

lidí naší doby, zvláště chudých a všech, kteří nějak trpí, je i radostí a nadějí, smutkem a úzkostí Kristových učedníků, a není nic opravdu lidského, co by nenašlo v jejich srdci odezvu. Jejich společenství se totiž skládá z lidí, kteří jsou sjednoceni v Kristu, vedeni Duchem svatým při svém putování do Otcova království a přijali zvěst o spáse, kterou mají předložit všem. Proto také toto společenství cítí, že je těsně spjato s lidstvem a jeho dějinami.

Proto Druhý vatikánský koncil, když nejprve důkladněji zkoumal tajemství církve, neváhá teď hovořit nejen k synům církve a k těm, kdo vzývají Kristovo jméno, ale ke všem lidem. Všem chce vyložit, jak chápe přítomnost a působení církve v dnešním světě.

Má na zřeteli svět lidí, to je celou lidskou rodinu s hmotným vesmírem, v němž žije, dále svět jako jeviště dějin lidstva, poznamenaný jeho úsilím, porážkami a vítězstvími, konečně svět, o němž křesťané věří, že byl stvořen a je udržován z Tvůrcovy lásky; upadl sice do otroctví hříchu, ale ukřižovaný a zmrtvýchvstalý Kristus, jenž zničil moc Zlého, jej osvobodil, aby byl podle Božího plánu přetvořen a dospěl k svému naplnění.

Dnes je lidstvo oslněno vlastními vynálezy a mocí, ale přesto si často klade s úzkostí otázky týkající se dnešního vývoje světa, místa a úkolu člověka ve světě, smyslu snažení jednotlivce i společnosti a posledního cíle věcí a člověka. Koncil tedy, který vydává svědectví o víře všeho Božího lidu Kristem shromážděného a vykládá ji, nemůže výmluvněji dokázat jeho sounáležitost, úctu a lásku k celé lidské rodině, do níž je začleněn, než že s ní o takových problémech začne rozhovor, přinese do něho světlo čerpané z evangelia a dá lidstvu k dispozici síly potřebné ke spáse, které církve pod vedením Ducha svatého dostává od svého zakladatele. Jde totiž o záchranu lidské osoby a obnovu společnosti. Těžištěm našeho výkladu bude tedy člověk, a to člověk ve své jednotě a úplnosti, s tělem i duší, srdcem i svědomím, myslí i vůlí.

Proto posvátný sněm hlásá vznešené povolání člověka, uznává v něm jakýsi božský zárodek a nabízí všem lidem upřímnou spolupráci církve k ustavení všeobecného bratrství, které by bylo ve shodě s tímto povoláním. Církve není vedena žádným pozemským zájmem, ale snaží se jen o jedno: pod vedením Ducha utěšitele pokračovat v díle Krista, jenž přišel na svět, aby vydal svědectví pravdě, aby spasil, ne soudil, aby sloužil, ne aby si nechal sloužit.

2. vatikánský koncil, Konstituce o církvi v dnešním světě čl.1,2,3

V Í R A , K T E R Á S E P R O J E V U J E L Á S K O U

Není nijak chudé na otázky téma letošního roku Desetiletí Víra v moderním světě. V tomto čísle se můžeme pokusit jen o mozaiku odpovědí na některé z nich. Ale právě proto bude dobré udělat si předem rámcový přehled pojmů a souvislostí.

V í r a - Je míněna víra náboženská, a to křesťanská. Chceme-li ji zařadit do obecnější kategorie, napadne nás nejprve pojem poznání. Je to ovšem poznání svého druhu. Nesídlí ve smyslech, které jsou, jak dnes víme, jen zdánlivě nejspolehlivějšími informátory. Není odvoditelná z hmotného světa logickým rozumem, neboť přesahuje do světa, který je nad hmotou a nad pouhou logikou. A ovšem není usazeno v emoční vrstvě psychiky, poněkud nejistém terénu při hledání pravdy. Konečně vůle, to je nebezpečný společník, nejednou vítěz ve sporu s rozumem. Přesto nesmíme cestou k víře vyřadit žádnou z těchto složek svého lidského bytí. K náročnější pravdě, tím více k božské, dospíváme celou bytostí.

To není vše. Ani sebevyšší žebřík našich schopností nedosáhne až do Božího světa. Do něho nám může dát nahlédnout jen Bůh sám svým slovem. Boží sdělení však k nám přichází v obalu lidské řeči a otevře svůj hluboký smysl, jen když nám Bůh rozžhaví nitro svou milostí. Pak teprve jsme s to, ne sice pochopit nepochopitelné Bytí, ale uznat, že se tomu sdělení můžeme svěřit se vším všudy. Jak řekla ve své rozhodující chvíli filozofka Edith Steinová: "To je pravda."

Zatím mluvíme o poznání víry, o jejím obsahu. Známe ze zkušenosti problémy, které vyvstávají samy nebo přicházejí zvenčí. Konfrontace s opačnými názory vyvolává nutnost řešení. V krajních případech se dá obtíž zjednodušit: buď se postaví hyperkritický požadavek "dokud neuvidím, neuvěřím", anebo se problém zamete pod koberec. Ani jeden z těchto extrémů není odpovědný postup. Ten vyžaduje námahu, rozumu a současně důvěru v Boha. Přesto se dnes objevilo napětí pólů racionalita - iracionalita v nové podobě a síle. Tvoří jakousi osu dnešních zápasů o víru, jak vysvětluje i z následujících statí. Polární napětí tohoto i jiného druhu patří normálně k životu, škodí jen tehdy, když přeroste meze zdravých názorových variant do patologické jednostrannosti.

Samo poznání božských pravd není ještě víra skutečná a živá. To je víra jako vztah člověka k Bohu. Když se člověk celý otevře, Bůh ho začne proměňovat stále k své podobě.

Stejně poznání spojuje věřící lidi v hloubce společné lásky. Často je však může rozdělovat rozdílné osobní citění, založení, předem zvolené zaměření atd. Tak mohou proti sobě mít odstup katolík tradiční a progresivní, kontemplativní a aktivní, hierarchický a bratrský, integrální a otevřený atd. Katalyzátorem rozdílných postojů je mimo jiné také vztah k světu. Z tohoto hlediska se klade naše téma konkrétněji: věřící v moderním světě.

Zbývá ještě něco. Víru prožívají křesťané ve společenství. Společně si ji osvětlují, prohlubují a hájí proti náporům zvenčí. Vzájemně se povzbuzují k životu z víry. Společenství křesťanů je církev. Má svou strukturu a byla vybavena zvláštními prostředky pro duchovní život svých členů. Je to současně třetí podoba vztahu víry k světu: církev v moderním světě.

S v ě t - Je míněn svět lidí. Proč moderní? Tohle slovo už dlouho označuje /původně v latině/ dobu současnou, s přízvukem novosti.

Moderní zbožnost /devotio moderna/ byl název duchovní školy v době Karla IV.

Tento svět je náš, jiný nemáme k dispozici. Liší se od světa lidí před sty a tisíci lety, neboť "časy se mění a my s nimi". Ať se komu líbí nebo ne, nedá se z něho vyskočit ani zpátky ani dopředu, leda sněním. Ale i to už je dezerce. Jeho dary jsou nám k dispozici, jeho hrozbám čelíme. Jeho radosti a naděje, smutky a úzkosti jsou Boží výzva pro nás, ne pro předky nebo potomky.

Žijeme ve svém světě, ale i on žije v nás. Jeho způsob myšlení je i náš, aspoň vcelku. Například bychom asi obtížně přijímali a praktikovali víru v kulturním obalu dávných věků.

Přitom ovšem víme, že myslíme jinak než nynější sekularizovaný svět, a to v podstatných orientačních bodech života, a že je tím hluboce ovlivněno naše jednání. Obsah naší víry a odlišné světové názory jsou leckdy navzájem v zásadním rozporu. To vytváří nutně určitou cizotu mezi věřícími a těmi druhými. Ale nejen mezi jedinci. Společenské struktury, nevycházející z naší víry, se mohou vyhrotit proti církvi a ohrožovat ji jako celek.

Došli jsme k hlavní otázce: Jak se má víra - křesťan - církev stavět k modernímu světu?

Předem je jasné, že se jí nesmí nechat pohltit nebo prosáknout. Po Druhém vatikánu je stejně jasné, že mu musí ponechat jeho autonomii. Dále však je ze zjevení známa Boží vůle milovat všechny lidi stvořené Bohem a sdělovat jim Boží poselství spásy. Z toho plyne, že totální odvrát od světa by nebyla ctnost, nýbrž porušení Božího zákona: odepření lásky.

Nelze milovat nepoznané, jenomže selektivní vnímání špatných stránek není skutečné poznání. Dnešní svět má - navzdory všem stínům - právo být poznán pravdivě, také se svými světly. Poznat a pochopit je předpokladem všeho dalšího. Poznat do hloubky, zvláště příčiny a vývoj toho, co se nám jeví nebo i skutečně je nepatřičné a zlé. Neukvapené rozlišování mezi dobrým, špatným a nedůležitým ukáže, co přijímat a co odmítat. Rozptýlí úzkost z neznámého. Provede mezi úskalími fanatismu a lehkomyšlnosti.

K světu kolem nás je tedy třeba mít základní postoj kladný, ale přitom kritický. "Láska Kristova nás pobízí" /2 Kor 5,14/, abychom podle jeho vzoru byli ochotni k jakékoli pomoci a k otevírání srdcí pro víru. To první vyvolává sympatie, druhé často nenávisť, lež a násilí. Naše obrana má být na křesťanské úrovni.

Přízeň nebo hrozba světa se mění podle času i prostoru, a proto se musí leccos měnit na naší straně. Zůstávat musí živá víra, "která se projevuje láskou" /Gal 5,6/. Loni nás vedl program obnovy ke křesťanské pomoci, letos k tomu, co klade Jan Pavel II. za úkol církvi v závěru druhého tisíciletí: evangelizace Evropy a světa. Včetně naší vlasti.

Březen 1989

! NA EVROPSKÉM KONTINENTĚ se neočekaně rozšířil ateismus, hlavně v podobě ateismu vědeckého a humanistického. Oba se odvolávají na autoritu rozumu, první z nich na autoritu rozumu osvíceného pokračujícími vědeckými objevy (...) Náležitě čelit fenoménu takového dosahu je možné jen novou evangelizací kultury (...)

! V Evropě je nutně zapotřebí dýchat dnešní duši a svědomí.

! Jan Pavel II. předsedům evropských biskupských konferencí (1986)

SITUACE VÍRY DNES

Karl Rahner SJ

Žijeme ve světě, v němž společné vědomí společnosti a každého jedince je zásadně určeno vědami. "Metafyzické" a náboženské vědomí člověka může pokojně existovat a mít naději do budoucna, když vstoupí do pokojné symbiózy s tímto vědeckým vědomím a jeho skeptickou racionalitou a neumístí Boha na místo, kde by ho měl nalézt vědec pomocí svých metod, ale kde ho nalézt nemůže.

Žijeme v době masové společnosti, jejíž autorita je chápána jen funkčně, v níž se svoboda a společenská staly v pozoruhodné souběžnosti klíčovými pojmy, přičemž se navzájem zároveň jak ohrožují, tak i ospravedlňují.

Žijeme v době, kdy se člověk ve svých nejrůznějších dimenzích stal objektem vlastní schopnosti vytvářet a přetvářet, takže už stěží dokáže považovat se za hotový Boží obraz, ale spíše za ten bod vesmíru, jímž začíná jeho pout světem podle jeho utopických projektů do naprostého neznáma.

Žijeme v době, kdy hlubinná psychologie odhaluje v člověku propasti, jež se snaží zvládnout ne výzvou k rozumné svobodě subjektu, ale přírodovědeckou psychotechnikou, a kdy tatáž hlubinná psychologie na druhé straně způsobuje rozplývání člověka v anonymních silách jeho biologického a společenského původu.

Žijeme ve světě hromadných sdělovacích prostředků, které jej řídí a o nichž už nikdo nemůže přesně vědět, kdo řídí je.

Situace dnešních křesťanů a tím i církve je situace přechodu /.../ k církvi tvořené těmi křesťany, kteří se v odporu vůči svému okolí probojovali ke zřetelnému uvážení odpovědnému rozhodnutí pro víru.

Praxis des Glaubens /1985/

ČAS NOVÉ EVANGELIZACE

Prožíváme v církvi dobu, která je zvláštním způsobem poznamenána Duchem. Všude se vyskytuje touha poznat ho lépe, jak je zjeven v Písmě. S radostí se lidé připojují k jeho hnutí, shromažďují se kolem něho a chtějí se jím nechat vést. Jestliže teď Boží Duch zaujímá významné místo v životě církve, pak je vlastním polem jeho působení pověření církve zvěstovat evangelium. Jeho působením proniká evangelium do nitra světa, neboť on dává poznat znamení doby, jež objevuje evangelizaci a uplatňuje ji v dějinách.

Často se říká, že naše století přímo vyžaduje opravdovost, pravost. Zvláště o mládeži je známo, že má odpor ke všemu vyumělkovanému, nepravému, a že hledá především pravdivost a průzračnost. Dostáváme naléhavé otázky: Věříte opravdu v to, co hlásáte? Žijete, co věříte? Kážete skutečně to, co žijete? Více než kdy dříve se stalo svědectví života podstatnou podmínkou hlubokého působení kázání.

Ať to zní paradoxně - navzdory nesčetným známkám odvratu od Boha nynější svět ho nečekanými cestami hledá a bolestně pocituje, že ho potřebuje. Takový svět požaduje hlasatele, kteří mluví o Bohu, kterého znají a který jím je tak důvěrně blízký, jako by viděli Neviditelného /srov. Žid 11, 27/. Svět od nás vyžaduje a očekává prostotu života, smysl pro modlitbu, lásku ke všem, zejména slabým a chudým, poslušnost a pokoru, nesobeckost a ochotu k odříkání. Bez těchto známek svatosti naše slovo těžko vstoupí do srdce dnešních lidí.

Evangelii nuntiandi 75,76

Danosti z oblasti zjevení patří mezi skutečnosti lidskému rozumu přímo nepřístupné. Týkají se vnitřního života Božího a nezasloužené účasti na něm dané nám v Ježíši Kristu. Nejsou dosažitelné logickou zřejmostí jako matematická tvrzení nebo fyzikální zákony. Formálním motivem víry není evidence, protože její předmět je svou povahou nepoznatelný, nýbrž pravdivost toho, který nám ho umožňuje poznat. Je to svědectví Písma, zvláště pak Krista a v návaznosti i církve, o které se věřící opírá. Souhlas rozumu s údajem, o němž nemá důkazy, působí dnešnímu člověku potíže.

Proto se však nedá popřít hodnota víry. Člověk zaváhá, zda jí má přiznat sdělitelné odůvodnění. Víra se jeví být osobní zkušeností ne- soucí důkazy v sobě samé, avšak nevhodnou k objektivnímu zdůvodňování. Je nápadné, že se tento postoj často vyskytuje u lidí s vědeckým vzděláním. Zakoušejí nejistotu při diskusi o motivech jejich víry, jako kdyby měli strach, že v nich najdou jen důvody k pochybování. Radikálně oddělují své uvažování, pro něž nepřipouštějí jiné zákony než pozitivních disciplín, od duchovního života, který vychází z náboženského citu a vyjadřuje přísně osobní zkušenost.

Pozorujeme nebezpečí podobného postoje, který je jakýmsi fideismem. Směšuje oblast náboženského citu s oblastí příklonu k víře. Setkání duše s Bohem je nepochybně vždy osobní událostí a v tomto smyslu nesdělitelné. Toto setkání však není vázáno na podmínky povahy nebo na strukturu ducha. Je dostupné každé lidské duši. Existují lidé přísně pozitivního ducha, které by měl jejich způsob uvažování odvrátit od mystických spekulací, a přitom jsou pozoruhodně věřící. A jsou lidé nábožensky citliví, kteří mohou být svedeni z cesty do nejpochybnějších ideologií. Víra je nabídnuta všem lidem. Je příklonem ke zvěsti Krista a církve. Problém není vědět, zda tato zvěst odpovídá mé povaze, nýbrž zda je platná sama o sobě. V tom případě se k ní musíme přiklonit, i když na druhé straně naráží na překážky v naší mysli nebo v naší citlivosti.

Církev vždycky trvala na "rozumovém odůvodnění víry". To není, jak to chce jistý fideismus, nějaký skok do absurdity, abychom se vyhnuli kleci důkazů, nýbrž vyšší jistota, koherentní s jistotou rozumu.

Přístup k víře neprobíhá cestou rozumového dokazování. Obrácení je především setkání s Bohem. Platí však, že tento příklon musí být s to projít sítí rozumové kritiky. Člověk si tím prověří pevnost svých základů. A ukáže se, že to, co opravňuje jeho víru, není citový vznět, nýbrž pevná, ověřená skutečnost. To platí o metafyzických danostech, celá křesťanská tradice ukazuje soulad filozofie s teologií. Platí ro rovněž o historických danostech. Jaké úsilí vyvíjela po tři poslední století kritika, aby otrásla všemi tradičními údaji o textech nebo událostech spojených se zjevením! Ty se však dnes ukazují být pevnější než dříve.

Úloha rozumu se netýká jen předpokladů víry. Působí nadále dokonce během života z víry. Rozum tu hraje očištnou úlohu. Odliší autentickou, osvícenou víru ode všech jejích karikatur, jakými jsou falešný mysticismus, fanatismus a obskurantismus. Právě víra se nebojí filozofických spekulací a pokroku věd. Ty jí mohou předložit nové problémy, které jí někdy zpočátku zarazí. Avšak úsilí odpovědět na ně očistí víru ode všeho, co je jen přechodný a náhodný projev. Zavazují teologa nesměšovat víru s poraženeckými teoriemi kosmologie nebo psychologie. Odmítne-li rozum toto úsilí, proviní se leností a

příspěje k pohoršení kříže způsobenému nedostatečným výkladem, za nějž je on jediný odpovědný.

A tak musíme říci, že nedůvěra mnoha současníků vůči opoře, kterou může víře poskytnout rozum, a útěk k čistě subjektivním kritériím se ve skutečnosti jeví spojený s reálnou deformací moderního ducha. Požadavek povolit jen jistotu řádu pozitivních věd je nepřípustný. To totiž znamená popřít schopnost lidského ducha dospět k jiným pravdám než k těm, které vyplývají z pokusů a vědeckého uvažování. Nejenže tyto jistoty nejsou privilegované, ale i jejich, tj. hmotný svět vykazují maximální relativitu poznání.

Pokud jde o jistoty historického druhu, ty vycházejí z poznání pomocí svědectví. I tady to vyvolává určité potíže u ducha školěného pozitivními vědami. Jak ukázal Jean Guittou, o svědectví se opírají základní hodnoty, na nichž spočívá lidský život. Kromě toho svědectví vyhovuje přísné jistotě jako jiné prostředky poznání. Jestliže po tom všem člověk svědectví zpochybňuje, jde o neschopnost důvěřovat, o podstatu pochybování, jež se vyskytuje u lidí určitého druhu, to je však skutečná choroba rozumu - přinejmenším projev té subtilní pýchy, která chce jen tu pravdu, jíž se sama zmocní, a která se obává, že ji víra připraví o ni samotnou.

Jean Daniélou SJ, *Évangile et monde moderne*, Tournai 1964, 88-92, vybrané části.

MODERNÍ SPOLEČNOST A NÁBOŽENSKÁ LHOSTEJNOST

Paul Valadier SJ

Je pravda, že naše moderní společnosti plodí nebo udržují náboženskou lhostejnost? A jestliže ano, proč je tomu tak? Tyto dvě otázky vyznačují spojitost mezi našimi společnostmi a náboženskou lhostejností, které vůbec není samozřejmé. Bylo by možno namítnout, že jsme dnes svědky návratu náboženství nebo k náboženstvím, a to velmi četným, masovým /viz islám/, rozrůzněným /od charizmatismu až po různé tradicionalismy, které se ostatně nesmějí směřovat/. Bylo by možno také namítnout, že tyto jevy jsou ve skutečnosti reakcemi na určité rysy našich společností /zda jsou to reakce "zdravé", znepokojivé, nebo zda dokonce souvisí s moderností, to je jiná otázka, o níž budeme mluvit/. Mohli bychom však namítnout, s odvoláním na paměť, že se ještě nedávno nástup moderní společnosti ztotožňoval spíše s ateismem, s mizením Boha, s vyhasínáním náboženství. S úzkostí nebo potěšením byla popisována dramata ateistického humanismu, totiž bouřlivé protiklady, kdy nechyběly pády moderního člověka jistého si sebou samým, prometeovského, náhradníka za Boha, nadmutého vůlí k moci.

Tyto námítky ovšem vyvolávají otázku, zdali se příliš rychle ztotožňuje moderní společnost a lhostejnost: je moderna lhostejnost nebo ateismus? V případě lhostejnosti člověk není ani pro ani proti, chová se zdrženlivě, avšak tato zdrženlivost může být zatímní, člověk se nevyslovuje o povaze náboženství, nežajímá se o ně; v případě ateismu člověk odmítá: prohlašuje, že náboženství, které vzniklo v jiné době a mentalitě, nemá důvod k existenci. Popravdě řečeno, tento protiklad, i když příliš zjednodušený, odhaluje složitost vztahu našich společností k náboženskému fenoménu. Podle dost pozoruhodných Nietzscheových předpovědí dost dobře ukazuje, že vůči sociálnímu, politickému a kulturnímu vyřazení náboženství, neboli Boha, se moderní člověk octl spíše ve zmatku. Osciluje mezi protikladnými postoji, jako je odmítání, svrchovaná nebo bezmocná lhostejnost,

nevědomost a současně nadšení, naivní a zjednodušující objevy i fascinace náboženským fenoménem. Moderní svět má v sobě všechny tyto postoje vůči náboženství, včetně postojů nejradikálnějšího fundamentalismu.

Netroufám si dokonale rozmotat tuto spleť, ale pokusím se především v hrubých rysech charakterizovat, co můžeme od moderní společnosti /nebo moderny/ očekávat; potom se zastavím u složitých vztahů této společnosti k náboženství s důrazem na účinky, a skončím několika úvahami o vlastním aktu náboženské lhostejnosti.

P o v a h a m o d e r n y

Máme-li charakterizovat naše moderní společnosti, můžeme vyjít z protikladu, který jsem na začátku uvedl, neboť se určitým způsobem vrací ke dvěma velkým momentům vývoje moderny, ve skutečnosti tedy ke dvěma koncepcím člověka a světa, které si jsou blízké, a přece se vzájemně liší. Můžeme se dost legitimně vrátit k počátku našich moderních společností, k velké ctižádosti dobýt přírodu, zrozené v evropské renesanci. Nástup experimentální vědy, rozšíření techniky, převrat vyvolaný v mysli lidí dobytím nových zemí, nemluvě už o změně představ o kosmu, to všechno vyvolalo obrovskou naději: díky vědám a technice, lepší ekonomické organizaci a spravedlivější vládě zákona nad společností člověk získal moc odstranit bídu, nevědomost a vzájemné zotročení lidí, krátce řečeno, získal moc dosáhnout štěstí. Tento ideál tvoří to, co bych označil jako první stadium moderny. Projevuje velký optimismus /ohledně schopností člověka a možností poznávat přírodu a manipulovat jí/, přiznává primát poznání pokládanému za osvobozující /v protikladu k tmářství primitivních věků uzavřených do různých tabu a služebnosti/, přijímá těžkou askezi, pokládanou za provizorní /je třeba tvrdě pracovat, úsporami shromažďovat kapitál pro výstavbu budoucnosti, učit se v náročné škole techniky a přírodních věd/. Nepochybuje však, že se individuální a kolektivní úsilí zítra vyplatí tím, že lidstvo dosáhne trvalého míru, kolektivního štěstí, individuální radosti, svobody, ať už bude tento konec dějin pojmenován jakkoli ...

Avšak jeden z těchto některých rysů původní moderny prozrazuje, že jsme dnes méně ochotni lnout k tomuto krásnému ideálu. Asi jsme se od něho zcela neodvrátili, vždyť kdo by chtěl skutečně popřít význam vědy a techniky, nutnost jejich vývoje /jistě s dodatkem: "zvládnutého"/, prospěch rozvinutého školství a výchovy mladých generací, naléhavost zavést mezi lidmi na planetární úrovni vztahy spravedlnosti a vzájemnosti? Spíše však jsme opustili nosný mýtus ideálu; už nevěříme v utopii, která udržuje sen o probuzení usmířeného světa. A tak se uspořádaný celek rázem rozpadá: člověk chce pohodlí a zabezpečení technikou za účelem snadnějšího hmotného života, a ne bezpodmínečné odříkání v nadměrné, rutinní a nekonečné práci; přeje si mít zde a nyní prospěch z různých možností, které mu společnost nabízí, a ne se podřizovat příchodu domněle lepších zítřků /proto převládá individualismus a touha po požitkářství/; protože se perspektivy budoucnosti zužují, nabývá plného významu přítomnost: tu je třeba řídit, organizovat a čelit jí, aniž bychom se ztráceli v idealistických, futuristických nebo utopických předsudcích. Odtud také pramení chuť řídit, být iniciativní a využít bezprostředních možností a okamžiků, které se nabízejí ... A konečně poznání samo o sobě není ještě pojištěnou zárukou štěstí, dokonce vidíme, že je může odvrátit. Zakouší se také, že se věda a technika nevrší harmonickým postupem k jakési zářivé budoucnosti, nýbrž že jsou plny nebezpečí, popř. že jsou pro člověka dokonce ničivé a že ho ohrožují /jakou budoucnost nám např. připravuje genetické inženýrství, nukleární věk nebo všeobecná informatizace společnosti?/.

Zkrátka, proti první optimistické, vítězíci, odříkavé, idealistické moderní společnosti je teď nálada stavět postmodernu: skeptickou, kritickou /Někteří říkají nihilistickou, tzn. vědomou si toho, že se za krásnými ideály moderny skrývají pochybné léčky/, hedonistickou či požitkářskou, a také individualistickou, uznávající rozdíly, ba roztržitost, neriskující hledat usměrňující normu. Protiklad je nepochybně příliš zjednodušený: málo lidí zpochybňuje velké vědecké a technické dobrodružství, tak závažné pro změnu způsobu života a mentality. Mohli bychom však říci, že existuje kontinuita v tom, že včerejší optimismus vyvolává pochybnost a lhostejnost a že jsme zklamánými dědici předků, kteří příliš věřili ve zlatý věk. Jsme skeptická generace, která se chce radovat ze statků, aniž by za ně chtěla platit mimořádnou cenu.

