

REVUE PRO TEOLOGII A DUCHOVNÍ ŽIVOT

SALVE

ROČNÍK V.

ČÍSLO 3

1995

Maria Evžen OCD *Boží tajemství*

Y. Congar *Ztroskotání z hlediska křesťanství*

V. Koudelka OP *Milosrdný Samaritán*

J. Joblin SJ *Náboženství a mír*



OBSAH

<i>Editorial</i>	1
<i>Maria Evžen OCD – Boží tajemství</i>	2
<i>Smrt kardinála Yves-Marie Congara</i>	14
<i>Yves Congar – Ztroskotání z hlediska křesťanství</i>	19
<i>Vladimír Koudelka OP – Milosrdný Samaritán</i>	26
<i>Joseph Joblin SJ – Náboženství a mír</i>	31
<i>Ze života provincie</i>	43

Editorial

Lze říci, že hybná síla křesťanského života se rodí v napětí mezi duchovní vertikálou a humanistickou horizontálou. Pouhá imanentní, jakkoli ušlechtilá, lidskost je vratká a snadno zklouzává do nelidskosti. Teocentrismus bez starosti o člověka, jak jsme měli příležitost si uvědomit nad studií v minulém čísle, nejen odlidšťuje, ale je to také falešný obraz Boha. Na *Boží tajemství*, které člověka nechává svobodným, poukazuje bosý karmelitán, br. Maria Evžen. Dominikán Yves Congar, jehož nedávný odchod na věčnost si v textech nanejvýš kompetentních hodnotitelů jeho života připomínáme, představuje ve své meditaci Boha, k němuž se spíše přiblížíme prostřednictvím ztroskotání než kumulací zbožných úkonů a prožitků. Autor byl za celoživotní dílo a za věrnost církvi, která vždy nedůvěřovala jemu, krátce před svou smrtí jmenován kardinálem. Titul *Náboženství a mír* je pro nás po špatných zkušenostech z falešného komunisty řízeného církevního mírotvorství podezřelý. Odhodláme-li se ale k četbě rozsáhlého článku, budeme za trpělivost odměněni textem autenticky křesťanským v obou zmíněných dimenzích. Na životodárné proutnutí vertikály a horizontály poukazuje i výklad perikopy o *milosrdném Samaritánovi* od českého dominikána žijícího ve Švýcarsku, Vladimíra Koudelky.

Dominikánská duchovní rodina se ve dvou krátkých textech vrací k magistrovi kazatelského řádu ze začátku našeho století Hyacinthu M. Cormierovi jako k obnoviteli české dominikánské provincie v r. 1905. O nedávném krakovském setkání představených dominikánských mnišek referuje a uvažuje jeho účastnice ve svém krátkém textu v téže rubrice.

Odilo Štampach OP

Boží tajemství

Maria Evžen od Dítěte Ježíše OCD

Mým úmyslem je popsat a vysvětlit zde teologické základy cesty vedoucí ke kontemplaci. Ještě před nedávnem by takovýto pokus mohl být považován za příliš troufalý, dnes však soudíme, že toto vysvětlení je třeba poskytnout všem, kdo o ně projevují zájem.

Hledět na Boha

Cílem, k němuž vás chceme dovést, je kontemplace. Nejde nám však o kontemplaci doprovázenou mystickými milostmi: pokud vám je Bůh bude chtít udělit, udělí vám je, sami však k této formě kontemplace přímo nesměřujeme. Podle definice svatého Tomáše není kontemplace nic jiného než jednoduché nazírání Pravdy¹, tedy Boha. Hned nato nám svatý Tomáš říká, že prvním předmětem kontemplace je Bůh². Druhotných předmětů může mít kontemplace více, ale tím prvním zůstává vždy Bůh. Proto by vás nemělo udivit, že v této první přednášce nejprve společně zaměříme svůj pohled na cíl každé kontemplace: na Boha.

Co je Bůh? Bůh je cíl veškeré kontemplace a konečný bod, k němuž všichni směřujeme. Právě proto bych k vám dnes chtěl mluvit o Bohu.

U kořenů poslání

Druhým důvodem, proč vám chci vykládat o Bohu, je to, že hluboké poznání Boha – jak víme ze životopisů svatých i z učení svatého Jana od Kříže – neobyčejně napomáhá přetvoření duší, a zvláště duší apoštolů. Velkým světcům, a z nich především těm, jimž bylo, jako Mojžíšovi, svatému Pavlovi, svatému Ignáci, svatému Janu od Kříže či svaté Terezii, svěřeno nějaké významné poslání, se na počátku jejich působení dostalo toho, co svatý Jan od Kříže nazývá „podstatný dotyk“³, určitého osvícení o tom, jaký Bůh je.

Na příkladu Mojžíše či svatého Pavla vidíme, že tento vhled, ač není provázen žádným novým Božím zjevením, ale znamená jen hlubší poznání Boha, předznamenává veškeré jejich působení: nejen že stojí na počátku jejich vnitřní proměny, ale utváří pak i celý jejich další život.

Svatého Pavla všichni dobře známe; proto se jistě všichni shodneme na tom, že vidění, jehož se mu dostalo na cestě do Damašku, neznamenal jen a pouze přerod hříšníka v křesťana a apoštola. V tomto vidění obdržel Pavel

¹Teologická suma, IIa IIae, q. 180

²Ibid.

³Srov. Temná noc a Živý plamen

úplně všechno: své poslání apoštola, ale též poznání, k němuž se bude vracet po celý svůj život. Díky dalším milostem, jimiž ho Bůh obdařil, dokázal – zvláště za svých pobytů ve vězení – toto své poznání jasně zformulovat: jeho kontemplativní epištoly nejsou ničím jiným než rozvinutím vidění, které ho proměnilo na cestě do Damašku.

Co tedy máme dělat my, jestliže jsme se rozhodli vydat se na cestu k Bohu? Hledět na Boha, usilovat o to, abychom hleděli na Boha.

I. BŮH JE NEKONEČNO V POHYBU

Co je Bůh?

Bůh transcendentní

Bůh je nekonečné bytí, jediné bytí, které je samo v sobě a samo ze sebe, které nemá příčinu ani počátek, které vždycky bylo a vždycky bude. Bůh – nekonečné bytí je nade vším, je nedostupný, transcendentní a je počátek všeho. Tuto Boží transcendenci musíme vždy hájit. Církev sama na ní velice lpí a přikládá jí velký význam i přes to, že transcendence Boží naplňuje mnoho duší hrůzou.

Bůh je tedy nekonečné, transcendentní bytí; je Ten, který je: „Jsem, který jsem“⁴, říká Mojžíšovi. Bůh je nekonečný ve své dokonalosti a ve své velikosti, nekonečný ve všem. V tomto nekonečnu Božím neexistuje žádný růst a žádný vývoj, neboť růst a zdokonalování by předpokládaly, že není dokonalý již od počátku.

V tomto nekonečnu panuje – jak se to alespoň jeví našemu duchu – určitá stálost. „Tu autem idem ipse es et anni tui non deficient“ – „Ale ty jsi stále týž a bez konce jsou tvoje léta“⁵: žalmista chce zdůraznit tuto Boží stálost, nepřítomnost jakékoli změny. „Tu autem idem ipse es“: my měníme oblečení, příroda mění svůj vzhled, Bůh se však nemění, protože je nekonečný.

Bůh zahalený temnotou

Náš lidský rozum je Boží nedostupností, transcendencí zaskočen a vnímá ji jako temnotu. Žalmista i Starý zákon pochopili velice dobře, že Bůh je zahalen temnotou své nekonečnosti proto, že náš rozum nekonečno chápat nedokáže. Bůh nás oslepuje jako prudké sluneční světlo. Proto říkáme, že Bůh je temnota, že Bůh je zahalen temnotou.

Některým světcům však Bůh něco z toho, co se v této temnotě skrývá, odhalil. Například svatý Jan v prologu svého evangelia říká: „In principio

⁴Ex 3, 14

⁵Žl 102, 28

erat Verbum, Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum“ – „Na počátku bylo Slovo, to Slovo bylo u Boha, to Slovo bylo Bůh“, a dodává: „et in ipso vita erat“ – „a v něm byl život“⁶. Toto nekonečno není nehybné: nehybnost si do něho dosazujeme my sami, protože je nejsme schopni vnímat, protože to, co se nevyvíjí a neroste, je pro nás nehybné. Ne: v Bohu je obojí, v Bohu nutně narážíme na protiklady. „In ipso vita erat“ – Bůh je nekonečný, ale zároveň je v něm i život a pohyb.

Mojžíšovo vidění Boha v hořícím keři

Tím, kdo nám tento život a pohyb představil jako první, tím, kdo odhalil protiklad spočívající ve spojení pohybu a života Božího s nekonečností Boží, byl Mojžíš.

Na Boží nekonečnost byl Mojžíš zvyklý. Kdosi řekl – a měl naprostou pravdu – že nekonečná, mlčící poušť je samou svou podstatou monoteistická. Svou rozlehlostí vyjevuje, nebo alespoň naznačuje cosi z nekonečnosti Boží. Poušť je monoteistická proto, že nepřipouští žádná božstva, ale staví člověka přímo před nesmírnost jediného nedostupného Boha. Mojžíš, poté co na faraonově dvoře a na egyptských universitách získal nejvyšší tehdy dosažitelné vzdělání, odchází na poušť hlídat stáda svého tchána Jitra. V tichu a vyprahlosti Sinaje přivyká poušti a začíná chápat a zakoušet velikost transcendentního Boha.

I dnes platí, že pastýři a lidé žijící v poušti jsou monoteističtí. Připomeňme si jen, že Psychari⁷ a mnozí další našli nekonečného Boha právě na poušti.

Jednoho dne však Mojžíš vidí něco zvláštního: planoucí keř, který hoří a hoří, jako by se nikdy neměl strávit⁸. Hořící keře vídal často: v Sinajské poušti, stejně jako v našich horách, vypalují pastýři v určitém období roku křoviny, aby měli na jaře pro svá stáda čerstvou trávu. Oheň sám o sobě tedy Mojžíše nepřekvapil, udivilo ho však, že tento oheň nezhasínal, že asi hořel na stejném místě po celé dny a noci.

