus byl už před druhou světovou válkou spojován u mnohých Čechů s představou "doby temna", habsburského národnostního a sociálního útisku. Zde se odráží diskontinuita našich národních dějin, onen předválečný spor o smysl české historie, o to, zda má pravdu Masaryk se svým důrazem na odkaz husitství a tzv. české reformace nebo Pekař se svými tezemi o katolické církvi jako zachránkyni českého národa. Vývoj mocenskopolitických poměrů ve 20. století způsobil, že Čechům "vešla do krve" spíše představa první než druhá, což vyvolávalo mnohdy a dodnes ještě vyvolává u katolíků, kteří se plně cítí být zároveň i Čechy, pocit tísně a úzkosti.

Tím spíše a naléhavěji je třeba dát najevo, že jako katolíci se za svoji minulost v tomto prostoru a ve spojení s tímto národem stydět nemusíme. Máme co nabídnout, není důvod, proč nenavázat na odkaz naší katolické minulosti, jež český národ duchovně i mravně obohatila a z níž čerpá pozitivní hodnoty, byť přenesené, česká současnost dodnes, což zasahuje svým blahodárným vlivem i nekatolíky.

Ono úsilí není samozřejmě nové. Navazuje svým obsahem na tytéž snahy českých katolíků za předmnichovské republiky. Nová musí být ale forma. Dnes, po Druhém vatikánském koncilu, zejména po programovém projevu zesnulého kardinála Josefa Berana před koncilními otcí o náboženské svobodě, kde kriticky připomenul stinné stránky českého katolicismu právě na tomto poli, už nelze vystačit s pouhou apologií a s podceňováním a znehodnocováním kládného přínosu nekatolického křesťanství pro formaci českého vědomí. Krátce řečeno: nejde už o spor o smysl českých dějin, o to, jestli Masaryk nebo Pekař, jestli je Čechům více adekvátní odkaz husitismu nebo katolicismu. Pod optikou Druhého vatikána a Beranova projevu je už tato problematika čirým anachronismem. Dnes se naopak jeví jako aktuální Masarykova věta z jeho "Světové revoluce": "Ježíš, ne Caesar! Tot smysl našich dějin!" Dnešní mladá generace potřebuje vědět, že český národ se zformoval na podkladě křesťanství, že to byla náboženská myšlenka, která jej naplnila hodnotami nosnými pro budoucnost, nikoli politický utilitarismus či slepá souhra nahodilostí. Tuto ideu zprostředkovalo katolictví, které zde nabízí tradici cyrilometodějskou a svatováclavskou, jež poskytly základ české státnosti, dále osobnost sv. Vojtěcha, prvního Čecha evropského formátu, jenž nás spojil s evropskou křesťanskou kulturou a civilizací. Prostředí českého katolicismu vydalo ze

sebe bl. Anežku Přemyslovnu, která tvoří pevný článek v řetězu mohutného díla františkánské obnovy evropského křesťanství, a císaře Karla IV., jehož vláda znamená vrchol českých dějin, kdy Čechy se staly centrem evropské vzdělanosti. Postava Husova, která byla dosud jablkem sváru mezi katolíky a stoupenci reformace, nechť je pojitkem obou. Hus také vyšel z katolicismu a za katolíka se považoval. Svoboda svědomí, za níž položil život, je hodnotou univerzální, k ní se dnes hlásí jak katolíci, tak protestanté. V pojetí Husově i v chápání tzv. české reformace, tvořící předešlu k reformaci Lutherově a Kalvínově, byla svoboda motivována čistě nábožensky, křesťansky. Pod tímto zorným úhlem je třeba posuzovat i vysoce kladný přínos osobnosti J.A. Komenského pro českou národní kulturu, vzdělanost a mentalitu tradice československé, a pobělohorský zápas českých evangelíků o náboženskou svobodu.

Není možno se nezmínit také o katolické barokní kultuře, na niž můžeme být hrdí nejen jako katolíci, ale i jako Češové, neboť architektura našich chrámů, malířství, sochařství a literatura oné doby jsou předmětem zájmu ciziny. Katolicismus stál u zrodu našeho národního obrození a českého vlastenectví v 18. i 19. století v plné vyváženosti k oněm ideám, které zdůrazňovaly tradici české reformace. V obou případech šlo opět o fundament křesťanské víry, křesťanských kořenů naší národní existence. Velké postavy české literatury 19. století - Mácha, Tyl, Němcová - byli lidmi věřícími bez ohledu na formulace jejich náboženského přesvědčení, jež byly dobově podmíněny a s nimiž se nehodláme ztotožňovat. Totéž platí i o politických vůdcích národa v letech zápasu za národní svébytnost, jakými se stali Palacký, Havlíček, Rieger. Osobností náboženskou byl i tvůrce první samostatné republiky T.G. Masaryk, jenž vyzdvihl právě křesťanský charakter naší české reformace, k jejímuž odkazu se hlásil stejně jako historik František Palacký.

Český katolicismus se ukázal i ve 20. století jako fenomén, bez něhož si nelze českou společnost a českou vzdělanost představit. Jména olomouckého arcibiskupa A.C. Stojana, kněze lidumila, vlastence a průkopníka snah o sjednocení ve směru k pravoslaví, publicisty a obránce demokracie za předmnichovské republiky Alfreda Fuchse, spisovatele Jaroslava Durycha a dalších katolických literátů z doby před druhou světovou válkou se z českých dějin a české kultury vymazat nedají. Potvrzují jen to, že podloží češství je křesťanské a chtít to popřít by znamenalo vykořenit český národ a postavit ho do vzduchu-prázdná. Vedle katolictví poukazuje, byť z jiné strany, na tutéž skutečnost i ona větev, která se hlásí k tradici české reformace. V této symbióze se tak vytváří nové pojetí českých dějin, jež lze nazvat ekumenickým.

Otázka po smyslu českých dějin tváří v tvář ateismu tak nabývá nového významu, kdy je nutno se ptát: vděčí český národ za svou existenci, kulturu a postavení mezi civilizovanými národy náboženské myšlenky nebo pouhému vývoji výrobních vztahů a výrobních sil? Byl jeho základ duchovní nebo určen pouhými politickými fenomény? Přijmeme-li druhý aspekt, ztrácíme jakoukoli dějinnou kontinuitu, protože naše národní minulost bez křesťanství je prostě nemyslitelná. Na tom nic nemění ani ten fakt, že naše křesťanská minulost nebyla bez stínů, které v ostrých konturách dopadají i na katolicismus, v jehož jméno Jan Hus skončil na hranici a protestanté byli po bělohorské bitvě zbaveni své náboženské svobody. Ani tyto záporny však nepochopíme správně, když odmítneme duchovní princip naší národní svébytnosti, který nelze oddělit od dobově podmíněných proudů evropského křesťanství, které se v těch nebo oněch formách buď přibližovalo nebo vzdalovalo ideálu Kristovu. Že pálení kacířů a násilné katolizace nebo protestantizace znamenaly to druhé, je bezesporu. Tím spíše pak je nutný návrat

k původnímu ideálu, který na úseku našeho dějinného odkazu předpokládá spravedlivé ocenění a uznání obou forem křesťanství na naší půdě: katolické i protestantské. Evangeličtí křesťané i ateisté mají plné právo se dovědět, co znamenala katolická náboženská tradice pro formaci češství, aniž by byli nuceni svého přesvědčení se vzdát. Je třeba, aby si uvědomili a poznali, že z mnohých těchto etických odkazů žijí. Katolíci se rovněž tak nebudou bát uznat kladné hodnoty v české reformaci s vědomím, že se jimi mohou obohatit.

Náboženská dichotomie, která tak disharmonicky ovlivnila dějinnou kontinuitu češství, má tak na pozadí současných ekumenických snah šanci stát se jejich prubířským kamenem, pokud se naučíme v tomto duchu českou minulost chápat a jí rozumět. Takže "beata culpa"! Využijeme příležitosti či nikoliv?

PALČIVÁ OTÁZKA ČESKÉHO EKUMENISMU

Tomáš Špidlík SJ

Mnoho se dá povědět o náznacích a projevech ekumenismu v naší zemi. V této souvislosti rádi připomínáme velehradské unionistické sjezdy, arcibiskupa Stojana a všecko, co s tím souvisí. Jsou to hnutí, na která jsme právem hrdí. Svým způsobem jsme přešli dobu. Ale je tu něco, co zaráží. Je to ekumenismus, který se obrací ke slovanským bratrům, tedy většinou za hranice naší vlastní země. Nebylo by dobré poohlédnout se také po svém vlastním poli?

Ekumenismus vzniká z bolestného pocitu rozdělenosti mezi křesťany. Ale i my sami jsme byli a jsme ve svém vlastním národě rozděleni od dob husitských. Každá rozpolcenost má periody bojovného postoje, periody apologetických diskusí, periody vzájemné netečnosti. Hlas dnešní doby by měl být sblížení, přátelské porovnání a hledání společného dobra. Jak je tomu v našem případě? 10. a 11. září loňského roku /1981/ pořádala římská Křesťanská akademie v Brixenu symposium pro naše krajany a téma bylo: *M i s t r J a n H u s , j e h o o s o b a a j e h o v ý z n a m*. Sešli se tu nejenom Češi katolíci, ale také Češi evangelíci, českobratřští a jedna přednáška byla také z úst někoho, kdo stojí, jak sám řekl, mimo náboženské pole. K čemu se došlo? Bylo by směšné předpokládat, že rozřeší skupinka několika lidí problém, který po staletí prudce vířil vody našeho národního života. Ale něco pozitivního přece jen vyplyne z každého vzájemného setkání.

Na prvním místě tu byli ovšem historikové. Šlo o to, co je v myšlence Jana Husa originálního a co už se silně projevovalo před ním, jako např. úsilí o reformu církevních struktur a mravů, časté přijímání laiků apod.