Popravdě řečeno, v mentalitě lidí více nebo méně přetrvávají obě stadia, jak by to nepochybně ukázal rozbor vztahu našich současníků k vědě. Každá analýza mentality je složitá: odhaluje vrstvy a polohy, které nelze dobře redukovat v jednotu. Naše situace je dědicem této složitosti a to je ovšem ve hře i ve vztahu k náboženství. Navíc tu popisujeme sociální logiku, ale každý jednotlivec ji plně nežije; jeho chování stejně jako jeho mentalita participují na různých protikladných vrstvách moderní společnosti. Je rovněž třeba nepřenášet to, co bylo řečeno o této logice, na konkrétní jedince: v nich se to projevuje více nebo méně. Logika však dovoluje pochopit chování a vůbec nás nezabývá - právě naopak - povinností brát v úvahu zvláštní případy lidí, kategorie věku, oblastí, pohlaví, zaměstnání atd.

V z t a h k s v ě t u n á b o ŷ e n s t v í

Snadno chápeme, že změna klimatu probíhá mezi prvním a druhým stadiem i ve vztahu k náboženství. Vědecký optimista umísťoval náboženství do minulosti ignorance a poroby lidstva; logicky z toho vyvozoval, že člověk dospělý, svobodný a vychovaný /pán přírody/ se rozloučil s náboženstvím. Odtud vztah mezi scientismem, přinejmenším určitými jeho formami, a ateismem. Ale se zpochybněním těchto postulátů se vnučuje revize odmítání náboženství, přinejmenším strážlivější postoj k tvrzení o nevyhnutelného vymizení náboženství v dějinné perspektivě.

Po uvedení těchto odstínění se přidržím tří charakteristických rysů vztahu našich společností k náboženství /jde tu vždy o křesťanství/, schopných osvětlit jev lhostejnosti, nakolik to je možné.

V ě d a a n á b o ŷ e n s t v í

Vědecké poznávání a technické osvojování světa se nemohou prosadit v měřítku, jaké známe, leda že se k vlastní přírodě přiblížíme jako k hmotě bez tajemství, kterou lze analyzovat, pitvat a uvádět do vztahu s jinými látkami. Tento přístup není vůbec spontánní a bezprostřední; naopak předpokládá celou změnu myšlení, aby vytrhl přírodu z její tajemné neprůhlednosti, z jejích tajemství, a tak aby o ní uvažoval chladným zrakem, způsobilým pro výpočet, experimentování a zásah do věcí. Zkrátka to předpokládá, aby se příroda objevila odčarovaná, zbavená svých bohů nebo kouzel, ponechaná sobě samé jako skutečnost vystavená poznání a manipulaci. Znamená to tedy oddělit přírodu od veškeré přítomnosti božského v ní, aby bylo možné učinit ji nástrojem. Rázem je pak božské odloučeno od vesmíru a všude, kam člověk vkročí, nachází jen své výpočty; své koncepty, svou moc.

Těžko odhadneme, do jaké míry toto oddělení, dávno připravované především biblí, mění tradiční vztah člověka k náboženství. Tam, kde člověk rozvine veškerou svou přítomnost a stane se v přírodě okamžitě vnímatelným, dostane se odčarováním světa do zjevného vyhnání.

Na úrovni zobrazování, které si člověk vytváří o kosmu a božském, přináší toto oddělování konflikty a rozpory, protože nové způsoby zobrazování světa narážejí na koncepce převzaté tradicí a sankcionované zavedeným náboženstvím. A tak se náboženství jeví buď neúčinným /je možno se obejít bez hypotézy Boha, má-li se vysvětlit pohyb oceánů nebo oběh krve/, nebo odcizujícím, jestliže se jeho poselství zdá klást překážky vědeckému počínání nebo jestliže myšlenka, kterou náboženství o světě podává, protičeží myšlenkám zastávaným vědeckou autoritou ... Dotýkáme se tu jednoho z trvalých kořenů náboženské lhostejnosti, protože nezabrání odhalení tohoto oddělování /dokonce dualismu/ mezi vědeckým přístupem s jemu vlastní přísností a přístupem náboženským, i když korektní tlumočení nevyvolá konflikt. Nevyhne se otázce: Dokážeme-li vysvětlit a pochopit ve světě tolik věcí, ne-li všechny, k čemu je náboženství?

Pravda a lhostejnost

Tato otázka, zdroj lhostejnosti, je živena skutečností, že v moderní společnosti oddělování, které jsme právě viděli jako podmínku vědeckého poznání, zasahuje do všech oblastí: vědní obory se při svém rozvíjení rozdrobují, rozdělují si poté bádání a stávají se účinnými specializací. Tento režim oddělování probíhá na všech rovinách, až po odluku církve a státu. Také zde nacházíme dvě další příčiny náboženské lhostejnosti. Jsou to příčiny strukturální, nevyvolané špatnou vůlí nebo nemorálností jednotlivců, nýbrž spojené s fungováním společnosti.

Za prvé, toto oddělování oblastí neprobíhá bez srážek a soupeření: nikdo není rád zbaven své autority, kterou si přivlastní druzí. Kolektivní paměť Západu chová vzpomínku /přehnanou, často zdeformovanou nebo polemicky přeměněnou/ na konflikty, kdy se církev silou stavěla proti zpochybňování své autority /teologické, kulturní, mravní, politické/. Nezapomíná také, že určitý způsob zdůrazňování pravdy vyvolal strašné války ve jménu této pravdy. Pěstuje od té doby nedůvěru, podloženou dějinami, vůči dogmatismům nebo tendencím vnučovat pravdu druhým; ze spravedlivých důvodů zpochybňuje "bojovníky", za dobrou věc vždy ochotné drtit nebo dokonce zabíjet, aby triumfovala pravda. A tato paměť je nesporně jedním ze zdrojů, z nichž čerpá náboženský indiferentismus, nebo se živí strach z náboře do těchto institucí /církev nebo strany/, které spojují nátlak a dogmatismus.

Za druhé, odlučování zahánějící náboženství do jedné oblasti lidského života má za následek i ztrátu monopolu církví nad svědomím. Náboženství v našich společnostech závisí na svobodném příklonu lidí. Je ovšem třeba poznamenat, že to, co se nám jeví jako cenný statek, bylo zpočátku krajně zpochybňováno některými katolíky 19. století. Neboť ve společnosti, která nachází svou jednotu nebo konečný odkaz v náboženství, tvoří křesťanství, smím-li to tak říci, součást bytového zařízení: člověk je katolík jako je Francouz. Ale nyní je příklon k náboženství záležitostí opce, je to volba mezi mnoha jinými. Tedy ne to, co spojuje a posiluje společný život, nýbrž čistě soukromá preference, s níž soutěží mnoho jiných. Spojíme-li tuto poznámku s předcházející a uznáme-li, že i jiné oblasti než oblast náboženská mohou vyžadovat pozornost, zájem, zaujetí atd., musíme konstatovat, že pluralita oblastí s sebou nese značné možnosti udržování náboženské lhostejnosti.

Když toto rozdělení na oblasti vytváří výzvu či dokonce provokaci ohledně náboženského příklonu, který je svou povahou sjednocující a integrační, nesmíme být překvapeni projevy "nového vzplnutí" nebo reakcemi proti účinkům moderny. Určitě bychom mohli analyzovat jevy současného zvýšeného zájmu o náboženské věci, a to i v sektách nebo v úspěchu astrologie, jako pokusy znovu najít ztracenou jednotu

a obnovit jednu autoritu či ochrannou moc pro všechny oblasti. Z tohoto stanoviska je současný katolický tradicionalismus překrásným plodem moderny: jednak proto, že plně přijímá hru oddělování tím, že náboženství folklorizuje na náboženském poli obřadů, latiny, kultu minulosti /což moderní společnost naprosto přijímá, protože ráda rozmnožuje muzea, která konzervují minulost/, jednak proto, že se dožaduje návratu k integrálnímu katolicismu, který podporuje nadvládu celého náboženství nad celým společenským životem pomocí zákonů, ba dokonce politického a policejního donucení /to jen mezi řádky/, jednak proto, že si stěžuje současně ve dvou směrech: zatlačení církve na okraj se chápe jako dočasné znásilnění, které vnucuje bezbožná společnost pravdě, než pravda znovu nejde všechna svoje sociální a politická práva.

Vláda komunikace a lhostejnost

Konečně je třeba uvést třetí zdroj náboženské lhostejnosti, přímo spojený s tím, co jsem shora nazval postmodernou. Nežijeme jen ve společnostech oddělování, ale také ve společnostech všeobecně rozšířené komunikace. Lidé nekomunikují mezi sebou nutně, ale mají pro to prostředky nenacházející obdoby v dějinách /cesty, videotextové terminály, telekomunikace, hromadné sdělovací prostředky .../. Kdekdo má okamžitě k dispozici množství informací a každý si uvědomuje téměř neomezené možnosti vybírat si z nich /další rys individualismu/. A tak má kdekdo ze všech zdrojů lidstva k dispozici zjistitelné, manipulovatelné a utříditelné údaje z oblasti techniky, věd, ale i umění, mravních hodnot a náboženství. Naše společnost je obrovský supermarket /velkoprodejna se samoobsluhou/, kde má každý přístup k hinduismu, k islámu, k nejvzácnějším nebo nejvyumělkovanějším folklórům, k nimž ale přistupuje jako ke zboží nebo ke zvláštním předmětům, a ne jako ke způsobům, jak žít, cítit, zakořenit se do koncepce společnosti. Taková nabídka všech hodnot pomáhá vytvořit si přehled, a nejen zrelativizovat tyto hodnoty /v podstatě je si všechno rovno, neboť vybereme-li si např. islám a z něho vezmeme jakýsi mystický elán, nemá tento islám menší ani větší hodnotu než třeba africký kult předků/, ale také udržet se ve lhostejné vzdálenosti: člověk uvedený do postavení suverénního spotřebitele si vybere a la carte to, co se mu zdá být dobré, popřípadě si vybere jen malou víkendovou zenovou emoci s japonským učitelem, který přiletěl nejnovějším letadlem bez mezipřistání ... Místo aby se člověk vstupem do náboženství ustavil a konstituoval, vytváří si náboženství, přeje-li si to, jako barman, který míchá koktejly. Nedávné ankety /1/ jasně ukazují, že dokonce i v katolictví má každý sklon něco si vzít a něco vynechat, a přičemž si dále nárokuje příslušnost k tomu velkému domu ... Kritériem volby se stává libovůle jednotlivce, což se dokonale shoduje s hedonistickou a "cool" /střízlivou/ postmodernou.

A tak souběh nabídky všech statků a hodnot s prvenstvím jednotlivce vytváří příznivý terén pro vývoj nikoli nutně ateismu /který předpokládá vážné rozhodnutí, angažovat hledající souvislosti a určitost/ a také nikoli výslovně formulované nevěry, ale postoj vlažného zájmu o každý konzumovatelný předmět, přitažlivý, jestliže uspokojuje okamžité očekávání, a odmítaný, je-li na obtíž nebo není "kompatibilní" /řečeno slovníkem výpočetní techniky/. Že tato atmosféra podívané kazí militantnost všeho druhu /nejen náboženskou/ a paralyzuje stálou angažovanost, je skutečností málo napadnutelnou: mohli bychom ještě ukázat, že u jednotlivců vyvolává spíše zdrženlivost nebo odmítnutí než nadšení.

N á b o ž e n s k á l h o s t e j n o s t

Nyní je zapotřebí věnovat trochu času rozboru náboženské lhostejnosti. Omezím se spíše na řadu roztroušených poznámek než na studii,

kteřá by se snažila být vyčerpávající. /2/ Je nepochybně třeba především se vrátit k předcházejícímu rozboru: pokusil jsem se dát několik klíčů k pochopení naší současné situace; tyto klíče či koncepty pomáhají rozlišit některé rysy mentality, neřikají ale všechno; jsou částečné; mohly a měly by být doplněny dalšími. Nečiní si vůbec nárok položit rovnítko mezi moderní společností a náboženskou lhostejností; upozornil jsem dokonce, do jaké míry společnost pochybující o svých cílech a rozdělená na různé zkušenostní oblasti má rovněž sklon vyvolávat tesknou touhu po jednotě, po návratu k identitě a po jistotě /politický konzervatismus, nacionalismus, xenofobie, tradicionalismus .../. Je třeba nechat tyto klíčové faktory působit a pozorovat, do jaké míry otevírají dveře a pomáhají při evangelizaci, popřípadě je doplnit o klíče další.

Mimoto zde nesledujeme fenomén, který by byl křesťanům cizí. Oni jsou proniknuti týmiž ideami, jsou ovlivňováni týmiž společenskými přeměnami a zneklidnění budoucností jako kdokoli z jejich současníků. A protože církev nestojí nad tou vřavou, je tímto jevem postupně zachvacována, i když křesťané nacházejí silné korektivy v církevním společenství a evangelijní zvěsti. Přesto naslouchají evangeliu a k tomu slyší hluk a kakofonii své doby. A tak se každý z nás může v uvedeném popisu více nebo méně poznat, což nás disponuje k tomu, abychom "nesoudili" a tím méně odsuzovali uvedenou nemorálnost nebo náboženskou necitlivost doby.

A právě v tomto kontextu máme hlásat Dobrou zvěst a otevírat pro ni mysl mužů a žen více nebo méně poznamenaných lhostejností. Je ovšem třeba říci, že náboženská lhostejnost je velká a strašná výzva, mnohem větší než vlastní nevěra nebo deklarovaný ateismus. Neboť nevěra či ateismus aspoň v zásadě předpokládají, že se člověk vyrovnal s náboženstvím a že ho vyřadil ze svého života. Tak trvá vztah k náboženství, i když negativní, a pravý ateista má často ke skutečnému věřícímu velmi blízko. Avšak na co navázat u lhostejného člověka dávajícího najevo, že nemá žádný zájem o to, co se nazývá náboženstvím, jehož nechávají náboženské symboly, obřady, dogmata, život církve chladnými, kterého dokonce odpuzují jako zbytečné nebo mrtvé přežitky? Jak vyvolat zájem o náboženství, jestliže tento zájem neexistuje, nebo odumřel, nebo je obrácen k jiné věci? Jak prodat zboží, které nechce? Lhostejný člověk není ani nepřátelský; protože je v této věci velmi moderní, je tolerantní. Plně uznává, že jste se přiklonil k náboženství. Zato vy máte neúnosný požadavek chtít lidi obrátit a změnit: copak v tom není dogmatismus, který utvrzuje ve lhostejném člověku odpor k jakékoli formě militantnosti nebo získávání? Je to znepokojivý výsledek, protože se zdá hlásit, že evangelizační zápal věřícího člověka posiluje člověka lhostejného v jeho lhostejnosti a živí jeho nezájem tím, že mu poskytuje důvod. Není pochyb, že to je velká výzva pro církev a že není snadné najít způsoby, jak tomu čelit. Proto se omezím jen na několik skromných podnětů.

Lhostejnost není nikdy totální

Ve skutečnosti je obtížné vymezit lhostejnost a ještě více lhostejného člověka. Nikdo totiž není lhostejný ke všemu stejně. Pozice lhostejného člověka není determinována, není stanovena jednou pro všechny případy. Je možné být lhostejný vůči dogmatům, ne však vůči kráse evangelií, být lhostejný vůči křesťanské morálce, avšak citlivý vůči liturgii, nebo být na měkko vůči náboženským citům; je možné být lhostejný v jednom stadiu života, ne však v druhém stadiu; je možné být zdrženlivý vůči náboženské militantnosti a náboru do instituce, vůbec však nebýt uzavřený vůči určitému druhu víry. Zkrátka, svou nepostizitelností je lhostejný člověk blízký nedůvěřivci /jenž váhá/, agnostikovi /jenž se nevyslovuje/, skeptikovi /jenž pochybuje

a proto se nemůže připojit/, polověřícímu /jenž se připojí jen částečně nebo po svém/ Může se postavit zcela mimo náboženskou oblast, která ho neoslovuje, nebo si z ní vybrat, co se mu hodí. Samotný přívlastek "lhostejný" není jednoznačný. Nikdo totiž nikdy naprosto lhostejný ve všech směrech. Každý člověk má nějaké zájmy /o rodinu, vlastní zaměstnání, umění, politiku/, avšak tyto zájmy jsou více nebo méně zcela výlučné. Chtěl by se zabývat sportem nebo náboženstvím, je však pohlcen různými závazky, jimž nemůže uniknout. Zájem nechybí, ale směřuje jinam.

To je tím pravděpodobnějším v diferencované společnosti, kde nikdo nemůže současně obsáhnout všechny oblasti a kde každý je více zaujat svými úkoly a svým vlastním světem. Lhostejný člověk jako takový prakticky neexistuje. Každý má nějakou náklonnost, která se projevuje třeba vášní pro fotbal a lhostejností pro tenis; dokonce ani v rámci sportovních oborů se člověk nemůže zajímat o všechny a je jistě správné, že zůstává k některým věcem lhostejný. Pozorujeme ovšem také, že téměř výlučný zájem o fotbal, který by znamenal lhostejnost k ostatním věcem, by se rovnal novému fanatismu. To znovu dokazuje, jak je stav lhostejnosti nestálý a jak si zaslouží pozornost. V určitém smyslu je lhostejnost nutná a nevyhnutelná, protože se člověk nikdy nemůže zajímat o všechno.

Lhostejnost - příznivá půda k probuzení víry?

Jestliže neexistuje lhostejný člověk v čistém stavu, je tomu tak proto, že každý /kromě psychotika/ má zájmy, naděje a volby; je tomu tak proto, že si zachovává určité hodnoty, k nimž je přitahován, díky nimž nachází pohodu, uspokojení, štěstí, smysl, jednoduše chuť žít a čelit událostem. Především ve společnosti komunikace a neustálé změny cílů a projektů mohou být tyto zájmy u téhož člověka vícero a různé. Nikdy či nikdy zjevně nemusejí nabývat náboženského významu ve vlastním slova smyslu. Znamená to tedy, že veškeré úsilí hlásat o předkládat víru je zbytečné? Varujme se učinit takový závěr, právě naopak. Omezím se tu na tři podněty, které mohou využít katecheté.

1. Je třeba uznat jev, který se dá těžko popřít, že hodně našich současníků nejeví přímý a přiznaný zájem o náboženský svět /církvevní život, modlitba, hledání Boha či dokonce otevřenost vůči nadpřirozenému/. Co však z toho vyvodit? Musíme si tu všimnout dvou rozměrů tohoto jevu.

Především, v sekularizované společnosti mohou být ryze světské naděje nebo zájmy /zápal pro vlastní zaměstnání, pro umění, pro obranu práv člověka/ uplatňovány s nábojem vlastně náboženským, aniž by v tom někdo viděl příklon k náboženství. To nás přivádí k položení velmi radikální otázky: Čím se projevuje zájem člověka o Boha /nebo božské/? Prochází nutně zájmem o náboženské věci? V sekularizované společnosti je na jedné straně sklon stírat hranici vymezující náboženskou oblast, na druhé straně je z křesťanského pohledu vysoce problematické oddělovat světské a posvátné. Křesťanská Písma spíše vyžadují vzdávat Bohu duchovní poctu celou svou existencí /Řím 12,1/ a je docela dobře možné z hlediska jednoty obou hlavních přikázání nebo podle podobnosti u Matouše 25, že ten, kdo si váží bližního tím, že mu slouží, je Království bližší než ten, kdo bez ustání volá "Pane, Pane!" Křesťanský život se nepochybně vyznačuje také kultovními akty, kodifikovanými náboženskými postoji. Všimněme si však, že jim křesťanská víra dává jen relativní místo vzhledem k žité lásce. Potom ale může člověk zjevně světským zápalom projevovat zájem náboženského druhu svou vnitřní zaměřeností. A bylo by vážnou věcí, kdyby věřící omezeného pohledu soudil na úpadek náboženství, protože nenachází zájem o náboženské věci. Zde je opět důležité umět rozeznávat znamení doby.

Kromě toho však, a to je druhý rozměr jevu, tato radikální otázka odkazuje k jiné otázce, a to teologického řádu. Raduje se Bůh z člověka jen skrze jeho specificky náboženské zájmy, nebo se může nechat předběžně poznávat také skrze všechny zájmy a naděje lidské existence? Jestliže se člověk dokáže oddat něčemu, v čem lze na svět-ských hodnotách poznat souvislost absolutnem /s veškerými riziky mod-loslužebnictví, jež z toho mohou vyplývat/, proč by Bůh nepůsobil také skrze tyto naděje, citové a intelektuální vklady a proč by nemohl dovést lidi až na samý vrchol hodnot, jejichž smysl vycitují /odda-nost k bližnímu, věrnost manželovi, láska dětí, vděčnost za krásu umění, světa .../? Opět nás nosí zaslepit omezený pohled a přivést příliš rychle k závěru o zániku náboženství tam, kde vidíme tolik li-dí věnovat se věcem, jež od nich vyžadují nezištnost, cit k bližnímu a sebecbětování.

2. Předchozí poznámka stanoví zcela elementární úkol. Otevřít se mu předpokládá především, že jsme se rozhodli uznat "hru" komplexní-ho vztahu člověka k Bohu a Boha k člověku, která v našich společnos-tech nutně neprobíhá povinně naprogramovanými náboženskými obvody a kanály. Z toho pak vyplývá, že v tomto kontextu má svědectví víry zá-kladní úkol probudit zájem o náboženství, a to tím, že ukážeme při-tažlivost Boha. Tento úkol je základní ne proto, že by byl jednodu- chý, nýbrž proto, že je podmínkou celé katecheze. Bez něho bude nábo-ženská výuka zařazena mezi ostatní komerční produkty přístupné na trhu kulturních statků a vytvoří pocit přesycení, jaký má člověk, když vychází z nadměrně zásobeného supermarketu. Smysl pro náboženství není vůbec samozřejmý, není to chopnost, která by se uplatňovala spon-tánně. Navíc máme zjištěno, že jej rozmnožování světských zájmů může zcela udusit nebo přenést na jiné objekty. Je tedy velmi důležitý ú- kol povzbuzovat jej a probouzet a nepředpokládat, že už je splněn. Jako se nemůžeme domnívat, že dítě spontánně rozvine svůj přístup k řeči, jestliže na ně nebudeme hovořit, tak nemůžeme také předpokládat, že se člověku otevře přístup k náboženskému světu bez uvedení do ně-ho. Tento přístup se může projevit skrze světské věci a zájmy denní-ho života, aniž nutně mluvíme o náboženství. Jako nezačínáme učit dí-tě gramatické nebo logice, ale uvádíme ho především do světa slov, právě tak umožníme tušit velikost a transcendentnost Boha /nebo něče-ho božského/ jen tehdy, když navozujeme zkušenosti /láska k bližnímu, krása, smysl pro pravdu, náklonnost k dobru atd./, jež jsou jejich symbolem.

3. To také věřícímu určuje přesný úkol - vnášet přitažlivost Bo-ha do společnosti, jež riskuje, že ji otupí, zvrátí nebo udusí. Je to úkol nesporně delikátní v okolí prosyceném lhostejností. Protože však současně lhostejnost není fixována, vyvíjí se podle okolností a zů- stává pružná vůči novým zájmům, netřeba zoufat, také proto, že se u- kazuje smysl pro náboženství a že se leckdy náhle rozvine zájem do té doby neuznávaný nebo brzděný. Proto se otevření pro přitažlivost náboženského světa musí uskutečňovat ve smyslu objevení čehosi neče- kaného, smyslu a krásy navíc, jako vstup do světa, o němž člověk ne- měl ani představu ani tuchu. Nalézáný Bůh není takový Bůh, který má na všechno odpověď nebo který splňuje všechna očekávání, nýbrž nao- pak, je to Bůh, jenž uvádí v údiv, jenž překvapuje, zkrátka Bůh svo- bodně štědrý, milující zdarma a dávající všemu život nad míru. Má-li poklad víry smysl, pak jistě tím, že otevírá člověku nečekaný a pře- kvapující svět, který nepřichází jako konzumní předmět, který bychom mohli najít jinde, ani který bychom "vysvětlili" v konkurenci s tím, co může nabídnout lidské poznání, např. vědecké. Že je to nesnadné dílo? Ne více, než se otevřít kráse tím, že se chodíme dívat na umě- lecká díla. Můžeme však pomáhat vychutnat estetickou nebo náboženskou zkušenost jen tehdy, když ji sami už máme. Jenom ten, kdo obdivuje Bacha nebo Van Gogha, může skrze techniku díla, s ní nebo bez ní

pomoci vytušit svět těchto géniů. Jenom ten, pro koho je Bůh přitažlivý /kdo má touhu po něm/, může podnítit touhu po Bohu, aniž by to vždycky věděl nebo chtěl. Je třeba se přesvědčit, že to je ve světě lhostejnosti rozhodující, protože může zvrátit zjevný nezáměr tím, že otevře člověka pro objev, jenž je platný sám o sobě a pro sebe.

Morálka a náboženství

Ve světě morálního relativismu, kde lze všechno vyměnit za všechno, kde se každá hodnota zdá subjektivně relativní - dokonce podle nálady nebo potěšení, jež k ní jednotlivec zaujme - se rovněž vnučuje další souběžný úkol, situovaný na pomezí morálky a náboženství. Je důležité opustit vědomí relativistického indiferentismu tím, že budeme vychovávat ke zjištění, že všechno není možné, přijatelné, lhostejné. Že tedy člověk nemůže a nesmí dělat cokoli, protože existují situace nebo činy, které se nedají tolerovat, k nimž je třeba umět říci ne. Tady opět není třeba zapřahat vůz před spřežení: jako je nebezpečné, že vštípení obsahu víry zůstane mrtvou literou, nebyla-li vyvolána přitažlivost Boha, je stejné nebezpečí, že se nadšené předkládání kladných a vysokých ideálů obrátí ve shora popsaném světě v pravý opak. Je nebezpečí, že nadsazení ideálu najde konkurenci, že přinejmenším probudí nedůvěru podobně jako militantní člověk vzbuzuje nedůvěru lhostejného. Ve světě, kde velké věci vyvolávají skepsi, je třeba zajistit základy mravního života. A ty zůstávají především předběžnou a nevyhnutelnou podmínkou objevení základní záповědi: ne, všechno není možné; jsou věci nepřijatelné, ve světě a v nás; člověk roste tím, že někdy odmítne běh věcí a dokáže říci ne. Kladný ideál přijde navíc a jakoby sám sebou, když se člověk, probuzený k odmítnutí zla, nespravedlnosti a pohrdání bližními, zeptá, ve jménu čeho se má ve světě přičinovat a na čem má založit řád své existence.