Ríká si tedy: „Půjdu se podívat, proč ten keř pořád hoří,“ a přistupuje blíž. Jak je přijat, víte sami: „Nepřibližuj se sem, místo, na kterém stojíš, je půda svatá.“ Mojžíš si zouvá opánky a uvědomuje si, že hlas, který k němu mluví, vychází z ohně. „Kdo jsi, ty, který ke mně mluvíš?“ – „Já jsem, který

⁶ Jan 1, 1.4

⁷ Ernest Psychari, francouzský důstojník a spisovatel (1883–1914). Během svého dlouhého pobytu v Mauretánii (1909–1912) konvertoval ke katolicismu. Měl v úmyslu vstoupit k dominikánům, byl však zabit nepříteli hned na počátku války. Zanechal po sobě dvě díla: Volání zbraní (1913) a Setníkova cesta (vyšlo 1916), v nichž zachytil svou tehdejší zkušenost.

⁸ Vyprávění o hořícím keři se nachází ve 3. kapitole Exodu.

jsem. Já jsem Bůh tvých otců, Bůh Abrahámův a Izákův.“ Jen si v Exodu tuto nádhernou scénu znovu přečtete. Hlas říká: „Já jsem, který jsem,“ a Mojžíš tohoto „který je“, tohoto nekonečného, nedostupného a transcendentního ihned poznává. Jak by také ne, vždyť ho dobře znal už předtím.

Velice ho však překvapuje, že vidí transcendenci v pohybu. Neboť co je, to vlastně za oheň? Tento oheň není ničím jiným než symbolickou vizí, v níž Bůh zjevuje sám sebe. Bůh není pouze nedostupný, transcendentní a temný. Nikoliv: Bůh je světlo, ba dokonce víc než světlo. Hle – Bůh je plamen, jenž vítězně šlehá do výše, Bůh je žhnoucí výheň, z níž na všechny strany srší jiskry!

A toto symbolicky zprostředkované poznání Boha Mojžíše zcela promění. Je to poznání z těch, která pronikají do nejzazších hlubin duše; z těch, která, jak nám říká svatý Jan od Kříže, duši přetvářejí a zanechávají v ní navždy svou pečeť⁹. Mojžíš nemůže dělat nic jiného než se nechat tímto světlem, jež člověka nejen osvěcuje, ale také zahřívá, vést dál. Je poslán do Egypta. Z vize hořícího keře načerpal tolik sly, že své poslání dokáže úspěšně splnit. Bude s to vzdorovat faraonovi, protože už ví, kdo je to Bůh; vidí ho před sebou. Bůh, nekonečný a nedostupný Bůh, je zároveň planoucí výheň a všestravující oheň!

Tak Mojžíš poznal Boha. Poznal ho, a navíc byl pověřen se s námi o zjevení, jež přijal, podělit.

Zjevení Ježíšovo: Bůh – pohyb Lásky

Toto zjevení se ještě dále zpřesní a rozvine ve Starém zákoně, ale naplnění dojde teprve v učení Pána Ježíše.

Náš Pán přichází hlásat svou radostnou zvěst do Jeruzaléma, intelektuálního i duchovního centra vyvoleného národa, a tam se setkává s Nikodémem¹⁰, mužem mimořádných kvalit. Nikodém je učitel zákona, tedy vykladač Tóry, a to jsme zvyklí brát s podezřením, protože víme, že učitelé zákona byli zajedno s farizeji. Nicméně Pán si vyvolil právě Nikodéma a objasnil mu, co ho do Jeruzaléma přivádí.

Učitel zákona Nikodém je trochu bázlivý, a proto Ježíše vyhledá v noci. Už ho zná od vidění a netají se s přesvědčením, že je to muž přicházející od Boha. Jenom škoda, že vyrostl v Nazaretě, v Galileji. Kdyby tak žil v Jeruzalémě: jaký skvělý učitel zákona z něho mohl být! Ale Nikodém zároveň jasně poznává, že s ním působí ruka Boží. „Ano, mistře, rabbi, nikdo nemůže činit ta znamení, která činíš ty, není-li Bůh s ním.“

⁹Srov. Duchovní píseň

¹⁰Setkání s Nikodémem viz Jan 3, 1–21.

Náš Pán vyhoví touze tohoto nevšedního muže, jemuž dobrá vůle rozhodně nechybí, a vysvětlí mu, odkud přichází. Jeho domov je u Boha, v nekonečnu, tam, kam nikdo z lidí nikdy nepronikl. Několika málo lidem, například Mojžíšovi, bylo sice dopřáno pochopit alespoň něco z nekonečna, v němž Bůh žije, prostřednictvím symbolu, ale přímo o něm, o planoucí výhni transcendentního Boha, lidem ještě nikdo nic bližšího povědět nemohl. Až nyní. Jen jeden jediný sestoupil z nebes, přímo od Boha. Jen jeden jediný může o transcendentním Bohu vydat svědectví, protože ho viděl a zakusil: Syn člověka.

Těž svatý Jan¹¹ později prohlásí, že vnímal a zakusil vše, co bylo v Kristu, a to nejen co se týče jeho lidství, ale i jeho božství. Ve svém evangeliu vydá svědectví nejen o Kristově lidství, o jeho činech a slovech, ale zároveň i o jeho transcendentním božství, jehož se mohl v určitém smyslu dotýkat.

Ale zatím mluví sám Ježíš. O čem? O Bohu – protože chce, abychom ho lépe poznali. A co se od něho dozvídáme o nekonečnu, odkud přišel? Říká nám, že v tomto nekonečnu přebývá Otec, a zjevuje nám pohyb, který má v Otci svůj původ: „Bůh tak miloval svět, že dal svého jediného Syna“¹².

To je základní a směrodatný Boží čin, z něhož se dozvídáme, kdo to Bůh je. Ano, Bůh není jen planoucí výheň, z níž jako jiskry vytryskli andělé, bytosti i přes všechnu svou moc konečné. Jednoho dne Bůh, pln nevýslovné lásky, cosi vydal přímo sám ze sebe; své Slovo, svého Syna.

Nyní tedy už o vnitřním životě Božím víme víc. Dozvěděli jsme se, že Bůh Otec, zdroj světla a milosrdenství, je Bůh lásky. Víme, že Boží výheň, onen pohyb v Bohu, který tolik překvapil Mojžíše na Sinaji, je výheň lásky.

Sdílení lásky v Bohu

Ježíšovo svědectví o tom, co se v Bohu odehrává, nám umožnilo Boha lépe poznat: Bůh je láska, Bůh je planoucí výheň, šlehající plamen.

Zdroj lásky – Otec

Bůh Otec, původce všeho, zdroj světla a milosrdenství, jakési vlastní „jádro“ Boha, základ a ohnisko, z něhož vzešlo všechno, co existuje – je Láska. Láska je dobro, které šíří samo sebe: Bůh je nekonečný, ale zároveň – protože je láska – se chce vylévat, rozdávat a šířit.

Ptáte se, odkud se tento pohyb v Bohu bere? Vychází z lásky, neboť láska je dobro, které se dává, které se šíří. Toto hnutí lásky je Bohu takřkájící vlastní, tryská přímo z jeho přirozenosti. Bůh je sama moc šířit své

¹¹Srov. 1 Jan 1, 1–3.

¹²Jan 3, 16

dobro, Bůh je bonum diffusivum sui – dobro, které šíří samo sebe. Náš vírou osvícený rozum je vybízen k tomu, aby toto všechno dále promýšlel.

Světelný oblak – Syn

Řekli jsme si, že Bůh je původce všeho, že je výheň a moc šířit své dobro. Jak se však tato jeho nekonečná moc projevuje? Víme, že Bůh není nehybný a že ho dokonce můžeme i částečně poznat, protože nám o sobě něco sám zjevil. Tím však Boha nijak neomezujeme, zůstává stejně nekonečný, jako byl předtím. Boží moc šířit své dobro a Boží rozdávající se láska – tento požár úžasné síly – se neustále šíří dál a dál.

Co přitom z Boha vychází? Z nekonečna, v němž Bůh Otec přebývá, šlehá plamen. V Bohu Otci má svůj zdroj cosi jako světelný oblak, vznášející se nad svým Původcem podobně jako závoj mlhy nad oceánem nebo jako záře nad ohništěm. To je Syn – Bůh z Boha, neboť oblak je bez jakékoliv pochyby totožný se zdrojem, z něhož vychází. Poznáváme, že uvnitř svého bytí je Bůh činný, že plodí Syna: „Na počátku bylo Slovo, to Slovo bylo u Boha a v něm byl život.“ O Slovu, které z Boha vychází, víme, že je „výraz Boží podstaty“¹³ a že je Otci rovno.

Tento vysoko šlehající plamen, tento z Božího nekonečna vystupující světelný oblak nemá počátek, trvá od věků. Až se naplní čas, bude Slovo vysláno na zem, aby na sebe vzalo lidskou přirozenost. Stahe se vtěleným Slovem a přijde mezi nás.

Zosobněná láska – Duch

Obě dvě osoby dělají totéž a obě jsou Bůh, protože Bůh může být jen jeden. Jak je to možné? Odpovědět nedokážeme; vnitřní Boží život pro nás zůstává tajemstvím. O Nejsvětější Trojici sice můžeme něco málo říci, ale vysvětlit ji nedokážeme, je tajemstvím.

Všechny tři osoby Boží Trojice jsou nadány inteligencí, mohou spolu rozmlouvat, dívat se na sebe a milovat se. Když Otec hledí na Syna, vidí světelný oblak, který v něm má svůj původ, a nemůže ho neobdivovat: nachází v něm totiž sám sebe, oblak je stejné podstaty jako on. Jak by Bůh, o němž víme, že miluje každé své dílo, že všechno, co stvořil, vše, co přivedl k existenci, shledal dobrým¹⁴, mohl nemilovat své Slovo, jež z něho vychází? Bůh Otec miluje své Slovo. A Slovo, které je též nadáno inteligencí, hledí zpět na Otce. Hledí na zdroj, z něhož neustále vychází, je zahleděno na Otce, z něhož je ustavičně plozeno, podobně jako hořící oheň vydává plamen a záři. Slovo hledí na svůj zdroj a nalézá v něm samo sebe.

¹³Srov. Žid 1, 3

¹⁴Srov. Gn 1, 31

Co se tu vlastně mezi Otcem a Synem odehrává? Kontemplace. Jednoduché nazírání Boha na jeho Slovo a Slova na Otce. A z této kontemplace se rodí obdiv jednoho pro druhého, láska k božské podstatě jednoho každého z nich, láska dvou Božích osob. Co z této lásky Otce a Syna vychází? Nekonečná, substanciální Láska, která je třetí osobou Nejsvětější Trojice. Dvě božské osoby jsou navzájem spojeny jedinou láskou, již společně vydechují a jejíž vycházení je naplňuje nekonečnou radostí.