Pak přišla otázka filologie a znovu se musil konstatovat velký vliv Mistra Jana na český jazyk a jeho zásluhy o pravopis. Ale nakonec přišel na řadu hlavní problém, otázka teologická: Jak to bylo vlastně s ortodoxií Mistra Jana, s jeho wiklefirmem? Víme dobře, že studie belgického benediktina De Vooghta se pokouší Husa rehabilitovat docela po stránce doktrinní, ukázat jeho katolicitu. Na sympoziu se jeden referát spíš soustředil na to, jak zbytečné a tragické bylo, že slavný betlémský kazatel se dal vést špatnou ekleziologií Angličana.

Ale osobně jsem nejvíc ocenil přednášku evangelického teologa, dnes rektora bazilejské univerzity, Jana Milíče Lochmana. Mluvil o Husově postoji k pravdě, o jejích, řekli bychom rozměrech, mezi nimi

je ovšem i rozměr ekleziologický. Jaký vztah má osobní přesvědčení o pravdě k evangeliu a k církvi? Lochman je přesvědčen, že pozice Mistra Jana není wiklefiistická v tom smyslu, jak se to mechanicky tvrdí. Hus církev uznává. Nepopíral ani autoritu koncilu. Vždyt dobrovolně přišel do Kostnice, aby se ospravedlnil. Žádal však jako podmínku, aby mohl diskutovat, aby se k pravdě došlo dialogem. Kostnický koncil mu bohužel nedovolil to, nač později přistoupil husitům v Basileji - diskusi. Protože obě strany v Kostnici stály pevně na své pozici, došlo k tragédii. V tomto pojetí by se nám Mistr Jan jevil jako vzdálený, nepochopený předchůdce něčeho, oč se tolik zasa-dil 2. vatikánský sněm: kolegialita a dialog.

Bylo tomu skutečně tak? Nechme historikům a teologům dále volné pole práce a hledání pravdy. Víc než zjištění konkrétní skutečnosti musíme ocenit postoj k celému problému Husa a husitství. Čím to je, že tu bylo tolik polemiky a tolik napětí? Uvažujeme-li střídavě, srovnáváme-li tuto otázku s jinými, podíváme se jistě nenormálnosti.

Mluvíme např. o Dostojevském. Může o něm mluvit pravoslavný, ka-tolík, evangelík. Každý tam najde něco velmi pěkného pro sebe. O ně-čem jiném zase třeba řekne: Ten a ten postoj nemůžeme přijmout. Ale to se řekne s úplným klidem, bez jakékoli výčitky nebo podcenování Dostojevského. Se stejnou rovnodušností mluvíme o Heideggerovi, Sart-roví a nevím o kom, kteří jsou od křesťanství daleko. Ve starých cír-kevních otcích najdeme často nesprávnosti v nauce v tom nebo v onom bodě, a přesto jejich autorita v církvi trvá. Čím to je, že jméno Hu-sovo bylo hned znamením odporu a jakési podrážděnosti? Je to nedosta-tek snášenlivosti z naší katolické strany v tomto bodě? Právě v tom-to bodě je přínos evangelického profesora teologie velmi hojivý. Uká-zal, že by tu mělo jít o otázky čistě náboženské. Bohužel se Husovy osoby často zneužívalo a dosud zneužívá jako symbolu pro něco, čím nebyl.

Myslím, že právě tato okolnost ovlivnila silně i postoj nás kato-líků. Byli jsme zvyklí, že se špinilo a strhávalo to, co je nám sva-té, naše náboženské hodnoty, pod praporem, na němž vlál Mistr Jan Hus. Naše antipatie podnětená přirozenou sebeobranou, se pak podvědomě ob-rátila proti němu, místo proti těm, kdo se za něho schovávali.

Je totiž absolutně neekumenický čin udělat z člověka prapor, ve znamení kterého se bojuje proti jiným. Člověk je tu na světě k tomu, abychom skrze něho lépe druhé pochopili. Bohužel to, čemu se říká po-hrdavě fangličkářství, je jistě jednou z našich národních slabostí. Osoby se tu stávají jménem a jméno se stává symbolem odporu. Děje-li se to v politice, kde se považuje boj strany proti straně za povin-nost, to se nás netýká. Ale není vhodné ani mravné přenášet tento postoj do náboženství.

Jsme proto vděční všem, kdo problém Mistra Jana Husa vrátí tam, kam patří, tj. na pole zájmu náboženského. V tom okamžiku se stane zajímavý pro všechny křesťany. Když odpadnou komplexy, uvidíme tu jako všude jinde v historii část sebe, svých vlastních problémů a tužeb a pak se uskuteční staré husitské heslo: Pravda Páně zvítězí. Dokud budeme to slovo "Páně" vědomě a svévolně vynechávat, pravda sa-ma nezvítězí.

Nový život /Řím/ 1982, 1-2.

Jiří Lederer

Cywiński usiluje ukázat zvláštnost českého národa v kontextu s jinými národy této oblasti. Tak např. říká, že Češi v první polovině dvacátého století představovali společnost vysoce zlaicizovanou, nábožensky lhostejnou a minimálně srostlou s katolickou církví, k níž teoreticky náležely tři čtvrtiny obyvatelstva. To Čechy zásadně odlišuje od ostatních národů. Autor se pokouší odpovědět na otázku, proč tomu tak je. Uvádí především důvody sociologické, kulturologické a historické. Češi podle Cywińskiego byli v novověku jediným měštanským národem, obklopeným národy agrárními na jihu, severu a i na východě. Jejich země byla dřív industrializovaná. Analfabetismus tu už nebyl problémem ke konci 18. století. Tento národ nesdílel společné ideály a společnou hierarchii hodnot s intelektuálně a pastorálně zaostalou církví. Český národ se duchovně obrozoval mimo církve a nezřídka i proti ní.

Po tomto konstatování se polský katolický autor vrací k počátkům křesťanství v Čechách a sleduje jeho dějinný vývoj. Pochopitelně věnuje významnou pozornost Janu Husovi, postavě, jíž se zabývali všichni naši významní historici. Cywiński poznamenal, že husitismus byl především hnutím náboženským, i když u něho najdeme i aspekty národní a sociální, které odehrávají nemalou roli. Jan Hus byl kazatelem, moralistou a náboženským prorokem. Protest proti zesvětštělé a zpolitizované církvi rodila především náboženská potřeba, neukojovaná primitivním a zaostalým duchovenstvem. Živelnost tohoto protestu svědčí o autentičnosti křesťanství českého národa. Překvapená Evropa okřikla Čechy jako národ kacířů a zorganizovala proti nim křížáckou výpravu. V té chvíli vznikla mezi pocitem české národní identity a katolicismem hluboká a trvalá propast.

V pozdějších stoletích má podle Cywińskiego velkou zásluhu o rozvoj katolické kultury v Čechách jezuitský řád. /-/ Ke konci 18. stol. byl katolicismus v Čechách náboženstvím všeobecně vyznávaným. Avšak josefínské reformy situaci podstatně změnily. Monarchický centralismus přinesl tuhou germanizaci. Autonomní síla katolické církve byla radikálně omezena. Češi začali zápasit o svůj jazyk a kulturu. Hledání vlastní totožnosti v historii oživilo u nich pocit národa kacířů, a tedy návrat k husitské tradici. A na tom nemění nic, že v prvním pokolení buditelů byl velký počet jmen katolických kněží. Na to navazují ideje Palackého, které představovaly ostré oddělení češství a katolicismu. Katolická církev, která nominálně zahrnovala ohromnou většinu obyvatelstva, byla pokládána za instituci národu cizí.

A jdeme-li tímto směrem úvah, sami můžeme domyslet, proč u nás byl tak silný antiklerikalismus za první republiky. Staré problémy se totiž přenesly až do současnosti. Proto pražská vláda po první světové válce jen velmi obtížně nacházela kompromis s Vatikánem. Jdeme-li dál, uvidíme, že od roku 1948 český národ doplácí na onu svou historii, která vedla k vytvoření propasti mezi ním a katolickou církví. Po únoru 1948, po tomto frontálním útoku komunismu v našich zemích, náš národ neměl duchovní instituci, za níž by bezvýhradně stál a která by udržovala jeho odolnost. Patnácté století se tak ozývá ve století našem. Nebo jak praví Cywiński: "Češi - chtějící zachránit vlastní totožnost - se srazili s celým evropským pořádkem a ta srážka určila celé jejich dějiny národní i náboženské."

Mimořádně poučná a podnětná je pro českého čtenáře kapitola v Cywińskiego knize, věnovaná dějinám křesťanství na Slovensku. Tyto dějiny

jsou podstatně odlišné od našich. A přenášíme-li vlastní prožitky a zkušenosti do úvah o Slovácích, dopouštíme se hlubokého omylu. Vedou naše myšlení předsudky, které vztahy mezi našimi národy jen pohoršují. Slovenský katolicismus působil v nejhlubším zájmu národa, jeho existence.

A jen na pozadí takového poznání můžeme pochopit roli a význam takové osobnosti, jakou byl katolický kněz Andrej Hlinka, který byl podle Cywiňského po desetiletí nejvýznamnějším národním vůdcem Slováků. Že tyto zvláštnosti slovenké situace nepochopila česká politická reprezentace za první republiky, mělo neblahé důsledky pro existenci této republiky, důsledky, jejichž působení doléhá až do našich časů. Cywiňski zřejmě správně poznamenal, že antikatolická česká politika v prvních letech republiky měla nemálo znaků dogmatické zaslepenosti. Antikatolicismus Prahy a odmítnutí slovenských snah po autonomii, to byly hlavní faktory, které vehnaly Hlinku, tohoto stoupence společného československého státu, a jeho stranu do rozhodné opozice.