Naše morální tradice, obsažené v Desateru/jakoby náhodou zaznamenané záporně: Nezabiješ! atd./, nebo lidská práva, se mohou a musí prosadit, aby lidi vytrhly ze světa lhostejnosti. Je nutné dítěti odhalit, že je nemožné a doslova člověka nedůstojné zůstat lhostejným vůči hladu ve světě, vůči rasismu nebo mučení ... Ale tento úkol humanizace a formování svědomí je totožný s úkolem evangelizace. Neboť odhalit bližnímu, že není všechno přijatelné, že člověk nemůže zůstat pasivní v některých situacích, aniž by se sám poskvřnil, to už znamená pociťovat výzvu a dynamizující sílu Absolutna. Znamená to vydat se na cestu a odhalit, co do nás vložil Bůh: úctu ke každému člověku, včetně k nejubožejšímu nebo umlčovanému. Zajímáme se o takového člověka ne proto, že je to užitečné nebo že je to spojeno s odměnou, nýbrž proto, že je to třeba a že se o tomto požadavku nediskutuje. Člověk ho pociťuje, a tím, že ho pociťuje, roste a překračuje sebe /tak jako to působí nalození Boha/.

Zde je také někdo schopný položit orientační značky, méně na úrovni ideálů ve vzájemném protikladu, spíše na základní rovině, jako milníky, které určují, že mimo ně se člověk nachází v pásmu nelidského, nepřístupného a tedy nepřijatelného. Tyto orientační značky strukturují svobody ne proto, že nabízejí člověku k realizaci zcela hotový akční program nebo morální ideál /což nikoli bezdůvodně odpuzuje lhostejnost/, nýbrž protože umožňují najít prostředky, jak se vymáknit z neúnosného a vytvořit spravedlivější a solidárnější svět. Dovolují mu také potřebnou pružnost ve světě trvalého zpochybnování: jestliže už člověk nedokáže s jistotou rozlišit, kde je dobro k následování, zůstávají aspoň vždycky činy, které nebude moci vykonat, protože by byly naprostým popřením jeho a přijetím skluzu ze lhostejnosti do naprosté neúcty vůči sobě. Orientační značky také vychovávají svědomí, aby se neuzavíralo do ohražených světů, které rychle ustupují před zpochybnováním, nýbrž aby se učilo nacházet částečná vy-

rovnání, která nezdává fixace na ideál snižuje jako chudé nebo důstojné, takže jsou dnes stále více pravdou a zkouškou naší mravní vůle.

Různé formy náboženské lhostejnosti jsou strašnou výzvou evangelizaci. Jako vždy musíme tuto výzvu obrátit v dobrou příležitost k hlásání evangelia. Výzva jistě zavazuje věřící k tomu, aby odhalili základní úkoly hlásání víry: komu prospěje zavalit lidi uzavřeným souborem pravd, jestliže nebyla vyvolána jejich touha a chuť otevřít se Bohu? V této souvislosti je žádoucí všimnout si podivné objektivní spoluviny dogmatismu a lhostejnosti, kdy dogmatismus živí a ospravedlňuje rezervy lhostejnosti a lhostejnost nachází v domněle integrální prezentaci víry všechny důvody k jejímu odmítnutí. Ale vyvolávat chuť věřit předpokládá jako podmínku že budeme společenstvím, které - ježto samo má touhu žít, věřit a slavit - vyvolává v bližním tutéž touhu. To není řešení na způsob zázraku, nýbrž podmínka rozšiřování evangelia od člověka k člověku jako zvěsti, která nedrtí, nýbrž osvobozuje, která zbavuje lhostejnosti tím, že pomáhá odhalit, že život stojí za to, aby byl prožíván, jestliže umíme přijmout Toho, který je jeho zdrojem, a že tento objev vyvolává stále nový úžas.

Poznámky

- 1/ Donogani et Lescanne, Catholicisme de France, Decslée, Bayard-
-Presse 1987
- 2/ Pokusil jsem se o analýzu v knize L'Englise en procès. Catholisme et monde moderne, Calmann-Lévy, 1987, kde lze najít všechny tyto rozborů více rozpracovány. /Tato kniha vzbudila ve Francii velkou pozornost, krátce po vyjítí vyšla 2 další vydání. - P.př./

Catechése č. 131, leden-březen 1988. - Autor je šéfredaktor revue Études, Paříž

D V Ě C E S T Y K V Í Ř E

Podle K. Rahnera a H.U. von Balthasara

Helmut Kasper

K řešení problému jednoty skutečnosti od počátku západních duchovních dějin virulentního, se dnes v teologii navrhuje, zjednodušeně řečeno, dvě cesty. Mnohdy se sice setkávají, ale mají rozdílné výchozí body a také rozdílné důsledky: jedna cesta je cestou transcendentální reflexe, druhá postupuje fenomenologicky. I když i v rámci tohoto náčrtu není možné obě teologická "paradigmata" důkladně vyloužit a vzájemně posoudit, naznačíme tu aspoň v několika tazích některá hlediska důležitá pro uvedenou souvislost.

I. východisko: subjektivní zkušenost Prazákladu

První východisko vychází ze subjektu, z dnešního člověka se všemi jeho potížemi s vírou, jimž je vystaven z hlediska vládnoucího racionálně přírodovědeckého obrazu světa. Určitým dotazováním a metodou, vlastní reflexí, má subjekt poznat, že je při vši zkušenosti a duchovním poznání stejně jako v celém svém konání vždycky již a nutně zaměřen na skutečnost, která přesahuje empirickou realitu a která vůbec teprve umožňuje zkušenosti člověka. Tento postup dotazování vede k tzv. transcendentální zkušenosti, která nakonec spadá vjedno se "zkušeností Boha". Zaniklá jednota božské a lidské skutečnosti se tím pak znovu získá transcendentální zkušeností v duchu jednotlivého subjektu.

Taková transcendentální zkušenost je sice zásadně možná vždy, vstupuje však zřetelněji do vědomí v lidsky existenciálních mezních situacích, jako je osamělost, svoboda a odpovědnost, láska, věrnost, radost, zkušenost krásna a bezvýhodné viny; "nejzřetelnější" se o všem transcendentální zkušenost Boha stává v temných situacích lidského života. Karl Rahner takové zkušenosti vypočítává a končí slovy: "Tady je Bůh a jeho osvobozující postava ... Tady je mystika všedního dne, nacházení Boha ve všech věcech."/1/ Taková transcendentální zkušenost je také možná ve styku s předměty empirických věd. Potom směřuje "k jednomu a absolutnímu základu všech skutečností". Jednotlivý předmět může tím zprostředkovat Boha, "když se ve zkušenosti s ním projeví transcendentální zkušenost Boha. Vždy je to však absolutní, nepochopitelné a posléze bezejmenné tajemství, které nazýváme Bůh" a které zakoušíme v transcendentální reflexi./2/

V transcendentální zkušenosti má tedy vnější skutečnost význam tím, že vyvolá základní lidské zkušenosti, v nichž se Bůh projevuje jednotlivci jako přítomný nebo je zakoušen jako "objektivní základ veškeré skutečnosti", který "nazýváme Bohem". Vedení k této transcendentální zkušenosti nazývá Rahner "mystagogií" /vedení do tajemství víry, do zkušenosti sebesdělení Boha/; je to "odkazující uvedení do stále poskytované zkušenosti Boha". Předtím jmenované základní zkušenosti člověka jsou "mystagogická východiska"./3/

II. východisko: Vnímání světa jako obrazu Stvořitele

Proti pokusu získat "jednotu skutečnosti" cestou transcendentální zkušenosti, tedy začít u subjektivity člověka, stojí druhý pokus, "objektivní": začít u celku skutečnosti, s níž se setkáváme, a ... v ní odkrýt místo jednoty mezi Bohem a světem" /Hans Urs von Balthasar/./4/

Jestliže první článek víry, jemuž se tu přikládá základní význam, říká, že svět ve svém celku je Božím stvořením, že Bůh stvořil svět z lásky, potom to znamená, že mezi Bohem a stvořením existuje vnitřní vztah. Tento vztah se neodhaluje tím, že transcendentální reflexí lze vynést do vědomí jeho konečný prazáklad, který nazýváme Bohem, nýbrž tím, že vidíme skutečnost stvoření jako obraz a projev Boha, který tuto skutečnost stvořil v lásce. Učit se tento obraz číst a vysvětlovat je potom vlastním úkolem člověka.

Jako je každé umělecké dílo nezaměnitelným projevem tvořivé vůle umělce, stejně tak všechny stvořené věci vyjadřují, i když rozdílným a především skrytým způsobem, cosi o stvořitelské vůli Boží. Každý strom, každý motýl, každá krajina a květina, každá hora a každý člověk se tak stávají "promlouvajícím, i když němým slovem", "mluvením a hlásáním o stvoření beze slov, neslyšitelným hlasem". Ve stvoření se tak stává bytost Boha průhlednou, nikoli přímo, nýbrž jako obraz a podoběnství; kdo je pozoruje, může skrze obraz vidět praobraz tak, jako by Bůh z tohoto obrazu přímo vyzařoval./5/

To ale vede k novému základnímu postoji ke skutečnosti: na prvním místě tu nestojí rozbor a vyvíjení "strategie řešení problémů", nýbrž bezpředsudečná, plná, nelhostejná ochota přijímat, která si zprvu nepřejí nic jiného, než přijmout jev tak ryze, jak je to jen možno. Tento základní postoj "přijímající otevřenosti" je předpokladem toho, že lze vnímat nejen "povrch skutečnosti", ale i její hlubinné dimenze, "oblast veřejnosti" i "oblast intimity"./6/ Ta druhá však teprve dovoluje poznat jedinečnost nějakého předmětu: jeho hodnotu, krásu, zvláštní postavení v široké souvislosti, tzn. jeho smysluplnost. Především se však tím stává zřejmým, že nějaký předmět nikdy nemůže zcela vyčerpat: "Jsoucnost v celku má trvalou vlastnost právě nyní být víc, než co o něm člověk pochopil ... S žádným jsoucnem

není člověk hotov, byť by to byl ten nejmenší komár, nejnepatrnější kámen! /7/ Stojíme před neproniknutelným tajemstvím. V neposlední řadě to byly přírodní vědy, které na to znovu upozorňovaly, např. když Einstein mluvil o tajuplném jako o nejkrásnějším z toho, co existuje a co pro něj bylo také zdrojem náboženství, nebo když Adolf Portmann velmi přesně rozlišoval mezi tím, co je "vědecký problém", a tím, co je "neproniknutelná oblast věčného tajemství skutečnosti" /8/

Tento podnět vychází z empirického jevu a zůstává s ním, ozřejmuje však, že skutečnost, se kterou se tu setkáváme, je víc než její "povrch" a že otvírá pohled pro "tajemný charakter veškerého jsoucna". Samozřejmě úsilí, získat na cestě lidské zkušenosti a poznání pravdy přístup k Bohu zjevení, tu naráží na nepřekonatelnou mez: ta se nachází v místě, kde se vyžaduje krok od "absolutního tajemství" k osobnímu Bohu, který se v Ježíši Kristu zjevil lidem. Tento krok nemůže být vynucen: Bůh je poznatelný jen proto, že proti pohybu vycházejícímu od člověka a vystupujícímu z jeho zkušenosti směřuje pohyb druhý, který von Balthasar označil za "sestup božského světla mezi lidi" /9/ jenom v něm může být poznán Bůh jako Bůh lásky. V tomto světle "pozorovaný svět se jeví jako ohromný obraz a symbol božského bytí, které se vyjadřuje a zjevuje v jazyku podobenství. Umět číst svět jako takové pole podobenství současně znamená chápat ho samotného a Boha v něm vyjádřeného natolik, nakolik chce být pochopen." /10/

Postupné poznávání skutečnosti připravuje tedy zrak pro vnímání tajemství, které je dáno s veškerou skutečností. To je však předpoklad, že může být viděna také očima víry jako skutečnost stvoření. "Kdo se na světě myšlením a existenciálně školil vidět všechno tělesné jako obraz a pole k vyjádření duchovního vnímání, přináší si optimální předpoklad vysvětlovat veškeré stvoření jako obraz a vyjadřovací pole Stvořitele." /11/

Protože výuka zvláště v přírodovědných oborech nutí žáka, aby se intenzivně zabýval předměty "objektivních" empirických věd, mohlo by být z obou uvedených východisek vhodnější spíše východisko fenomenologické k přiblížení se cíli "jednoty skutečnosti".

Závěry

Z tohoto druhého východiska vyplývá nyní několik důsledků významných pro výchovnou činnost.

Protože Bůh ve stvoření přichází k člověku jako první, je pro člověka jediné přiměřeným postojem ke skutečnosti postoj otevřený se k přijímání a nikoli především postoj chtít všechno pochopit a ovládnout.

Protože je veškerá skutečnost obrazem a projevem Boží vůle, musí se člověk znovu učit vnímat obrazný a symbolický charakter této skutečnosti. Umění - výtvarné, literatura, hudba - dokáže zvláštním způsobem zостřit duchovní vnímání. Rovněž tak ale i předměty empirických věd, čím intenzivněji a širěji se poznávají, odhalují svůj charakter tajemství, který odkazuje nad ně. Tento tajemný charakter nutí pozorovatele k hlubší úctě.

Protože viditelná skutečnost ukazuje na rozsáhlou neviditelnou skutečnost, jejímž je obrazem, musíme se "dále tázat" přes hranice empirických věd, přitom však s vědomím nepřekročitelné hranice uložené každému filozofickému poznávacímu úsilí vůči vždy většímu božskému.

Protože veškeré lidské úsilí poznat Boha ze skutečnosti nás obklopující naráží na nepřekročitelné hranice, je sice odhalení hlubinné dimenze skutečnosti "nejlepší předběžnou podmínkou" vysvětlovat

"veškeré stvoření jako obraz a pole sebevyjádření Stvořitele". Toto objasňování je však možné jen tehdy, jestliže dříve "Bůh vložil svůj zrak do srdce člověka" /Sir 17,8/, takže ten pak dokáže vnímat ve skutečnosti i osobní oslovení Bohem. Tento svobodný dar Boha člověku nemůže být vynucen, nemůže být zprostředkován argumenty nebo transcendentální zkušeností, lze si ho jen vymodlit. To však má dealekosáhle důsledky např. pro sebepochopení katolické školy: ta musí být především společenstvím, které se modlí.

Literatura

- 1/ K.Rahner, Erfahrung des Geistes /1977/ 36,45; srov. též: Gotteserfahrung heute, v: Schr. zur Theol., sv. 9 /1970/, 167-170.
- 2/ Týž, Naturwissenschaft und vernünftiger Glaube, tamtéž sv. 15 /1983/ 29,42; Grundkurs des Glaubens /1977/ 91.
- 3/ K.-H.Weger, Stimmend. Zeit 204 /1986/ 529; R.Bleistein, Mystagogie und Religionspädagogik, v: Wagnis Theologie. Erfahrungen mit der Theologie Karl Rahners, vyd. H.Vorgrimler /1979/ 51-60.
- 4/ M.Kehl, v: In der Fülle des Glaubens, Hans-Urs-von-Balthasar-Lesebuch, vyd. M.Kehl a W.Löser /1980/ 28.
- 5/ H.U. von Balthasar, Theologik, sv. 2, 226; sv. 1, 106, 266.
- 6/ Srov. tamtéž 84 nn
- 7/ Tamtéž 113.
- 8/ A.Einstein, Mein Weltbild /Frankfurt 1981/ 9; A.Portmann, Biologie und Geist /Frankfurt 1973/ 257.
- 9/ H.U.v.Balthasar, Verbum Caro, v: Skizzen zur Theologie, sv.1/1960/
- 10/ Týž, Theologik, sv. 1, 264. 173.
- 11/ Tamtéž.

Stimmen der Zeit 2/1988, 97-101

THEOLOGIE PRO TŘETÍ TISÍCILETÍ

::: Dne 29.10.1988 byl udělen v Tübingen doktorát teologie honoris causa ThDr. Josefu Zvěřinovi. Za jeho nepřítomnosti byl přečten jeho projev, který zde přinášíme a připojujeme bratrské blahopřání redakce. :::

Spectabilis pane děkane,
vážení pánové profesoři,
milí přátelé a hosté

"Doctor theologiae" se nemá stát pouze titulem nebo ctí, je také výzvou a službou. Obzvláště, když tato pocta pochází od univerzity, která hrála tak důležitou roli v dějinách ducha a ještě dnes ji má.

Nemusím tedy vsvětlovat, jaký význam měla škola z Tübingen - starší i mladší - a který má ještě stále dnešní teologická fakulta. Chtěl bych vyzvednout jenom tři body, které se mi zdají důležité pro dnešní status kultury všeobecně /1/, pro nynější život ducha /2/ a obzvláště pro mou vlast /3-5/.

1. Před 150 lety, v době končícího osvícenství, nevyzdvihovala Tübingenská škola pouze nadpřirozený charakter zjevení, církve a milosti atd., ale vyvolala také smysl pro tajemství proti jednostranné racionalitě a "chosisme" /zvěcnění/. Jeden snad ne malý Koperníkův čin! Jeho historii působení mohu učinit po právu jen v širokých rysech. Přirozeně se nedá vždy dokázat přímý vliv, přesně vyložit literární závislost nebo vést přímou linii vývoje odtud k dnešnímu statutu ducha. Ale tušíme první zárodky dnešní po-pozitivistické éry. Vytvořilo se klima, ve kterém přináší tehdejší setba dnes své plody.

Zasazený počátek zraje a ukazuje se v nejrůznějších oblastech.

1.1 Toto dědictví je dnes překvapivým způsobem viditelné dokonce tam, kde převládá racionalismus nejhoršího ražení - a sice v přírodních vědách. Stále zřetelněji se v nich ukazuje, že přírodní vědy - kromě materialismu ve svém pozitivistickém způsobu myšlení - nejenže neodpovídají na "poslední pravdy" o člověku, nýbrž že samy nemohou přijít ve svém vlastním rozsahu k poslední pravdě a už vůbec ne ke konečně platné odpovědi. Pýcha neohraničeného rozumu ustupuje pokornému poznatku prozatímnosti přírodovědeckých tvrzení. V tomto stále více celkovém smýšlení zůstává duch nejen otevřený vůči dalším bádáním, nýbrž také vůči neprobádatelným věcem. Postačí zde vzpomenout jen jméno Carla Friedricha von Weizsäckera. Jeho postoj je jistě výsledkem imanentního rozvoje věd, ale pravděpodobně by nebyl tak snadno přijatelný bez onoho klimatu, bez onoho "Vorverständnis", předchozího pochopení, k jehož vytvoření škola v Tübingen přispěla již předtím svým způsobem. Tento přínos se samozřejmě jasněji jeví v duchovních vědách a v jejich rozmanitých proudech.

1.2 Ve filozofii bych chtěl vyzvednout účinek tübingenského vkladu ve změně, kterou označují jména jako Max Scheler, Martin Heidegger a snad Edmund Husserl nebo P. Rousselot, Maurice Blondel a Emile Mersch. Bylo zde připraveno úsilí o celek, uznání "svatého" jako samostatné kategorie a probuzení smyslu pro symbolické chápání. Rehabilitace zkušenosti a básnické řeči snad není tak příliš vzdálená od tohoto premene, jak by se mohlo na první pohled zdát.

2.1 Teologie prožila od této doby své velké dějiny. Není ale vždy jednoznačná. Na jedné straně se přišlo k biblickému, patristickému a kerygmatickému obnovení, na druhé straně se objevila pestrá paleta různých teologů, takže by se mohlo málem bezradně mluvit o krizi teologie. Myslím, že také zde se nachází zlatá nit, která vychází z tübingenské školy. Jako důkaz zůstávají studie J.R. Geiselmanna pro německý jazykový prostor a Emila Vermeila pro francouzskou jazykovou oblast. Je to nepřehledná řada teologů, kteří přes veškerou rozdílnost "subkutan" - abychom mluvili s Karlem Rahnerem - v sobě nosí duchovní příbuzenství s tübingenskou školou a jejími následovníky.

2.2 Když vezmeme v úvahu ještě evangelickou Tübingenskou školu, pak bude pochopitelná velká upřímnost nové katolické teologie z Tübingen. A odtud vede cesta k ekumenismu, k širokému ekumenismu tübingenské fakulty, který neplatí jen pro problémy konfese, ale rozprostírá se dnes od Latinské Ameriky až po Východ - což se právě dokazuje propůjčením čestného titulu této fakulty.

2.3 Ano, prohlašuji se za žáka Tübingenské školy! Josef Adam Möhler, pak Josef Mathias Scheeben, Romano Guardini a mnoho jiných, kteří vyšli z tohoto duchovního proudu, byli mými učiteli. Mezi mnoha nově svatořečenými mučedníky a vyznavači by podle mého názoru měli právo být prohlášeni za nové církevní učitele Scheeben a Guardini. Také nynější pracovníci tübingenské fakulty - aniž bych výslovně jmenoval jednotlivé osoby - pro mne osobně znamenají velkou pomoc.

Dovolte mi přejít ke třetí části, týkající se mé vlasti, ve které bych chtěl načrtnout některé body už přednesených souvislostí a tak doplnit obraz vzpomínaného zpříznění. Nejprve něco k naší všeobecné situaci, pak slovo o mé práci.

3. Má vlast není východ, ale srdce Evropy. Do srdce teče krev, která proměněna v malém krevním oběhu zase přináší nový život. To by se mohlo ukázat na příkladu české gotiky a barokního umění. Můžeme potvrdit, že po-racionalistické a po-pozitivistické smýšlení začalo vstupovat také na naši půdu. Přes marxistický monismus začíná zmíněná změna přibírat na platnosti, anonymním způsobem přirozeně také

v přírodních vědách.

3.1 Ale obzvláště ve filozofii byl např. pojem p r a v d y ve stopách M. Heideggera a E. Husserla převzat a rozšířen Janem Patočkou. Teď je obohacen jeho žáky ve sporu s vládnoucí ideologií. Překročili hranice mezi filozofií a teologií a filozofický pojem pravdy přiblížili biblickému.

3.2 Druhý okruh problémů našeho myšlení a naší zkušenosti se týká svobody. Zakoušíme dnes na vlastní kůži, jak je důležité rozlišení "osvobození od čeho" a "svobody k něčemu", které kdysi zavedl Karl Rahner. Nám už ale nejde o teoretizování, ale o bolestivou otázku našeho duchovního života a kultury všeobecně a o pravou a skutečnou náboženskou svobodu zvláště, také v socio-politickém angažmá.

Budiž mi dovoleno po této krátké poznámce stručně načrtnout také mou práci v teologii. Vychází z primátu l á s k y. Není to v podstatě nic nového, neboť toto je druhá tradice katolické teologie, ta od Augustina přes františkánskou školu k Pascalovi a Newmanovi, přes tübingenskou školu, jak jsem již vděčně připomenul, přes "Nouvelle Theologie" ve Francii, přes Karla Rahnera a mnoho, mnoho jiných, jejichž jména ještě nejsou zapsána v nebi.

Děkuji za mnohé také evangelické teologii - tak Dietrichu Bonh^{of}ferovi, Paulu Tillichovi a jiným ještě žijícím teologům.

4. Ale má vlastní cesta byla předznamenána velkým utrpením naší církve. Za zdi vězení, za šikanování nenávidných velkých a malých záložníků mě vedlo svědectví mých spolubratří k poznatku, že nejvyšší princip bytí, první o n t i c k ý p r i n c i p je láska. Uvedme zde jen několik jmen této "české teologie": Jan Ev. Urban OFM, Silvestr Braito OP, Adolf Kajpr SJ, Dr. Antonín Mandl.

4.1 Všechno muselo být znova promyšleno. Pravda jako "la condescendence", láskyplná náklonnost, jak jsem tento výraz nedávno našel u Y. Labbé. Svoboda jako vzájemné otevření se, víra jako PISTIS DĚ AGAPÉN ENERGUMENE.

4.2 Samotná A G A P Ě musela dojít zásadní platnosti ve svých různých formách - ruku v ruce se zjevením: jako otevřenost a očekávání, jako blízkost, setkání a přítomnost, jako soucit a promínutí, jako účast a společenství, jako jednota a plnost člověka, ano, bytí vůbec. Tedy: pravda, svoboda a láska jsou nositeli mého myšlení, mé vůle, mého boje a také mé teologie. Ale největší je láska /1 Kor 13,13/.

4.3 Tyto poznatky používám jako reflektor na celé učení křesťanství. Teologie pak už není vševědoucí učitelkou anebo všemocnou vládkyní božských tajemství, ani mistrýní hermeneutiky, jak teď míní Claude Geffré, ani ne pouze služkou, která se dnes zavazuje k nájemné službě, ale musí se stát sestrou a průvodkyní všech lidí. Musí sestoupit ze starého trůnu na tuto zemi.

Bůh pak už není pouze absolutní bytí, neutrální actus purus, pouze ens a se, HO ON, nýbrž Bůh s námi a pro nás. Konsekventním způsobem by se teologie měla změnit v "Hayatologii" - jak to nedávno navrhl J. Ariga hebrejsko-řeckým neologismem dokonce z Japonska. Tak se starý Bůh uvažuje jako nová AGAPÉ. Bůh Stvořitel už není jen moc a moudrost, ale poukazuje na kreativní a naplňující vztah agapé, kterým podstatně je, a vede eschatologicky k lásce, jak nás učí Jan a Pavel.