Nekonečná radost

Boha, jako moc šířit své dobro, naplňuje nesmírnou radostí, když může tvořit, když může dávat život. Plně uspokojit ho však dokáže jen to, co je stejně nekonečné jako on. Proto působí plození Slova Otci nekonečnou radost, proto se obě osoby, Otec i Syn, nekonečně radují z vycházení Ducha svatého.

Čas s tím nemá nic společného: bylo tomu tak vždycky, protože Bůh nemá žádný počátek, je takový, jaký je, už od věčnosti. Žádný okamžik, v němž by začalo plození Slova či vycházení Ducha svatého, stanovit nelze, protože toto plození a vycházení nikdy nezačalo. Ani Boží štěstí nikdy nezačalo: naše víra nám říká, že Bůh byl šťastný vždycky a že jeho štěstí je nekonečné, protože i jeho „dílo“ je nekonečné. Plození Slova a vycházení Ducha nemají žádné hranice, jsou nekonečné stejně jako Otec a nikdy neskončí: Bůh bude plodit Slovo stále, Duch svatý se bude vylévat bez ustání, vydechování lásky nebude mít konce, potrvá navěky... Jak úžasná je Boží blaženost, blaženost bez počátku a bez konce!

Jak je dobře, že se čas od času můžeme na toto Boží štěstí zadívat i my! V Bohu je jen vítězná, pokojná a ničím nerušená radost, v Bohu je jen nevyčerpatelné štěstí. Jakýkoliv neklid je Bohu cizí. Rození Slova a vydechování Ducha se dějí v naprostém pokoji a nevyžadují od Boha žádné úsilí, neboť jsou důsledkem jeho plnosti. Vydechování lásky, vydechování Ducha svatého, Boha nijak nevyčerpává, nijak nenamáhá, vydávat se je pro něj zcela přirozené.

Zadívejme se čas od času na toto nekonečné Boží štěstí a postavme ho do protikladu ke všem zmatkům, v nichž se zmítá svět, i k naší vlastní nestálosti a k pesimismu, jenž se nás zmocňuje při pohledu na všechno zlo, které by nás mohlo potkat či nás už dokonce potkalo, a pak si řekněme „Bůh je šťastný!“ Zadívejme se na Boha, tento nekonečný oceán a planoucí výheň, s vědomím, že jsme povoláni k tomu, abychom žili s ním, že naše pravá vlast je u něho.

Kontemplet tajemství Nejsvětější Trojice

Vše, co jsme nyní, vědomí si vlastní nedostatečnosti, o Bohu řekli, můžeme použít i při kontemplaci. Tajemství Nejsvětější Trojice je nám sice

neprístupné, ale nemělo by nás děsit. Je nám jasné, že pokusit se je pochopit nebo vysvětlit by bylo pyšné a pošetilé. Boží transcendence skutečně existuje a my nemáme v úmyslu ji zpochybňovat. Nic nám však nebrání dívat se na ni, cosi z ní zachytit a s pomocí Boží i okusit a poznat.

Kontemplace musí směřovat k poznání Boha takového, jaký je. Svátá Terezie a svatý Jan od Kříže nám ukazují cestu vedoucí k vrcholu celého duchovního života, jímž není nic jiného než poznání Boha. Svátá Terezie toto poznání dokonce popisuje slovy „intelektuální vidění Nejsvětější Trojice“¹⁵. Slovo „vidění“ je třeba správně chápat: nejedná se zde o nějakou vizi, ale o poznání, v němž Bůh dává člověku účast na své přirozenosti, poznání zahalené vírou, nicméně poznání hodné toho jména.

Jen díky němu může svátá Terezie říci, že rozumí definici dogmatu o Nejsvětější Trojici v katechismu. Vidí totiž, kdo je to Bůh, a do určité míry též rozumí tomu, jak je možné, že se Boží osoby od sebe odlišují, aniž přestávají spočívat v jediném jádru, v jediné planoucí výhni. Podobnou zkušenost jako svátá Terezie měl i svatý Jan od Kříže. Tajemství Nejsvětější Trojice se dotkli oba, ale přiblížili se k němu každý z jiného úhlu, každý skrze jinou božskou osobu. Dodejme, že kromě těchto dvou světců nazírala tajemství Nejsvětější Trojice neustále i svátá Terezie od Dítěte Ježíše.

Dovolte mi, abych vám o tom, k čemu v jejím případě došlo, řekl něco víc. Když mluvila o trinitárním tajemství, vzbuzovalo to údiv: „Cože? Ta maličká mluví o tajemství Nejsvětější Trojice? To není možné!“ A tak došlo k tomu, že v pasážích, z nichž je patrný její vhléd do tohoto tajemství, se potlačily dvě božské osoby. Mluví o Ježíškovi? Výborně! Zabývá se Pannou Marií? Proč ne? Ale poznávat něco o božských osobách... Kdo to kdy slyšel, prosím vás?

Ti, kdo takto smýšleli, podléhali dobově podmíněnému předsudku, že tajemství Nejsvětější Trojice je příliš vysoké, příliš vznešené... My jsme však v jiné situaci: odložme všechny předsudky a nebojme se o poznání Nejsvětější Trojice usilovat. Každému z nás už určitě někdy někdo kladl na srdce, že po nějakém výjimečném poznání Boha dychtit nemá. Ale o jevy nadpřirozené co do způsobu, o mystické milosti ve vlastním smyslu slova, tedy takové, které zasahují mystikovy smysly, nám přece vůbec nejde! My toužíme poznat Boha, a to žádat můžeme!

Vždyť kvůli čemu jinému se chceme dostat do ráje, ne-li kvůli setkání s Bohem? Do nebe si přece nejdeme poklábosit se svými zemřelými příbuznými, ale shledat se s nedostupným a nekonečným Bohem, kontemplant ho

¹⁵Srov. Hrad v nitru, Sedmé komnaty

prostřednictvím lumen glorie – světla slávy¹⁶, jehož se nám dostane v míře dané dokonalostí naší lásky. Je třeba, abychom si těchto skutečností byli dobře vědomi a abychom měli v těchto bodech naší víry jasno. Určitě bychom se neměli spokojit s několika povrchními frázemi, obsahujícími často závažné omyly.

Buďme si vědomi toho, že o poznání Boha můžeme alespoň do určité míry usilovat už zde na zemi a že nám k tomu Bůh může udělit i některé mystické milosti. Kdyby vám Bůh odhalil to, co odhalil Mojžíšovi na poušti, určitě by vám to nebylo na škodu, a kdyby se vám dostalo vidění podobného tomu, které měl svatý Pavel cestou do Damašku, mohli byste si jedině blahopřát. Mít vidění neznamená přijít o rozum a skončit na psychiatrii. Na příkladu svatého Pavla vidíme, že člověk je po něm nějakou dobu otřesen, nicméně z bohatství, které je v takovém vidění skryto, se neztratí vůbec nic.

My nemáme právo dychtit po mystických milostech, po jevech nadpřirozených co do způsobu ani po poznání Boha mimořádnými prostředky – to by bylo dokonce nebezpečné. Máme však ze všech sil usilovat o to, abychom Boha poznali vírou a abychom v této víře stále rostli, neboť jedině ona nám může zprostředkovat spojení s Bohem, jedině ona nám dovoluje poznat ho, jak jen je to našim mohutnostem a našemu nadpřirozenému organismu možné.

Něco málo o Bohu vypovědět můžeme – a z toho se pak bude živit naše kontemplace.

II. BŮH JE ZDROJ VEŠKERÉHO ŽIVOTA

Bůh je zdroj světla a lásky; víme, že v něm má všechno svůj počátek, že všechno, co existuje, stvořil on. Apoštol Jan v prologu ke svému evangeliu říká o Božím Slovu: „Všechno povstalo skrze ně a bez něho nepovstalo nic, co jest“¹⁷. Hloubku těchto evangelistových slov náš rozum nikdy plně nepronikne.

Stvoření vesmíru

Jak Bůh stvořil svět? To není snadná otázka, a odpovědět na ni můžeme jedině takto: Stvoření je součástí naší víry. Není na nás, abychom se snažili vysvětlit, jak ke stvoření došlo, stačí nám vědět, že Bůh je stvořitel světa.

¹⁶Zde na zemi jsou poznání Boha a život v Boží přítomnosti možné jen díky víře, jež je jistá a zároveň temná, neboť náš rozum není k jasnému a bezprostřednímu poznání Božího tajemství uzpůsoben. V nebi dává Bůh člověku bezprostřední, nadpřirozené poznání sebe sama, díky němuž ho člověk vidí tvář v tvář, takového, jaký je. Tato schopnost vidět Boha se nazývá lumen glorie, světlo slávy.

¹⁷Jan 1, 3

Stvoření, stopa Boží

Přece však do jisté míry víme, co stvoření znamená: Bůh povolal jsoucná k existenci tím, že jim dal účast na své vlastní existenci a do jisté míry i na své podstatě. Jsoucná, která stvořil, jsou jedna více, jiná méně dokonalá, podle toho, nakolik jsou mu podobná, nakolik mají účast na Boží podstatě: stvoření hmotné, živí tvorové, andělé.

Svou pečeť vtiskl Bůh do všech svých tvorů. Svatý Jan od Kříže říká, že Bůh zanechal svou „stopu“¹⁸ i v neživé přírodě: i v tom, co nemá život, dokáže objevit Boží ruku a rozpoznat dílo jeho prstů.

Boží dech

Není vyloučeno, že z energie obsažené ve hmotě vytryskl jednoho dne život zcela spontánně. K tomu, aby se na zemi objevili tvorové vybavení duchovou duší, byl však nutný nový zásah Boží stvořitelské moci, neboť hmota ani energie nejsou nekonečné, samy ze sebe existovat nemohou.

Bylo tedy třeba, aby člověku vdechl život Bůh osobně: „Učíňme člověka podle naší podoby“¹⁹. Tímto novým stvořitelským zásahem Božím bude právě vdechnutí duše, díky němuž se člověk stane Bohu podobným: „Učíňme člověka podle naší podoby.“ Bůh dává člověku duši vybavenou rozumem a vůlí, duši podle své vlastní podoby.

Na rozum a svobodnou vůli, tedy na takzvanou přirozenou duši, pak bude Bůh moci vsadit, naroubovat ještě něco daleko velkolepějšího, něco, co zvířata obdržet nemohla, protože těm přirozená duše schází: milost, účast na Božím životě. Milost je život, který lidem dává sám Bůh a který z nás dělá Boží děti.