Studie 87-88-89 /1983/, 430-431 /část/

- 1 BAROK A DNEŠEK - V tom je hlubší vztah naší současnosti k baroku, že jsme
1 stanuli vnitřně před ne-li stejnými, tedy aspoň velmi podobnými problémy vnitř-
1 ního života, jako lidé po velkých objevech Kolumbových, že žijeme v podstatě
1 stejnou polarizací hmotného a duchového, časového a věčného, nekonečného a "to-
1 ho, co Nic se nazývá", a dalšími vnitřními rozpory a krásnými zápasy jako lidé
1 XVI. a XVII. století, že v nás je totéž nebo aspoň velmi podobné vnitřní napě-
1 tí, jako v člověku barokaím. Tato situace vznikla, jak jsem aspoň poněkud na-
1 značil, pod tlakem zákonů vnitřních, jež budu považovat vždy za těžší a osudo-
1 vější pro lidskou duši než jednostranné "zákony" materialismu, neschopné uznat
1 lidský prožitek - prožitek jednotlivců i prožitek mas - jako základ myšlenko-
1 vého vývoje společnosti, a tím i jejího růstu a pokroku.
- 1 Zdeněk Kalista, Tvář baroka, 228-229
- 1 DNEŠNÍ LUTERÁNSKÁ TEOLOGIE - V 19. století byla "luteránská teologie" pojem
1 poměrně zřetelně vymezený. Při něm se hned vybaví erlangenská teologie a lute-
1 ránské probuzenecké hnutí. "Ve 20. století je luteránská teologie méně teolo-
1 gický program, spíše teologická perspektiva a 'angažované luteránství'" (Wölber).
1 Východiskem je ospravedlnění křesťana a cílem je život s církví, v němž tvoří
1 jednotu bohoslužba a služba bližnímu.
- 1 Od 19. století se pokoušejí luteránští teologové překonat individualistie-
1 ký postoj, v protestantismu velmi rozšířený, a brát vážně společenství křesťa-
1 nů, církve. Otázka církve, její podstaty a utváření, vyznání, úřadu a jejích
1 řádů nabyla nového významu a zaujala luteránské teology i ve 20. století. Sna-
1 ží se poučit ze zkušeností proticírkevního boje a přijímat otázky kladené z e-
1 kumeny, např. katolickou církví. Slovo a svátost jsou podle nich rozhodující
1 prostředky pro budování a život církve.
- 1 Módní volání po tolerančním soužití různých teologií vede k nedorozumění.
1 Věcně odpovídající je "pluriformita" (rozmanitost) opřená o evangelium, nepři-
1 měřený je nezávazný "pluralismus" (cokoliv - jakkoliv). Úkolem teologie i dnes
1 zůstává "zdravé učení" (Tit 2,1).
- 1 Evangelischer Erwachsenenkatechismus, 1975, 999-1000

PR Ů Ř E Z D Ě J I N A M I P R O T E S T A N T S T V Í

Rose M. Atkinsonová

- 1517 - Martin Luther uveřejnil ve Wittenbergu 95 tezí obsahujících jeho námitky proti římskokatolické církvi.
- 1525 - Stoupenci radikálního reformátora Huldrycha Zwingliho vykonali v Curychu první křty dospělých. Tím vznikla v protestantství větev novokřtěnců /anabaptismus/, podle jejíhož názoru je třeba provést iniciaci do víry teprve u lidí dost dospělých, aby mohli o sobě rozhodovat.
- 1534 - Anglický král Jindřich VIII., když mu papež Klement VII. nedovolil rozvod a nové manželství, jímž chtěl získat syna, přerušil styky s Římem a prohlásil se za hlavu anglikánské církve.
- 1536 - Francouzský teolog Jean Calvin uveřejnil v Ženevě Instituce /Učení křesťanského náboženství/. Se svými přívrženci později zřídil teokracii a rozvinul presbyteriánskou formu církevního vedení.
- 1536 - Holandský kněz Menno Simons se přidal k novokřtěncům a založil pacifistické hnutí, mennonity.
- 1611 - Anglický král Jakub I. pověřil 54 učence, aby pořídili "překlad Jakuba I.", nejrozšířenější bibli anglicky mluvícího protestantství.
- 1620 - Puritánští osadníci z kolonie Massachusetts Bay založili církev, z kteréž vyrostlo kongregacionalistické hnutí a Sjednocená církev Kristova.
- 1639 - Kazatel Roger Williams se odtrhl od Massachusetts Bay a založil první baptistickou církev v Americe.
- 1730-1750 - Ohniví evangelisté Velkého probuzení /mezi nimi Jonathan Edwards a George Whitefield/ přitáhli obrovské zástupy tím, že vytvořili styl bohoslužeb a kázání velmi rozdílný od usedlých a aristokratických způsobů církve Anglie.
- 1743 - Anglikánský duchovní John Wesley uveřejnil v Anglii Pravidla metodistických společností, které nakonec vedly k založení jedné z největších církví ve Spojených státech.
- 1816 - Vůdcové několika denominací se setkali v New Yorku a založili Americkou biblickou společnost, která od té doby rozšířila miliardy biblí ve více než 100 zemích.
- 1800-1830 - Některé organizace, jako Americká rada pověřenců pro zahraniční misie, uvedly v život moderní misijní hnutí, které začalo přinášet do Afriky, Indie, Číny a Tichomořských ostrovů křesťanství spolu se zdravotní péčí a výchovou.
- 1948 - Ekumenické hnutí 20. století vyvrcholilo založením Světové rady církví se sídlem v Ženevě.
- 1982 - Teologové ze 100 protestantských a pravoslavných denominací spolu s katolickými přiblížili křesťanství o krok blíže k jednotě při konferenci Světové rady církví v Limě /Peru/. Položili základ společné liturgie a přijali dohodu o víře v křest, eucharistii a úřad.

US News and World Report 14.11.1983

J E Š T Ě R O D I N Y S V Í C E D Ě T M I

"Nejvřelejší prosby se nevyslovují nahlas, život našeho bližního nás prosí mlčky. - Začátek duchovního klesání je v neslyšení a nevidění, v uzavření smyslů k bídě kolem sebe" /F. Heer/. Nemylme se, jestliže se u nás hladem neumírá, jestliže oficiálně o nemocné a staré pečují občanská zařízení, jestliže pro opuštěné děti jsou dětské domovy, neznamená to ještě, že můžeme mít klidné svědomí. Chudé máte vždycky s sebou - stačí jen mít oči otevřené a srdce ochotné vidět a najdeme těch nevyslovených proseb, až užasneme!

Přirovnání sv. Pavla o tělu a jeho údech, které si mají navzájem pomáhat, nás poučuje, i když uvažujeme o zcela konkrétních způsobech pomoci bližnímu: každý podle svých podmínek, možností a schopností. V dnešní uspěchané době mívá každý naplněn svůj čas beze zbytku - bohužel, často nezbyvá na to nejdůležitější. Zdá se, že není jiné řešení, než důkladně promyslet, čím je náš čas naplněn a pod Božím pohledem si stanovit pořadí hodnot. Užíváme čas, který nám Bůh dává, jen pro svůj užitek, nebo v něm má své místo i náš bližní? Soustavně, občas, náhodně, vůbec ne? Čas lze vyšetřit důsledným využíváním každé chvílky, lepší organizací práce i rozumným usměrněním kulturních potřeb a odpočinku. Pomoc úsměvem a dobrým slovem nestojí většinou žádný čas.

Chudý = potřebný jakýmkoli způsobem. Zarmoucený, bezradný, opuštěný, přetížený, nemocný. Naléhavě potřebná je generace nejstarších a nejmladších. U nejstarších je to zřejmější; osamělí staří lidé jsou vděční za každý projev opravdového zájmu a lidská dobrota se pro ně může stát světlem, vedoucím k Boží lásce v rozhodujících chvílích jejich života.

Zato rodiny s více dětmi prosí v pravém slova smyslu tak mlčky, že bývají i ochotnými k pomoci přehlíženi. O jejich problémech se mnoho neví, protože rodiče dělají svou práci rádi a děti aspoň v hrubých rysech mají všechno, co nezbytně potřebují. Dobrá pohoda a přirozená radostnost, vyzařující z velké rodiny, však zakrývá starosti a jen ten, kdo zblízka nahlédne, pozná, za jakou cenu rodiče životní potřeby dětí zajišťují. Jak hluboký je rozdíl v životní úrovni proti rodinám s 1-2 dětmi - nemluvě o bezdětných. Dnes opravdu není snadné zvláště s jedním platem uživit početnější rodinu, a nejen uživit a obléknout, ale i dobře vychovat, opatřit vyhovující byt, udržovat velkou domácnost stále v pořádku a čistotě, být stále v pohotovosti. Co rodiče přes všechnu svou snahu nemohou nebo nestačí zvládnout, chybí dětem. Napadlo nás někdy, že právě tyto rodiče - vzhledem k jejich důležitému a náročnému poslání - by měli mít poněkud klidnější život? Méně finančních i jiných starostí, dostatečný spánek, aspoň minimální odpočinek, a to ne pro ně samé, ale aby měli dostatek energie a času na děti, jejich individuální potřeby, rozumovou a duchovní výchovu. A že by se vůbec nemělo stávat, že matka více dětí vedle péče o svou rodinu musí z nutnosti jít ještě vydělávat ... Ve zvláště obtížném postavení jsou matky, které zůstanou třeba jen s jedním dítětem samy, bez otce; potřebují ohleduplnou, citlivou, ale účinnou pomoc svého okolí.

Když sv. Don Bosko obcházel své dobrodince a žebral, dělal to s vědomím, že svým dárcům více prospívá než oni jemu, protože jim dává možnost prokazovat lásku. Takové smýšlení potřebujeme: máme si pomáhat, ale díkyem je spíše zavázán ten, kdo pomáhá, než komu je pomáháno.

Monika

SITUACE CÍRKVE VE SKANDINÁVIÍ

: : : Stockholmská diecéze se prostírá po celém Švédsku. Její biskup, dr. Hubertus Brandenburg, načrtl s Katolickou tiskovou sgenturou v NSR situaci katolíků v zemích severní Evropy, které dosud ovládá luteránská reformace v podobě státních církví. : : :

Dánsko, Norsko a Švédsko mají mnoho společného v minulosti a přítomnosti. K Severské radě patří kromě těchto tří skandinávských království také Finsko a Island. Lidé v této oblasti žijí v tvrdých klimatických podmínkách. Zima je dlouhá a tma působí mnoha lidem tísen. Řídké osídlení mimo velkoměstská centra vede k osamělosti a komunikačním těžkostem.