Relationes, vycházení, missiones, actus notionales, atd. v nejsv. Trojici zůstávají dobrou přípravnou školou pro nové rozjímání nejsv. Trojice; trojjediný Bůh existuje v podstatných formách agapé v otcovství, synovství, bratrství a společenství. Jednota a protiklad svébytných jsou v agapé zázračně chráněny.

Další krok vede k ekumenické pneumatologii: vylitá láska naplňuje a obnovuje všechno, Duch svatý nám připomíná Ježíšova slova a vede nás hlouběji do jeho tajemství /Jan 14,26/.

Christologie - zdola jakož i shora - bude poznávat, uznávat, milovat a zvěstovat LOGOS v jeho slově, v jeho znameních a činech, ve smrti a zmrtvýchvstání, ano, v jeho božskolidské pro-existenci jako nejvyšší, absolutní, nezastupitelné zjevení agapé. Přirozeně s jeho matkou Marií. Církev jako communio se stala už téměř heslem, pak i svátosti jako znamení lásky.

4.4. Tímto způsobem nás vede teologie do srdce věřících. Agapé tvoří nového člověka, nové společenství, kulturu a civilizaci lásky, novou "devotio moderna". Odtud se zapaluje oheň mladých lidí na celém světě, který se zapaluje v různých hnutích a byl rozdmýchán také v charismatické obnově. Není jiné cesty! Tím vzniká naddějinná úloha křesťanství; nová teologie pro první, druhý, třetí a čtvrtý svět. To je její závědek pro třetí tisíciletí a pro poslední cíl dějin.

5. Zde také leží nejhlubší základ univerzálního ekumenismu. V této souvislosti a na této půdě cítím povinnost vyjádřit zvláště to, co nejen mně, ale mnohým z mých krajanů - věřícím jakož i nevěřícím - leží na svědomí. Je to naše vina na hrozných činech, které spáchala jistá část našeho národa na Němcích. Po válce a pak ještě při tzv. přesídlování sudetských Němců. Z české strany už před lety o tom vyjádřili svou hlubokou lítost básník Jaroslav Durych a filozof Jan Patočka. Prosím teď také já při této příležitosti o prominutí naší viny. Prosíme vás o skutečné smíření a modlíme se k Bohu o milost radikálního obrácení.

Zapřísahám před tímto fórem celé lidstvo, aby se už nikdy a nikde nepáchalo nebo jen nepřipustilo něco podobného. Učte se od nás: osvobození nepřináší vždy a bezprostředně svobodu! Se vší rozhodností musíme my, nás osm set milionů křesťanů, vytvořit nové bratrství a novou budoucnost.

Toto ať je výrazem mé vděčnosti za čest, kterou mně a mé práci propůjčila univerzita v Tübingen s tak velkodušným uznáním. Čest ale patří také Vám, moji kolegové a bratři, a všem mým učitelům, spolupracovníkům a sociis in angustiis.

Josef Zvěřina

J A K B Ý T K A T O L Í K E M P R A V O V Ě R N Ý M ,
E K U M E N I C K Ý M A A N G A Ž O V A N Ý M

Jacek Salij OP

Smýšlím pravověrně, když soudím, že:

1. Víra vede do reálného kontaktu s Bohem. Proto je základním nepochopením určit jí výlučně roli prostředku k uspokojování svých náboženských potřeb. Tím méně se dá redukovat na úroveň systému mravního přesvědčení, který je hluboký, neboť uvádí do pohybu i to, co je iracionální. Pravověrné smýšlení se nadto bojí zdánlivé pravověrnosti, která spočívá v takovém uznávání dogmat, z kterého nic nevyplývá. Vyznávání pravdy víry jalovým způsobem totiž svědčí o nedostatku, přinejmenším o podvýživě reálného styku s Bohem.

2. Dogmata vyjadřují poslední pravdu neomylně. Nejsou totiž výsledkem historických procesů či náhod ani završením náboženského bádání mnoha generací - ale obsahují pravdy, výzvy a sliby pocházející od samého Boha. Proto není pravověrnému postojí nic cizejšího,

než pokoušet se náboženskou nauku instrumentalizovat. Neexistuje žádný dost vznešený cíl, kvůli němuž by bylo dovoleno změnit nebo rozmělnit dogma víry.

3. Přijetím dogmatu nekončí, ale začíná kontakt s pravdou v něm obsaženou. Poslední pravda se totiž nedá uzavřít do vět lidského jazyka ani v případě, že ji vyjadřují neomylně. Z toho plyne, že poslední pravdu je možné nalézt, ale není možné ji vlastnit. Proto je dogma něco víc než světonázorové tvrzení, víc než výpověď o Bohu nebo o pradávčných osudech člověka. Dogma je především slovo víry, které - samozřejmě s podmínkou, že je proniknuto mocí shůry - vede ke skutečnosti, kterou vyjadřuje. Samo slovo dogma má pro pravověrného katolíka úplně jiný význam, než jaký má v běžném jazyku. Dogma nemá nic společného s tuhým korzetem, který pokřivuje jak samotnou pravdu, tak toho, kdo jí do něho násilím šněruje. Je to spíše studná živé vody, z níž lze stále více čerpat. Je to příslib stále hlubšího poznání Boha, jehož cílem je nepředstavitelné patření na něho "tváří v tvář".

Uvažujeme ekumenicky, když soudíme, že:

1. Duší poslední pravdy je láska. Nejryzejší pravda, když jí chybí láska, ztvrdne v kámen neschopný žít, zato naneštěstí schopný působit křivdy. Avšak zvlášť absurdní je postoj, když se bez lásky hlásá pravda, že láska je nejvyšším rozměrem skutečnosti a nejzávažnější vymožeností, mravního zákona. Když namísto toho pěstujeme úctu a přízen vůči lidem jinak smýšlejícím a jinak věřícím - zahrnujícím i jejich názory a přesvědčení - ukáže se obvykle, že si jsme značně bližší, než by vyplývalo z rozdílů našich ideových pozic.

2. Nejprostší cesta ke smíření v pravdě vede prohloubením věrnosti vlastním tradicím. Zdá se totiž být správné předpokládat, že každá strana hledala s dobrou vůlí pravdu a že ji do značné míry našla. Proto se zdá, že hlavní příčinou náboženských či ideových antagonismů je jednostrannost a relativní povrchnost v rozeznávání pravdy se nejlépe překoná pronikáním do hloubky. S tím procesem ovšem musí být spojena touha po objektivním a přátelském poznání druhé strany, zbavování se zjednodušených a tendenčních schémat o ní atd. Naproti tomu se zdá být fatálním nápadem při smířování v pravdě jít cestou vzájemných doktrinárních ústupků. Nelze přece dosáhnout sjednocení v pravdě jejím instrumentálním manipulováním. Odmítnutí bludu je nejvlastnější cestou k takovému sjednocení pouze tehdy, když se někdo stal jeho vyznavačem a propagátorem ve zlé vůli /ale v takovém případě soudbo bludu a zlé vůli patří výlučně bloudícímu/.

3. Stará křesťanská zásada, že je třeba odmítnout blud či odsoudit hřích, ale milovat hříšníka a bloudícího, si zaslouží vtělení do konkrétních vzorců chování. Těžko se však takový postoj poctivě realizuje, chybí-li nám vědomí, že i my sami hřešíme a podléháme omylům. Stojí určitě za to ujistit se, že se nedovoláváme té zásady jako magické formule, jejíž pomocí se snažíme oklamat sebe a ospravedlnit svou intoleranci. Nadto ekumenický postoj sice nevyklučuje polemiku, ale chtěl bych ji omezit na minimum. Spory totiž, i když jde o správnou věc a s vyloučením demagogie, snadno přerostou do situace, kdy se vítězství stane něčím důležitějším než úcta k člověku, s nímž se neshodujeme, i k pravdě samé. Nejreálnějším způsobem, jak překonat omyl, se jeví být ne boj s ním, ale obyčejné, nepolemické odhalování pravdy /při té příležitosti si mohu současně uvědomit leckterý vlastní omyl nebo nedomyšlenost/.

Smýšlíme s ohledem na společenské osvobození, když soudíme, že:

1. Není dovoleno uzavřít se do vlastních soukromých, rodinných nebo jakýchkoli jiných zájmů, dokud v naší zemi - a navíc kolem nás -

je tolik nespravedlnosti, ničení, válek, osamělosti, neštěstí, nená-
visti. Je třeba ozdravení společenských struktur a překonání různých
sil apatic, které působí proti člověku, zejména tomu nejslabšímu.
Zároveň to není tak, že by nás naše bezmoc dělala vůbec bezmocnými
nespravedlností nebo jiné lidské bídě. Zaprvé: můžeme uzavřít různé
dohody o solidaritě s konkrétními lidmi, zvláště s těmi, kteří po-
třebují pomoc nebo ji prokazují. Dále se můžeme snažit o vznik struk-
tur, které takové dohody podporují. Zadruhé: můžeme a jsme povinni
starat se o uzdravení vlastní duše a přičinovat se o růst vědomí,
že zdrojem nespravedlivých struktur je lidské nitro. Rozhodně je však
třeba odmítnout pokušení společenské nečinnosti, jestliže - a tak to
obyčejně bývá - nemůžeme očekávat viditelnou změnu v dohledné době.

2. Nejmocnějším cementem upevňujícím sociální nespravedlnost je
spolupráce samých obětí při vlastním zotročování. Proto se o společ-
enské osvobození přičiňuje každá myšlenka i každý čin, které vedou
k odmítnutí účasti v klamání, v rozeštvávání jednotlivých center a
osob, v působení křivd atd. Důsledné realizování tohoto, dalo by se
říci minimalistického programu přivolá někdy člověka nebo centrum
citelné obtíže nebo i pronásledování. Kdo však i tehdy vytrvá v od-
mítání spolupráce se zlem, vykoná velký duchovní čin, jehož účinek
je pravděpodobně značně větší, než je možné bezprostředně pozorovat.

3. Postoj symetrie ve společenském životě /"čiň dobro a ono se
ti vrátí", "nedělej druhému, co sám nechceš"/ vnáší mnoho pořádku do
našeho lidského světa, ale změnit ho důkladně v lepší je možné tepr-
ve konáním dobra bez ohledu na vzájemnost. Neboť - necháme-li stran-
nou neviditelný smysl toho postoje - praktikování evangelijské asy-
metrie ozřejmuje transcendenci dobra vzhledem k nejružnějším prospě-
chu, jímž nás dobro obdarovává, a zároveň transcendenci naší lidské
důstojnosti i vůči dobru a zlu, jež působíme. Ozřejmuje to bez jaké-
hokoli podcenování toho prospěchu; přičítá velikou váhu tomu, zdali
naš život je obrácen základně k dobru nebo ke zlu.

Je možné, že by se celá církev stala právě takovou: zároveň pra-
vověrnou, ekumenickou a angažovanou pro společenské osvobození? Ne-
vím. Ale určitě je možné, aby ten postoj realizoval jednotlivý křes-
ťan. Když se na ten postoj podíváme blíže, zjistíme, že realizuje
starou, už v čase trinitárních sporů objevenou trojjedinost pravdy,
lásky a síly.

Więź 1988/9

D N E Š N Í I N T E G R A L I S M U S

Hans Urs von Balthasar

: : : Shodou okolností se článek "Integralismus heute" /Diakonia
1988/4/ stal jakýmsi odkazem velkého teologa. Dříve než vyšel, zemřel
třiaosmdesátiletý autor 26. června 1988, dva dny před nastávajícím
přijetím kardinálské hodnosti. Velmi plodný a originální teolog stál
opodál dynamického proudu pokoncilní teologie; varoval před sklony
progresistů k jednostrannosti a nešetřil ani bývalé jezuitské spolu-
bratry K. Rahnera a Teilharda de Chardin /Cordula oder der Ernstfall,
1967/. S J. Ratzingerem založil r. 1971 teologickou revue Communio
jako tradicionalistickou protíváhu progresivní revue Concilium. Poz-
ději mu stále více starostí dělalo zpět se obracející myšlení a pra-
xe v církvi. Z pozice otevřeného středu kritizuje hořce tři hlavní
podoby protievangelijského "integralismu" v článku, který vzbudil vel-
kou pozornost. V průřezu jej předkládáme našim čtenářům. : : :

"Církevní krajina se v posledních desetiletích změnila tak silně, že se člověk při setkání se starými hesly, např. dvojicí integralismus - modernismus, musí nejprve řádně zamyslet. Co znamená modernismus dnes, po výzvě papeže Jana XXIII. k aggiornamentu /vnímání dnešního reálného světa, jemuž má být srozumitelně zvěstována křesťanská nauka/? A co je u takzvaných integralistů vůbec integrální, neboli "beze zbytku úplné"?

Když se na okamžik pozvedneme nad zápolení hesel, měli bychom spatřit, že nic není "modrnější", nic není lepší medicína na nemoci naší doby, než nezkrácené evangelium, které může uzdravovat a budovat jen jako "integrální", nenakadeřené. Toto tvrzení může dotvrdit pohled do východních zemí. Na tomto vyšším stanovišti odpadají nepřátelená hesla tváří v tvář střízlivému poznání, že skutečně integrální může být jen to, co je Bůh a co od něho vychází jakožto vždy nejaktuálnější - v protikladu ke zlomkovité povaze všeho světského, které se dnes - rychleji než kdy dříve - z /post/moderního stává /před/minulým."

Po připomenutí boje proti modernismu na začátku století s jeho stíny na obou stranách konstatuje, že se sice fronty posunuly, ale že se i dnes vyskytuje integralismus, a to ve třech aspektech: moci, tradice a rozumu.

První formu "troufalé integrity" vidí autor ve světské moci /na rozdíl od "pravomoci", dané církvi Kristem/, která začíná tam, "kde nějaká skupina /volná nebo v církevní organizaci/ si stanoví za program prosadit údajně křesťanské uplatnění oklikou přes světské mocenské pozice". To je "rána do tváře blahoslavenství horské řeči". Moc jako /v politice normální/ prostředek nasazený pro vítězství kříže sloužila často kolonizátorům, jejichž neblahá politika nese dodnes své plody.

Jeden prostředek moci jsou peníze. Je dobře, že Vatikán je chudý, říká autor. Neboť lidé jsou nedůvěřiví, když např. členové řádů nebo laických hnutí žijí v osobním ideálu chudoby, ale jako společenství jsou bohatí. V době, kdy se propaganda a reklama staly velmocí, také církevní skupiny získávají členy tím způsobem a bez obalů konstatuje: "Více nebo méně nevědomě je taková skupina přesvědčena, že představuje katolickou církev v její integritě nejlépe a nejúčinněji. Svatí zakladatelé řádů, jako František nebo Ignác, nikdy nezískávali pro sebe, ale pro Boží království, do něhož se vstupuje následováním Krista." Ježíš Kristus působil vyzařováním /"já jsem světlo světa"/, ne přitahováním /"já jsem magnet světa"/

Druhá forma integralismu zdůrazňuje tradici. Mocná tradicionalistická hnutí "považují za tradici to, co bylo, co dosud platilo. Je ale známo, že všechna schizmata v dějinách církve mají tradicionalistický původ? Jejich integrální katolictví jim dává právo suverénně odsoudit všechno, co se odchyluje od jejich stanoviska. Oni, a jen oni, mají pravdu. Proč? Protože 'tradice' mluví pro ně." Literatura chce zmrazit vývoj, jak ukazují dějiny od ariánů až po starokatolíky. Pravá tradice je "něco živého, pronikajícího dál, do živého slova modlitbou a rozjímáním". Tradicionalistické skupiny nejsou schopny dialogu.

"Nelze popřít, že mnohé 'progresistické' nešvary zejména kléru posilují tradicionalistické tendence a zdánlivě jim dávají zapravdu. Věřící lid se právem pohoršil nad ledčím, co mu bylo předkládáno po koncilu. Extrémy se vždy navzájem povzbuzují, ale 'progresisté' si jsou zřídka vědomi své odpovědnosti. Pohrdavým shlížením napravo se nic nespraví." Je příznačné, že "protiřímský afekt" bují na obou stranách: Řím je příliš progresivní - Řím je příliš konzervativní.

Ve třetí formě integralismu nemá poslední slovo moc nebo tradice, ale lidský rozum. Troufale chce buď vyřadit nebo v průhledné podobě předložit všechno, co nabízí křesťanství jako Boží dar a Boží tajemství. Balthasar se obrací proti pokusům učinit evangelijní zvěst přijatelnou pro rozum např. pomocí psychologie a sociologie, např. nahrazením víry "náboženskou zkušeností". Odmítá snahy učinit liturgii povrchně "atraktivnější". Je proti tomu, aby se řešily ekumenické problémy tím, že se s odvoláním na "selský rozum" odloží ad acta. "A proč neposunout ekumenu na rovinu ještě vyšší: proti-světovému ateismu světové náboženství?" - Závěrem připomíná Krista, který řekl "Já jsem světlo světa", který se nedá podřadit jinému světlu, ale slíbil, že kdo ho následuje, nebude chodit ve tmě.

DVA POŽADAVKY NA HLASATELE EVANGELIA

Pavel VI., papež

Od každého nositele evangelizace se očekává, že má v úctě pravdu. Tím více, když Boží pravda, kterou prohlubuje nebo sděluje, je přece pravda zjevená a tím také více než jiná částí Pravdy pravd, což je Bůh sám. Hlasatel evangelia tedy musí být ten, kdo i za cenu osobního odříkání, ba i utrpení stále hledá pravdu, kterou má druhým zprostředkovat. Nikdy ji nebude zrazovat ani skrývat proto, aby se zalíbil lidem, aby vzbudil jejich obdiv, aby je šokoval originalitou, či proto, že by chtěl zdůraznit sebe. Nezatemňuje zjevenou pravdu z pohodlí nebo ze strachu. Neopomíjí ji studovat. Slouží jí velkoryse, aniž ji znásilňuje.

Dílo evangelizace předpokládá v hlasateli stále rostoucí lásku k lidem, jimž zvěstuje evangelium. Modelový nositel evangelizace, apoštol Pavel, píše Solunanům slova, jež představují program: "Tolik jsme po vás toužili, že jsme vám chtěli odevzdat nejen Boží evangelium, ale i svůj život. Tak jste se nám stali drahými." /1 Sol 2,8/ Známkou této lásky bude jistě péče o sdělování pravdy a o vytváření jednoty. Právě tak bude známkou lásky oddat se hlásání Ježíše Krista bez výhrad a bez uhýbání. Uvedme ještě další známky této lásky.

První je ohled na náboženskou a duševní situaci člověka, jehož evangelizuje. Ohled na jeho životní rytmus, který se nesmí nadměrně přetěžovat. Ohled na jeho svědomí a přesvědčení, jehož se nelze nešetrně dotýkat.

Další známkou je obava zraňovat jiné, zvláště slabé ve víře, výroky, které mohou být jasné zasvěceným, ale pro ostatní spíše podnětem ke zmetku a pohoršení, k duševnímu traumatu.

Známkou této lásky bude také to, že se věřícím křesťanům nebudou předkládat pochybnosti a nejistoty vyplývající z nedostatečného poznání, nýbrž jisté učení, které má trvalou platnost, protože je založeno v Božím slově.

Evangelii nuntiandi 78,79

! CO UDĚLÁŠ, abys někoho získal pro Krista?--

! Nechám ho jeden rok bydlet ve mém domě.

! Klement Alexandrijský

MODERNA - POSTMODERNA

Co je moderna?

Každé dělení na historické epochy je dost libovolné; záleží na tom, které charakteristiky zvolíme. Ani jednoznačné vymezení moderny a postmoderny nemá příliš naděje na úspěch. Shrňme-li následující charakteristiky moderny, vyjde nám z toho soubor, od něhož se dá postmoderna odlišit; zdali je tím souborem opravdu vyznačena, není nepochybné.

1. Racionalita. jako určující znak moderny se projevuje racionalita nejpozději od doby osvícenství. "Osvícenství je vyanění se člověka z nedospělosti, kterou si sám zavínil. Nedospělost je neschopnost užívat svého rozumu bez vedení někým jiným (...) Měj odvahu užívat svého vlastního rozumu! je tedy heslo osvícenství." To napsal Kant ve své slavné stati. Kant mluví o "rozumu" a myslí tím poznávací schopnost, která obstrahuje, pořádá, usoustavňuje a dále rozvíjí empirický názorný materiál dodaný smysly; dnes se to běžně nazývá racionalitou nebo "instrumentálním rozumem". Tomuto ("diskurzivnímu") způsobu poznávání děkujeme především za vědecké poznatky novověku. Uznává-li se však toto poznání za jediné legitimní a pomocí této redukce se mu přenechává totální nárok na pravé poznání, pak jsme v noetickém pozitivismu; v "Dialektice osvícenství" jej právně kritizují jako "rozpuštěný rozum" Adorno a Horkheimer (a rovněž jejich žák Habermas). Totální a výlučný nárok tohoto druhu racionalismu je dosud populární.

2. Víra v pokrok. Od času francouzských encyklopedistů se stávala víra v dějinný pokrok lidstva stále více známkou novověku, a to ve vědomém odstupu od paradigmatu tradice, která se má zachovávat, neboť v ní je už odedávna obsaženo vše podstatné. Po jinak značně odlišných myslitelích, jako byli Hegel, Marx, Comte a jiní, je jisté, že lidstvo dělá pokroky v poznání a morálce. Také Pierre Teilhard de Chardin (Friedrich Heer ho považuje za jediného vskutku moderního křesťana 20. století) se domníval, že vědecký, technický a společenský pokrok je současně morálním pokrokiem a rostoucím mystickým sjednocováním s Kristem.

3. Plánování a zoclování. V přibývajícím míře se stává charakteristikou moderny přetvářející vůle zaměřením na celek: od plánování měst a reformy obcí, od čištění zemského povrchu a jednotné školy až k Evropskému společenství a k OSN, od ekumeny až k intersubjektivitě a univerzalitě morálky (od Kanta k Habermasovi), od jazyka umění spojujícího národy až ke komunikacím spojujícím celý svět, od koynosovského řízení hospodářství ve světovém měřítku až po státní důchod. Moderní mentalitě se zdá možné všechno plánovat a realizovat, a to přes kterékoliv hranice, oblasti a jedince. Duch novověku už vidí na dosah jak fyzikální formuli světa, tak i světovou vládu.

4. Subjekt. Jak známo, s Descartem začalo odkrývání subjektu soustředěného kolem vědomí Já, který už nežije v naivním srozumění se světem objektů, nýbrž je si vědom cizoty vůči němu, která se nikdy nedá úplně překonat. Subjekt je prožíván jako poslední poznávací a mravní autorita, za kterou nelze jít, jako nositel práv, svobody a důstojnosti. Subjekt zprostředkuje nejen jednotlivé, ale (jinak u Kanta a jinak u Hegela) transcendentálně všeobecné či univerzální. Svět je přístupný jen od subjektu. - Tyto a další skutečnosti dostaly v posledních staletích název "moderna".

Co je postmoderna?

Vedle pouhé negace uvedených čtyř jevů by měl charakterizovat podstatu po-novověku výčet jejich protikladů.

1. Cit, intuice, víra. Schopnost orientovat se ve skutečném světě přechází z racionality na širě sahající tušení, citění a víru, v nejlepším případě na způsob síťě propojeného, "celostního" myšlení. Jsou to schopnosti, které prý dovoluují dobrat se pravdy vnitřní zkušeností hlouběji a obsáhleji než empiricky a logicky oparující rozvažování (u Kanta je rozum-Vernunft, v protikladu k rozvažování-Verstand, schopnost tvořit regulující, ale ne přísně dokazatelné ideje). Postmoderní proudy se

dívají na skutečnost, pokud jde o možnost poznání pravdy, ne zrovna holisticky a optimisticky, nýbrž rezignovaně nebo krajně skepticky či s naprostou libovůlí.

2. Individuální, nahodilé, přítomné. Postmoderna už nevěří na velikost a celost, na zlepšování průběhu dějin. Místo toho se noří hravě a blahovonně do skutečností, které se vyskytnou, které jsou konkrétní a dnešní. Neangažuje se v ideologiích, nýbrž prožívá, chutná a zlepšuje nanejvýš to, co je po ruce. Jsou však i takoví postmoderní myslitelé, kteří i nadále chtějí přetvářet budoucnost, i když zcela jinak, kteří chápou kosmos jako celek a sebe jako přesně umístěnou část a budoucí vývoj chtějí znát předem právě tak jako marxisté.

3. Rozplynutí subjektu. Postmoderna se posmívá důstojnosti lidského subjektu, jehož svoboda mu je k smíchu a autonomie pouhé zdání. Jiní postmodernisté předhazují modernímu rozumu, že vše subjektivně nivelizuje a dává napospas mocným, ale titíž to současně hodnotí jako znamení "nového věku": bez protestu se subjekt vydává všanc hře a zápasu struktur, anarchii přírody a dějin. Naproti tomu jiní chtějí osvobodit Já od moderních tlaků a sami se realizovat cynicky nebo anarchisticky nebo mírově nebo feministicky nebo zbožným vztahem k přírodě. Mnozí vidí znak postmoderny právě v naprosté pluralizaci jedince.

K r i t i k a

Racionalita a iracionalita nejsou znaky epoch, které by se daly vymozit proti sobě, nýbrž antropologické a historické konstanty lidského bytí; žádná z nich se nedá vyloučit nebo přebujelo prožívat. Provázejí lidstvo po všechno čas ve více nebo méně zřetelné polaritě. Proto: Postmoderna není doba po radikálním přelomu, nýbrž imanentní strukturální princip moderny. Tím nemá být popřeno, že v našich dnech existuje určitý moment zlomu, přinejmenším z hlediska historicky jedinečné skutečnosti, že můžeme vlastními prostředky možná definitivně ukončit nejen kulturní dějiny lidstva, ale i přírodu, životní prostředí člověka.

Citové a praktické zkušenosti s realitou mají svou cenu. Ale tyto noracionální způsoby hledání pravdy a setkávání se světem se nesmí imunizovat proti zkušební instanci racionálního rozumu. Nedá se sice racionálně dokázat všechno, co je důležité pro život, ale nic nesmí kontradiktorně odporovat racionálnímu vhledu, přinejmenším musí být možné všechno legitimovat, uspokojivě prozkoumat.