Na mohutnosti naší duše, rozum a vůli, může tedy Bůh naroubovat teologální a vlité ctnosti, celý nadpřirozený organismus, který milosti umožní rozvíjet se směrem ke svému cíli, spět ke svému naplnění. Díky tomuto nadpřirozenému organismu dokáže duše konat skutky Boží, dokáže opravdu jednat jako Bůh. Bez této možnosti konat Boží skutky by naše přijetí za syny nemohlo být nikdy úplné. My však víme, že úplné je: naše duše je vybavena vším, co je nutné k tomu, aby mohla jednat jako Bůh.

Tolik tedy o tom, jak jsme stvoření.

Boží přítomnost ve stvoření

Bůh své stvoření neopouští. Všechno, co existuje – hmota, život i člověk – vytrysklo z hlubin jeho lásky a Bůh, který je bonum diffusivum, se od toho, co jednou stvořil, nikdy neodvrací. Naopak: miluje své dílo, znamená ho svou

¹⁸Srov. Duchovní píseň

¹⁹Gn 1, 26

pečetí a je v něm – hmotu nevyjímaje – přítomen. Bůh svěřuje svému dílu jisté poslání, volá je zpět k sobě. Svätý apoštol Pavel nám říká, že dokonce i hmota²⁰, a v každém případě všechno živé, prahne po nekonečnu, odkud vyšlo. Stvoření trpí, neboť v bolestech rodí samo sebe, takové, jaké má být. Stvoření neustále toužebně sténá po cíli, kvůli němuž vzniklo, a tímto cílem je Bůh sám.

Přítomnost nezměrnosti

Odkud toto sténání vychází? Jeho původcem není ani hmota, ani zvíře, ani život, ale Duch Boží, který přebývá ve všem živém i neživém.

Celé stvoření je Božím příbytkem. Bůh je nekonečný, všechno naplňuje a zároveň je ve všem, co stvořil, přítomen, všechno řídí a nese. Stvoření neustále pokračuje, neboť Bůh všechno, co je, bez přestání udržuje v bytí.

Bůh je přítomen v každém atomu, v každé buňce, ve všem, co nás tvoří. V každé inteligentní bytosti i v každé formě hmoty je Bůh přítomen a jeho přítomnost – přítomnost nezměrnosti – se zcela zvláštním způsobem projevuje právě u člověka.

Aktivní přítomnost Božího Ducha

Boží přítomnost je zvlášť výrazná u člověka ve stavu milosti. Tehdy nám Bůh bez přestání vlévá svého Ducha, substanciální Lásku a dobro šířící samo sebe, a ten naši milost neustále rozmnožuje, neboť touží po tom, abychom byli Bohu stále blíž.

To on, Boží Duch, v nás sténá po nekonečnu, odkud vyšel, a jako Duch synovství touží po Otcí a podle mínění svatých i po Matce, Panně Marii. To on nás chce pozvednout k nekonečnu, kde máme svůj původ, to on nás posiluje na cestě k Otcí, který nás milostí přijal za své syny.

Tento Duch v nás přebývá jako náš host, jako naše světlo, jako planoucí oheň. Je opravdu v nás, je naším přítelem a neustále nás posvěcuje a zbožšťuje. Chce se stát naším pánem a králem, touží po tom, aby náš rozum a naši vůli ovládly jeho dary. Počátkem jeho přítomnosti v nás je první vlití milosti. Smíme doufat, že jeho přítomnost se pak postupně, tím, jak se snažíme tohoto Božího Ducha stále lépe poznávat, mění v přátelství. Duch Boží se stává naším přítelem a naším hostem a je nám tak drahý, že se od něj už nedokážeme odloučit²¹. Kdo ho našel, už se bez něj nikdy nedokáže obejít.

Ovládající přítomnost Božího Ducha

Není-li nám cizí odříkání a hledáme-li – s přispěním milosti – usilovně Boha, bude Duch Boží v nás nejenom naším přítelem, ale i naším pánem

²⁰Srov. Řím 8, 19–23

²¹Srov. Je veux voir Dieu

a vládcem. Stane se vskutku naším králem a bude jím pro nás nejen v tom smyslu, že mu budeme vzdávat náležité pocty a že se mu vždy čas od času znovu zasvětime, ale jako král zcela ovládne naše mohutnosti, povede nás a bude opravdu působit skrze nás.

Když svatý Jan od Kříže mluví o tomto tématu, dospívá k závěru, který může být pro leckoho šokující, třebaže je s tím, co víme o Božím životě a o působení milosti v nás, zcela v souladu. Svatý Jan od Kříže totiž s naprostou samozřejmostí tvrdí²², že skrze Ducha svatého a s jeho pomocí konáme opravdu Boží skutky; skutky, jež sice vycházejí z našich mohutností, ale jež jsou zároveň skutky Božího Ducha přebývajícího v našem nitru.

Naše první zamyšlení nad tím, kdo je Bůh a co v nás působí, zde končí. Poznali jsme, že Bůh je nekonečný, nedostupný, všepřesahující a zahalený temnotou, a zároveň že tento Bůh je v nás, že je opravdu a skutečně v nás, aniž by tím jeho nekonečnost jakkoli utrpěla.

Hledání Boha

Spočínáme v tomto zahledění se na Boha, obnovujeme je vírou, vracejme se k němu v znovunalézání. Naše modlitba je právě toto: užití těch nástrojů, které máme k nalézání Boha, k tomu, abychom se s ním setkali.

V následujících přednáškách se budeme zabývat právě tím, jak v nás milost působí a jak se skrze ni může naše duše zbožštit. Prozkoumáme i některé detaily tohoto působení a neopomineme žádnou jeho součást, žádný jeho nástroj. Naším cílem bude toto působení milosti lépe poznat a uvědomit si, jaký poklad se nám v něm nabízí.

Potom se zamyslíme nad tím, jak tento náš duchovní organismus pracuje. Uplatníme přitom hledisko teologické – protože předmětem našeho studia je Bůh – a zároveň i hledisko psychologické, neboť milost, nadpřirozený nástroj, jenž nám byl dán při křtu, působí současně s činností našich mohutností. Vidíme tedy, že při studiu tohoto problému se psychologie prolíná s teologií, a na tuto okolnost je třeba brát zvlášť zřetel, neboť bývá pramenem mnoha nedorozumění.

Odlíšit jedno od druhého nebývá vždy snadné, nicméně svatá Terezie to dokázala velmi dobře a svatý Jan od Kříže v tom má přímo zálibu: rovinu psychologickou rozlišuje od roviny teologické úžasně bystře a pohotově; hned ví, kam co patří, kam co zařadit. Tuto schopnost si můžeme postupně alespoň do jisté míry osvojit i my, ale zpočátku budeme téměř jistě poněkud tápat, protože jsme zvyklí posuzovat to, s čím se setkáváme, spíše pocitově, na základě dojmu a podle toho, jak to na nás zapůsobí.

²²Srov. Živý plamen

Budeme tedy usilovat o to, abychom vše správně rozlišili. Tak se upevní naše víra a zejména – a to je náš praktický cíl – nalezneme potěšení z prožívání Boží přítomnosti a hledání Boha. Zřetelně si uvědomíme, že jestliže máme ve věčném životě vidět Boha, vlastnit Boha, pak je třeba hledat ho a setkávat se s ním už nyní, dokud žijeme zde na zemi. Toto vytrvalé předjímání věčného života, *inchoatio vitae aeternae*, by mělo být ne'snad jediným, ale zcela určitě prvořadým zaměřením našeho pozemského života. Neboť jestliže jím nebude, jestliže náš duchovní organismus necháme zahálet, pak jen stěží bude s to patřit v nebi na Boha. V nebi totiž budeme Boha vlastnit podle toho, jaké schopnosti v tom dosáhl náš duchovní organismus zde na zemi.

Dominus tecum

Obraťme se se svými prosbami na Pannu Marii, Matku Života. Z andělova pozdravení *Dominus tecum* – Pán s tebou – vyrozumíváme, že byla Bohu velice blízko a že mezi ní a Bohem existoval mimořádně úzký a důvěrný vztah. Nyní žije v Boží slávě a Bůh sám je jejím vlastnictvím. Prosme ji, aby nás naučila setkávat se a žít s Bohem tak, aby i o nás platilo *Dominus nobiscum* – že Pán je s námi. Co lepšího bychom mohli našim bližním dát?

Náš Pán řekl Nikodémovi: „K Bohu nikdo nikdy nevystoupil, jen jeden jediný o něm může vydat svědectví.“ Je třeba, abychom toto svědectví vydávali druhým i my. Z nebe jsme sice nesestoupili a druhou osobou Nejsvětější Trojice také nejsme, ale jistou zkušenost s Bohem máme a víme, že možná je. Kéž bychom touhu po ní dokázali vzbudit i v našich bližních!

z knihy Au soufflé de l'Esprit přeložila Markéta Zettlová

Smrt kardinála Yves-Marie Congara

Homilie Timothy Radcliffa, OP

Kardinál Yves-Marie Congar, OP zemřel 22. června v Paříži v Invalidně, kde byl ošetřován od roku 1986. Narodil se v Sedanu 1904, r. 1925 vstoupil do dominikánského řádu, hrál podstatnou úlohu na II. vatikánském koncilu. 27. prosince 1994 ho papež Jan Pavel II. jmenoval kardinálem. Uveřejňujeme homilii pronesenou P. Timothy Radcliffem, magistrem řádu kazatelů, při pohřebních obřadech v Notre-Dame v Paříži 26. 6. 1995.

Shromáždili jsme se dnes, abychom vzdali díky Bohu a modlili se za bratra Yves-Marie Congara. Děkujeme tak, že slavíme svátost vděčnosti,

eucharistii. Během mého ročního pobytu v klášteře sv. Jakuba v Paříži jsem se skoro každodenně těšil privilegiu slavit tuto svátost s bratrem Yves-Marie, svátost, která je nám trvalým znamením společenství a která nás spojuje s živými i mrtvými.

Takže nejenom za našeho bratra Yves-Marie, ale spolu s ním vzdáváme díky. Sdílíme dnes spolu s ním jeho vděčnost za všechno, čeho se mu dostalo, a za všechno, čím byl. On sám se jednou vyjádřil, že se mu dostalo „trojí milosti za jeho existence“: přátelství navázaných ve vězení v Kolditz a v Lübecku za války, příslušnosti k dominikánskému řádu, a konečně účasti na II. vatikánském koncilu. Mám za to, že každá z těchto významných milostí znamenala utrpení, ale utrpení proměněné ve společenství. Protože v srdci jeho života se nacházela hluboká touha po společenství, a právě tu vyjadřuje modlitba Ježíšova v evangeliu, které jsme právě slyšeli: „*Aby byli jedno*“.