Statistika říká, že severské země jsou téměř stoprocentně křesťanské. Skutečnost vypadá jinak: Mnozí mladí lidé se málo zajímají o křesťanskou víru. Ta ještě částečně určuje kulturní situaci, ale mnohdy spíš jako muzeální kus z minulosti. Velké luteránské národní církve se snaží ovlivnit život lidí. Ale sekularizace výrazně oslabuje křesťanskou podstatu. Tento proces pokročil nejdál snad ve Švédsku. V oblasti práce, státu a politiky, vědy a kultury a při stanovení etických hodnot je dnes církevní vliv mnohem menší, než byl kdysi. V národních církvích, které jsou těsně spjaty se státem, a ve svobodných nestátních církvích lze však tušit hnutí obnovy, v němž působí nikoli nepatrná menšina všech věkových skupin.

Podle statistiky ze srpna 1982 žije v pěti severských zemích - v jejich sedmi diecézích popř. prelaturách - celkem 152 000 katolíků, z toho 105 000 v biskupství Stockholm, které zahrnuje celé Švédsko. Přibližně tři sta kněží a 1130 řeholnic patří k tomuto malému stádu, jehož počet však přistěhováním a konverzemí v posledních letech stále roste.

Diaspora znamená u nás především velké rozptýlení, v němž naši katolíci křesťané žijí v těchto řídko osídlených oblastech mezi velkou většinou jinověrců. K této náboženské zátěži přistupuje u mnoha přistěhovalců kulturní a národní osamění. Ne bezdůvodně se mluví o kulturním šoku, který mnoho emigrantů prožívá.

Diaspora není totéž co misie. Nežijeme mezi pohany. I když počet nepokřtěných roste, přesto je většina obyvatelstva pokřtěna. To otvírá možnosti ekumenického setkávání. Tak je diaspora u nás zároveň ohrožení a příležitost.

Mezi katolickými křesťany v severských zemích existují velké rozdíly. Ten, kdo přichází z "katolické" země, není obvykle na situaci v diaspoře připraven. Mnozí sotva něco slyšeli o ekumeně a nevědí, jaké požadavky to pro ně a jejich děti znamená. Kdo jako katolický křesťan v severských zemích vyrůstá nebo je jako konvertita do církevního společenství přijímán, má jiné těžkosti. Konvertita opouští bohatou církev s velkou tradicí a je mu často zatěžko cítit se doma v chudší obci s pestrým složením katolických křesťanů. Přesto je mnoho konvertitů vděčno, že prožívá plné společenství katolické církve.

Výrazným znakem severské církve se mi zdá být, že je to církev mladá. Její poreformační dějiny začínají přesně před dvěma sty lety. Teprve pomalu znovu zakořenuje v těchto zemích, které byly kdysi zcela katolické. Je nutný trvalý proces inkulturace, zakořenění do místní kultury, který musí být předznamenán respektováním křesťanské tradice těchto zemí a tolerantním setkáváním s velkými národními církvemi a nekatolickými křesťanskými společenstvími.

Předsudky vůči katolické církvi se zmenšily a vzrostlo porozumění pro ekumenu. U mnohých roste pochopení pro to, že roztržitost křesťanstva odporuje vůli Páně a zpochybňuje věrohodnost křesťanského poselství. Ale cesta zpět, ke ztracené jednotě, bude ještě dlouhá a namáhavá.

Máme přátelské styky s velkými luteránskými národními církvemi a jejich dědictví je pro církve cenné. Společně hledáme cestu, abychom překonali rozkol a připravili cestu jednotě všech křesťanů. Ale státní církve jsou často pod politickým vlivem, který omezuje jejich svobodu. Katolická církev je ve všech severských zemích svobodná, takže se rozvíjí v rámci práv, která platí pro všechny. To je její výhoda, současně však také její těžkost. Dostává malou podporu od státu a je odkázána na svou vlastní sílu a pomoc mnoha přátel. Tato tvrdá situace mobilizuje mnoho sil a posiluje sebevědomí.

Kde jsou specifické ekumenické problémy a úkoly? Luteránské církve mají jako státní církve privilegované postavení, které ovšem omezuje jejich svobodu. Ekumenický dialog je těmito rozdíly mnohdy ztížen. Konvergenční dokumenty, které byly vypracovány jako výsledek dialogu mezi katolickou církví a Světovým luteránským svazem, našly dosud jen nepatrný ohlas. Poznamenávají ekumenické vědomí dosud málo. Od katolické církve se očekává velmi mnoho. Ale je to malá a často slabá menšina, která to má těžké, aby vyhověla těmto očekáváním.

Pro Švédy jsou největší těžkosti v tom, že se rychle rostoucí katolická církev dosud plně vnitřně nesjednotila. Původ jejích členů z více než padesáti různých zemí, složení kněží a řeholníků. drsná menšinová situace - všechno to vede k obtížím při konzolidaci obcí, z nichž mnohé vznikly teprve po roce 1945.

Přesto existuje povzbuzující znamení, že to jsou jen přechodné potíže. Druhá a třetí generace přistěhovalců se cítí v severských zemích jako doma, mnozí z nich se usazují. Jestli si udrží kontakt s církví, to je pro naše společenství velká osudová otázka. Ještě po desetiletí budeme potřebovat materiální a osobní pomoc ze zahraničí. Personálně nám pomáhá především polská církev, materiálně zvláště církve v NSR. Tím je umožněno budování církve, která vypadá slibně. Kéž Bůh zachová vnější předpoklady pro tento proces růstu, posílí naše vlastní síly a nedá ochabnout našim mnoha pomocníkům a přátelům!

KNA 1983

DIPLOMATICKÉ STYKY Vatikán - USA

Po 117 letech

Svatý stolec má normální diplomatické styky s více než 100 státy ze všech zeměpisných pásem, kultur a ras. Přinejmenším v polovině z nich je obyvatelstvo převážně nekatolické, v mnoha i nekřesťanské /muslimské, hinduistické, buddhistické, šintoistické, animistické/. Tato okolnost však není na překážku spolupráci se Svatým stolcem na diplomatickém poli.

Dnem 10. ledna 1984 navázaly Spojené státy a Vatikán diplomatické styky na úrovni nunciatury a velvyslanectví. Ve skutečnosti to bylo obnovení styků, přerušovaných Spojenými státy roku 1867. Vzájemné vztahy mají dlouhou historii.

Když roku 1783 přicestovali do Paříže zástupci 13 severoamerických kolonií, aby podepsali smlouvu o ukončení války za nezávislost, předal tehdejší papežský nuncius ve Francii vedoucímu americké delegace Benjaminu Franklinovi notu, v níž jménem papeže Pia VI. blahopřál novému státu. Roku 1794 jmenoval Svatý stolec se souhlasem amerického kongresu apoštolského vikáře ve Washingtonu, Johna Carrola; byl to bratranec jednoho ze signatářů Prohlášení nezávislosti a po šesti letech se stal prvním katolickým biskupem USA v Baltimore. 1797 přišel do Říma první americký konzul a 1848 vyslanec v hodnosti zplnomocněného ministra. Roku 1865 vyslovil prezident Lincoln diplomatickou cestou přání, aby byl Američan jmenován kardinálem; stal se jím newyorský arcibiskup Sloskey. 28. února 1867 došlo k náhlému zvratu: kongres zastavil financování vyslanectví v Římě.

Toto jednostranné přerušování bylo odůvodněno podle ústavy rozlukou státu a církve a zásadní rovností všech vyznání. Tento důvod není korektní, neboť tu šlo o vnější, mezinárodní vztahy. Skutečné důvody vidí historikové dva. Existence Papežského státu se chýlila ke konci a Američané se snažili získat sympatie nového italského království. Kromě toho po válce Severu proti Jihu trvaly ve Státech vnitřní rozpory a papež Pius IX., i když se nevměšoval do vnitřních záležitostí, některé rozladil tím, že se vyslovil pro zrušení otroctví a uzavření míru. Veřejné mínění bylo také ovlivněno protipapežským postojem protestantských denominací.

Přesto všechno USA nechtěly být trvale bez kontaktu s největší morální autoritou světa. Tak např. prezident Woodrow Wilson cestou na versailleskou mírovou konferenci se v lednu 1919 zastavil v Římě, aby seznámil Benedikta XV. se svými proslulými 14 body, jimiž se měl zajistit trvalý mír. Právě 40 let nato přišel do Vatikánu druhý americký prezident, generál Eisenhower, kterého přijal Jan XXIII.

Po vypuknutí druhé světové války 1939 navázal prezident Roosevelt styky s papežem Piem XII. formou osobního zástupce se zvláštním diplomatickým pověřením. Byl jím po deset let Myron C. Tylor a jeho působení za války i po ní umožnilo mnoho cenných charitativních akcí.

Prezident Truman se pokusil obnovit řádné styky, ale narazil v kongresu, podobně jako později 1977 prezident Carter. Od Nixona /1970/ trvala forma osobních zástupců prezidenta. Reaganovi pomohlo k úspěchu, že se v USA změnila mentalita obyvatelstva. Podle komentátorů zapůsobilo pokoncilní ekumenické otevření církve a mírová aktivita posledních papežů. Nejvíce však padla na váhu, podle některých, osobní prestiž Jana Pavla II., který při své návštěvě USA vstoupil jako první papež do Bílého domu. Nechyběly ovšem i ostré protesty zejména jižních baptistů, židů a jiných.

V mezinárodní perspektivě je třeba připomenout, že Apoštolský stolec zintenzívnil v posledních dvou měsících činnost zaměřenou na zahájení jednání mezi Východem a Západem. Jan Pavel II. se obrátil 26.10.1983 osobními listy na Reagana a na Andropova. Později hovořil o zprostředkující aktivitě Apoštolského stolce kardinál státní sekretář Casaroli. Papež přijal 2.12.1983 ministra zahraničí Chňoupku a 17.12. kardinál Casaroli velvyslance SSSR u italské vlády. Také na stockholmskou konferenci evropských zemí vyslal Svatý stolec svého delegáta.