Racionální vhled představuje jediný prostředek meziosobně přesvědčivé komunikace. Společné tušení, precitování a prožívání může oblažovat, ale není všeobecně a přesvědčivě sdělitelné. Subjektivní zkušenosti mají heuristické, vyhledávací funkce a mohou vést i k osobním jistotám (v náboženství, ve filozofii i v denním životě). Mohou však vést právě tak k přiblížení pravdě jako falešnému zdání, k předstírané skutečnosti a omylu - nemají vlastní kritérium k rozeznání pravdy a omylu. Všechny velké ideje, všechny hypotézy a teorie a také osobní přesvědčení se musí podrobit pečlivé práci racionálního myšlení; potřebují se osvědčit v detailech nebo aspoň nějak odůvodnit. Jak jinak by se dal ve velkých systémech a ideologiích rozlišit smysl a nosmysl?

Moderna vychází od vědomě stanovených hodnot, které nejsou pouhé orientující ideje, ale jsou ověřeny v realitě a došly stále většího uznání: důstojnost, svoboda, spravedlnost. Postmoderna má oproti této jasné opci zcela protikladný vztah. Na jedné straně rozčechrává všechny velké rozumové ideje a ideologie a ztrácí se zamilovaně do zcela relativizované a plurální mnohosti až ke skeptické rezignaci. Na druhé straně se propadá do nejtriviálnějších, kosmických a dějinných mýtů, věří nejnouvěřitelnějším, sní o univerzálním spojení.

Postmoderní citění a myšlení se sice chápe nevyřešených problémů moderny, ale přímo brání jejich vyřešení, protože odvrhuje prostředky k tomu nezbytné. Místo snění o přelomu věků, o nějakém novém věku (Now Age), o postmoderně bychom měli na staveništích moderny přestavovat, stavět dále i nově a jako v jiných dobách také něco odbourat a strhnout.

Hans Joachim Türk, *Zeitenwende in der Philosophie? Stimmen der Zeit* 1988/3, (157-162) (poněkud zkráceno). - Autor je profesor filozofie v Norimberku.

Postavní katolické církve v mezinárodním systému je originální dvojím způsobem. Jako každé společenství založené na víře patří církev do dvou různých, ale doplňujících se kategorií: je to společenství víry a organizovaná společnost. Navíc však má - od Lateránských dohod, které udělaly z Vatikánu suverénní stát - naprosto originální statut: je to jediné vyznání, které má plnoprávný přístup do mezinárodní společnosti.

Papež spojuje ve své osobě dvě radikálně rozdílné svrchovanosti: jednu duchovní, druhou státní. Může jednat s vládami a obracet se přímo na národy. Od roku 1945 se síť spojení s různými státy pozoruhodně rozšířila. Svatý stolec má dnes diplomatické styky se 113 státy a navázal četná spojení s mezinárodními nadvládními organizacemi.

Souběžně s tím se obrací Svatý stolec na veřejné mínění intervencemi papežů, jejich projevy, poselstvími a zveřejňováním důležitých textů, jež upřesňují stanovisko církve. Po té stránce došlo k pozoruhodnému vývoji. Oblast označovaná za sociální nauku církve se rozšířila do té míry, že obepíná široký soubor vztahů mezi státy. Je to výsledek souvislého vývoje, k němuž přispěli papežové od Benedikta XV. tím, že postupně zformulovali mezinárodní morálku.

Završením této klenby je starost o mír, ale toto téma bylo obsahově obohaceno a zpřesněno. Od Jana XXIII. se považuje zajišťování míru za neoddelitelné od úsilí o rozvoj, který má nastolit spravedlnost. Je to aktualizace staré zásady *Opus justitiae pax* - Mír je dílem spravedlnosti. Ke spravedlnosti se dnes dospívá rušením nerovností mezi národy. Při tomto tématu se církev nespokojuje s vyhlášením několika velkých zásad. Římské texty označují velmi určité cíle, jako odbřomenění nejchudších zemí od zahraničních dluhů.

V církevních projevech zaujala ústřední místo lidská práva. Nejen jedinci, ale i národy mají svá práva, zvláště bránit svou kulturu, která je základním a sjednocujícím prvkem jejich existence, prohlásil Jan Pavel II. Už od Pia XI. je Svatý stolec příznivě nakloněn mezinárodní organizaci států. Pavel VI. a Jan Pavel II. vyjádřili sympatie pro OSN, která je navzdory svým mezím a své slabosti jedinou cestou sjednocení světa.

Katolická církev tak zaujala v mezinárodním životě místo, jež nemá obdobu, rozmnožila zásahy k uklidnění konfliktů či k jejich předejití a angažovala se při řešení většiny problémů. Jaká z toho vyplývá bilance? Je těžké podat jednoduchý přehled a zhodnocení zčásti i proto, že působení církve se obrací jak na mysl jednotlivých lidí, tak na vlády, a to všemi cestami, které jsou k dispozici: místní církve, episkopáty, přítomnost křesťanů v nevládních organizacích a jejich působení ve světě, který se do nekonečně rozrůžňuje. Není pochyby o tom, že církev měla vcelku účast při dekolonizaci, kterou ve své oblasti předešla. A stejně je jasné, že má dnes čestné místo v boji o lidská práva a že dokonce někdo místní církve přispěly k pádu určitých režimů a k odporu vůči totalitním pokusům.

Mírně zkrácený referát Reného Rémonda o knize M. Merleho a Ch. de Montclosové *L'Eglise catholique et les relations internationales depuis la seconde guerre mondiale*, Ceras-Le Centurion 1988. - *Le Monde* 19.5.1988

! KATOLICKÁ CÍRKEV NENÍ mrazem starožitností. Je jako starý pramon, který dává ve-
du dnešní generaci, jako ji dával předešlým.

! Jan XXIII.

! JEDINÉ EVANGELIUM, které čte dnešní člověk, je život křesťanů.

! Pavel VI.

" M U L I E R I S D I G N I T A T E M "

Apostolský list Jana Pavla II. o důstojnosti a povolání ženy,
vydaný u příležitosti Mariánského roku

Účastníci synodu o úloze a poslání laiků (říjen 1987) žádali hlubší reflexi o postavení ženy v církvi. Jan Pavel II. na toto přání odpověděl dvěma činy. Zabývá se tímto problémem v apoštolském listu "Christi fideles laici" z 30.1.1989, kde shrnul celok synodního jednání, ale nejprve chtěl podat výsledky teologické meditace o důstojnosti a povolání ženy. Text apoštolského listu "Mulieris dignitatem", datovaného 15.8.1988, je velmi rozsáhlý, zde můžeme podat jen nejdůležitější myšlenky.

I. Úvod

Jan Pavel II. konstatuje, že otázka postavení ženy v církvi a ve společnosti je velmi aktuální. Ale o tomto problému lze mluvit teprve na základě hlubokého porozumění důstojnosti a povolání ženy vůbec. V apoštolském listě proto jde o to pochopit důvod a důsledky Božího rozhodnutí, podle něhož lidské bytosti nutně existují jediné jako žena a jako muž. O pastorálních aspektech postavení ženy v církvi a ve společnosti se papež zabývá v posynodním dokumentu.

II. Žena - Matka Boží

Ženou Písna je především Maria. "Žena" je tedy přítomna v ústřední události spásy, je v srdci zvěsti o spáse. Zvěstování v Nazaretě zjevuje mimořádnou důstojnost ženy. Důstojnost každé lidské bytosti a povolání, které jí odpovídá, záleží v pozdvižení k jednotě s Bohem v Ježíši Kristu. Maria, "Žena", je vrcholným výrazem této důstojnosti a tohoto povolání, je představitelkou a prototypem celého lidského pokolení. Ale nazaretská událost zjevuje takovou jednotu s Bohem, která náleží jen "ženě" (Gal 4,4): jednotu mezi matkou a synem. Nazaretská Panna se stává Matkou Boha.

III. Obraz a podoba Boha

Jan Pavel II. nachází základní pravdy o člověku, o muži a ženě, ve Starém zákoně. Text Geneze "Bůh stvořil člověka, aby byl jeho obrazem, stvořil ho, aby byl obrazem Boha, jako muže a ženu je stvořil" (1,27) ukazuje, že člověk je vrcholem stvoření, že muž i žena jsou lidské bytosti ve stejném stupni, oba jsou stvořeni k obrazu Boha. Tuto podobu Boha muž spolu s ženou předávají svým potomkům.

V 2. kapitole Geneze (v. 18-25) se popisuje stvoření ženy. Tento text staví ženu vedle muže jako druhé "já", jako "pomoc jemu rovnou". To je dostatečný základ k uznání bytestné rovnosti muže a ženy: oba jsou osoby, od začátku se jeví jako "jednota dvou".

Papež pak analyzuje osobní charakter člověka. Muž a žena jsou obrazem Boha právě tím, že jsou osoby, svobodné bytosti schopné poznávat a milovat Boha. Člověk nemůže být "sám" (srov. Gn 2,18), může existovat jen jako "jednota dvou", tedy ve vztahu k jiné lidské osobě. Být osobou k obrazu a podobě Boha tedy také zahrnuje bytí ve vztahu k druhému "já".

Dále papež uvažuje o "pomoci", již může být žena pro muže. V "jednotě dvou" muž a žena existují nejen spolu vedle sebe, ale také jeden pro druhého. Jde o vzájemnou pomoc jednoho druhému jakožto lidské osobě a touto pomocí oba objevují integrální smysl svého lidství.

Písmo Starého zákona mluví o lásce Boha k lidem způsobem "mužským", ale věčné "otcovství" Boha nemá nic společného s tělesným otcovstvím, je plně duchovní a božské.

IV. Eva - Marie

V další části se papež zabývá domnělou nebo skutečnou nerovností mezi mužem a ženou.

Ženě se někdy připisuje větší vina na prvotním hříchu. Pavlov text říká: "Nebyl to také Adam, kdo byl oklamán, ale žena byla oklamána a dopustila se přestoupení" (1 Tim 2,13-14). Jan Pavel II. přes toto "rozdělení rolí" v biblickém vyprávění píše, že prvotní hřích je hřích lidské bytosti, stvořené Bohem jako muž a žena. Může tedy obviňovat ženu více než muže.

Ale papež konstatuje, že hřích uvedl do původních vztahů mezi mužem a ženou nerovnováhu. "Jednota dvou" je neustále ohrožována a tato hrozba se jeví větší pro ženu. Do vztahu vzájemného darování sebe vstupuje prvok vlády: "Budoš dychtit po svém muži, ale on nad tebou bude vládnout" (Gn 3,16). Tato vláda narušuje a ničí stabilitu základní rovnosti muže a ženy v "jednotě dvou" - zvláště na úkor ženy. Vzájemný vztah *communio personarum* může vzniknout jen tam, kde je rovnost obou, vyplývající z důstojnosti osob. Avšak je-li porušení této rovnosti nepříznivé pro ženu, snižuje také pravou důstojnost muže. Žena se nesmí stát předmětem vlády a vlastnění muže.

Jak tedy papež posuzuje úsilí žen o dosažení rovnosti s mužem? Uznává, že se práven staví proti "on nad tebou bude vládnout", ale varuje před nebezpečím "maskulinizace". Jednota dvou je jednota dvou bytostí, které mají bytostně stejnou důstojnost, ale navzájem se liší. Biblická zvěst hájí jak jednotu, tak odlišnost a specifické bohatství muže a ženy. Žena nemá své bohatství deformovat. Je to bohatství veliké: ukazuje to zvolání prvního člověka při pohledu na stvořenou ženu, zvolání plné obdivu. Žena si tedy nemá osvojovat mužský charakter na úkor svého ženství.

V. Ježíš Kristus

Ježíšův vztah k ženám je "velmi prostý a v té době mimořádný". Kristus "věděl, co je v člověku" (Jan 2,25), v muži a ženě. Zná důstojnost člověka, jeho hodnotu před Bohem. Ježíšův postoj k ženám, s nimiž se setkal při svém mesiášském poslání, je odrazem věčného úradku Boha, který každou ženu miluje v Kristu (srov. Ef 1,1-5), chce jí pro ni samu a dává jí osobní důstojnost jako ženě. Ježíš tuto důstojnost potvrzuje, připomíná a činí součástí své zvěsti a svého vykoupění.

Všobecně se uznává, že Ježíš byl obhájcem pravé důstojnosti a povolání ženy. U současníků to vyvolávalo údiv, překvapení, téměř pohoršení. (Srov. Jan 4,27; Lk 7,39; Mt 21,31.) Zvláště je to patrné, když jde o ženy, které byly s pohrdáním označovány jako hříšnice. Jan Pavel II. se dlouze zabývá vyprávěním evangelia o cizoložné ženě (Jan 7,53-8,11). Líčí se tu situace, která se pak nesčetněkrát opakuje ve všech dobách. Žena je tu ponechána sama, vydána se "svým hříchem" veřejné pohaně, ale za "její" hříchem se skrývá hříšný muž, spoluodpovědný za tento hřích. Kolikrát žena platí za svůj hřích a platí za něj sama, opuštěná ve svém mateřství, zatímco muž nechce přijmout svou odpovědnost. "Každý muž má uvažovat, zda ta, která je mu svěřena jako sestra v téže lidství a jako jeho manželka, se v jeho srdci nestala předmětem cizoložství; zda ta, která je spolusubjektem jeho existence ve světě, se pro něho nestala 'objektem', objektem rozkoše, objektem vykořisťování." Kristův postoj je "protestem proti všemu, co uráží důstojnost ženy".

S Ježíšem se němí sociální postavení žen. Ježíš s nimi mluví o otázkách, o kterých se s nimi v té době nemluvílo. Se samaršskou ženou u studně u Sycharu (srov. Jan 4,1-42) Ježíš mluvil o nejhlubších Božích tajemstvích. Tato žena, "hříšnice", se stává Kristovou učednicí.

Toto a mnoho ostatního, co se dovídáme v Novém zákoně o Ježíšově postoji k ženám, potvrzuje a osvětluje v Duchu svatém pravdu o rovnosti muže a ženy, kteří jsou oba stejně schopni přijmout v Duchu svatém Boží pravdu a lásku. Evangelijní rovnost ženy a muže vůči "Božím divům" je nejzřejmějším základem důstojnosti a povolání ženy v církvi a ve světě.

VI. Mateřství - panenství

Mateřství a panenství jsou dvě dimenze povolání ženy. Lidské plození je společné muži a ženě. Ale i když oba jsou rodiči svého dítěte, mateřství ženy představuje v jejich společné rodičovské úloze zvláštní roli, dokonce roli náročnější. Žena přímo "platí" cenu společného plození, v němž se deslova stravují energie jejího těla a její duše.

Mateřství s sebou nese zvláštní jednotu s tajemstvím života, který zraje v ženském lůně. Žena toto tajemství obdivuje. Přijímá a miluje osobu dítěte, které v sobě nosí. Tento jedinečný kontakt s novou lidskou bytostí opět vytváří určitý postoj k člověku – nejen k vlastnímu dítěti, ale k člověku vůbec – postoj, který hluboce charakterizuje celou osobnost ženy. Obvykle se uznává, že žena má větší cit pro konkrétní lidskou osobu než muž a že mateřství tuto dispozici rozvíjí.

Ale papež zdůrazňuje také evangelijský ideál panenství, které je ve srovnání se Starým zákonem něčím novým. Panenství je pro ženu druhý způsob, jak rozvíjí svou osobnost jako žena. Ve svobodně zvoleném panenství se žena uplatňuje jako osoba, tj. jako bytost, kterou Bůh chtěl od počátku sám pro sebe, a zároveň vyjadřuje osobní hodnotu svého ženství, stává se "nezištným darem" Bohu, darem Kristu, Vykupiteli církve a Ženichu duší. Je to dar "snoubenecký". Zasnoubení ženy panenství nelze pochopit bez zřetelů ke "snoubenecké lásce" – v této lásce se osoba stává darem pro druhého.

Panenství nezabavuje ženu její ženskosti. Duchovní mateřství má mnoho podob, může se realizovat v péči o lidské bytosti, zvláště nejpotřebnější – nemocné, postižené, opuštěné, sirotky, starce, děti, mladé, vězně a obecně o osoby na okraji společnosti.

VII. Církev, Kristova Nevěsta

Kristus ukázal důstojnost náležející od počátku ženě stejně jako muži. A zároveň klade doležitou otázku kněžství žen.

Když Kristus povolával za apoštoly pouze muže, jednal naprosto svobodně a suverénně. Činil tak se stejnou svobodou, s níž ve veškerém svém konání ukazoval důstojnost a povolání ženy, aniž se přizpůsoboval převládajícím obyčejům či tradicím, sankcionovaným zákony. Proto vůbec neodpovídá Kristovu způsobu jednání domněnka, podle níž povolal za apoštoly pouze muže proto, že se přizpůsoboval mentalitě rozšířené v jeho době (srov. Mt 22,16). Jen "dvanácti" mužům bylo řečeno "To činite na mou památku" a ti také dostali moc odpouštět hříchy.

Jestliže Kristus eucharistií spojil tak výlučně s kněžstvím apoštolů, jsme oprávněni si nyslet, že tak chtěl vyjádřit vztah mezi mužem a ženou, jaký Bůh zamýšlel v tajemství vykoupění. V eucharistii se vyjadřuje vykupitelský čin Krista-Snoubence vůči církvi-Nevěstě. Tato nauka potvrzuje učení deklarace "Inter insigniores", vydané za Pavla VI. jako odpověď na otázky týkající se kněžství žen.

Všichni pokřtění, muži i ženy, mají účast na jediném kněžství, neboť mají obětovat sami sobě Bohu, svědčit o Kristu po celé zemi a vydávat počet ze své naděje. Papež ukazuje, že ženy tuto úlohu plnily lépe než muži.

VIII. Největší je láska

Podle věčného Božího úradku je žena místem, kde prvotně zapouští kořeny láska. A rád lásky náleží vnitřnímu životu samotného Boha v Trojici. Žena je stvořena pro lásku.

Když říkáme, že žena je bytost, která přijímá lásku, aby sama milovala, nemáme na mysli pouze či především specifický vztah manželský, ale něco obecnějšího. V kontextu nejružnějších meziosobních vztahů, které se vytvářejí při spolupráci a společném životě osob, mužů a žen, žena přináší zvláštní hodnotu jako lidská osoba a zároveň jako konkrétní osoba tím, že je žena. To se týká všech žen.

"Morální síla ženy, její duchovní síla souvisí s vědomím toho, že Bůh jí specifickým způsobem svěřuje člověka, lidskou bytost. Bůh zajisté svěřuje každého člověka všem a každému. Ale ženy se to týká zvláštním způsobem – právě na základě jejího ženství. To také určuje zvláštním způsobem její povolání."

IX. Závěr

V poslední kapitole Jan Pavel II. děkuje za všechny ženy, za ženy všech stavů, povolání a poslání. Církev také děkuje za všechny projevy ženského "génia", které se objevily v dějinách všech národů, za všechna charismata, která Duch svatý udělil ženám v dějinách Božího lidu, za všechna vítězství, jichž bylo dosaženo díky jejich

víře, naději a lásce. Děkuje za všechny plody ženské svatosti.

Církev si zároveň přeje, aby tyto neocenitelné "projevy Ducha" byly pozorně uznávány, využívány, aby tak přispívaly ke společnému dobru církve a lidstva, zvláště v naší době. Církev rozjímá o biblickém tajemství "ženy" a modlí se, aby ženy byly tímto tajemstvím osloveny a tak našly své "nejvyšší poslání".

Zpracováno podle referátu Yves de Gentil-Baichis v La Croix z 1.11.1988

"Feminismus" Jana Pavla II.

Yves de Gentil-Baichis

Papežův list vyvolá překvapení. Především svým literárním druhem. Mohli jsme očekávat velmi učený naukový výklad, ale Jan Pavel II. nahlas uvažuje ve velmi osobní meditaci. Udivující je i postup. Úvaha nevychází ze sociologických průzkumů ani z psychologických rozborů. Papež hledá poznání pravé povahy ženy ve Starém a Novém zákoně. Jan Pavel II. tedy neočekává odpověď od lidských věd, ale od Boha.

Na tomto pozadí překvapí papežova meditace i ty, kteří katolíkům vytýkají, že ženám nedůvěřují a pokládají je za méně hodnotné než muže. Ale list Jana Pavla II. je takovou oslavou žen, že téměř vyvolává závist u jejich mužských bratrů. Ženy mají blíže k lidským otázkám a jsou podle textu schopnější předávat Boží lásku a přístupnější náboženským skutečnostem. Od dědičného hříchu je tomu tak, jako by ženy byly častěji oběťmi než katy.

List je pro ženy tak pozitivní, že bychom téměř mohli mluvit o "feminismu" Jana Pavla II. Avšak feministický proud se v tomto listě nenalezne: text vyzdvihuje hodnoty Ženy s velkým písmenem a zdůrazňuje hlavně její mateřskou úlohu a nemluví o její účasti na sociálním životě.

Jisté je, že po přečtení prvních dvou třetin velmi pochvalného textu, kde jsou ženy i muži nerozlučně spojeni s Božími záměry se světem, dobře nevidíme, co tytéž ženy odděluje od kněžství. Ale Jan Pavel II. velmi klidně připomíná událost, kterou brala velmi vážně tradice: Když Kristus ustanovoval eucharistii, zvolil svobodně ... muže. Jestliže se ženy v katolické církvi nestávají kněžím, není to nikterak proto, že by toho byly podle názoru Jana Pavla II. nehodné nebo neschopné.

Tento text je velmi záslužný tím, že činí neospravedlnitelnou soběmonší diskriminaci žen ve společnosti. A hlavně v církvi.

La Croix 1.11.1988

! KRIZE RŮSTU - Koncil nás naučil chápat církev nově jako communio, spoločenství,
! a posílil vědomí významu místních církví. To přirozeně vedlo k různým napětím
! uvnitř jednoty a popravdě řečeno příliš neulehčilo úkoly Říma, lépe řečeno Pet-
! rova úřadu jako centra jednoty. Církev teď prochází obtížným obdobím; teď jde
! o to podporovat legitimní různost a přitom nepřivodit rozpad jednoty. V zásadě
! je samozřejmé, že při hledání nové rovnováhy mezi jednotou a růzností vystupu-
! jí rozdílné názory a síly. Jedni se přitom obávají nového centralismu, zatímco
! druzí už vidí rozpadat se jednotu. Tento konflikt je teď v plném proudu. V ně-
! kterých místních církvích se jistě vyskytl i nový "protiřínský komplex". Ale
! podle něho názoru to není nějaký proces vedoucí k smrti; nýbrž končící konci krize
! růstu, kterou musíme přestat, a to tak, že budeme zdůrazňovat oboje: jednotu
! v Petrově úřadu i rozmanitost.

! Walter Kasper

ODLOUČENÝ BRATR ARCIBISKUP LEFEBVRE

30. červen 1988 se zapsal do dějin jako den zrodu prvního (a posledního?) schizmatu 20. století. V minulém století vyvolal odpor proti dogmatu papežské neomylnosti r. 1870 k životu starokatolickou církev, dodnes zastoupenou v různých zemích asi půlmiliónem věřících. Pozůstatek odporu proti konkordátu s Napoleonem r. 1801 je hrstka "věrných", tzv. Malá církev ve francouzském Vendée. Lefebvřovo schizma vzniklo z jeho odporu proti 2. vatikánskému koncilu. Vyrostle z něho mocná paralela pokoncilní církve? Zůstane drobnou alternativou? Zmizí po čase z jeviště dějin v bezvýznamnosti jako tolik odstěpených skupin?

Kroky od jednoty

Jan XXIII. otevřel okna církve a koncil vyvětral škodliviny, které blokovaly zdravý život v církvi. Někteří se s novým pohybem smiřovali pomalu, malá část odmítla rozloučit se s navykou podobou církve. Jejich mluvčím se stal bývalý misijní arcibiskup Lefebvre, který se po osamostatnění Senegalu vrátil do Francie, do malého biskupství Tulle.

R. 1970 založil ve švýcarském Ecône seminář pro výchovu tradicionalistických kněží a dostal schválení Kněžského bratrstva sv. Pia X. od místního biskupa. Jeho nástupce mons. Mamie (Fribourg) toto schválení zrušil r. 1975, přesto Lefebvre téhož roku vysvětil první tři kněze v Ecône. Rok nato, navzdory vatikánskému varování, ordinoval dalších 13 a proto byl 24.7. suspendován "a divinis", tj. byl mu zakázán výkon svátostných funkcí; v září byl přijat Pavlem VI. Jan Pavel II. přijal Lefebvra v listopadu 1978 a v následujících měsících došlo k mnoha rozhovorům na kongregaci pro nauku víry. Nic se však nezměnilo, během dalších let přibývalo tradicionalistických kněží i věřících. Roku 1987 se uskutečnila dvě setkání s kard. Ratzingerem; došlo k dohodě o vizitaci lefebvrovského Bratrstva v Evropě. V lednu 1988 podal apoštolský vizitátor kard. Gagnon zprávu. Lefebvre ohlásil konsekraci svých 4 biskupů, nadojde-li k vyhovující dohodě s Římem. Při osobním jednání s Ratzingerem 5. května podepsal protokol o narovnání, v němž - jak později vysvitlo - mu byl navržen statut samostatné prelatury pro jeho Bratrstvo a možnost vysvětit v srpnu jednoho biskupa schváleného papežem. Tento protokol vzápětí odvolal na naléhání svého doprovodu. Nepomohlo ani papežovo monitum z 17.6. a tak 30.6. udělil biskupské svěcení svým čtyřem kněžím.

Následky

Den nato, 1.7.1988 vydala Kongregace pro biskupy dekret: mons. Lefebvre a čtyři jím konsekrovaní jsou tím samým činem stíženi exkomunikací vyhrazenou Svatému stolci. Totéž sděluje papežovo motu proprio "Ecclesia Dei" z 2.7. s odůvodněním: "Tento čin byl neposlušností vůči římskému papeži ve velmi vážné a pro jednotu církve nejvýš významné věci, jakou je biskupské svěcení, jímž se svátostně udržuje apoštolská posloupnost. Proto tato neposlušnost, která v sobě obsahuje skutečné odmítání římského papeže, představuje schizmatický čin."