Děkujeme s naším bratrem za každou z těchto velkých milostí.

Přátelství navázaná ve vězení

Za váky, během svého prvního uvěznění blízko Berlína, přednášel a kázal o svobodě a proti nacismu, čímž výslovně odmítl poslušnost svým vězňům. To nám o něm říká mnoho. Ať byly okolnosti jakékoli, byl vždycky především učitelem. A to učitelem odvážným, který učil tomu, co mohlo ohrozit jeho život. Protože odmítl přestat vyučovat, poslali ho za trest do příšerných věznic v Kolditz a v Lübecku. Řekl, že nejdůležitější věcí, které se tehdy naučil, bylo vařit nudle. Ve vězení se musel člověk naučit přežít a pomáhat jeden druhému. Na tomto místě naprostého nedostatku se poučil, jak velkým bohatstvím je přátelství, a přátelům, které tam získal, zůstal věrný až do smrti.

Příslušnost k řádu dominikánů

Druhá milost jeho života byla příslušnost k dominikánskému řádu. Hábit přijal v r. 1925 v Amiens. Studium započal v konventě v Saulchoir, blízko Tournai.

Saulchoir neznamená pro nás jen místo, ale především intelektuální komunitu – Congara, Chenu a Fereta. Tvořili jednu teologickou školu. Charakteristické pro bratra Yves-Marie bylo, v teologii nepracoval izolovaně, ale patřil k intelektuální komunitě, v níž se naučil jak dávat, tak i přijímat. Mnoho vytrpěl, když se tato komunita stala předmětem podezírání ze strany římské kurie. O odsouzení knihy bratra Chenu *Saulchoir, škola teologie* se dověděl, když byl ještě ve vězení v Německu. A to byl začátek období utrpení, o němž budu ještě mluvit.

Ale pro bratra Yves-Marie byl vstup do řádu milostí nejen proto, že tam našel intelektuální komunitu, ale také proto, že se setkal s bratrstvím. To se stávalo stále viditelnější úměrně tomu, jak ho jeho neurologická nemoc znehybňovala. Její první příznaky toho pociťoval už v roce 1936. A tak dvě třetiny jeho života byly poznamenány tímto stále se prohlubujícím vstupováním do fyzického utrpení, které muselo být jakýmsi duchovním křížováním. Považoval toto utrpení za velký zdroj své teologické práce: byl to kalich Ježíšův, který pil. Ke konci svého života řekl: „Ve spojení s tímto kalichem mohu být přínosem aspoň v něčem“.

O čem se především poučil v tomto utrpení, bylo přátelské společenství s bratřími sv. Dominika. Řekl: „Pochopil jsem zcela zvlášť od doby, co jsem onemocněl a stále potřebuji službu mých bratří..., že to, co jsme schopni vyprávět a říkat, ať je to sebevznešenější, nemá valnou cenu, není-li doprovázeno praxí, skutečnou činností, konkrétní láskyplnou službou. Myslím, že toto mi trochu scházelo v mém životě, zůstal mi dluh – byl jsem trochu příliš intelektuálem.“ A tak se ještě jednou setkáváme s utrpením, které je proměněno ve společenství, v lásku.

Jako teolog i jako bratr, ve své intelektuální práci i ve svém utrpení objevil, do jaké míry potřebujeme své bratry. Jak to řekl Bůh sv. Kateřině Sienské:

„Byl bych mohl stvořit lidi tak, aby každý měl všechno, ale dal jsem přednost tomu, že každý dostal něco jiného, tak aby všichni potřebovali jeden druhého.“

Jeho služba bratřím, jeho obor – diakonia, byla obtížná práce intelektuální. Je jisté, že pracoval mnoho, psal bez ustání. Vzpomínám z doby, kdy jsem byl studentem v konventě sv. Jakuba, že jsme ho viděli pracovat každé ráno v jeho kanceláři, v jeho pokoji s výhledem do zahrady od sedmi hodin ráno do deseti večer. Byla to tvrdá práce jeho služby pravdě. Napsal: „Pravda, té jsem zasvětil svůj život ... je opravdu paní mého života. Tak jsem ostatně často nadepisoval své texty: VERITAS DOMINA MEA“.

Ale pravda, které sloužil, nebyla pravda abstraktní: byla to pravda Evangelia, tak jak se nám odhaluje v dynamismu dějin, pravda životodárná, usku-tečňovaná v životě mužů i žen. Dokonce citoval slavná slova Péguyho: „Ne pravdu, ale skutečnost“, tj. pravdu v její historické skutečnosti, v konkrétním dění, v čase. Právě prostřednictvím tohoto uživotnění v dějinách vcházíme do věčnosti Boží.

Jedna z mých nejkrásnějších vzpomínek na bratra Yves-Marie je spoje-na s naší návštěvou katedrály v Chartres. Tlačil jsem jeho vozík, zatímco mi vysvětloval teologii vitráží, pravdu zviditelněnou prostřednictvím barvy a světla, vtělenou do krásy umění.

Koncil: utrpení proměněné ve společenství

Třetí a snad největší milost, za kterou bratr Yves-Marie děkoval Bohu, je koncil. A především zde můžeme vidět tajemství utrpení přetvořeného ve společenství. Od počátku své intelektuální práce bratr Yves-Marie zápasil s otázkami, které se stanou ústředními na koncilu: úloha laikátu, jednota křesťanů, reforma církve. V r. 1973 vyšla kniha „Rozdělení křesťanů“, 1950 „Směrnice pro teologii laikátu“. Veškerá jeho práce byla poznamenána hlubokou láskou k církvi, láskou bez rezerv.

Po svém povýšení ke kardinalátu mi napsal: „Církev a její tajemství byla a zůstává vším v mém životě křesťana a teologa.“ Ale právě tato láska ho vedla k boji o církev osvobozenou od identity příliš zúžené a právnické, o církev, která by byla lidem poutníků na cestě k dokonalému společenství Království.

Všechna tato práce vedená láskou nevzbudila zpočátku se strany Říma nic než podezírání a odmítání. Bratr Yves-Maria byl umlčen, zakázali mu vyučovat a poslali ho do exilu v r. 1954. Čtyři měsíce v Jeruzalémě, pak v Římě, potom rok v Cambridge, kde si tamní bratři vzpomínají, že konal svá jogínská cvičení a stoj na hlavě v zahradě. Nakonec odešel do Štrasburgu. Snášel tuto zkušenost se svou obvyklou odvahou a s nadějí. Znal dostatečně dějiny, aby věděl, že církev často dojde k novým perspektivám teprve až po velkém protivenství a byl dostatečně křesťanem, aby věřil, že nakonec Duch dovede církevní společenství k pravdě. Jako člověk církvi oddaný a přímý říkal prostě: „Můj odpor nemůže spočívat než v tom, že nikdy neupustím od své služby pravdě“.

Objevil, a to je pro něho typické, že jeho utrpení přináší ovoce. V jeruzalémském exilu byl hluboce pohnut krásou stop chrámu a smyslem pro Boha, který přebýval s lidstvem po celou dobu jeho dějin utrpení a exilu a doprovázel svůj lid na cestě ke Království. Toto téma bylo předznamenáno už na oznámení vytištěném k jeho primici: byl tam Dominik u paty kříže a citace anglického básníka Tennysona: „Ale žádný z vykoupených se nikdy nedověděl, jak hluboké byly vody, přes které byl převeden.“

Je jisté, že při svém kněžském svěcení náš bratr vůbec nebyl s to si ani představit, jak tvrdou cestu má před sebou.

A ovocem veškerého tohoto utrpení byla hluboká proměna církve, kterou navodil druhý vatikánský koncil. Utrpení exilu vedlo k obnově právě té komunity – společenství církve, za které dal svůj život, „té církve, kterou miluji“, jak napsal, „církve Boží, mé matky“.

Koncil znamenal prožívanou zkušenost společenství, takového, jakým je církev povolána být. Tam bylo možno vidět církev dialogu, vedenou Duchem,

ne církev obrácenou samu k sobě, ale otevřenou vůči světu a jeho bolestem, ono: „širý svět, má farnost“.

Bratr Yves-Marie, ostatně naprosto spravedlivě, byl velmi hrdý na svůj příspěvek ke koncilním dokumentům, zvl. k Lumen Gentium. Ale byla to zdravá a svatá hrdost tvůrce, šťastného, že vám může ukázat své dílo. Litoval jen, že církev někdy budí dojem, jako by se vracela k existenci zúženější a ztrnulé.

To jsou tedy tři aspekty milosti, za které bratr Yves-Marie děkoval po celý svůj život. Ale je ještě čtvrtá milost, po které vroucně toužil a pro kterou pracoval a která má teprve přijít: jednota křesťanů. V červenci 1930, v předvečer svého svěcení, meditoval o dnešním evangeliu, o modlitbě Ježíšově, aby byli jedno, it ut unum sint. Od tohoto okamžiku pociťoval jako osobní poslání pracovat na uzdravení rozdělení křesťanů. Opravdu se dá říci, že celá teologie bratra Congara byla ekumenická. Otázka, kterou se ustavičně zabýval, jak to sám vyjádřil, byla: „Jaké rozdíly jsou ještě přípustné ve společenství?“

Rozdělení křesťanů je zřejmě velkou ranou na Těle Kristově a jeho svědectví. Bratr Yves-Marie, zdá se, dokonce spojil své vlastní osobní utrpení a svou nemoc s věcí jednoty.

Poprvé si uvědomil svou nemoc, právě když konal sérii přednášek o jednotě křesťanů v týdnu modliteb za jednotu v r. 1936, které měly vyústit do jeho slavné knihy „Rozdělení křesťané.“

Možná doufal, že jeho účast na kalichu utrpení poslouží k uzdravení rozdělení křesťanů.