Když 29.11.1983 podepisoval prezident Reagan dokument obnovující po 117 letech diplomatické styky s Vatikánem, podotkl, že to je "napravení historické anomálie". Jeden z francouzských státníků to označil jako "čin, který usnadní boj o mír".

Sestřih z Osservatore Romano 12.1. a Tygodnik powszechny 22.1.1984

Václav Medek, Cesta české a moravské církve staletími. Česká katolická charita, Praha 1982, 375 stran. Náklad neuveden.

Autor této knížky, profesor církevních dějin na Cyrilometodějské bohoslovecké fakultě v Litoměřicích, zemřel 30.10.1982, krátce před jejím vyjitím. Jde po dlouhé době o první církevní dějiny českých zemí, psané v duchu 2. vatikánského koncilu. Zaznívá v nich echo památného projevu kardinála Josefa Berana z r. 1965 před koncilními otci, kde zvěčnělý pražský arcibiskup připomenul tragické omyly katolicismu v českých zemích, jimiž byli Hus a pobělohorská rekatolizace, a nutnost uznat autentické křesťanské hodnoty také u české reformace. Medkova práce, i když je celkově vzato více kompilací starších děl po faktografické stránce, kde nepřináší nic nového /je patrna závislost na Kadlecových a Zlámalových skriptech pro bohoslovce/, na rozdíl od jiných církevních dějin, určených pro veřejnost /např. Ráčkových Dějin československých a Dějin církevních/, není pouhou apologií s invektivami proti husitům a protestantům. To je moment, který nutno ocenit a z toho důvodu knihu pozitivně hodnotit a věřícím katolíkům pro základní seznámení s českou náboženskou minulostí vřele doporučit.

Četba Medkovy práce ovšem nesmí být nekritická. Nedostatky zde jsou a je zapotřebí na ně upozornit. Především zde chybí /s výjimkou závěru/ onen evangelizační ton, snaha ukázat kontinuitu křesťanství u nás od nejstarších dob až k současnosti s pocitem vnitřní radosti, že Kristus do našich dějin zasáhl a pohnul myšlením a smýšlením lidí k lepšímu, což přineslo své požehnané ovoce. Navzdory Medkově objektivitě, jíž si vážíme, tento faktor postrádáme. Domníváme se, že dnes už nevystačíme se suchým pozitivistickým líčením faktů a hledáním jejich souvislostí. Je zapotřebí, aby se církevní historik nebál vložit do své práce pro veřejnost krom rozumu a intelektuálních schopností také trochu víc "srdce".

Názornou ukázkou může být druhý díl knihy, str. 214, kde Medek uvádí fakta o čarodějnických procesech v Čechách a na Moravě v 17. stol. Doslova píše: "Zrůdná pověra, na jejímž rozšíření nebyla církev bez viny, byla silnější než zdravý lidský rozum". To je sice pravda, ale bez kontextu s celým vývojem tak choulostivého jevu, jakým čarodějnické procesy byly, si čtenář nutně odnese nepravdivý a zkreslený dojem, že církev to byla, kdo čarodějnické procesy do Čech přinesl, že souvisely od prvopočátku s křesťanstvím. Marně bychom hledali ve zmíněné práci alespoň zmínku o tom, že šlo původně o pohanskou pověru, kterou církev už na úsvitu křesťanství v římské říši potírala, že raný a vrcholný středověk čarodějnické procesy neznaly, poněvadž církev jim bránila, že se rozšířily teprve v souvislosti s křížovými výpravami /styk s pohanským a islámským Orientem/ a později renesancí, jež znamenala v mnoha směrech odklon od křesťanských hodnot a příklon k pohanské antice, což nezůstalo přirozeně bez vlivu na církev, kde se tento vývoj rovněž projevil. Chtěl-li Medek hovořit opravdu objektivně o čarodějnických procesech, takováto analýza byla rozhodně nutná. Její vakuum znemožňuje ukázat, že na tomto smutném jevu našich i evropských dějin má hlavní vinu praktický odklon od zásad evangelia. V těch úsecích minulosti, kdy Ježíšovo učení bylo bráno s větší vážností, se nevyskytoval. Tento argument je třeba postavit tváří v tvář všeobecně rozšířenému kliše, že renesanční rozředění křesťanské morálky - zvratem k materiálním hodnotám dle vzoru antiky, znamenalo pokrok. Na faktech procesů s čarodějnicemi není těžké doložit, že v oblasti humanity a lidských práv nikoliv.

Na str. 251-4 autor idealizuje osvícenství, propadá tendenčním výkladům a vnučuje tak čtenáři představu, že šlo o jev celkově pozitivní s výjimkou některých necitlivých zásahů do církevního života. Na str. 254 zní poněkud podivně Medkovy entuziastické věty: "Není však už daleko doba, kdy spásná revoluční slova pomohou tomuto ujařmenému lidu na nohy, on se vzhopí a krok po kroku se blíží k revoluci, ne už duchovní, ale skutečné, krvavé. Ve Francii, zemi filozofů debatujících v šlechtických salónech o občanských právech, se to stane ještě v tomto 18. století". Velká francouzská revoluce, vrcholící v jakobínské diktatuře a teroru, si rozhodně nezaslouží glorifikaci. Její vznešené ideály byly eo ipso popřeny jakobínskou krutovládou, jež dlouho předtím neměla v dějinách obdoby. Šlo o logické vyústění protikřesťanského a ateistického směru v osvícenství, nevidícího a ani nemohoucího vidět jinou cestu k řešení ožehavých otázek než násilí. Ježíšovo evangelium nabízí jinou, lepší cestu. Proto apoteóza Francouzské revoluce, kterou sám Medek nazývá krvavou, je neadekvátní postoj křesťana, nota bene když ona revoluce vytoužené osvobození lidem nepřinesla, zato jim dala gilotinu a hlad, o čemž je možno se dočíst ve všech pracích francouzských historiků, kteří se tímto obdobím zabývají /Guizot, Soboul aj./.

Matoucí je také, když Medek tvrdí: "Stát /dle osvícenských zásad - pozn. autora/ již není vlastnictvím absolutního monarchy, stát plní svůj účel, a tomu se má podříditi i jeho panovník" /254/. Tereziánský a josefinský absolutismus je produktem osvícenství včetně zvýšené centralizace a byrokratizace moci. Lze dokázat, že osvícenství naopak panovníckou despotii posílilo a umocnilo, nikoli zeslabilo, což konečků vyplývá i z dalších pasáží Medkovy knihy o josefinismu, které jsou zpracovány velmi dobře. Na druhé straně je ovšem stejnou pravdou i opak, totiž že z osvícenství vycházely také myšlenky demokratického a protiabsolutistického charakteru. Osvícenství si totiž není možno představovat šablonovitě jako jednotnou ideologii na způsob marxismu-leninismu ve 20. století a mezinárodního komunistického hnutí, řízeného z jediného centra. Zde je podstatný rozdíl, který, jak se zdá, si Medek neuvědomil. Osvícenství tvoří pestrá směsice nejrůznějších, často protichůdných filozofických názorů a myšlenek, které mají společné jedno: nesouhlas s feudálními pořádky, petrifikovanými jako důsledek třicetileté války a sankcionovanými údajným projevem Boží vůle. Jako kritéria používá osvícenství proti této argumentaci zdravého rozumu. Na této platformě se setkávají i tak protikladné osobnosti jako zbožný katolický kněz a učenec L. Muratori, filozof a věřící protestant Ch. Wolff a francouzští encyklopedisté Voltaire a Diderot, známí odpůrci křesťanství. V osvícenství jsou ryze křesťanské, dokonce nemalou měrou i ryze katolické proudy vedle náboženského indiferentismu a protikřesťanského deismu nebo ateismu. Plodem osvícenství je zednářská a proticírkevní diktatura markýze de Pombal v Portugalsku stejnou měrou jako absolutistická vláda Josefa II. v Rakousku, která přes všechna omezení církevního života okázale zdůrazňovala svůj katolicismus a věrnost církvi. Z osvícenství vychází Deklarace práv člověka a občana Francouzské revoluce, ústící do ateismu a pronásledování církve, ale také demokratická konstituce USA, stojící pevně na půdě protestantského křesťanství, jakož i polská Ústava 3. května z r. 1791 odvolávající se na Pannu Marii a zdůrazňující své sepětí s polským katolicismem.

Osvícenství je tedy fenomén velice složitý a nutno o něm hovořit bez šablon a schémat. O solidní a všestranný rozbor tohoto jevu se už delší dobu pokouší tým historiků na Katolické univerzitě v polském Lublině, vydávající Velkou katolickou encyklopedii ve spolupráci s reprezentací jiných vědních disciplín. Nevíme, nakolik výsledky jejich práce byly Medkovi známy. Pro nás je v současnosti nutné seznamovat se především s negativními dopady protikřesťanské orientace těch proudů v osvícenském procesu, které dovedly Francii ke krvavé jakobínské

diktatuře, poněvadž si odnáší ze škol falešné povědomí o údajném osvobození lidu za této éry.

Pro české dějiny je neustále aktuální připomínat kontinuitu dnešního stavu církve s josefinismem. Císař Josef II. ve svých absolutistických snahách podřídil církev plně státní kontrole, což přežívalo po celou habsburskou éru a vytvořilo podklad pro řešení vztahu církve a státu i po druhé světové válce. Je třeba, aby to mladí lidé znali a tím se jim staly mnohé otázky současnosti, na něž nedovedou najít odpověď, jasnější. Josefova církevní politika je v Medkově knize podána velmi přehledně, objektivně a uceleně, takže není obtížné najít tam souvislosti a dneškem.