V církevním trestu však byl mons. Lefebvre už od prvního svěcení kněží na základě kánonu 1383: "Biskup, který (...) posvětil cizího podřízeného bez právoplatného povolení od vlastního ordináře, má zákaz světit po dobu jednoho roku. Kdo takto přijal svěcení, je bez dalšího suspendován od toho svěcení."

Svěcení biskupa bez papežského pověření trestá kán. 1382, jak je uvedeno shora. Exkomunikace stihla i spolusvětitole biskupa Mayera. - Malé připomenutí: exkomunikace a suspense může být uložena církevním soudem, nebo je to přímý následek určitého činu, ale potom může být ještě veřejně prohlášena, což byl uvedený případ.

Lefebvre byl však exkomunikován současně ještě z dalšího titulu: jako schizmatik. "Schizmatem se nazývá odmítnutí podřízenosti papeži nebo společenství s členy církve jemu podřízenými." (kán 751)

Jeho přívrženci nebyli stíženi žádným trestem a nejsou nazýváni schizmatiky, ale "Ecclesia Dei" je naléhavě vyzývá, aby zůstali ve spojení s Kristovým náměstkem a nijak to hnutí nepodporovali. Formální souhlas se schizmatem je automaticky trestán exkomunikací (kán. 1364). Vyjádří se buď přestoupením z katolické církve do jiné vořejnou registrací nebo veřejně zjistitelným chováním (např. prohlášením před farářem, trvalou účastí na jejích liturgiích, radikálními odmítnutím atd.)

Sekta nebo církev?

V době toztržky měl nošťastný biskup 50 až 200 tisíc stoupeoců hlavně v Americe, ale i Německu, Švýcarsku a Francii (tam asi 500 farností) i jinde, 187 kněžů, 230 seminaristů, 5 seminářů a 70 domů. Malý počet ovšem není rozhodující kritérium mezi sektou a církví. Ani důraz na latinskou liturgii Pia V., ba ani neuznávání svobody náboženství a ekumenismu (mj. k setkání v Assisi: "Jan Pavel II. povzbuzoval falocšná náboženství k modlitbám k jejich falošným bohům. To je nosmírný skandál." nebo: "Vatikán zůstává víc než jindy nástrojem likvidace víry. Jak bychom mohli spolužit s žáky Otce lži?").

Lefebvre řízl hlouběji. Podle biskupa z Liège Houssiau zrušil jednotu církve v oboru 1. víry (obviňování papeže a koncilu z porušování víry, neuznávání živé tradice a pomoci Ducha svatého v církvi), 2. svátostí (odmítání účasti v eucharistii s papežem a podle nového misálu, jako by takto svátosti nebyly platné, 3. porušení stálé církevní disciplíny (ta nepovoluje zabrat svévolně část Božího lidu do vlastní biskupské správy a jmenovat nástupce, rovněž světit biskupy novybrané papežem).

Koncil a nový Kodex rozlišují dva druhy odleučených pospelitostí: církve a církevní společenství. (Název sekta označuje volnějši skupiny, odětěponé od reformovaných církví; nemá u nich hanlivý přízvuk.) Církev má biskupskou strukturu s apoštolskou posloupností, platnou svátost svěcení a "původní a úplnou skutečnost eucharistického mystéria" (Unitatis redintegratio 19). Lefebvrevci jsou tedy církev: mají apoštolskou posloupnost, platně svěcené biskupy (exkomunikace neodnímá moc svěcení) a všech sedm svátostí (stejně jako pravoslavní a starokatolíci). Ale jsou v rozkolu.

Ne všichni kněžů a věřící následovali arcibiskupa. Pro kněze bylo ustaveno Bratrstvo sv. Petra s povolením staré liturgie atd. Bylo založeno už 18. července 1988 jako "společnost apoštolského života", jeho představeným se stal švýcarský kněz Josef Bisig, dříve jeden z hlavních spolupracovníků mons. Lefebvra. Hlavní dům tohoto Bratrstva je v Hauterive u Fribourgu, seminář otevřeli ve Wigratzbadu u Augsburgu; koncem roku v něm bylo 31 seminaristů.

Vysvětlení

Zdánlivě jednoznačně se vysvětluje zájem o integralismus potřebou bránit víru proti nebezpečí "zlova", od progresistů. Jeden extrém sice obvykle vyvolává druhý opačný, ale - pomohu církvi, když jí udělím ránu "zprava"? Vznik tradicionalistického integralismu hledají historikové v katolickém traumatu francouzské revoluce.

Psychologové uvažují o povahových rysech některých lidí; úzkostnost plodí strach a žene k přimknutí se ke zdánlivě jistým oporám vnitřně nejisté víry - plnění konkrétních výslovných příkazů do podrobností, příslušnost k zaručeně správné instituci a odpor ke všemu cizímu a novyzkoušenému.

Quis

" K O L Í N S K É P R O H L Á Š E N Í "

"Proti znosvéprávnování - pro otevřené katolictví", tak zní titul prohlášení, které sestavilo 14 katolických teologů začátkem ledna 1989 v Kolíně nad Rýnem z podnětu "různých událostí v naší katolické církvi". Když bylo 25. ledna uvořejněno (s adresou prof. dr. N. Granzheira z Tübingen), neslo podpisy celkem 163 teologů z německé jazykové oblasti a Holandska.

Autoři mluví o "třech okruzích problémů", které jim obzvláště "působí starosti": obsazování biskupských stolců "při nedbání návrhů místních církví a přehlížení je-

jich časem získaných práv"; odmítání popř. udělování církevního svolení k učitelské činnosti teologům "jako prostředku k ukázněvání"; "teologicky krajně problematický pokus vedle jurisdikční pravomoci uplatňovat a překračovat nepřípustným způsobem i učitelskou pravomoc".

V těchto oblastech pozorují autoři prohlášení známky toho, že se "pokencilní církev mění". Své vystoupení na veřejnost odůvodňují "odpovědností za křesťanskou víru", "úctou k vlastnímu svědomí" a "solidaritou se všemi křesťankami a křesťany, kteří jsou z nejnovějšího vývoje v naší církvi pohoršeni nebo přímo zoufalí". K jednotlivým okruhům problémů tvrdí mj.: "místním církvím se bere ... jejich vlastní příslušnost"; "otevření ke kolegialitě mezi papežem a biskupy ... je dušeno novým římským centralismem"; "uplatňování vlády, jak se projevuje v novějších biskupských jmenováních, je v protikladu k bratrství evangelia"; okumenický proces je brzděn "v podstatných bodech"; "kolínskou aférou" (tj. postupem při jmenování nového arcibiskupa pro Kolín n.R. - p.př.) bylo "citlivě zasaženo ... vědomí potřeby spravedlnosti při takovém jednání"; "proces obnovy není věc soukromé volby papeže"; nunciatury se dostaly do "špatné pověsti zpravodajské služby"; "vztah biskupů a kardinálů vůči papeži působí dojmem slopé poslušnosti"; důstojnost teologie nesmí být "porušována zákazy myšlení a mluvení"; "svědomí není vykonavatel papežského učitelského úřadu"; a s poukazem na výpovědi o řízení porodnosti se papeži vyčítá soustavné neobdobání "odpovědnosti křesťanek a křesťanů v oblasti světské činnosti". - "Když papež dělá, co nepatří k jeho úřadu, nemůže požadovat poslušnost jménem katolictví", domnívají se autoři prohlášení.

Z pověření stálé rady německého episkopátu vydal předseda Německé biskupské konference mohučský biskup Karl Lehmann (před málo lety sám profesor dogmatiky - p.př.) toto stanovisko:

Dne 25. ledna uveřejněné "Kolínské prohlášení katolických profesorů a profesorek teologie 'Proti znesvéřácnování - za otevřené katolictví' navazuje na diskusi posledních měsíců, která vzbudila ve veřejnosti velkou pozornost a kromě toho přispěla k hlubokému znejistění mnoha katolíků. Kritika církve a jejích vnějších forem existovala ve všech dobách a tak to bude i v budoucnu. Ale záleží na tom, v jakém duchu a jakými prostředky se nosouhlas vyjadřuje.

Je vždycky problematické z jednotlivých událostí vyvozovat zovšobecňující popis situace. Ještě pochybnějším se to stává, když se používá nepřesných výpovědí a tomu odpovídajících jazykových prostředků, hesel a ukvapených hodnocení. Teologové, kteří se v tomto "Prohlášení" tak často odvolávají na vědecká kritéria a normy, by se měli snažit, aby se obtížná témata předkládala širší veřejnosti pečlivě, místo aby se šířily paušální soudy. Němečtí biskupové rozhodně odmítají četná nesprávná obvinění papeže Jana Pavla II:

"Prohlášení" ztěžuje rozhovor o uvedených tématech, když popisuje odpovědný církevní úřad často v kategoriích panování, užívání a zneužívání moci, prostředku ke zkázněvání atd. Podobně nedostatečné je také pojetí vztahu mezi teologií a církevním úřadem, mlčky v "Prohlášení" obsažené, a to už svým východiskem, protože naznačuje takovou podobu samostatnosti teologie, v níž se už nedá jasně rozeznat vyvážené a opravdu sloužící napojení na církev a její úřad. Tak se mluví v celém "Prohlášení" stále znovu o jakoby výlučných protikladech: úřad a svoboda, poslušnost a odpovědnost.

I v církvi je legitimní otevřeně vyslovovat sporné otázky. Ale dělat to formou nějakého jednostranně obviňujícího a vinu připisujícího, věcné otázky zjednodušujícího a plakátovým jazykem psaného "Prohlášení" ničemu neprospěje. Němečtí biskupové prosí všechny učitele teologie, aby pomohli vyjasnit znepokojené a sporné otázky pečlivým a na všechny strany poctivým dialogem.

Bonn, 26.1.1989

biskup Karl Lehmann
předseda Německé biskupské konference

St. Hedwigsblatt 5.2.1989

PŘÍPRAVA NA DUCHOVNÍ POVOLÁNÍ

: : : Počet míst v semináři byl zvýšen a připravuje se zahájení studia k jáhonství. Kromě toho není tajemství, že žijí a rostou ve skrytu i mužské a ženské řehole. Aby s počtem povolání držela krok i kvalita, nabízí pomoc následující studio, vypracovaná skupinou teologů. : : :

Jako na vysokoškolské studium vůbec, tak také na teologii a do semináře si mají uchazeči přinést určité předpoklady. Má-li vlastní příprava na kněžství probíhat normálně, bez oboustranných zklamání a zbytečných obtíží, potřebují kandidáti předběžnou kvalifikaci. Nadšení a dobrá vůle nestačí, zejména u mladých čerstvých konvertitů. Povolání musí dozrát aspoň do určitého solidního stupně. Osobní danosti potřebují být náležitě doplněny. Když se hlásí někdo s pochybnými předpoklady, zabírá cenné místo jinému. - Tyto podněty, jež dále rozvineme, se sluší aplikovat rovněž při jiných druzích duchovního povolání, když přijdou v úvahu (stálé jáhonství, řeholní povolání, katechetství aj.).

První poradní instancí bývá kněz, zpovědník, duchovní rádce popř. jiný duchovně kvalifikovaný křesťan. Tento úkol musejí brát velmi vážně. Je v sázce lidský osud a křesťanský život mnoha dalších lidí. Odbýt to blahovolným doporučením s přimhouřením očí může být hříšná nezodpovědnost. Často se ukáže potřebné a možné poslat uchazeče včas na řádnou přípravu k jinému. Normálně by měla trvat asi jeden rok, podle okolností více nebo méně.

C í l této přípravy je dvojitý:

I. Zralé osobní rozhodnutí kandidáta pro určité duchovní povolání. Musí být opodstatněno objektivně i subjektivně. Třebaže nemůže být ještě definitivní, má svou závažnost, v každém případě vstoupí do osobní historie uchazeče.

II. Doplnění předběžné kvalifikace. Na teologii nemají vstupovat nedospělci z hlediska křesťanského, lidského a kulturního.

I. O S O B N Í R O Z H O D N U T Í

Pomoc rádce musí respektovat dvě věci: vedení Ducha svatého a osobní svobodu uchazeče.

a) Vedení Ducha: podle pravidel vypracovaných duchovními učiteli a zkušeností církve rozpoznávat kvalitu motivů, které ho vedou. Pozorovat také duchovní růst, zvláště směrem k důležitým vlastnostem, nutným pro povolání. Přitom respektovat osobní dary a inspirace, pokud nejsou vadné nebo podzřelé.

b) Osobní svoboda: Nikdo jin nemůže vzít osobní odpovědnost za odezvu na Boží volání, takové či onaké, a za vlastní život. Zkušenost ukazuje, že se novyplácí učinit rozhodnutí např. za skrupulenta nebo za nejistého ohledně celibátu či jiných nároků duchovní služby.

Pomoc rádce při volbě povolání spočívá v tom, že kandidátovi předloží k úvaze potřebné skutečnosti, při jejichž hodnocení je mu k dispozici, pokud si to přeje. Jsou to:

1. Konkrétní možnosti.
2. Objektivní předpoklady.
3. Subjektivní dispozice.

1. K o n k r é t n í m o ŝ n o s t i

A. Služby

Dát se do služby Bohu je možné mnoha způsoby, prakticky však jen v souladu s přirozenými danostmi a sklony. Násilím jít proti přirozenosti by nebylo hrdinství, ale riziko ztroskotání. V tomto smyslu zvažovat kategorie služby: kněžská, jáhonská, řeholní, laická ... osobní zastoupení: pastorační (dětí, mládež, rodiny, nemocní ...), studijní, charitativní, kontemplativní, misijní ...

B. Spoločenství

Kněz i jiný apoštolský pracovník musí umět žít a působit i sám, když se octne v mimořádných situacích. Zásadně však potřebuje každá kněžská a obdobná aktivita zázomí, a to lidské, duchovní a pracovní. Celibátní mají potřebu zakotvení v lidském blízkém spoločenství sobě rovných. Pro všechny je důležité spoločenství podporující duchovní život a růst. Neméně i spoločenství pracovní, které poskytuje stimuly, koordinaci, kontrolu a všestrannou pomoc. To trojí může, ale nemusí být splněno v jednom a téže spoločenství.

Typy spoločenství: Diocéze - vikariát/děkanát - řehole - světský institut - spoločenství apoštolského života - volné sdružení.

2. O b j e k t i v n í p ř e d p o k l a d y

Jsou dány povahou služby a kanonickými předpisy. Podrobněji viz zvl. kán. 1024-1029 a 1040-1049 CIC. Už při rozhodování je třeba zvážit, zdali jsou dány všechny nutné předpoklady nebo je možné je získat (např. dispenzí). - Přehledně:

A. "Posvátné svěcení přijímá platně jen pokřtěný muž" (kán 1024). S tím je nutné počítat nezávisle na teoretických úvahách. Církev je pověřena udílením svátostí, zde rozhoduje její vědomí, komu je oprávněna je udělit.

B. Věk: pro kněžství 25 let (a dostatečná zralost), pro jáhenství ženatých 35 let.

C. Zábrany (irregularity a překážky):

- a) psychická abnormita, neurožující řádný výkon služby
- b) odpad, hereze, schizma
- c) pokus o manželství v určitých závažných případech
- d) vražda, potrat
- e) těžké ublížení, pokus o sebevraždu
- f) kněžské či biskupské úkony bez příslušného svěcení
- g) ženatý, kromě kandidátů trvalého jáhenství
- h) v zaměstnání neslučitelném s duchovním stavem
- i) nedávno pokřtěný, leda ho ordinář uzná za schopného.

D. Fyzické schůpnosti přiměřené budoucím úkolům.

E. Psychické schopnosti, kromě dušovní normality: dostatečná inteligence (pro studium teologie), povaha příznivá pro vcítění do lidí a jednání s nimi, smysl pro spoločenství a schopnost podřídit se autoritě, rozvážnost a schopnost řešit samostatně mimořádné situace odpovědně a bez úzkostlivosti.

F. Mravní založení (kán. 1029). Bez závažného zatížení (abulie, mravní tupost). Předpoklady pro rozvinutí typicky kněžských ctností. Nadějná prognóza života v celibátu: ne nadměrná sexualita, schopnost osobního zakotvení v Bohu a v lásce otevřené všem lidem. Věrnost závazkům. Schopnost k obětem i mimořádným.

G. Společenská situace: dobrá pověst u lidí (kán. 1029, viz také sub C.). Uvážit závazky k příbuzným apod.

H. Každý klerik musí být začleněn do nějakého útvaru v církvi, "takže naprosto nejsou přípustní klerici působící na vlastní pěst (acephali seu vagi)" (kán. 265). Uchazečům musí být jasné předem, že není možné něco jako soukromé podnikání v oboru kněžství. V mimořádné situaci izolace se musí snažit aspoň o nějaké spojení s církevním vedením a spolubratry.

3. S u b j e k t i v n í d i s p o z i c e

Kanon 1029 vyžaduje k svěcení vedle víry "správný úmysl". Od počátku si musí uchazeč uvědomovat, proč chce být knězem. Často bývá motivace nejprve neujasněná. Mohou převažovat sebestředné touhy a představy: povrchní zalíbení, soberealizace, být "něčím" v církvi, útěk před zlým světem, před bojem o život, před vlastní slabostí, přání rodičů (snad i dnos). Kdo nebude motivován tím základním - ryzí a pokornou službou Bohu v církvi - tomu chybí podstatná dispozice pro duchovní povolání. Jinak je v každém případě nutné pročišťovat motivy postupně v průběhu přípravy. Spolu s růstem ve víře, naději a lásce; s vytrvalými prosbami o světlo.

II. PŘEDBĚŽNÁ KVALIFIKACE

Tento druhý úkol přípravy klade na podporátora větší nároky. Má ostatně možnost, aspoň v příznivém případě, podělit se o něj s jinými příslušně kvalifikovanými. Přicházejí tu v úvahu tři věci, a to v následujícím pořadí důležitosti:

1. Osobnostní rozvoj.
2. Studijní propedeutika.
3. Apoštolské iniciace.

1. O s o b n o s t n í r o z v o j

A. Psychický - Kán. 1031 požaduje zralost. Především pravdivé sebepoznání. Eliminovat infantilismus. Vyváženost psychiky. Dospět k samostatnosti myšlení a jednání. Získat schopnost odpovědně se rozhodovat a stát za tím (kán. 1026: svobodné rozhodnutí). Vyladit uspokojivě vztah k ženám, správně integrovat sex do celku osobnosti.

B. Společenský - Správný vztah k lidem, k autoritě, k vedeným atd. Umět se vyjadřovat ve společenských formách a konvencích. Nejevit se jako podivín. Zběhlost a pohotovost pro různé situace. Vyladěný přístup i odstup vůči lidem.

C. Kulturní - Kladný a poučený vztah ke kultuře vůbec jakožto k výsostné rovině duševní tvorby. Umět rozeznávat hodnoty. Kultivovat cit pro různé druhy umění. Vděčný i kritický přístup také k vědě, technice, sportu, zábavě. Ani barbar, ani estét! Kultura ve službě liturgie a pastorače.

D. Duchovní - Klíčový pro duchovní povolání. Uvedení do soustavného duchovního života. Řád vnitřního života, modlitba, vzory, hledání osobní cesty. Moudré duchovní vedení!

2. S t u d i j n í p r o p o d e u t i k a

Do teologie si má kandidát přinést jednak základní křesťanskou formaci i v oboru vědění, jednak stupeň obecného vzdělání úměrný budoucímu studiu a povolání.

A. Křesťanské základy - Celkový přehled o skutečnostech víry a požadavcích křesťanského života. Uvedení do Písma, především do evangolií. Ne ještě studijně, ale životně, ve službě osobní víry. Objevit pro sebe živého Boha, Krista, církev, smysl života a povolání.

B. Obecné vzdělání - Doplnění podle potřeby. S důrazem na vědy o člověku. Dějiny, literatura, hudba, výtvarné umění - celková orientace. Úvod do filozofického myšlení. Celkový obraz přírodních věd v dnešním stavu; nejhlubší otázky: vznik vesmíru, života, člověka, řád hmotného světa. Aspoň pasívně jeden světový jazyk, v našem zeměpisném okruhu přednostně němčina. V době přípravy všeobecné vzdělání, ne speciální obor. Ani počátky vlastního studia teologie.

3. A p o š t o l s k á i n i c i a c e

Je žádoucí cvičné nasazení v duchovní službě na laické rovině:

A. Osobní svědectví ve vlastním prostředí (životem, praktickou láskou, slovem). Důraz na pravdivost, dávat ze sobe, ne učitelsky.

B. Účast ve skupině (modlitební, apoštolské, studijní, jiné). Nácvik bratrského spoločenství, církev v malém.

C. Liturgické uplatnění - s pokorou a úctou, od počátku odmítat rutinu a ledabyllost. Vztah k eucharistickému Kristu.

D. Pomoc pastorači - písařská, účetnická, stavební aj. Zkušenost s farní duchovní správou.

Z Á V Ě R Ě M . Tento úplný program přípravy nebude vždy možné splnit zcela, ale je třeba se o to snažit, v zájmu věci i lidí. Často se musí citlivě navázat na to, co už je absolvováno.

L I T E R A T U R A . Kroně klasiků - co možná v nových překladech - se velmi doporučuje četba nových autorů, kteří reprezentují pravý koncilní duch a apoštolský přístup k současníkům. Přitom však pozor na poutavé, ale nehluboké popř. noseriózní věci!

Podle ne tak dávné praxe měl kandidát kněžského svěcení šanci setrvat v jáhenském stavu třeba i jen několik dní. Nicméně prvotní církev ani trvalá praxe na Východě podobné pohlčení diakonátu nezná. Podle přání posledního koncilu z doby již před čtvrtstoletím se stále jáhenství jako "vlastní a trvalý hierarchický stupeň" (LG 29) může obnovit i v západní církvi.

Nadchází-li konečně doba zavedení stálého jáhenství i pro církev v českých zemích, nebude narné oprášit vědomosti o této službě. Především by bylo radno si připomenout, že Ordo (do češtiny až moc volně přeloženo: kněžské svěcení) zahrnuje tři stupně. Ač jsou na jáhna, jak koncilní dokument připomíná, vkládány ruce "nikoli ke kněžství, ale ke službě" (tamtéž), nelze popřít, že jde o svátost a že se při ní, tak jako u presbyterů a biskupů, vtiskuje do duše nesmazatelný charakter. Ačkoli úkony jáhna se často příliš neliší od služeb zvláště pověřených laiků, přece mu k nim svátostná pečť dává zvláštní zmocnění. Jeho účast na kněžské, královské a prorocké službě Božího lidu má jiný ráz, než je tomu u laiků. Posílen svátostnou milostí totiž slouží Božímu lidu v liturgických úkonech, má podíl na magisteriu a spolupůsobí na pastýřském vedení obcí. Je klerikem a proto musí být inkardinován k územní jednotce církve (nebo k exemptnímu institutu zasvěceného života), podléhá ordináři, může konat svou službu v církvi na plný úvazek.

V některých zemích s nedostatkem kněží (např. v Latinské Americe), ale i jinde, např. v Německu, se už služba stálých jáhnů vžila. Vznikají i jakési modely novodobého diakonátu. Novozákonnímu a starocírkevnímu pojetí je asi blíže tzv. urbaniální model. V něm působí jáhen jako specializovaný spolupracovník biskupa nebo kněží. Nabízejí se činnosti obecně svěřené jáhnům, jako některé liturgické úkony, kázání, a to i při mši, katecheze, diakonie resp. charita. Protože stálí jáhnové jsou obvykle ženatí, ukazuje praxe, že mohou bohatě uplatnit v pastorační zkušenosti z manželského a rodinného života. Jáhen je svým manželským stavem v jistém smyslu laikům blíže a může, jak se občas říká, tam, kam celibátní kněz nemůže. Zde se nabízejí možnosti např. v podobě manželského poradenství, výchovného poradenství, práce s dětmi a mládeží. Kromě toho bývá urbaniálním jáhnům svěřována např. evangelizace různých zájmových, etnických a sociálních skupin, spolupráce s hnutími v církvi, práce se sdělovacími prostředky. Jsou také stálí jáhnové teologové a spolupracovníci v administrativní práci, ve vedení diecézí a podobně.

Rustikální model vychází spíš vstříc potřebě nahradit chybějící kněze především ve farnostech, případně také pokud možno v mimoúzemní pastorační (např. nemocnici). Taková "náhradní" správa obcí se ostatně už svěřovala a svěřuje příležitostně i laikům (např. i malým komunitám řeholnic), ale jáhnovi se zde nabízejí širší možnosti. Bude zde asi převládat zapojení na plný úvazek, a tak se dá předpokládat, že se jáhen se svou rodinou ubytuje na faře a povede duchovní službu ve všem, v čem není bezprostředně nutná účast kněze. Není třeba připomínat, že bude zapotřebí důkladně informovat věřící, aby neobvyklou formu církevní služby plně přijali a přitom se nenechali strhnout k podceňování funkce kněze v církvi. Předpokládá se při této formě, že jednou za čas, např. jednou za měsíc, přijede kněz, vyzpovídá penitenty a bude sloužit eucharistickou obětí. Ponechá dostatek posvěcených partikulí pro přijímání do své příští návštěvy. "Rustikální" jáhen pak o nedělích (příp. i v jiných dnech) vede bohoslužbu, která podle nedávných pokynů příslušné kongregace spojuje liturgii slova a přijímání těla Páně. Jáhen vede bohoslužbu od sedos oděn do liturgického šatu (alba, štóla, popř. dalmatika). Do přínluv má bohoslužba stejný průběh jako denní mše svatá, včetně kázání. Pak následuje obřad přijímání od modlitby Páně, jak je obvyklé. Jáhen ukončuje bohoslužbu požehnáním a propuštěním. Je k tomu třeba, aby ordináři uznali účast takové bohoslužbě pro ty, kdo nemohou být na mši svaté, za splnění nedělní povinnosti. To přitom samozřejmě vůbec neznamená, že by mělo jít o provizorium trvalé.