Pochopil, že toto uzdravení vyžaduje nejen pochopení hledisek a stanovisek toho druhého, ale i hlubší společenství, sjednocení v lásce, jakousi duchovní sympatii. Ve svém pokoji měl stále pravoslavnou ikonu z Petrohradu. Jak to napsal bratr Jean-Pierre Jossua: „Chápal, že je třeba napřed milovat ten typ věřících, jakými byli první reformátoři, světci a teologové pravoslaví, aby je bylo možno pochopit, i když bez závazku s nimi souhlasit.“

Čtvrtou milostí pro existenci bratra Yves-Marie by bylo bývalo, kdyby mohl vidět znovunastolení dokonalé jednoty mezi křesťany. A to je právě ono společenství, z něhož se teď raduje v Kristu.

„Dal jsem jim slávu, kterou jsi mi dal, aby byli jedno, jako my jsme jedno: já v nich a ty ve mně. Aby jejich jednota byla dokonalá, aby tak svět poznal, že ty jsi mne poslal, a že jsi je miloval tak, jako jsi miloval mne.“

přeložil o. Jordán Vinklárek OP

Ztroskotání z hlediska křesťanství

Teologická meditace o moudrosti kříže

Yves Congar

Je třeba se zastavit u pojmu ztroskotání a potom u situace ztroskotání jakožto předmětu úvah.

Podívejme se nejprve do starověku, zda už tehdy byl tento problém znám. V latině těžko najdeme slovo, které by vyjadřovalo totéž, co české „ztroskotání“, francouzské échec. (Clades je vzato z vojenské terminologie; offensio, detrimentum, plaga nemají objem českého ztroskotání.)

Ztroskotat lze různým způsobem: loď na moři, člověk v manželství, ve výchově, v životě, na jevišti apod.

Pojem ztroskotání je filozoficky blízký „zlu“: obojí má pro náš rozum pohoršující charakter. A zlo začalo mít pro člověka pohoršlivý charakter ve chvíli, kdy začal prožívat opojení z demiurgické vlastní moci. Když se sám cítil jako Tvůrce, začal kriticky pohlížet na tvorstvo a reptat proti Stvořiteli. Kdyby byl člověk jen přírodní realitou, kdyby nebyl sám strůjcem svého osudu, přijímal by všechny šlehy a překážky života a své hranice jako jednoduché skutečnosti, aniž by v něm vyvolávaly nějaké otázky. Jakmile však má člověk vědomí svobodné existence a vlastního sebeuskutečnění, začne pro něj být pohoršením jak zlo, tak bolest.

Člověk dále překročí rámec pouhého konstatování nespokojenosti či bezmoci, má-li:

1. představu cíle, jehož chce dosáhnout, a
2. úsudek o vlastních možnostech a šancích.

Zvíře dosáhne svých hranic a utrpí třeba škodu. Protože však nemá vědomí cíle, neví o prostředcích, které k němu vedou, nelze u něho mluvit o ztroskotání. Ztroskotání předpokládá:

1. aby svobodný subjekt si vzal na mušku dosažení cíle určitými prostředky,
2. aby tohoto cíle nedosáhl a
3. aby si toho byl vědom.

Výsledky takové elementární filozofické úvahy jsou zcela rozhodující pro křesťanské rozjímání o ztroskotání. Je skutečně nutno přihlížet ke dvěma rovinám, postavíme-li se na stanovisko víry, protože existují dva subjekty. Prvním je sám živý Bůh Zjevení, který je nad námi, v nás, cílem, druhým subjektem je věřící, jenž tento cíl sleduje jako Boží partner na základě svazku vyplývajícího ze vzájemné smlouvy mezi Bohem a člověkem. Bůh má pro náš život totální návrh, který nám sdělil a k jehož dosažení společnými silami

– silou Boží a lidskou – nás volá: je to naše zbožštění propůjčením Božího synovství, jímž v určitém slova smyslu spolupozdvihujeme i vesmír, s kterým jsme osudově spojeni (srv. Řím 8,18–30). Z tohoto hlediska víry vychází naše meditace, která tudíž chce být chápána jako skutečná teologie.

Z křesťanského hlediska je peklo místem totálního ztroskotání, ztroskotání s konečnou platností. Je dobře, abychom své pojetí pekla odmytologizovali. Mnohá emociální a obrazná líčení, kterých bylo tolik, nejsou hodna ani Boha ani nás samých. Sám Dante – hlavně ilustrovaný Gustavem Dorém – musí být podroben kritice. Peklo není velká mučirna, kde se rohatí čerti starají o plameny a vidlemi bodají zoufalé lidi. V tomto obrazném světě je nejméně chybné ono zoufalství a Dante to jistě dobře věděl, když napsal nad bránu svého Inferna: „Zanechte vši naděje, vy, kteří vstupujete.“ Peklo znamená stav života, který je uchován co do bytí, ale minul se cílem a ví, že se tak stalo s konečnou platností. Bytí spasen naproti tomu neznamená jenom obdržet za branou smrti život, nýbrž znamená dosažení a uskutečnění smyslu své existence dle plánu Boha, který nás volá k tomu, abychom se podíleli na jeho vlastním životě a na jeho vlastní slávě. Píše-li Péguy: „Do mého ráje přesazují vše, co uspělo,“ podává nám formuli, které může být rozuměno jak ve smyslu úzce humanistickém, tak i v dokonale správném teologickém smyslu.

Je nutné brát ohled na to, že se člověk může uskutečňovat na dvou rovinách. Existuje rovina pouhé existence – rovina faktu existence, a existuje rovina existence, která splňuje svůj smysl – rovina pravdy. Augustin mluvil o „esse“ (být) a „vere esse“ (pravdivě být). Nevykládáme-li to platonovsky, pak dobře vystihuje toto rozlišení pohled bible. V naší době se s ním setkáváme u Maurice Blondela, který ono „vere esse“ nazývá „konsolidované bytí“. Podobně mluví i protestantská teologie ovlivněná Paulem Tillichem. Stále existuje dvojitost a vnitřní vztah mezi tím, co člověk (svět) jest, a tím, k čemu je povolán, mezi pouhou skutečností a plnou pravdou sebe sama v uskutečnění své „klese“, svého povolání. Že to člověk může uskutečnit jen za pomoci někoho druhého, v tom nespočívá jen úspěch, nýbrž spása, spása vykopením.

To však nikterak nebrání tomu, aby jakožto výsledek, jehož místem je nebe (jako je peklo místem jeho opaku), vyšla úspěšná existence, bytí, jež uskutečnilo svůj smysl, pravé, plné, „konsolidované“ bytí. Tak skýtá křesťanská víra totální perspektivu úspěchu či ztroskotání.

Je však nutno poznamenat: odhlížíme-li od jednotlivých osob a zvláštních dějinných událostí a přihlížíme-li ke kosmickému dění jako takovému – včetně lidstva –, je dogmaticky nemožné, aby ztroskotalo. Bůh se vpravdě inkarnací Syna Božího jednou provždy spojil s lidstvem a tím i se světem.

V tom smyslu říká konstituce II. vatikánského koncilu o církvi *Lumen gentium*: „Obnova světa je už neodvolatelně založena a je už v tomto čase svým způsobem předjímana.“ (Nr 48). Christologie křesťanské dogmatiky je základem neuhasitelného optimismu ohledně osudu světa a lidstva jako celku. Dává názoru Teilharda de Chardin vážný podklad, aniž by potvrzoval každý detail.

Elementární filozofická analýza nás poučila, že jsou nutné dva prvky, aby bylo možno mluvit o ztroskotání: svobodný subjekt a vědomí výsledku či cíle, kterého má subjekt dosáhnout. Křesťanská analýza nám pak řekla, že je v problému nutno vidět dvojí rovinu: lidskou a božskou. Bůh vidí samozřejmě dál než člověk a jeho pohled je obsáhlejší – je naprosto univerzální. Proto můžeme předpokládat, že to, co podle našich měřítek vypadá jako ztroskotání, může mít podle měřítka Božího charakter zcela jiný.

Ale už v mezích našeho lidského obzoru můžeme a musíme rozlišovat zda jde o ztroskotání pouze z hlediska krátkého měřítka okamžiku nebo i v delší perspektivě. Zde několik příkladů ilustrovaných dějinnými fakty. Není pohyb, že Lukáš – historik a teolog Skutků apoštolských – vidí spojitost mezi umučením Štěpána a obrácením Pavla (srv. 7,58; 8,1; 22,20). Studujeme-li blíže eklesiologii, kterou Pavel rozvíjí před židokřesťany, vidíme, že se jedná o rozvinutí teologie, kterou Štěpán přednesl ve své řeči a která rozhodla o jeho smrti (srv. 1Kor 1,17–31). Tolik jiných příkladů ilustruje skutečnost účinného svědectví vně zdánlivé slabosti a zdánlivého ztroskotání jeho nositele. To znamená, že pravda vydaného svědectví trvá svou vlastní dynamikou i po eliminaci svědka. Určité znamení je tu a trvá jako svědectví, jeho hlas volá, ať už se jedná o potření nějakého bludu či nespravedlnosti, které momentálně triumfují. „Tam, kde padnu, se znovu rodí vlast.“ Toto podivuhodné slovo Aragonovo bylo napsáno na pomník, který byl v départementu Ain postaven pro hrdiny hnutí odporu, kteří padli dříve, než mohli spatřit vítězství. V náboženské oblasti je třeba vzpomenout takového P. Lebbe či Charlese de Foucaulda nebo dělnických kněží. Snad to je smysl slova Newmanova, které jako poznávací znamení kněze vytyčuje toto: být v opovržení – a mít úspěch (přese všechno!).

V historicko-teologickém pohledu Lukášově je i pronásledování příležitostí k růstu a to pro rozprášení, které bylo jeho důsledkem: rozptýlení po smrti Štěpánově umožnilo hlásání Evangelia v Samaří a na území Antiochie (Lk 8,1; 8,4n; 11,19; srv. už Tob 13,3–4). Bylo by možno citovat mnoho misijních případů, které začaly deportací: Frumentius z Edessy v Etiopii, antiošští křesťané, kteří byli deportováni do Persie, Nina v Gruzii... Ariánské pronásledování přivedlo Athanasia do Říma; jeho prostřednictvím tam vešel ve známost život Antonína, poustevníka, regule Pachomiova, krátce

východní asketika; tam dal Athanasius studiu a četbě Písma sv. totéž čestné místo, jaké zaujímalo u mnichů; to vše působilo jako zjevení v římském zbožném prostředí, v němž najdeme Jeronýma. Řeholníci a řeholnice, kteří byli Emilem Combem vyhnáni z Francie, rozsévají svou setbu pod cizím nebem.