Korekturu potřebuje i Medkův výklad hospodářského liberalismu, jemuž uvolnilo cestu osvícenství. Medek píše: "Tento nový osvícenský racionalismus, který nebyl v podstatě ateistický, znamenal novou úctu k člověku, což v sociálním ohledu přispělo ke zmírnění sociálních rozdílů a zrušení nevolnictví. / - / Hospodářsko-politický liberalismus byl v té době nutný a užitečný, aby rozbil strnulá pouta starého hospodářského nazírání, aby osvobodil jednotlivce z pout státního absolutismu" /300/. Problém hospodářského liberalismu si vyžaduje hlubší rozbor. Především se nedá jednostranně říci, že přispěl "k zmírnění sociálních rozdílů". Před zrušením nevolnictví, kdy převládaly feudální pořádky, byl poddaný sedlák sice osobně nesvobodný, ale po hmotné stránce se mu zle nevedlo. Domácí hospodářství, byť sebenepatrnější, bylo spolehlivou zárukou obživy. Všechny selské bouře od třicetileté války až po r. 1781, kdy císař Josef zrušil nevolnictví, nebyly motivovány tím, že by sedláci měli hlad a hmotný nedostatek, nýbrž nadměrným přetěžováním robotními povinnostmi ze strany vrchnosti, respektive bezohledným zacházením s nimi, když šlechtic měl právo trestat poddané za přestupky bitím apod., čehož mnozí z řad šlechty často zneužívali. Jinak ale, což Medek sám uvádí, barokní kazatelé velmi často útočí proti nadměrné honbě poddaných sedláků za blahobytem a hmotnými statky, napadají jejich přepych v oblékání, nestřídmost v jídle, hlučné zábavy a opilství.

Situace se změnila po zrušení nevolnictví, kdy měl poddaný sedlák možnost svobodně se stěhovat. Mnozí z nich, zlákáni nabídkou vysokého výdělku, opouštěli své většinou skromné hospodářství, aby se usadili ve městě a dali se najmout na práci v dílně, manufaktuře nebo později továrně. Průmyslový podnikatel jim však nemohl zajistit trvalou existenci jako na venkově zemědělská usedlost. Nestabilita ekonomických poměrů byla zdrojem krizí, konkurenční boj vedl k bankrotu mnoha firem, lidé končili s celými rodinami na ulici bez finančních prostředků a možností obživy. Tak vznikl proletariát. Liberalismus tedy nezmiřnil sociální rozdíly, jak tvrdí Medek, ale naopak je vyvolal. Za feudalismu byl poddaný sedlák v závislosti na vrchnosti a odkázán na její libovůli. To nyní skončilo, stal se osobně svobodným. Jenomže za feudalismu měl zaručenu alespoň minimální hmotnou existenci, kterou jako svobodný odchodem do města a do továrny mohl lehce ztratit a octnout se úplně bez prostředků. Pauperizaci širokých mas přinesl s sebou až hospodářský liberalismus, čili kapitalismus tzv. volné soutěže, nikoli systém feudálního nevolnictví. Tento vývoj byl z hlediska technického pokroku skutečně nutný, ale jako křesťané se musíme ptát, jestli se nemohl obejít bez zbídačování lidí, jestli pauperizace širokých mas byla opravdu jeho nevyhnutelným produktem. Uvažujeme-li, že liberalistický kapitalismus vyrostl na ideologickém principu náboženského indiferentismu a materiálistického utilitarismu, pak opět vynikne tím více humanismus křesťanské myšlenky lásky k bližnímu, který má přednost před hospodářskými zájmy. Takovou analýzu v Medkově práci postrádáme ke škodě věci, protože značná část těch, kdo budou jeho knihu číst, podvědomě spojuje církev a křesťanství

s kapitalistickou ekonomickou formací, jak se o tom učili ve škole. Solidní rozbor ale ukazuje opak: kapitalismus vznikl na podkladě ne křesťanské, ale nábožensky indiferentní, někdy i protikřesťanské ideje, prvními kapitalisty byli buď židé nebo lidé nábožensky úplně lhostejní bez vztahu k církvi.

Ve společenské rovině se kapitalismus projevil liberalismem politickým s postuláty parlamentarismu a občanských svobod, což byl jev pozitivní, který bohužel církev nepochopila, neboť byla příliš svázaná s pořádkem feudálním. Její odmítání liberalismu se omezovalo právě na rovinu politickou a to tak nadměrně, že unikala hospodářská podstata, jež byla vlastně v daleko křiklavějším protikladu k učení Kristovu. Teprve ve druhé polovině 19. století roste aktivita církve na tomto poli, což vrcholí encyklikou Lva XIII. Rerum novarum. Nicméně katolická církev se na obranu dělnické třídy postavila už pozdě, marxismus ji předešel. To je třeba kriticky přiznat, ale současně odmítnout falešnou tezi, jako by ona byla spojencem kapitálu. Zanedbání na tomto úseku bylo způsobeno jejím lpěním na feudálním systému, na kritice kapitalismu pod touto optikou a nikoli pod optikou myšlenky sociální spravedlnosti. V tom je třeba, aby se mladí křesťané dovedli orientovat, což jim Medkova kniha bohužel neumožňuje. Stejně tak je žádoucí, aby znali jména katolických zastánců proletariátu jako v Německu Ketteler, Kolping, v Anglii Manning, ve Francii de Mune atd., aby věděli, že papež Lev XIII. ve zmíněné encyklice plně podporuje spravedlivé požadavky dělnictva v oblasti mzdové, pracovní, sociální atd. Současně ale je nutno říct, že v našich zemích byl austrokatolicismus spíše brzdou těchto snah, které se nerozvinuly na takové úrovni jako např. v Německu. Jména Matěje Procházky a dalších, uváděná Medkem, jsou spíše menšinou v celku.

Další kritické poznámky na adresu Medkovy knihy se týkají spíše drobností. Když např. píše o vykořisťování poddaných vrchností po třicetileté válce /246/, neuvádí nikde, že obecně vzato na církevních statcích se zacházelo se sedláky lépe než u světských vrchností, což dokládá ve svých skriptech Kadlec. Věta Medkova: "V obecné praxi se ovšem ani Tovaryšstvo Ježíšovo nelišilo příliš v zacházení s poddanými od ostatní vrchnosti" není pravdivá. O tom svědčí fakt, že za celou dobu nedošlo na panstvích jezuitů ani jednou k sociálním nepokojům, nehledě k poměrně malému rozsahu zemědělského majetku, patřícího jezuitskému rádu. Medek sám toto tvrzení vůbec neopírá o prameny, prostě žádné neuvádí.

Stejně tak opomíjí odvolávku na prameny jeho hodnocení brněnského biskupa Františka Gindla z let 1831-41 /281/, které vyznívá v jeho neprospěch jako josefinisty a nepřítel katolické obrody. Ve skutečnosti právě biskup Gindl to byl, kdo zachránil před perzekucí Františka Šušila a měl odvalu se ho před rakouskými úřady zastat.

V pasáži věnované národnímu obrození /287-/, bychom viděli potřebu rozlišit dva proudy v českém vlasteneckém ruchu: katolický, opírající se o tradici svatováclavskou, cyrilometodějskou a svatojanskou, a osvícensko-romantický, zdůrazňující myšlenku české reformace. Jestliže na počátku, tj. na přelomu 18. a 19. století měl převahu prvek ortodoxně katolický, jemuž se podařilo spojit zápas na obranu českého jazyka proti josefinským germanizačním snahám s bojem za svobodu církve proti absolutistickým tendencím téhož režimu, postupem 19. století získává prvenství směr druhý, poukazující na sepětí katolicismu s Čechům nepřátelsky naladěnými Habsburky a na pobělohorskou násilnou rekatolizaci. Přitom musíme i některé vlastenecké katolické duchovní řadit spíše ke směru druhému, poněvadž mnozí nechápali svůj katolicismus ortodoxně. Takovým byl přesvědčený josefinista Dobrovský, libunský farář a známý přítel voltairiána Jungmanna Antonín Marek, farář v Radnici A. J. Puchmajer, který ve svých básních glorifikuje husitství

/báseň "Óda na Jana Žižku"/, atd. Ke katolickému směru rozhodně patří jezuita St. Vydra, piaristé Voigt a Dobner, premonstrát R. Ungar, pavláni V.F. Durych a F.F. Procházka, později též vyšehradský kanovník a zakladatel Časopisu katolického duchovenstva K. Vinařický, na Moravě starobrněnský opát C.F. Napp a profesor teologie František Sušil, jejichž význam Medek nedocenuje a pouze letmo se o nich zminuje. Myslíme, že by si zasloužili větší pozornost. Ke katolickému směru třeba připojit i některé laiky, jako známého F.J. Vaváka, v 19. století olomouckého profesora A.V. Šemberu a další. Soupeření mezi oběma proudy se projevuje po celé 19. století. Směr odvolávající se na českou reformaci získává stále větší sympatie i v řadách katolíků, což vrcholí po r. 1918 masovými odpady a vznikem československé církve husitské. Tato vývojová linie, vedoucí v katolické církvi od Bolzana přes Náhlovského až k Jednotě katolického duchovenstva a konečně ke vzniku církve československé je u Medka nastíněna jen velmi mlhavě.

Ještě jiné maličkosti by se daly Medkově práci vytknout, např. náboženský život za první republiky by si zaslouhoval podrobnější analýzy, ale tam už neběží o věci podstatné. Závěrem možno říci, že Medkova práce si rozhodně zaslouží, aby byla čtena už proto, že představuje po víc jak třiceti letech první pokus o syntézu českých duchovních dějin. Má všechny předpoklady k tomu, aby zájem o náboženskou dějiny ve smyslu hledání kontinuity k dnešku u mladé generace podnítila a vyprovokovala, čemuž slouží i autorův populární, nikoli přísně vědecký způsob vyjadřování. Takže přes všechny její nedostatky nutno říci: "Pánbůh zaplat za ni!"