Dále může jáhen ve farnosti řádně křtít, oddávat, nosit nemocným a umírajícím tělo Páně. Může vést jiné bohoslužby slova, předsedat liturgií hodin, vést biblické hodiny, mimoliturgické pobožnosti. Může žehnat a světit s tím, že některé konstitutivní benedikce jsou vyhrazeny kněžím nebo biskupům. Jáhen může také vést pohřební obřady. Celá široká škála neformálních pastoračních aktivit (návštěv, pohovorů, práce s dětmi a mládeží atd.) je mu otevřena.

Doba působení stálých, v tom i ženatých jáhnů u nás již nastává. Vzdělání a duchovní příprava musí odpovídat nárokům. Jak bude vypadat příprava, zda bude převládat trvalý úvazek nebo služba při zaměstnání, jak se bude rozvíjet vztah státních institucí k této službě, kolik realizovaných povolání zde bude, to vše jsou otevřené otázky. Z jejich řešení pak vyplyne, jak aplikovat na naše poněkud netypické poměry možnosti, norry, zkušenosti a modely jáhonské služby. Bude třeba hledat, zkoušet, ověřovat a reflektovat a navracet reflektované zpět do praxe.

-brod-

P O M O C B L I Ž N Í M N E B O E V A N G E L I Z A C E ?

Dostal jsem příspěvek (...):

"Služba Božích dětí starým, nemocným a postiženým v Československu mi leží na srdci ... Chci říci sloužícím, aby se nebáli zvěstovat evangelium ... Jestli přijde do pokoje sestra, ať i ona slyší zvěst o Kristu! I personál ústavů potřebuje zachránit ... Jistě je třeba sdílet se s nemocným, vyslechnout ho, ale každý by měl být vyzván: Čiň pokání a věř evangeliu. Modlitba a píseň je také důležitou součástí služby evangelia. Jako Kristův vyslanec nesu prosbu: Smiř se s Bohem (2 Kor 5,20). Chci se líbit Bohu a je mi jedno, jestli někdo o mně říká, že jsem fanatic nebo blázon. Kdybych se zajisté lidem zaliboval, služebník Kristův bych nebyl (Gal 1,10) ..."

Nejdříve jsem chtěl tento dopis odložit - netýkal se totiž zaměření našeho časopisu, naopak zevněl výzvou k nebezpečné a odtažitě diskusi o vztahu služby a evangelizace. Zde se totiž vyhrotily dva odlišné póly: buď služba - pomoc lidem jako cíl sám o sobě - nebo služba a pomoc jako prostředek pro zvěstování evangelia. Buď pomoci lidem, protože prostě pomoc potřebují, nebo pomoci proto, aby snáze přijali to nejdůležitější - evangelium. Takto diametrálně odlišné pojetí služby totiž naznačují i jiné příspěvky o koncepci služby v různých církvích. A kdo má pravdu?

Řešení této otázky je opravdu důležité - důležité pro praxi: pro koncepci a pojetí služby, pro volbu metod a přístupů, pro určení priorit, pro samou podstatu služby. A nelze z této otázky úplně vykličkovat také proto, že náš časopis si dal do nadpisu titul "Křesťanská služba".

Tedy pro upřesnění - titul tohoto periodika rozhodně nechce naznačit, že křesťané mají sloužit jinak, než nevěřící. Tak pyšní nejsme. Znovu tedy opakuji, co již bylo řečeno v úvodu, že křesťanskou službou se míní především to, že chceme sloužit církvi, v církvi a skrze církev. Nic víc.

Zato na téma vztahu evangelizace a služby jsem četl několik teologicko-pastoračních studií, katolických i protestantských. Obě pojetí jsem shlédl i v praxi včetně takových extrémů jako u Svědků Jehovových. A tvrdím: Kde se křesťanství žije, je mezi oběma přístupy rozdíl víc ve slovních proklamacích, než ve vlastní praxi. Vážně brané evangelium puď člověka zcela automaticky ke službě, těm chudým zvláště, a člověk si neláme hlavu, zda nejdřív to či ono. Jako Bůh respektuje jeho svobodu a přirozené nadání k tvoření, tak služebník evangelia dokáže respektovat svobodu těch, kterým slouží a rozhodně nezneužívá jejich závislosti, aby jim cokoliv vnucoval. A vědom si jedinečné hodnoty evangelia, zcela přirozeně se o tuto radostnou zvěst dělí; nejen slovy, ale vším, co dělá.

Pokud jsem mohl pozorovat, ve starší katolické škole a v tradičních reformačních církvích silně převládá prvek "evangelizace životem" - bez slov: ostatní mají mé křesťanství rozpoznat z mého života. V patologické verzi zůstává takový křesťan jako křesťan po celý život svému okolí utajen a mnohdy o Ježíši nic neřekne ani tehdy, je-li přímo tázán. V živých obnovených společenstvích naopak vystupuje do popředí "aktivní evangelizace" - osvobozující slovo evangelia je nutné říci každému. V extréměch i kdykoliv a jakkoliv. Bohu díky, že i tady máme velikou příležitost učit se od sebe navzájem, příležitost nejen k dialogu, ale především k vzájemnému oboha-

cení. K širšímu a plnějšimu pojetí jak naší služby, tak evangelizace. A k odstranění patologie.

(kav)

Tento článek (původně s titulkou "Fejeton o ukončení diskuse, která ještě nezačala") jsme převzali s potěšením - protože zapadá do tematiky tohoto čísla - z multého čísla časopisu Křesťanská služba chudým (únor 1989). Tímto textem se už v podstatě představil: mladý, ale ^{no} nezralý, svěží v myšlení a křesťansky opravdový: nelze věřit, a nemilovat činem. Z podzinného setkání věřících laiků z církve římskokatolické, českobratrské evangelické a československé husitské se skromným cílem pořizovat nahrávky pro špatně vidící se vynořila otázka služby všom nějak potřebným a potřeba umožnit výměnu zkušeností pro ty, kteří chtějí pomáhat. Klade si praktické cíle: informace, inspirace, zprostředkování. Takže asi po deseti letech od vzniku Teologického sborníku (předchůdce TT), který byl prvním samizdatovým křesťanským časopisem, je tu nový primát: první okumenický časopis u nás. Vznikl na bázi služby lásky - jak jinak?

Současně vyšlo 1. číslo časopisu určeného křesťanským lékařům a zdravotníkům, ale i kněžím v duchovní správě: SALUS. Pracovní texty pro bioetiku a pastorální medicínu. I/88. Dvacet úpravných stránek přináší výběr textů z různých polí dané tematiky, které jistě zaujmou křesťanské zdravotníky. Ale SALUS bude velmi čestně reprezentovat víru i mezi nekřesťany.

K tematice anežského roku promlouvá také 4. číslo už renomovaného sborníku PSÍ - Služba životu, 1988. Věřící psycho-profesionálové zde osvětlují ze svého hlediska vztah duševního resp. duchovního a tělesného zdraví a odborný i laický přístup k nemocným.

K D O T A Z Ů M O P O T R A T U

1. Rizikové těhotenství - Vyslechnout s pochopením, uvažovat o všech možnostech, jak situaci zvládnout s dobrým svědomím (porada s věřícím lékařem). Ani nepřipustit, že by se "v tom případě" dalo souhlasit s potratem. možnost,

2. Vina - Obecně vzato je velmi těžká; pozatavovat to při poradě, kázání, katechizaci mládeže). Nebagatelizovat psychický otřes ani nátlak od blízkých; hlavní viník může být např. matka ženy!

3. Spoluvina - Její velikost závisí na 1. míře faktické účasti při výkonu, 2. účinku psychologického působení na rozhodujícího činitele ženu.

4. Dovolencost spolupůsobení - Zásadně se nemá pomáhat při zlém činu tak závažném nikdy a nijak, proto je logické, že to řeholnice a katolické nemocnice naprosto odmítají. Všichni jsme přece povinni probouzet veřejné svědomí, především osobním příkladem. Výjimečně by se dalo zvažovat pro a proti podle známého pravidla o dvojím následku ne špatného činu, ale důvod k asistenci (anesteziolog, sálevá sestra) by musel být mimořádně vážný, ne tedy např. potíž se zněnou zaměstnání. Pastorační vykřičník: Jak se vyjímá vedle sebe u nřížky matka, která riskovala porodem život, a zdravotník pravidelně asistující potratům?

5. Pro vzdálenější spolupůsobení stačí o něco menší důvod, třeba možnost jako sanitář působit svým postojem proti zabíjení nevinátek. Jen vzdáleně spolupůsobí i lékař v terénu. O něm výslovně dokument *Domum vitae* (1987): "... by byl zodpovědný za nedovolenou spolupráci lékař, který by po provedení diagnózy a sdělení jejího výsledku úmyslně přispěl k rozhodnutí pro unělý potrat anebo by toto rozhodnutí podpořoval."

6. Kanonický trest - "Kdo způsobí potrat, a to s výsledkem, přivede si tím činem samým trest exkomunikace" (kán. 1398). To platí pro ženu a lékaře (porod. asistentku). Trest má působit výchovně, proto se zdá lepší, když biskup nedologuje absoluci obecně farářům. Ani by nebylo pastoračně moudré úzkostlivě zkoumat, zdali v tomto případě cenzura nedopadá s ohledem na kán. 1324 § 1 a 3. V první řadě mít na paměti, že trvale a bez vzrušení probíhá genocida nenarozených lidí.

KE SPORU O EVOLUCI

Novysloveno zůstalo, jak se zdá, několik souvislostí v diskusi kolem knihy E.A. Wildera-Smitha Přírodní vědy noznají žádnou evoluci. Dosavadní průběh diskuse ukazuje, jak se někteří napřed lekli, že to je signál, že církve opouští stanovisko Pia XII. o svobodě bádání v této oblasti vyjádřené v encyklice Humani generis: "Vzdělání katolíci (...) byli udivení a znepokojeni, věřící odborníci až pobouřeni" (Studio 104-106, s. 281). Když se ukázalo, že nikdo nesáhá na ničí svobodu, a že šlo o téměř soukromou iniciativu, přišla úleva (např. TT č. 16, s. 41-42).

Neuškodí snad nabídnout malou - a proto zjednodušenou - katalogizaci vyslovených a možných postojů:

a) Nejvhodnější se zdá být názor o dvoupravdě (špatně pochopená autonomie světského): Biolog na prahu kostela odkládá badatelský plášť a zbožně naslouchá o stvoření Adama "z prachu hlíny" a Evy z Adamova žebra. V předsíni své laboratoře pak odkládá na věšák habitus víry a bádá osm či více hodin ateisticky až do morku kosti. To je ovšem cosi jako duchovní schizofrenie.

b) Model konformity může být zaměřen jedním nebo druhým směrem. Pojetí, které vědomě či nevědomky "upravuje" výsledky vědy podle textu bible, by náleželo Wilderu Smithovi. (Zůstaneme bez dalšího prověřování u toho, že jeho koncepce je vědecky nelegitimní.) Opačná konformita, přijatá dnes konvencí, je stejně nekvalifikovaná. Teilhardova vize má nepopíratelné kouzlo, ale když chce někdo jeho literární výmluvnost a jeho jedinečný pohled vtěsnat do pouček, vzniká tu spíše nová nauka než interpretace Zjevení. Církve prostě hlásá stvoření a ne evoluci. Ovšem ani neevoluci. V otázce volby úzce odborných biologických hypotéz jsou kvaziteilhardovští teologové stejně málo kompetentní jako magisterium. Tedy přece jen dvojí pravda?

c) Třetí řešení uchovává autonomii vědy, ale nepřípouští tříštění pravd víry. Vidí i souvislost, doplňování či komplementaritu biologického a teologického. Pravda inspirovaného Písma svatého vyložená magisteriem souvisí s pravdami biologických věd hlavně přes ontologické souvislosti. Pro křesťana tu je hierarchie závaznosti, věrohodnosti a důležitosti pro lidskou formaci. Boží slovo, když je chápeme s ohledem na biblickou stylistiku (literární druhy) a v živém hlásání pod mocí Ducha svatého, dává jistotu. Ta se opírá o autoritu sdělujícího se Boha, jemuž dlužíme poslušnost víry z toho prostého důvodu, že jeho moudrost neskonale převyšuje lidský rozum. Argumentace tu má své místo, ale je to také otázka volby. Nemusíme snad ani připomínat, že ani žádné dílčí porozumění Božímu zjevení v dějinách není všoobsáhlé a definitivní. Zezela jistě ale nemáme právo jaksi nestoriánsky od sebe odlučovat Boží a lidské slovo. Písmo je celé napsané jazykem lidským, ani zdaleka nevystihujícím transcendentní plnost Boží pravdy. Ale je také celé Boží, Bohem "vdochnuto". Každý verš nabízí lidským způsobem božské poselství, jež může "intuice" osvícené víry, odborný rozbor a učitelská autorita chráněná Duchem svatým dešifrovat a předat.

Noetický status věd je jiný. Především: poznání se děje v čase, a to ukazuje na jeho dějinnou povahu. Je spíš pravděpodobné než definitivní v kterékoli okamžiku. K tomu je třeba přičíst množství vnějších, často filozofických předpokladů. Lze dnes mluvit spíš jen o statistickém charakteru jakékoli zjištěné pravidelnosti. Toto konstatování neomezuje autonomii věd. Rozpor toho, co o původu světa a člověka víme z víry a biologické hypotézy, nemůže a nesmí vést k nologickému upravování výsledků bádání. Poslušnost víry povede zde spíš k metodologické revizi a k ontologicky lépe fundovaným explikacím faktů. Biolog si možná při té příležitosti ve snaze o jednotu poznání položí otázky tohoto druhu: Není univerzalizace vývoje spíš jakousi "filozofií" než falzifikovatelným souborem tvrzení? Jak je to opravdu s přechody mezi genotypy případně vyššími taxony? Znamená odhalení Wilder Smithovy nespolehlivosti již také poctivé vyrovnání s jinými respektovanými zastánci kreacionismu, resp. pojetí vývoje jen v rámci geneticky daných "typů", např. tříd?

Mezi hledající a proto proměnlivou vědou a relativně stálou naukou víry (je tu možný rozvoj chápání, ale ne zásadní obraty v podstatném) dochází k setkáním i od-cizením, střídají se shody a střety. Optimismus víry ale umožňuje vidět definitivní shodu partikulárních pravd s Pravdou absolutní, i když to snad je shoda verifikova-telná až "in eschato".

-brod-

K ČLÁNKU "NENÍ MI TO LHOSTEJNÉ"

Přišly ohlasy navazující hlavně na jeho konec (TT 15. s. 44):

"Nehledejme tedy východisko ve vzájemném napadání, zakřikování, pomluvách a ji-rych ne právě křesťanských způsobech, nýbrž se snažme o vzájemné pochopení, úctu, hledání a upevňování společných hledisek. Prosme tedy o dary Ducha sv. a jistě se časem budeme na dnešní problémy dívat jinak a budeme blíže nejen sobě navzájem, ale i Bohu."

První příspěvek (značka HP) zdůrazňuje rozdíl mezi "obecně mravním hodnocením určitých druhů mravních skutků" a "konkrétním činem konkrétních lidí za konkrétních okolností". Zdá se mu, že autorovi článku jde příliš o pochopení situace lidí, tak-že chce doplnit důraz na závaznost obecné normy. Správně také koriguje autora PL, který mluví o "vyhraněném názoru" Svatého otce - projev učitelského úřadu není jen názor. (Snad tím chtěl PL oponovat příliš radikálním hlasům, že odmítnutí umělé anti-koncepce je dogma. Toto přehnané pojetí výslovně negoval Pavel VI. dva týdny po uve-řejnění encykliky Humanae vitae a potvrdil to osobně našemu kard. Trochtovi slovy "Nechtěli jsme říci poslední slovo".) Kritika opravuje PL i v tom, že hlavním důvo-dem proti umělým prostředkům není jejich škodlivost nebo že působí raný potrat (i to jsou ovšem důvody platné), ale jejich umělost, záměrné zasahování do přirozeného procesu, který těsně souvisí s dílem Boha stvořitele "za účelem převzít Boží (přiro-zené) řízení do vlastních rukou (...) oddělit sexuální život od plodění". Upozorňu-je rovněž na to, že sebezápor nutný při přirozeném řízení porodnosti působí kladně na duchovní život. "Znám větší počet křesťanských rodin, které skutečně užívají pou-ze přirozenou antikoncepci. Jsou to manželství neobyčejně harmonická." Kéž by jich rychle přibývalo! Ale neproslochněme ani otázku skeptického realisty: Jakou máš ra-đu pro disharmonické manželství, které by pokus o přirozenou antikoncepci definitiv-ně rozbil?

Pisatel není fanatik typu Fiat justitia, pereat mundus (Povinnost se musí splnit, i kdyby měl zahynout svět). Uvažuje "o speciálních případech. Může se stát, že sku-tečně pro někoho z partnerů není možná pohlavní zdrženlivost ani dočasná. (...) Mám na mysli skutečnou nemožnost - lze mluvit o orčitém onemocnění. Zde je pak na místě poradit se s lékařem, pokud možno křesťanem, a se zpovědníkem. Zde totiž (...) nelze mluvit o umělé - protipřirozené antikoncepci tam, kde je nepřirozeně silná sexuální žádost způsobena úchylnkou nebo onemocněním. Zde je již přirozenost porušena. V tako-výchto případech by snad bylo možno zvolit jiné prostředky." - To je zajímavá kon-cepce oprávněné výjimky z mravní normy, ale sotva přijatelná. Učitelský úřad odmítá umělou antikoncepci z hlediska řádu lidské přirozenosti uvažované jako normální, ja-ká má být, a v tomto případě neuznává žádné výjimky: umělá antikoncepce je jejím ob-jektivním porušením. Nezabývá se obecně známými zásadami o zmenšení nebo zrušení při-řítatelnosti čímu vlivem dysfunkce rozumu nebo vůle ve chvíli rozhodování. Vedle to-ho mnoho teologů poukazuje na to, že by se mohla výjimka ospravedlnit také objektiv-ně, kdykoli dojde k souběhu protikladných povinností, když je v sázce manželství ne-bo podobně závažné hodnoty, které přikazuje chránit spravedlnost a láska. - Tady je třeba uvědomit si, že nejvyšší učitelský úřad chtěl encyklikou Humanae vitae vyslat do světa nocné SOS na obranu proti šířící se destrukci sexuální morálky ohrožující mravní osobnost vůbec. Z vyššího hlediska celku je nutné v první řadě zdůrazňovat o-becnou normu. Sotva by však bylo v duchu Kristově odpírat rozhřešení jen proto, že kajník nemůže slíbit, že jí nepřestoupí. Rozhodně je však podmínka, že se bude o-pravdu snažit zvládnout okolnosti nedovolující periodickou zdrženlivost. Rigoristic-ký postup by byl také stěží v duchu nynějšího Svatého otce, který vybízí pastýře,

aby vedli takové penitenty trpělivě a moudře; v tom smyslu schválil tzv. lex gradu-
litas - zásadu postupného dozrávání, nikoli však odstupňování normy podle schop-
nosti, jakou kdo právě má. To by byl konec mravnosti.

"Při všech mravních soudech a hodnoceních je však vždy třeba zachovat velkou o-
patrnost a ohleduplnost, hovořím-li s lidmi, kteří jsou právě tím či oním problémem
postiženi, abych jim nakonec nezpůsobil ještě větší utrpení, nebo je dokonce neodra-
dil, pokud jsou na rozcestí." Tak končí čtenář HP.

N e n í n á m t o l h o s t o j n é ?

Nesobecké - odpovědné plánování počtu dětí, to je jistě věc, na které se větši-
na z nás shodne (a nehledejme za slovy, co tam není). Kámen úrazu ovšem přijde při
otázce J A K ?

Přirozeným metodám se málo věří, lidé je považují za nespolehlivé. Bývají ozna-
čovány jako nepřirozené, sobecké aj., těmito argumenty se útočí na podstatu, která
je někde trochu jinde. Na druhé straně, jak se dozvídají dnešní mladé páry o přiro-
zených metodách plánování rodičovství, na jaké úrovni, a hlavně, kdy se k těmto in-
formacím dostávají? Většinou až tehdy, kdy už je pro různé důvody v tu chvíli při-
jmout další dítě obtížné. A výsledky těchto pozdních a uspěchaných "školení" bývají
žalostné.

Měl by některý pár námitky proti tomu, aby své děti počínal v klidu, aby nepro-
žíval nervozitu z nechtěného těhotenství a nemusel používat ochranné prostředky ja-
kéhokoliv druhu, o jejichž spolehlivosti si nemusíme nic namlouvat a o jejichž správ-
nosti se přou různé veličiny? Není prevence lepší než problémy?

Podívejme se na celou věc ještě s větším odstupem. Co ví v dnešní moderní době
o svém těle mladá dívka? Je to opravdu nebezpečná nevědomost, s kterou se dnes set-
káváme a s kterou bychom myslím měli něco dělat. Mohu z vlastní zkušenosti povědět,
že děvčata, která od mala vyrůstala ve společenství věřících lidí, o plánovaném ro-
dičovství toho vědí velmi málo, stejně tak jako je zarážející jejich neznalost vlast-
ního těla. A bohužel to nebývá lepší ani u vysokošolaček. Navrhuji - nehleďte teď
pro má slova pro ani proti. Každé slovo se dá napadnout, ale dejme hlavy dohromady.

Je přece dost věřících lékařů, zdravotních sester i těch, kteří mají dary pro
práci s mládeží. Máme přece i dost schopných organizátorů. Nemí přece tak nemožné
vypracovat program pro děti od 4 let výše, kde by se človíček postupně seznamoval
s tajemstvím svého vzniku, svého těla a pak i s plánovaným rodičovstvím. Stejně tak
reálná je přece spolupráce laiků s kněžími při přípravě snoubenců, nebo zkušeného
manželského páru, který se může snažit pomoci jiným párům. Víím, že na různých mís-
tech se lidé snaží o něco takového, ale je to nepropojené generačně a zůstává to u-
zavřeno jen pro blízké okolí, ať už z bezpečnostních důvodů nebo slabé organizace.
Bohužel se také stává, že se těmto věcem věnují nadšenci, kteří v dobré vůli, ale
v malé vzdělanosti a poučnosti, způsobí lidem zbytečné nepříjemnosti.

A tak se znovu ptám, dnes, kdy se církev nebojí zasazovat o svá práva, nemohli
by se lidé zapálení a schopní pro tyto úkoly dát dohromady? Domluvit se, bez vzájem-
né řevnivosti a s láskou se snažit pomoci dary i znalostmi, které jim byly svěřeny?

M.Ř.

! PROGRAM - Ze všech sil chci teď být - protože jsem kněz -
! tím prvním, kdo si uvědomuje, co svět miluje, za čím jde, čím trpí;
! tím prvním, kdo hledá, sympatizuje, dělá si starosti;
! tím prvním, kdo se otevírá a obětuje.
! Chci být víc lidský a víc pozemský
! než všichni, kdo slouží světu.

! Český novokněz

POSTAVA KRISTA V RUSKÉ LITERATUŘE 20. STOLETÍ

Wolfgang Kasack

Fjedor Dostojevskij v legendě o velkém inkvizitorovi, která je základním textem jeho díla a ruské literatury 19. století, nechává vystoupit Krista, který znovu přišel. Tato konfrontace církve s jejími staletými dogmaty a jejího původce Krista s jeho láskou, dává při každém novém čtení nový užitek. Všechna zobrazení Krista v ruské literatuře nějak souvisí s Kristem, jak jej zprostředkoval Dostojevskij, i když podoby jsou naprosto odlišné.

Jeden takový - vizionářsky viděný - obraz Krista stojí při pohledu na 20. století na jeho začátku: znázornění v cyklu básní Alexandra Bloka Dvanáct (z roku 1918). Je bezprostředně spojeno s událostí, která ve 20. století nejsilněji zasáhla do života 1000 let staré ruské pravoslavné církve a rovněž tak do života lidí naší Země: s uchopením moci bolševiky v říjnu 1917. Blok líčí v pochodu 12 zabíjejících rudých gardistů zničení starého Ruska, vítězství násilí. Na konci však čteme tyto řádky:

V čele s krvavou jdeš vlajkou
matelící chráněný,
kukou neporaněný,
sněžnou bouří, sněžnou chůzí
pod korunkou bílých růží
závějemí do chýší
s nimi - Kriste Ježíši.

Proti ničivému šílení temných sil je postaven Kristus ve svém zářivém světle - je "v čele". K vlastnímu úžasu spatřil Blok tento závěr svým vnitřním zrakem. Dnes, v roce 1988, se vmucuje interpretace, že byl Blokově - navzdory všem v roce 1917 započatým bojům proti křesťanské víře, proti pravoslavnému rolnickému Rusku, proti statisícovým vraždám duchovních a věřících a masovému ničení kostelů - ukázán Kristus, protože ten zůstává, a to v čele. Dnes jsme svědky pozvolné náboženské obrody v Rusku.

Blok a Bulgakov

V roce 1918 uvedl Maximilián Vološin Krista do svého cyklu básní "Hluchoněmé Rusko". Aby vyjádřil hrůzu bolševiky rozpoutaného násilí a teroru, zvolil si obraz posedlých lidí. Rusko v rukou démonů odnímajících řeč. Proti těmto silám ďábla existovala - jak líčí evangelium - jen jediná vítězná protisíla: Kristus vymítající demony.

U Bloka byl Kristus vizí, u Vološina trvalým obsahem víry; v nejznámějším zobrazení Krista v ruské literatuře 20. století, v románu "Mistr a Markétka" od Michaila Bulgakova, je Kristus jednající postavou románového dění, opřené o evangelijní scény Pilátova výslechu a křížování. Tento román v románě má dvojitý vztah - k Novému zákonu a jako podobnoství k sovětské přítomnosti.

Bulgakovův Kristus říká: "Mluvil jsem o tom, že se chrám staré víry zřítí a že povstane nový chrám pravdy." Zde se objevuje přímý odkaz na Matouše 26,61: "On řekl: Mohu zbořit chrám a ve třech dnech jej vystavět." Můžeme v tom vidět také náboženský vývoj lidstva od spíše materiálního, nižšího vědomí k vyššímu, duchovnímu vědomí a současně v tom vidět užší, jen na Sovětský svaz se vztahující naději.