Písmo svaté podává svědectví o plodnosti, kterou s sebou může nést exil. To platí třeba o Izraelově zajetí babylonském; exulanti při svém návratu domů s sebou nesou množství inspirovaných knih, instituci synagogy. Vintilia Horia vykreslila na jedné románové postavě, podobné Ovidiovi, očišťující a osvobozující zkušenost, pro niž může být exil místem zrození. (Dieu est né en exil, Paris 1960 – Daniel Rops napsal v předmluvě, str. 10: exil se svým utrpením, se svou tragickou touhou, ale i exil se svou strašlivou očištnou silou; „zvolil jsem exil, abych mohl říci pravdu,“ prohlásil Nietzsche. Není právě vyhnanec, člověk, který vše ztratil, předurčen, aby soudil svět zabydlených lidí, aby odkrýval jejich pokrytectví a nespravedlnost? Není připravován k tomu, aby měl velké duchovní zážitky? Obdobně i Stefan Zweig ve svém vlastním životopisu popisuje nejprve „život v jistém bezpečí“, který prožívali jeho rodiče, a srovnává ho se svým životem, kdy je pohazován větrem jak bezmocná pleva. Kupodivu nezávidí. Je za něj dokonce vděčný, protože ví, že právě tento život bez domova, bez pozemské vlasti, kdy jsou přetínána vlákna kořenů tradice, která člověka držela v pevné půdě, právě tento život dává exulantství možnost zvláštní nedozírné svobody.)

Přirozeně, že je exil nejprve hroznou zkouškou. „Ó, neposílejte nikoho do vyhnanství; vyhnanství je nelidské,“ říká Viktor Hugo. Není samozřejmostí, že obrátí zkoušku v dobro. Je to obdobný případ jako u nemoci, s níž je možno naložit pozitivně, ale je to těžké. Přesto nám ukazuje svatý František z Assisi i svatý Ignác z Loyoly, jak může být právě ztroskotání popudem k zázračně plodnému obrácení. Také vyhnanství, plod a znamení určitého ztroskotání, může být východiskem vzepětí vitality. Přihází se, že jsou přitom ukována přesvědčení i vůle k přemáhání, že se tvoří skupiny, které vynesou na světlo Boží vitalitu, jakmile jim je dána příležitost. Vyhnanci jsou duchovně svobodnými lidmi. Zůstanou-li věrni pravdě, pro niž ztroskotali, mohou později zažít ještě červánky svého triumfu. Něco takového byl případ humanistů, kteří stojí u kolébky renesance. Posláni do Anglie, do vyhnanství, podílejí se mladí jezuité z téhož noviciátu na počátku tohoto století na úkolu, jak přemoci nedorozumění mezi vírou, kterou vyznávali, a mezi světem, který je zavrhoval. Jsou to muži, za něž mluví jejich dílo: Paul Doncoeur, Pierre Rousselot, Joseph Huby, Pierre Charles, Auguste Valensin, Pierre Teilhard de Chardin. Jen poslední jméno by stačilo k ilustraci našich poznámek; neboť exil pro něj trval až do smrti. O několik let později jeho myšlenky dobyly svět.

Všechny tyto případy ukazují, že ztroskotání může být hodnoceno různě, dle toho, zda pozorujeme postiženého v úzce časovém rámci epizody neúspěchu, brutálních překážek, či vidíme-li jeho život v kontinuitě s budoucími možnostmi. Pavel říká, že „trpělivost plodí naději“ (Řím 5,4). Čekali bychom spíše opačný sled, neboť bychom byli schopni trpělivě čekat, jen máme-li v srdci naději. V určitém smyslu je to pravda, ale Pavlův sled vyjadřuje hlubší pravdu: kdo neumí trpět, neumí ani doufat. Lidé, kteří mají příliš naspěch, kteří chtějí hned rukama uchopit předmět své naděje, nevědí, co je to naděje. Trpělivý rozséváč, který své zrno svěruje zemi a slunci, je typem člověka naděje. „Tomu, kdo umí čekat, zjeví se nakonec všechny věci, pokud má odvahu nezapírat v temnotách, co viděl ve světle.“ (Coventry Patmore).

Ztroskotání je v podstatě faktum. V sobě samém je ambivalentní. Co z něho uděláme, jak je přijmeme, to z něho udělá teprve definitivní porážku či východisko s nějakou novou perspektivou. Zkouška může být pozvánkou k prohloubení. Je známo poselství, které adresoval Léon Bloy v nesmírně něžném dopise svému příteli G. Landrymu, jemuž umřelo dítě: „Jsou místa v našem srdci, která ještě neexistují, a kam proto vstupuje bolest, aby začala existovat.“ Obdobně se vyjádřil také I. Kantenich: „Utrpení je prosbou Otce o celé srdce jeho dětí.“ – Duchovní subjekt, který svůj životní plán dovede formovat v dalekých perspektivách, překonává bolest momentálního ztroskotání, tomuto ztroskotání odnímá poslední slovo a považuje je spíše za pobídku na cestu vpřed.

Pravda tohoto zjištění vysvitne ještě více, budeme-li nyní pozorovat subjekt i životní plán, o němž jsou křesťané pevně přesvědčeni – totiž: sloužit živému Bohu. On je Pánem dějin, a to jak těch, které se týkají celých národů, tak i těch, které se odehrávají na rovině osobního, všedního života. Evangelium mluví o Otcí, bez jehož dovolení nespadne k zemi ani vrabec, ani jediný vlas z naší hlavy (Mt 10,28–30; Lk 12,6–7). Apokalypsa ukazuje obětovaného a vítězného Beránka, který jediný otevírá knihu dějin, která je uzavřena sedmi pečeti (Zj 5–6). Stránky těchto dějin jsou od A do Z popsány divokou houštinou bojů a zkoušek, a přece – hledíme-li k celkovému a definitivnímu výsledku – končí závěrečným úspěchem. Tato historie je řízena shůry moudrostí, kterou nazývá Pavel „moudrostí kříže“. Je nutno si dát práci s pochopením toho, co tím Pavel rozumí; neboť tím se dostáváme do srdce křesťanské teologie ztroskotání, „theo-logie“ ve vlastním slova smyslu – neboť se jedná o vskutku o „řeč o Bohu“ a o ostatních věcech, pokud mají k Bohu vztah a pokud na ně pohlížíme jeho očima (což samozřejmě lze jen na základě jeho slova ve víře!).

Je vhodné, abychom se zabývali vývojem pojmu moudrost v průběhu Zjevení. Starý zákon nazývá často moudrostí postoj, který člověku umožňuje dosáhnout úspěchu, hlavně při vládnutí. Především však je Boží moudrost princip, kterým Bůh uskutečňuje dokonalý řád svého tvorstva a historie, v níž žijí lidé. V těchto dějinách se mnohdy objevuje ztroskotání či zkouška jako otevření šťastnější perspektivy. Josef, bratry zrazený a Egypťanům prodaný, se stává spásou pro své bratry. Je typickým příkladem vykupujícího ztroskotání. „Vy jste se mnou smýšleli zlé, Bůh to však obrátil v dobré, aby se stalo to, co se děje právě teď – aby mělo množství lidí život,“ vysvětluje Josef svým bratrům na konci této podivuhodné příhody (Gn 50,20).

Josefův příběh nám ukazuje, že nad plánem lidí existuje plán Boží, který se uskutečňuje ve směru k dobrému tím, že sám přejímá to, co přivedlo plán lidí ke ztroskotání. Existuje tedy i pro člověka samého vyšší moudrost nežli ta, jejímž prostřednictvím zaměřuje svou činnost k pozemskému úspěchu. Tato moudrost spočívá v tom, poznat vůli Boží – aniž do ní člověk vnikne! – a vyrovnat se s ní. Stoicismus, v době Pavlově velmi rozšířený, znal řád světa a viděl moudrost v tom, že se s ním člověk vyrovnal; jednalo se však o kosmický řád, přírodní řád, jehož znakem byla nutnost. Kosmos křesťanský není tak vesmírem věcí, jako spíše vesmírem vůle Boží, v němž Bůh prosazuje svůj plán spásy. Moudrost spočívá v poznání tohoto plánu a v umění přijmout ho v každém jednotlivém případě za svůj a tak kráčet vpřed s totálním řádem stvoření, jenž jest naprosto historický. Pod tímto zorným úhlem je třeba číst začátek listu Efezanům a především verše 7–9 první kapitoly. Tam má moudrost kříže své místo.

Tato moudrost spočívá na skutečnosti, že Pascha Ježíše Krista je střed, na němž se orientuje plán Boží, a že tato Pascha znamená nerozlučitelné spojení kříže a vzkříšení, smrti a života, pádu a spásy, ztroskotání a vítězství. Už v době Ježíšově viděli židovští rabíni znamení všemohoucnosti Boží, v odlišnosti jeho cesty od cesty lidí (srv. Iz 55,8–9), jeho schopnost činit více věcí najednou: říci dvě věci v jednom jediném slově, ranou uzdravit. Je-li tomu tak, pak pochopíme, že se jeví kříž jako nejvyšší demonstrace Boží moci, protože v něm je přemožena smrt tím, že je přijata; z kolbiště odchází vítězná Boží moc, která zdánlivě ztroskotává. To je to, o čem soustavně mluví liturgie, církevní otcové – hlavně východní – a co Tomáš Aquinský tak hluboce chápal, když řešil otázku, zda by se byl Bůh stal člověkem, kdyby člověk nebyl zhřešil. Je známo, že Johannes Scotus na tuto otázku na rozdíl od Tomáše dal kladnou odpověď, a to ve jménu absolutního primátu Kristova, o němž obzvláště svědčí list Kolosanům (1,15–20). Tomáš ví a uznává stejně jako Scotus, že Kristus jako vtělené Slovo je nutně první ze všech a nade vším. Chce jej však ukázat jakožto prvního v tomto konkrétním řádu věcí,

který je náš řád a ve skutečnosti to je svět hříchu, zla a smrti; toto všechno dohání život ke ztroskotání. Kristus toto ztroskotání překonává tím, že je na sebe bere; v jeho smrti je skryt princip jeho vítězství. To pochopil a kázal podivuhodným způsobem i Georges Bernanos: partie se rozhodla v smrtelné úzkosti Kristově.