Eremita

Štěpán Šoltész, Dějiny křesťanské církve. Praha 1971

Jsou to nejnovější u nás dostupné obecné dějiny křesťanství. Kalich je vydal zřejmě jako příručku pro výuku mladých příslušníků Českobratrské církve evangelické, v rozsahu 153 stran. Vynikají jasnou dikcí a klidným, nepolemickým slovníkem. Z ekumenického hlediska jsou přínosem tím, že poskytnou katolíkům informaci o tom, jak se největší česká protestantská církev dívá na dějiny církve a jak obhajuje své učení proti předreformační církvi. Z celého vysvítá, že autor stojí na stanovisku převážně kalvínském /vládnoucím v ČCE/, z něhož vidí i např. luterány a jiné protestanty s nádechem odstupu, pravoslavné kriticky a katolíky ve stálé konfrontaci. Fakta předkládá celkem správně, kromě zkreslení např. islámského učení, "doby temna", katolické teologie svátostí atd. Horší je podkládání špatných úmyslů odpůrcům reformace bez řádného podložení, např. Husovým odpůrcům. Nejzávažnější vada proti historické spravedlnosti však je stranické rozložení světla a stínu, tím více, že občasně uznání jednotlivostí /např. obětavosti jezuitských misionářů mezi pohany/ budí dojem nestrannosti. Katolík obeznámený s církevními dějinami nakonec pochopí hlavní tezi práce; církev se brzy nechala zkažit pohanstvím a teprve v 16. století její existence způsobili reformátoři, že začala žít správně. Zdůrazňování Božího slova jako kritéria pravosti křesťanství zní pokoncilnímu katolíkovi sympaticky, ale čte-li stále znovu o svátostech a jiných hodnotách, svatých i pravoslavnému křesťanství, jako o "pověrách", nemůže se zbavit stísnujícího dojmu, že se tu křesťanství zužuje na jednu stránku Kristova díla spásy. Závěrečná kapitola "Nedokončená reformace" už svým názvem naznačuje, že autor /i ČCE/ vidí přední smysl své církve v obraně reformace proti zkažené římské církvi a nezná hlavní úkol všech křesťanů dnes: sjednotit se a společně budovat duchovní Kristovo království na zemi.

Nabízí se srovnání s Ráčkovými dvojími dějinami, církve a Československa. Ve svých letech /1929 a 1940/ nemohly nebýt apologetické, snažit se opravit zkreslení a pomluvy, přesto z nich bylo cítit snahu nikomu neukřivdit. Dnes píšou katoličtí historikové zcela otevřeně /někdy až flagelantsky/ o vadách v katolických dějinách a o kladech u ostatních. Nezdá se, že by nám to škodilo. Ale doufáme, že spravedlnost o dějinách katolické církve vezmou i u nás do ruky sami nekatolíci, takže oboustranná sebeobhajoba bude patřit minulosti a přestane překážet bratrskému pochopení a sblížení. Už by se mělo i pomýšlet na společné dějiny křesťanství u nás; v oblasti německého jazyka vyšly ekumenické církevní dějiny v letech 1970-1973.

Iosif Romualdovič Grigulevič, Papežství 20. století. Praha 1981

"... je naprosto nedůstojné pro poctivého historika s něčím takovým polemizovat. Jde o propagandistický škvár těžkého kalibru / - / nesmysly a jednostrannosti, jež se objevují snad na každé straně. Celá kniha je snůškou ideologického štvání a 'upravování' historie pro potřeby interpretace dějin pod zorným úhlem třídního boje, v němž katolická církev a jmenovitě papežství stojí na straně 'vykořisťovatelských' sil. / - / Jeho charakteristiku papežů 19. století, zvláště od Pia VI. do Pia IX., nelze nazvat jinak než pomluvami, čerpanými snad z volnomyšlenkářské literatury minulého století. / - / Kardinál Robert Bellarmin, jezuita, nikdy nebyl 'inkvizitorem', tím méně pak 'věznitelem' Galileiho. Stejně tak je známo, že postoj jezuitů a jmenovitě samotného Bellarmina byl pro Galileiho příznivý. Údajné schvalování agrese vůči Habeši r. 1935 Piem XI. je evidentní lež, neboť je znám jeho projev na toto téma s výmluvným názvem 'Rozežente válečné křemáře'. / - / Kniha nezasluhuje vážný zájem, byť na úrovni polemiky. Ctí křesťana spíše je, aby se jí vůbec nezabýval" /z dopisu odborníka/.

Tato charakteristika platí více nebo méně o všech knihách toho druhu. My katolíci nemáme v češtině téměř půl století církevní dějiny, neboť druhé vydání Ráčkových šlo 1948 do stoupy. Musíme si pomáhat sami zatím ve starších nebo cizojazyčných knihách a u nestranných odborníků. Aspoň někteří z nás by však měli znát i tyto pseudodějiny, aby mohli bezelstným čtenářům něco říci k obsahu a záměrům autorů.

Ludvík Souček, Otázky nad hroby. Praha 1982

Tato sbírka historických detektivek má ještě nižší úroveň než předchozí kniha. Lékař, autor řady knih, píše poutavě a imponuje sečtělostí. Někteří katolíci byli šokováni kapitolami o Kristově zmrtvýchvstání a zavraždění papeže Klementa XII., vždy s širokým dalším výkladem. Šok by si ušetřili, kdyby si přečetli doslov M. Hrocha. Ten konstatuje, že autorovi k literatuře faktu "chyběla odborná kvalifikace", "faktografická nedopatření jsou politováníhodným nedostatkem" atd. Chválí zamyšlení nad zrodem křesťanství jako "příkladnou otázku vědeckého ateismu", ale "vlastní osou je virtuózní chronologická eskamotáž / - / intelektuální hříčka, bez ohledu na to, do jaké míry lze věřit výsledkům". V kapitole o papeži "byly překročeny meze od literatury faktu a populárně vědecké literatury k fikci / - / fantazie dostává přednost před kritickým a soustavným poznáním reality". M. Hroch naráží na knize oblíbeného Součka řadu kladů, a to ideologických. Přesto pocítil nutnost aspoň nějakých korektur. Snad proto, aby zesílený "ideologický boj" neodkrýval ještě zřetelněji, jak propastně propagátoři materialismu pohrdají pravdou?

PROBOŠT BERNHARD LICHTENBERG

"Nemohu předem říci Ano a Amen ke každému nařízení a opatření, které vláda přijme. Jestliže tendence takových vládních nařízení a opatření jsou zaměřeny proti zjevenému křesťanskému učení a tím proti mému kněžskému svědomí, budu se řídit svědomím a současně budu snášet všechny důsledky, které z toho pro mne osobně vzniknou" /Z výslechu po zatčení/.

Obžaloba nejvyšších nacistických úřadů

V roce 1941 začalo v Německu ovládaném nacionálními socialisty státem organizované zabíjení nevléčitelně nemocných. Krátce po rozběhnutí této akce informoval Martin Bormann, šéf Říšské kanceláře, důvěrně vysoká justiční místa: "30 000 vyřizeno. Dalších 100 000 až 120 000 čeká ..."

Jménem církve, katolických křesťanů a všech Němců, kteří se nechtěli ztotožnit s nelidskostí režimu, vznesl počátkem srpna 1941 biskup z Münsteru Klemens August kníže Galen v "kázání o euthanasii" /později světově proslulém/ protest a obvinění z vraždy. Riskoval přitom zatčení a vlastní smrt.

Koncem srpna, když zabíjení probíhalo tajně dál, vznesl probošt Lichtenberg obvinění z vraždy. Napsal "vůdci říšských lékařů" dr. Contimu: "... Také na mé duši leží břemeno spoluvědomí zločinu proti mravnímu zákonu. Ale i kdybych byl jen jediný, přece požaduji od Vás, pane doktore, jako člověk, křesťan, kněz a Němec, odpovědnost za zločiny, které se dějí na Vaš příkaz nebo s Vaším souhlasem ..." Uvědomuji o tomto dopise Říšskou kancelář, říšská ministerstva a tajnou policii." Věděl, že tato místa jsou spoluodpovědná. Avšak odpovědní - to mu bylo jasné - mu jeho "provokaci" nezapomenou. Ani mnoho jiného.

Co věděli špiclové a gestapo

Lichtenberg, Bernhard, od roku 1938 probošt v katedrále svaté Hedviky v Berlíně, význačná osobnost katolické církve v Berlíně, biskupův důvěrník:

- byl až do rozbití stran, které nebyly nacionálněsocialistické, aktivně činný ve straně Centrum, silně ovlivněné katolickými osobnostmi;
- odvážil se /1931/ jako člen prezidia Mírového svazu německých katolíků soudního procesu proti hanlivému článku v berlínském NS večerníku Der Angriff a dosáhl odsouzení odpovědných osob;
- při výslechu /1933/ na otázku, jaké stanovisko zaujímá k Hitlerovi, vyznal: "Můj vůdce je Kristus!";
- při jednom procesu /šlo o zneuctění hostie/ v roce 1935 prohlásil, že na lavici obžalovaných patří Alfred Rosenberg, vůdčív pověřenec pro světonázorové školení strany;
- podal /1935/ u pruského předsedy vlády a Hitlerova důvěrníka Göringa protest proti poměrům a zacházení v koncentračním táboře Esterwegen a požadoval pomoc od státních míst. Závěrečná věta stanoviska člověka odpovědného za koncentrační tábor Esterwegen zněla: "Požadují, aby byl lhář Lichtenberg pro své zákeřné výpady vůči státu vzat do vazby, aby se mohl přesvědčit o pořádku a čistotě v táboře Esterwegen a aby se mu dostalo podnětu tento pořádek jako vzorný zavést také ve svém církevním krámu."
- po "křišťálové noci" /1938/ se odvážnými slovy ujal židů a od té doby se za ně veřejně modlil;
- protestoval /1941/ během nedělních bohoslužeb proti obsazení berlínského kněžského semináře;

- požadoval /1941/ od "říšského vůdce SS" Himmlera vydání vyvlastněného církevního majetku;
- jako vedoucí "Pomocného díla při biskupském úřadě" radil židům určeným nacisty k deportaci a podporoval je;
- nikdy nezdravil "Heil Hitler", ale vždycky "Pochválen buď Ježíš Kristus!"