Další citát se týká posledních Kristových slov na kříži v podání Bulgakova: "Prohlásil pouze, že za jednu z hlavních lidských chyb pokládá zbabělost." Toto místo bylo pro Bulgakova tak důležité, že ho třikrát opakuje. Bezprostřední vztah k vlastnímu systému, který klade na slušné lidi nejvyšší požadavky občanské odvahy, neztratil nic na aktuálnosti.

Jidášova legenda

"Mistr a Markétka" je román o spisovateli, který je pronásledován pro své literární pojetí Krista. Ale pojednává také o nezničitelnosti literární tvorby;

"Rukpisy nehoří", říká. Mnohá, v Sovětském svazu napsaná díla, i tento román, potvrdila pravdivost této věty.

Čingis Ajtmatov, jeden z nejznámějších komunistických spisovatelů naší doby, sáhl po Bulgakovově textu, aby jako ateista přizpůsobil obraz Krista dpošním představám strany. Ve svém románu "Popraviště" je Kristus pouze člověk, nikoli Boží Syn; je Pilátovi vděčný, že smí vypravovat o Gotsmanech, má strach ze smrti a říká: "Smrt je pro každého člověka konec světa." Pro Ajtmatovova Pseudo-Krista stejně jako pro jeho pseudonáboženskou postavu Avdije je Bůh produktem lidského rozumu. Nověřící autor se marně pokouší používat jazyka křesťanských obrazů a obsahů víry.

Oč důležitější a jak málo známé je naproti tomu znázornění zmrtvýchvstání jako duchovního procesu Sergejem Rafalským v jeho (jen rusky vydaném) krátkém románu "Ráno po sobotě". Jeho hlavní postavou je Jidáš. Má pochybnosti o zmrtvýchvstání, je ve svém myšlení smýkán sem a tam, bloudí Jeruzalémem, uvažuje, že ukradne mrtvé tělo Pána, aby dokázal jeho zmrtvýchvstání. Tu spatří na zdi vedle svého stínu druhý stín, zjevně od těla Vzkříšeného. Dochází k rozhovoru, Jidáš se řídí Kristovými pokyny, vydá se k hrobu, uchopí mrtvé tělo - podporován neviditelnou silou - a odnáší je, až v nezachytitelném okamžiku oba znizí - mrtvé tělo i Vzkříšený. Rafalskij sám vykládá svůj obrazný příběh v krátkém závěrečném eseji: Všichni žijeme dočasně ve svém těle, další život po smrti není vázán na tělo: "Tento pozemský svět, stejně jako i jiný jemu podobný, existují v duchu, jako vodní kapka ve velké vodě."

Ruská literatura je bohatá na krátké apokryfní legendy. Alexej Remisov, skurilní vyprávěč, záhy ukázal, že je doma v různých oblastech duchovní výpovědi. Napsal vyprávění o přírodních duších, jejichž nezvratné začlenění do světa představ Rusů vedle křesťanství dokazuje také Vladimír Lindenberg z týchž let začátku našeho století; kromě toho Remisov převyprávěl krásné biblické legendy, jako třeba o svaté Marii Egyptské, která se snažila setkat se vzkříšeným Kristem, jenž s ní mluvil o Bohorodičce a slíbil jí jedno z vláken od ní utkaných "při pohledu do jejího osudu": znamení přicházejícího odpuštění a konečného přijetí ve světlo.

Odcizený Spasitel

Mezi největší vyprávěče Ruska byl v prvních desetiletích tohoto století počítán Dimitrij Merežkovskij. Když byl kolem roku 1933 vedle Bunina kandidátem na Nobelovu cenu, napsal trilogii o Ježíšovi: vyjadřuje v ní svůj filozoficko-historicko-náboženský názor na bibli a na kritiky bible, podává vlastní vyznání víry. Merežkovskij vplétá do díla i apokryfy, například o Ježíšovi jako dítěti v mužsko-ženské situaci dvojníka. Ježíšův dvojník-bratr vstoupí do prostoru a promění se v dvojníka-sostru. "On a ona byli naprosto stejní. A tu ji objal a políbil a dva byli jedno." Merežkovskij dal v této legendě obrazný tvar androgynnímu pojetí. Jiná náboženství zdůrazňují silněji než křesťanství, že Bůh je povznesen nad rozdělení mužské a ženské. Krišna je androgyn, čínské jing-jang spojuje mužský a ženský princip v bežských a pozemských skutečnostech, Merežkovskij chtěl v postavě Ježíše dítěte dát podnět k tomu, aby se toto vědění a reflexe o něm rozšířily.

Sotva se lze divit, že ateista Čingis Ajtmatov nedokázal napsat legendu o Kristu, která by byla duchovně pravdivá. Vymyslel si příběh o chlapci Ježíšovi, který je možno číst v jeho Popravišti a který odhaluje jeho ideologickou omezenost materialismem. Marii a Ježíše náhle ohrožuje u Nilu krokodýl a Ajtmatov nechává Marii modlit se k Bohu: "Nenechávej nás na holičkách, budoš ho ještě potřebovat." Tím je Marii připisováno rozsáhlejší vědění, než je vlastní Bohu. Seriózní sovětští kritici vytýkají Ajtmatovovi náboženskou nevzdělanost. Použil Kristova jména ve spojení s běžnými tématy - s ochranou životního prostředí a narkomanií, aby upozornil sám na sebe a aby dal Kristu cžit (ve shodě se stranou) jen jako člověku.

Také Vladimír Těndrjakov napsal pseudohistorický román o Kristu "Útok na smyslové klavy", který je také útokem na křesťanskou víru. Kristus u něho vystupuje jako "prorok z Nazareta", jeho Boží synovství je tu zploštěno výrokem - nesprávným, protože ho klade na stejnou rovinu s námi - "každý z nás je Bohem poslán na svět". Jeho Kristus je ukanonován, nikoli ukřižován.

Těndrjakovovo a Ajtmatovovo zobrazení Krista (či Anti-Krista) z posledních let je v posledku duchovním výrazem hledání Boha, které je v Rusku bez přestání dokumentováno od doby Dostojevského. Ten ve svém románu "Běsi" vkládá arciknězi Tichonovi do úst slova: "Úplný ateismus je třeba cenit výše než světskou lhostejnost." Nicméně, ať jsou obrazy Krista těchto ateisticky pišících sovětských autorů jakkoli nesprávné nebo dokonce vědomě pokřivené, přesto mohou mnohého člověka přivést a přivedou ke křesťanské víře. Všichni věřící křesťané dnešního Ruska přece ve svém mládí prošli školou agresivního ateismu.

Návraty

Častější než zobrazení Krista, jako u Bulgakova a Bloka, jsou v moderní ruské literatuře scény z křesťanského života. Vladimír Solouchin důkladně vysvětlil podstatu a hodnotu ikon. Vasilij Bělov ve svých literárních ličeních čtenáři zachoval modlitby umírajících, bohoslužby a křesťanské svatební obřady; Anatolij Kim, který v "Lotosu" vytvořil jednu z nejduchovnějších knih ruské literatury o ponoření našeho pozemského bytí do vyššího bytí duchovního, popisuje normalnost soužití jednoho pravoslavného duchovního s jeho syny v křesťansky prožívané každodennosti (a zlobu státně řízeného pronásledování).

Boris Pasternak dal tomuto návratu ke Kristu, jak jej mnozí prožili v Sovětském svazu, trvale platný básnický výraz:

Byls pro můj život všín,
pak přišla válka, ničení
a po Tobě už dlouhý, dlouhý čas
nebylo ani slochu, ani stopy.

Mnoho let jsem prožil bez Tebe,
tu začal ve mně znovu znít Tvůj hlas,
celou noc jsem probděl nad Tvým slovem
a ze mdloby jsem procit k životu.

Tento výňatek z básně Ranní svítání, která je zařazena do lyrického závěru románu "Doktor Živago" vedle básní podle evangelia, jako jsou "Gotsemany", "Kristovo narození" nebo "Vjezd do Jeruzaléma", oživuje boření kostelů a tradice víry bolševiky po roce 1917. Bylo to desítiletí, kdy nebylo o Kristu "ani slochu, ani stopy", doba pronásledování duchovenstva a věřících. Teprve za 2. světové války sovětská vláda poznala, že vítězství Ruska není možné bez oživení ruských tradic a dějin. Byl znovu povolán patriarchát pravoslavné církve a jeho funkce podřízena státním zájmům. A tak je tomu dodnes. Skončila však také doba, kdy se o Kristu nesmělo mluvit, nebo jen nepřátelsky. Pasternak napsal svou básně o opětném setkání s Kristem v roce 1947. Má vícero podobu víry. Část ruského národa dnes, "po mnoha letech prožitých bez Tebe", procitla k novému náboženskému vědomí. Mnohý čtenář této básně, i na Západě, čte-li Pasternakovó vyznání, si připomene vlastní opětné setkání s Písmem nebo s křesťanskou vírou.

V mnoha ruských básních je použito křesťansko-ovangelijní symboliky k vyjádření poslední pravdy. Anna Achmatovová ve svém cyklu "Rekvien", od roku 1987 přístupném čtenáři v Sovětském svazu, básnicky a útěšně vyjádřila bolest miliónů ruských žen nad ztrátou mužů, které jejich vlastní stát nevinně zatýkal a vraždil. Vedle Umírajícího na kříži ukazuje osamělou matku, vždyť už pouhý soucit s matkami a ženami obětí byl za sovětského teroru nebezpečný. Anna Achmatovová nechává v ruské pravoslavné tradici Krista napomínat: "Neplač pro mne," když už nejsem na zemi. Rovněž Dostojevskij dává Aljošu Karamazova po smrti starce Zosiny promlouvat: "Raduj se."

Příklady takové křesťanské výpovědi se musí hledat. Ruskou literaturu neovládají, ale určují ducha jejich nejlepších děl - i dnes.

Neue Zürcher Zeitung 20.5.1988

! SYNTÉZA MEZI KULTUROU A VÍROU není jen dílem kultury, ale i víry. Víra, která ! se nestane kulturou, není víra plně přijatá, promyšlená a věrně prožívaná.

! Jan Pavel II.

Arno Anzenbacher, Úvod do filozofie. Přeloženo z originálu: Einführung in die Philosophie. Verlagsgemeinschaft Neues Schuldbuch, 2. vyd. 1982. České vydání 1987, bez uvedení místa. 304 stran. Množství grafických schémat a řada podobizen velkých filozofů.

Překlad byl pořízen několika odborníky v Praze (z předmluvy). Jeho úroveň je vynikající. Obsah má strukturu systematickou, pojednává postupně témata: 1. Co je filozofie? 2. Současná filozofie. 3. Skutečnost. 4. Poznání. 5. Člověk. 6. Etika. 7. Bůh. V každém se stopuje jeho vývoj během dějin. Zpracování je poutavé, předpoklad je ovšem dostatečná dávka filozofického zájmu. Křesťanskému myšlení se dostává spravedlivého místa v proudu myšlenek a osobností - od Platóna a Augustina až po Marxe, Nietzscheho a Marcela.

Jak velkou potřebu poctivé, neideologizované filozofie cítí naše mladá generace, ukazuje úvaha mladšího čtenáře: "... Něco takového se čekalo už dlouho, obdobné texty více než půlstoletí staré jsou naprosto nevyhovující. Anzenbacher - to je filozofické minimum dnešního přemýšlejícího člověka (...) dal bych tuto knihu všem přátelům, se kterými se často nemohu dohodnout na nezákladnějších věcech: Chceš-li lyžovat na Šumavě, proběhni si nejprve vyběhané tradiční cesty, zorientuj se - a pak se teprve vydej do závějí (...) Anzenbacher projíždí v přírodě i zapadlé, nevlídné kouty, to je nutnost, jinak se postupně ty dvě souběžné linky porozumění ve sněhu nenávratně ztratí. Udržovat stopu je koneckonců naše povinnost, neměli bychom se izolovat jen ve svém zájmovém okruhu a zbytek světa poncchat beznadějným blouznivcům na sněžnicích."

Na doplnění jiný mladý hlas právě opačný: "(...) Jsem přesvědčen, že Florian by Anzenbachera vyklidil! Neměl by pro něj místo. Všechno je jinak! Nic z toho, co je tu tak krásně postavono, teď a v tuto chvíli nejde použít! Chtěl bych vykřiknout studentu filozofie do ucha a zlomyslně vedle něho dupnout do louže (...)" - Jak báječná ukázka konfrontace moderny s postmodernou v těchto upřímných postojích. Celá pravda je ovšem v syntéze: myšlení samo nestačí, ale cit sám také ne.

Milan Machovec, Jesus für Atheisten. Kreuz Verlag Stuttgart - Berlin 1972. 300s.

Známý marxistický filozof (nar. 1925) prošel vnitřním vývojem od studentské víry spojené s mocným prožíváním benediktinské liturgie k sociálním vizím marxismu o šťastném lidstvu a postupným vystřízlivěním z komunistické reality k novému hodnocení křesťanství. V 60. letech jako profesor na Karlově univerzitě založil dialogální seminář při filozofické fakultě, kde se setkávali filozofové a teologové i zvučných jmen a ze zahraničí. Protože se důrazně postavil proti sovětské okupaci, žije už dvacet let jako soukromník a piše. Uvedená kniha je plod dialogálního období. Vyšla nejdříve německy a od té doby v řadě jazyků; doma se čte i česky a opisuje. Proto si zaslouží několik slov, a také proto, že to byl průkopnický pokus o revizi marxistického postoje k víře.

Její velká přednost je poutavé podání spousty zpracovaného materiálu, čerpaného z kritické literatury liberální a protestantské. Pro lidi, kteří o Ježíši Nazaretském noslyšeli víc, než že neexistoval popř. že hlásal sociální protesty, znamenala Machovcova kniha otevření očí pro historickou realitu. Hned musíme dodat, že nepřekročil meze nabídnuté mu tehdejší protestantskou školou biblisty Rudolfa Bultmanna (mezitím nastal i v reformované teologii odklon od jeho krajního mytologismu). Rovněž protestantský teolog Helmut Gollwitzer uvádí v předmluvě, že Machovec je blokován "dogmatem immanentismu", tj. nouzňuje nic, co by přesahovalo pozemskou rovinu přirozené, tj. fyzikální, psychologické a společenské "zákonitosti". I tak prokazuje ateistům službu tím, že jim přibližuje Ježíše jako osobně a pak i v dějinách nepominutelnou osobnost, a to i sociálně průkopnickou, hluboce humanistickou. Nejedna čtenář jistě nezůstal stát zde a kladl si další otázky, takže došel k víře a do církev. společenství. Věřící čtenář by neměl zůstat v zajetí vědeckých hypotéz a doplňovat si biblické znalosti z knih odborníků, kteří si nepoložili závěru na cestu vedoucí k víře neboli plnému pochopení a přijetí Ježíše Božího Syna.

S R D C E P O D K Ř Í Ž E M

Vědec a biskup Niels Stensen (1638-1686)

V neděli 19. září 1677 se konalo v kostele dei Re Magi v paláci Propaganda Fide biskupské svěcení. Kandidáta svěcení povolal do biskupského úřadu a jmenoval apoštolským vikářem Severních misí významný papež Inocenc XI. (1676-1689). Tohoto papeže beatifikoval Pius XII. 7. října 1956. Svěcen nebyl nikdo jiný než slavný dánský přírodovědec Niels Stensen. Jeho blahorečení uskutečnil papež Jan Pavel II. 23. října 1988, v 350. roce od jeho narození.

Stensen byl i po smrti znám pro své vynikající přírodovědecké objevy, málo však jako církevní představitel, vzorný duchovní pastýř a misionář. Jen lidé, kteří se zajímali o lékařství a geologii anebo o církevní dějiny v souvislosti se severskými misemi, věděli o jeho nevšedním významu.

Co nám může říci na prahu 3. tisíciletí život a dílo Nielse Stensena? Může nám být vzorem, zvláště v oblastech, v nichž se musel osvědčit ve své době: přírodní vědy a víra - církev jako životní společenství s Kristem - jednota křesťanů.

V otcově zlatnické dílně viděl mladý Niels už od malička mnoho krásy - lesklé šperky a vzácné předměty, které otec tvořil ze zčernalého stříbra, nevzhledné suroviny a nevybroušených kamenů. Viděl, jak z tohoto materiálu vznikají podle otcových představ umělecká díla harmonické krásy a duchovní přitažlivosti. A tak se učil od malička nejen vnímat viditelnou krásu, ale i ptát se po plánu, vzniku, smyslu a významu věcí. Jako anatom se bude později věnovat úžasnému uměleckému dílu, lidskému tělu, především výzkumu orgánů, které nejvíce představují tajemství života: srdci, mozku, žlázám, svalům a ženským pohlavním orgánům. Bez předběžných teorií a názorů se snaží najít pravdu metodou přesného pozorování. Pravdě odpovídá jen to, co je skutečně jasné a zdůvodnitelné, co lze reprodukovat a vysvětlit. Stensen si pro svou vědeckou práci i pro svůj život zvolil motto: "Odmítat nopravdu, zjišťovat pravdu, objasňovat nejasnosti."

Když 4. července 1660 učinil v Amsterdamu svůj první objev - ductus Stenonianus, vývod mazové žlázy v uchu - zažil oblažující radost, kterou později shrnul v klasický výrok: "Krásné je to, co vidíme, krásnější to, co poznáváme, ale daleko nejkrásnější je to, co nepochopíme."

To je klíčové slovo Stensenova života. Uznával perspektivu vědy a její dynamiku, která nosí nikdy skončit. Ale věda jej vede k víře ve velikost Stvořitele, jeho vševedoucnost a moc.

Při vědeckém bádání se Stensen řídil heslem: Certitudo - jistota. Jistotu však hledal i pro svou osobní životní cestu. Vyrostl jako věřící luterán. V Holandsku zažil spory různých reformovaných směrů, ve Francii a Itálii se setkal s katolickou církví. V Livornu se zúčastnil procesí Božího těla a položil si otázku: "Buď je tato hostie prostým kouskem chleba a pak jsou ti všichni, kdo ji uctívají, hlupáci. Anebo je zde pravé Kristovo tělo a pak - proč ji neuctívám i já?" Věnoval se důkladným teologickým studiím, v boji o pravdu vedl mnoho diskusí, až při rozhovoru s paní Arnolfiniovou, manželkou lukánského vyslance ve Florencii, pochopil, že po Kristově vzkříšení a seslání Ducha svatého můžeme být spojeni s Kristem jen jako s hlavou církve. Paní Arnolfiniová mu řekla: "Bůh je mi svědkem, že kdyby k důkazu nezbytnosti Vaší konverze bylo potřeba prolítí mé krve, udělala bych to pro Vaši spásu okamžitě!" Stensen později řekl, jak "byl dojat takovým projevem křesťanské lásky". Člen církve byl ochoten udělat pro něj to, co vykonal Kristus, hlava církve, pro nás pro všechny!

Rozhodující pro jeho konverzi 2. listopadu 1667 bylo znovuobjevení církve. A pak se celou svou osobností vkládá do života této církve. Klade své srdce pod kříž, aby spojen s Kristem spolupůsobil ve společenství církve na díle spásy. Po své primici zpečetil své odevzdání slibem chudoby. Zařídil si život prostě a nevyhýbal se žádným obětí, odříkáním a strádáním.

Těžce nesl tíži svého biskupského úřadu. Při vizitacích v katolickém okolí Münsteru se stále ještě setkával s hořkými důsledky třicetileté války. Ve většině obcí byly dvě generace "věřících", které nedostaly žádnou anebo jen nepatrnou výuku ve víře. Církevní život byl v žalostném stavu. Podle Stensenova názoru na tom měli vinnu duchovní pastýři, kteří si mysleli, že stačí dělat jen to nejnmutnější a ostatní že se jen radí.

Skličující výsledky pastoračních vizitací ho donutily vydat pastýřský list o pastýřské povinnosti farářů. Pro sebe vyvodil důsledek, že si dopřeje k životu jen to nejnmutnější, jakožto výraz soucitu se zanedbaným stádem a spoluzodpovědnosti za selhání pastýřů.

Niels Stensen byl předchůdcem dnešního ekumenického hnutí. V zahajovacím dekretu jeho beatifikačního procesu ze dne 13.3.1975 se jako důvod blahorečení uvádí mj.: "Dal příklad jednoty mezi láskou ke katolické církvi a opravdovým ekumenickým duchem." Během doby se z konfrontace vyznání ve Stensenově době vyvinula vzájemnost na cestě k jednotě, také zásluhou 2. vatikánského koncilu.

Kodaňský katolický biskup Martensen si klade otázku: Je dnes Stensen ekumenicky překonán? Souhrnně vyjádřeno odpovídá: Stensen považoval za nejdůležitější úkol svého života přivádět nekatolické křesťany k plnosti katolické víry. Když šlo o konverze, nebál se žádné námahy, vysilujících dobat, modliteb a obětí. K této věci říká Dekret 2. vatikánského koncilu o ekumenismu: "Je zřejmé, že příprava a přijetí těch, kdo si přejí plné společenství s katolickou církví, je něco od ekumenické iniciativy odlišného ..." Odlišného, ne však protikladného, neboť koncilní text o konverzích a ekumenické práci pokračuje: "Neexistuje mezi nimi protiklad, neboť obojí vychází z podivuhodného Božího řízení." Kvůli svobodě lidí musí existovat i možnost konverze.

Stensen se zasazoval také o jednotu křesťanů. Jeho čtyři doporučení pro ekumenickou práci platí i dnes: 1. důkladné studium existujících otázek, 2. mírnost v posuzování názorů druhých, 3. modlitba k Duchu svatému a za sebe navzájem, 4. přesvědčivý příklad křesťanského života.

Stensenův ekumenický partner v Hannoveru, G.W. Leibniz, napsal r. 1677: "Myslím, že v něm poznávám nadšeného horlitela pravé lásky."

Jak vzorný byl Stensenův život, tak příkladná byla i jeho smrt. To, co napsal v jednom ze svých posledních dopisů - "Děj se vůle Páně, to je mé jediné přání" - to potvrdil v modlitbách a slovech na rozloučenou v těžké hodině smrti. Nebyl u něho ani lékař, ani kněz. Než dorazil z Lübecku přivolaný jezuita, jeho bolestný smrtelný zápas skončil. Před svými domácími veřejně vyznal své hříchy a modlil se: "Chceš-li, abych žil dál, nebo abych zemřel - chci jen to, co chceš ty, Bože. Buď pochválen na věky a děj se tvá svatá vůle. Ježíši, buď mi Spasitelem." Pak ještě těšil přítomné: "Neplačte, doufejte v Pána, žijte spolu v pokoji! Odcházím k Otci milosrdenství, kde vám budu moci pomáhat víc, než kdybych zůstal u vás."

Jeho blahorečením potvrzuje církev i tato slova na rozloučenou. Nový blahoslavený může být a bude mnoha věřícím pomocníkem a přímluvcem.

Heinrich Thoissing, biskup ve Schwerinu (NDR). - St. Hodwigsblatt 43,44/1988

ŠPATNÍ PROROCI - Moje jednou dolohnou k nám názory některých lidí, kteří jistě plnou horlivostí o svaté náboženství, avšak nedívají se na vše s dostatečným pochopením a s rozumným úsudkem. U dnešní doby vidí jen opovážlivost a nabožpočí; říkají, že naše doba je ve srovnání s předcházejícími daleko horší; a chovají se, jako by se ničemu nenaučili od dějin, které jsou přece učitelkou života, jako by za dob, kdy se konaly předchozí koncily, vše bylo v pořádku co do křesťanských mravů a svobody církve. Myslíme, že musíme hájit názor jiný než tyto špatní proroci, kteří vždy oznamují jen neštěstí, jako by se už blížil konec světa. Na nynější stavu máme spíše vidět tajemné úradky Boží prozřetelnosti, která nás vede k novému řádu lidských vztahů.

Jan XXIII. při zahájení 2. vatikánského koncilu

V Í R A A B U D O U C N O S T E V R O P Y

Mým přáním jako nejvyššího pastýře univerzální církve, který přišel z východní Evropy a zná tužby slovanských národů, jež jsou druhou částí plíc společné evropské vlasti, je, aby Evropa si dala plně svobodné instituce a rozšířila se jednoho dne do těch rozměrů, které jí jsou dány geograficky i historicky.

Kdekoli vládne občanská svoboda a je plně zaručena náboženská svoboda, víra je nutně posílena, protože si je vědoma výzvy, jíž je pro ni nevěra, a ateismus zase konstatuje své meze tváří v tvář otázkám, jež mu klade víra.

Od chvíle, kdy přišel Kristus na zemi, už není možné zbožňovat společnost jako nějakou modlu, jako kolektivní veličinu, která pohlcuje člověka a jeho nácizitelný osud. Společnost, stát, politická moc patří do proměnlivého rámce tohoto světa, který je možné stále zdokonalovat.

Žádný společenský plán a program nedovedou vytvořit na zemi Boží království, to je dokonalý svět, jaký nastane až na konci věků. Tzv. politické mesianismy často ústí do nejhorších tyranií. Struktury, které si dávají jednotlivá společenství, nemohou nikdy být definitivně platné: nedovedou samy ani zajistit člověku všechna dobra a všechny statky, po nichž člověk touží. A zejména nedovedou nikdy nahradit svědomí člověka, ani jeho osobní hledání pravdy a absolutna.

Všechny myšlenkové proudy našeho starého světa dílu by se měly zamyslet nad temnými vyhlídkami, k nimž by mohlo vést vyloučení Boha z veřejného života. Boha jako poslední etické instance a nejvyšší záruky proti jakémukoliv zneužití moci člověka nad člověkem. Tam, kde se člověk neopírá o něco vyššího, co ho přesahuje, ocitá se v nebezpečí, že se vydává na pospas bezmezné a neuvážené moci a pseudoabsolutismům, které ho ničí.

Považuji za svou povinnost také zdůraznit, že ~~kdyby~~ náboženské a křesťanské základy tohoto světa dílu měly být vyloučeny z ~~funkce~~ inspirovat etiku a její sociální úkoly, pak by se popřelo nejen celé dědictví z minula, ale octla by se v nebezpečí i budoucnost obyvatel Evropy — a mluvím tu o všech obyvatelích Evropy, věřících i nevěřících.

Jan Pavel II. k poslancům Evropského parlamentu, Štrasburk,
11. října 1988