Co přibýlo do akt gestapa později

- týden po odeslání dopisu "vůdci říšských lékařů" byl kvůli večerní modlitbě v katedrále sv. Hedviky udán dvěma studentkami;
- při zatčení a domovní prohlídce /23. října 1941/ byl nalezen přítě-
těžující materiál, mezi jiným náčrt prohlášení proti antižidovskému štvavému plátku NSDAP;
- závěr procesu /22. května 1942/: Dva roky vězení, aby byla veřejnost uchráněna před dalším ovlivňováním ze strany obžalovaného ... neboť "je nebezpečím, které nelze podcenit ..." /z odůvodnění rozsudku/;
- po odpykání trestu /23. října 1943/ znovu předvolán na gestapo, těžce nemocný zařazen do kolony pochoduující do koncentračního tábora Dachau a při transportu tam zemřel v Hofu 5. listopadu 1943.

Co špiclové a gestapo nezaznamenali

Když byl Lichtenberg zatčen, pracoval právě 41 let jako kněz v Berlíně, mnohdy do úpadu, vždycky plný odvahy a radosti. Shromáždil do Boží obce mnoho tisíc lidí, staral se o to, aby z kazatelny slyšeli Boží slovo a shromáždění kolem oltáře mohli slavit eucharistii. Byl přitom veselý člověk a stával se jím stále víc. Uměl nejen zpívat a kázat, že to jen znělo, uměl se právě tak od srdce smát, uměl v přátelském kroužku "vybafat" cigaretu a dát k lepšímu čtyřverší, které sám vyrobil. Už jako chlapec zjistil, že "v Pánu Bohu je vůbec samá radost a že nám poslal svého milovaného Syna, abychom se radovali".

Pak přišli k moci nacisté. Začali rozbíjet lidskou důstojnost, svobodu, spravedlnost, víru, církve a nestyděli se zničit nesčetné lidské životy. A tu Lichtenberg, tento muž s bojovným, energickým charakterem, vyšel samozřejmě "na barikády", aby bránil práva daná člověku Bohem, v otevřeném útoku proti špatnosti a ponižování.

Bernhard Lichtenberg žil takovým odvážným postojem jako člověk i jako kněz vědomím své velké odpovědnosti vůči Bohu. Chtěl přispět ke spravedlivému průběhu dějin a vzpíral se jejich falšování. Byl si vědom, že je křesťan, který z Božího pověření a v jeho jménu volá "Vražda!" tam, kde se vraždí, "Lež!" tam, kde se dělá lživá politika - protestuje nahlas, ale také mlčky odmítnutím potlesku. Proto nikdy nezdravil "Heil Hitler!", jeho pozdrav byl "Pochválen buď Ježíš Kristus!" Neboť Ježíš Kristus je Slovo Boha Stvořitele. On je proto ukazatel směru a soudce všech lidí i jejich politiky. Ve věrném spojení s vtěleným Božím slovem má Ježíšova obec podíl na jeho prorockém a soudcovském úřadu, úkol často dost ožehavý a chybný, ale vždycky svatá povinnost a nezadatelné právo.

"Co se může člověku lepšího stát, než že zemře pro svou svatou katolickou víru! ... Když my, kněží, mlčíme, lidé se úplně zmatou a nebudou už vědět, na čem jsou." To řekl svému biskupovi při posledním rozhovoru ve vězení. Tenkrát šlo o to, že si vykoupí svobodu, přijme-li totální zákaz mluvení, v opačném případě ho čeká cesta do koncentračního tábora. Lichtenberg odmítl mlčení. Cítil se svým svědomím zavázán říkat pravdu, nahlas a srozumitelně.

St. Hedwigsblatt 1983/44

Prof. PhDr. Zdeněk Kalista /22.7.1900 - 17.6.1982/ začal v mladých letech jako marxista a skončil jako upřímně věřící katolík. Talentovaný básník - vydal 6 sbírek a do konce života tvořil poezii - se sprátelil s Wolkrem a jeho druhy. Oslnila ho perspektiva ráje na zemi pro všechny. Postupem let však dorostl k svobodnějším a hlubšímu uvažování a začal se otvírat křesťanství a jeho duchovním hodnotám. Obdobným procesem prošli i další původně levicoví literáti /Seifert, Hora, Halas aj./.

Do historické vědy uváděl Kalistu historik velkého formátu Josef Pekař /† 1936/. Ačkoliv liberál, uměl se zastat i tehdy osočované katolické církve a jejích dějin /např. Tři kapitoly o sv. Janu Nepomuckém, 1921; Svatý Václav, 1929/, ale současně ocenil talent mladého Kalisty a dal mu "jako marxistovi" slovo ve svém semináři. Jistě přispěl k upevnění Kalistovy přímosti a čestnosti, s níž on po celý život programově pomáhal na světlo pravdě bez ohledu na politický vítr a osobní zájem. Hlavní zájem upřel na baroko, z ideologických, konfesionálních a politických zájmů znehodnocené v českých očích na "dobu temna". Vedle Josefa Vašici a dalších má právě Zdeněk Kalista hlavní zásluhu na zásadní rehabilitaci tohoto období pracemi České baroko 1941, Tvář baroka 1982 a množstvím monografií.

Důvodem tohoto úsilí nebyla původně příslušnost k církvi, nýbrž vnitřní potřeba ukázat skutečné kulturní a národní klady katolictví u nás. Cesta k víře trvala dost dlouho. První podnět, jak vyprávěl přátelům, mu dal pohled do hrobu jeho otce; vyjevilo se mu jako nesignifikantní, že by jeho otec nebyl víc než pár atomů, které se rozplynou v zemi. Při badatelském pobytu v Římě pak ho přiblížil k Bohu neobyčejný vnitřní zážitek. Ze sympatizanta k plně osobní víře dospěl ve vězení /1951-1960/. Konverze ho však nezavala kritického smyslu i vůči vlastní církvi /viz Katolictví v českých dějinách, Studie 79, 1982/, zato prohloubila porozumění pro duchovní dějiny /např. Karel IV., jeho duchovní tvář, 1971; Ctihodná Marie Elekta Ježíšova, 1975; Česká barokní pouť, v rukopise/.

Podivuhodný a pro nás dnes modelový rys Kalistovy mravní osobnosti je jeho neúnavná služba lidem hřívnou talentu. Pro docenta Karlovy univerzity od 1932, který byl autorem provolání české inteligence "Celému vzdělanému světu" v říjnu 1938, bylo bolestné přerušování práce na uzavřené vysoké škole 1939-1945 a ještě bolestnější odstranění z fakulty po únoru 1948. Přesto, že dvě desetiletí nemohl publikovat, pilně pracoval ve svém oboru, a to i ve vězení v rámci možností. V červnu 1968 ho fakulta povolala zpět, ale srpen udělal tečku za jeho působením na univerzitě. Nerezignoval a vydával ze sebe zralá díla, dokonce i po ztrátě zraku 1975.

O jeho přínosu pro národ a historiografii poslyšme odborníka: "Kalista byl nejen vynikající český historik, ale i velká mravní osobnost vůbec. Nelze nelitovat těch dlouhých let, kdy nemohl působit jako vědec a zkušený pedagog při výchově nových generací historiků. Utěchou je, že jeho dílo zůstává současníkům i příštím generacím, aby těšilo, obohacovalo i podněcovalo k nové tvorbě ty, kdož si k němu přes všechny překážky sami najdou cestu" /Jarosl. Opat, Zdeněk Kalista. Studie 71/.

Co v něm dostala církev? Rozhodně ne katolického historika ve stylu dvacátých let - hádavého polemika. Dostala víc: poctivého vědce, který miloval Boha a pravdu. Za to si zaslouží naši upřímnou vděčnost po několik generací.

Quis = O. N. A. A.

Každá historická práce, která má splnit své vlastní poslání, předpokládá jistou lásku historikovu k tomu, co učinil předmětem svého obrazu. Ne nadarmo opravil kdysi v proudu svých seminárních cvičení Josef Pekař svůj výrok, že základem historikovy práce je skepse - hlubším postřehem, že základem historikovy práce je láska. Nebot' eros jako tvárná síla lidské duše napomáhá nejen bystrosti postřehu, ale i síle obrazivosti, činí nás vnímavějšími k věcem, jež by pohledu tímto citem nezesílenému unikly, dovoluje nám vžívat se hlouběji v osobnost, kterou pozorujeme, a dává nám chápat mnohé, co bychom snad přešli soudem příliš lehkým. /--/

Bylo zcela přirozené, vyšel-li jsem i na své první pouti za obrazem panování Karlova - v knížce "Doba Karla IV.", kterou jsem napsal kdysi, abych vyrval drahou mi postavu argumentací nacistických pseudovědců a agitátorů, zneužívajících ji ke svým účelům - ze svého rodného kraje.

Rozhodl jsem se posléze vymeziti světelný proud, který bych rád vrhl na postavu Karlova, především stanoviskem dějin duchových, zřeknuv se nejen úkolu sledovati, jak zvolna a za okolností namnoze dosti svízelných vytvářel Karel IV. nové politické skutečnosti v prostoru středo- a západoevropském, ale i lůživé - po posledních pracích Reinckeových, Mendlových aj. - ctižádosti podati vyličení jeho hospodářských snah a tvořivých výsledků. Moje úvahy zvažila tu nejen povšechná orientace mé práce historické vůbec, mířící především k proměnám lidského ducha, chceme-li pochopiti výsledky tvůrčí činnosti jednotlivcovy, a že poznání ducha je prvním předpokladem plného a spravedlivého zhodnocení toho, co se tomuto jednotlivci podařilo vytěžiti z konkrétní situace hospodářské či politické, příp. rozpoznání, co se mu dostalo u nevidomé štědrosti náhody. Právě u Karla IV., jemuž nacistická historická pseudověda vytkla - nejvýrazněji v knize Pfitznerově - nedostatek tvořivosti, nutno položití důraz na jeho duchové základy, které jsou nezfalšovateľným kriteriem v dilematu, pokud tento panovník byl naplňovatelem a dovršitelem starších vývojových předpokladů a pokud představoval ducha naplněného novým myšlenkovým obsahem. Duchová stránka je pro vlastní ocenění jeho osobnosti důležitější snad ještě než u panovníků jiných.

Zdeněk Kalista, Karel IV. - jeho duchovní tvář. Praha 1971 /z úvodu/