Toto křesťanské pojmání věcí má svou působnost při poslání církve a tím také v otázce misí. Misie jsou něco naprosto jiného než propaganda či expanzivní výboje. Zákonem lidského podnikání je rentabilita. Zajisté, že se starají i misie o dobrý výsledek, rozvíjejí však úsilí, které není v žádném poměru k rentabilitě. Tu se vyčerpává jeden kněz v pokusu navázat kontakt s bandami více méně asociální mládeže; takový P. de Foucauld si zřizuje v pustině stan, kde získá za patnáct let pouze jednoho novokřtence; obláti žili v Arktidě, prošli tisíce kilometrů se saněmi taženými psi – letadla ještě nebyla rozšířena –, jen aby udělili náboženské poučení několika rodinám eskymáků. Hodnota misí je absolutní, mystická, nezávislá na úspěších, které bychom mohli ocenit. Tato hodnota se realizuje ne na rovině „být vedle“ někoho, nýbrž „být s“ někým ve jménu Ježíšově; tak je dále protažena logika převzetí bídy, aby byla bída odstraněna, což nejprve praktikoval sám Ježíš Kristus – Moudrost Boží (srv. 1Kor 1,24.30). Na této rovině dochází uskutečnění Království Boží – snad pod pláštěm lidského ztroskotání.

Na tom spočívá spiritualita apoštolova, jak ji Pavel vyvinul. Síla Boží se rozvíjí ve slabosti. To je paradox Evangelia a něco zcela jiného než něžný literární motiv. Pochází ze samé přirozenosti věcí, ze skutečnosti, že dva subjekty působí na jednom díle současně, každý na svém „niveau“ a tak, jak to odpovídá jeho přirozenosti. Tak převyšuje Bůh člověka jako ten, který se od něho nekonečně liší. Trvání jeho vědomí – smíme-li užít této formulace – se neměří jako u nás časem. Jeho plán objímá absolutní totalitu toho, co bylo, jest a bude; míra a prostředek jeho úspěchu nejsou takové povahy, abychom je my mohli měřit. Co může vypadat dle míry našeho vědomí a našich plánů jako ztroskotání, může být právě tak ziskem dle míry Božího plánu a moci Boží, jejíž cesty našim očím připadají zmatené, protože vycházejí z jiného pohledu – totálního a neohraničeného. Proto shrnuje O. Cullmann zákony dějin spásy do portugalského přísloví, kterého užil Claudel jakožto motto k svému „Hedvábnému střevíčku“: „Bůh píše rovně i na křivých řádkách.“ Protože pro nás moudrost spočívá v tom poznat vůli Boží a vyrovnat se s jeho plánem, existuje cesta moudrosti přesahující rozum a možnost nadpřirozeného zisku za lidským ztroskotáním.

Je ovšem nutno varovat před nebezpečím irrealismu a úniku, který tato vysoká nauka skrývá. Vše má své karikatury: zbožnost nejhorší. Fideismus je alibi víry, kvietismus je alibi podrobení ve víře. Člověk se může s potěše-

ním slunit v ztroskotání a odmítnutí, kochat se v útěše Boží harmonie. To však není cesta světců, kteří se vždy starali o úspěch svých akcí; tak například Pavel, který o sobě říká, že pracoval více než všichni ostatní (1Kor 15,10), a který v úspěchu své služby viděl pečeť svého apoštolátu, své posvěcení Bohem samým (1Kor 9,2; 2Kor 3,1–3). Existují určité podmínky, díky nimž moudrost kříže není útočištěm pro slabochy a pro takové lidi, kteří vyhledávají bolest, nýbrž je přírůstkem síly právě pro lidi silné. Plně zůstává v platnosti, že někdo – tak jako Pavel! – neudělal méně než úspěšný člověk, nýbrž více. Tato moudrost není umenšením, nýbrž zvýšením. Ztroskotání v žádném případě není ideálem, nýbrž „v Kristu“ je šancí pro vítězný nový začátek v síle Onoho Druhého. Zde je místo pro božskou ctnost: pro naději, která překračuje veškerou naději pouze lidskou, neboť sestupuje v podobě jistoty k tomu, jenž se opírá o moc Všemohoucího.

přeložil P. Josef Hermach

Milosrdný Samaritán (Lk 10,25–37)

Vladimír Koudelka OP

V evangeliu jsou otázky, které narazí, které nás zneklidňují, na které reagujeme trochu podrážděně nebo bezradně, jako například: „Kde jsi?“, „Kam máme jít?“, „Co je pravda?“, „Co mám dělat, abych dosáhl věčného života?“, „Kdo je můj bližní?“

Znalec zákona položil tuto otázku ve víře, že se zbaví živě se ho dotýkajícího požadavku, aby unikl tomuto požadavku tím, že se uteče k teoretické diskusi. Kristus však nechce žádné neplodné teoretické diskuse. Přivádí tazatele konkrétním příkladem k nahlédnutí, které bude samo odpovědí na jeho otázku. Ten, kdo byl milosrdný, kdo pomohl zraněnému, jednal s ním jako se svým bližním.

Nerozhoduje tu vědění, ale jednání, skutek. Když slyšíme toto podobenství, lámeme si hlavu nad otázkou: Kdo je můj bližní? Kde je můj bližní? Bližní, kteří potřebují pomoc, jsou všude: v rodině, ve společnosti, ve Švýcarsku, v Africe, v Americe a tak dále. Nemůžeme pomáhat stále a všude, protože k tomu nemáme prostředky nebo nejsme schopni pomáhat. Je však jeden bližní, nejbližší ze všech bližních, kterému můžeme pomáhat vždycky.

C. G. Jung mluvil jednou ve své přednášce pro farníky o Ježíšově větě: „Co jste udělali pro jednoho z těchto nejposlednějších bratří, pro mne

jste udělali.“ Kdybych však měl nyní odhalit, kdo je ze všech nejposlednější, nejchudší ze všech žebráků, nejdrzejší ze všech, kteří urážejí, zjišťuji, že takového „nejposlednějšího“ nosím sám v sobě, ano, já sám potřebuji almužnu své dobroty, sám sobě jsem milovaným nepřitelem. „Co teď?“ Najednou se převrací celá křesťanská pravda, už tu není žádná láska a žádná trpělivost, odsuzujeme sami sebe a vztekáme se sami na sebe. Navenek zarytě zapíráme, že se v sobě setkáváme s tímto nejmenším, a kdyby k nám přistoupil Bůh sám v této podobě hodné opovržení, tisíckrát bychom ho zapřeli ještě dříve, než by vůbec kohout zakokrhál. Je těžké přijmout se ve svém tak žalostném stavu. Již pouhé pomyšlení na to může vyvolat úzkost a pot. Proto vyhledáváme s potěšením únikové cesty, totiž nevěděni o sobě a velké starosti o jiné a o jejich těžkosti a hříchy. Tam se ukážou viditelné ctnosti, které dobrotivě oklamou jiné i nás samé. Bohu díky, utekli jsme sami sobě.

Místo abychom si lámali hlavu a hledali bližního venku, je důležitější ptát se, zda jsem bližním sám pro sebe. Mám přece milovat bližního jako sám sebe. Láska k sobě je předpokladem lásky k Bohu a lásky k bližnímu. Avšak jak se mám mít rád? Ze začátku se mi to nezdá být žádný problém. Je láska k sobě záležitostí, o které nemusíme ztrácet slova? Patří přece k přirozenosti člověka stejně jako žádost pokrmu a usilování o majetek, o moc. Vztah k sobě, k vlastnímu Já, je přece něčím normálním. Už od kojeneckého věku jsme přece zaměřeni k tomu, co nám dělá dobře. Neříká každý člověk *ano* sám k sobě, k tomu, co má zvláštního, k svému osobnímu osudu? Zkušenost učí, že tomu tak u všech lidí není. Ne všichni ovládají umění sebe přijímat a milovat, ačkoli se to zdá samozřejmé. Naopak, stále se zraňují jako lupič, který zranil cestujícího muže.

Máme se ztotožňovat se všemi postavami podobenství, Pokusíme se o to. Můžeme sami sebe ranit různě a můžeme být lupiči různým způsobem.

„Jeden člověk sestupoval z Jeruzaléma do Jericha a ocitl se mezi lupiči.“

Tento muž cestoval. Byl na cestě. Měl cíl: Jericho. My jsme také jako křesťané na cestě k plnosti života a naplnění v Bohu. On je náš cíl. Jako lidé jsme na cestě k lidské zralosti a k lidskému růstu. Bez lidské zralosti a bez lidského růstu sotva může být zralost náboženská nebo duchovní. Naše cesta je nebezpečná. Setkáváme se na ní s nejrůznějšími rizikovými faktory. Už při zrodu je dítě určováno a poznamenáno zděděnými negativními i pozitivními vlastnostmi. Dalším velkým dodavatelem rizikových faktorů je prostředí: rodina, výchova, společnost, prostředí, v kterém vyrůstáme, pracoviště, lidská zloba atd.

Lidská psychika je ohrožována a vydávána v nebezpečí zvenčí, avšak je též ohrožována a vydávána v nebezpečí z nitra rizikovými faktory, které

člověk nosí v sobě. Tito činitelé ztěžují život a překážejí člověku v jeho rozmáhání se a nakonec i v jeho lidském a duchovním růstu.

„Lupiči toho člověka o všechno obrali, zbili, nechali napolo mrtvého a odešli.“

Tito lupiči, kteří nás okrádají a srážejí k zemi, jsou i v nás. Mají různé podoby. Základním falešným postojem, který člověka nejtíže raní, je odmítání sebe. Jistě bychom se divili, kdyby nám někdo řekl: Ty se nenávidíš, nemůžeš se snést nebo nanejvýš mít se sebou soucit, nedokážeš se přijímat takový, jaký jsi. Nám všem zaznívají v uších varování před egoismem. Pouze nám nikdo neobjasnil, že je velký rozdíl mezi láskou k sobě, přijímáním sebe a egoismem. Bohužel moralisté a pedagogové nezřídka obojí zaměnili a přitom zapudili *ano* k sobě samému, avšak tím důkladněji posílili egoismus jako pomstu zapřeného sebe. Kdo chce být jen nepřírozený, jen zbavený sebe, je sice nakonec bez já, avšak nikoliv bez sebe (Albert Görrea). Přebujelé vztahování všeho na sebe musíme překonat, přijetí sebe sama musíme najít. A nenalezneme ho, nepřekonáme vztahování na sebe, když se nemáme rádi. Ten, kdo vztahuje všechno na sebe, nemiluje sám sebe, ale jen ideální obraz, žádoucí a vytoužený obraz sebe sama, který si sám udělal. Vyžaduje pak od jiných, aby tento obraz, který neodpovídá skutečnosti a pravdě, měli rádi a uctívali ho. Když to oni dělat nemohou, vznikají konfrontace a konflikty mezi ním a ostatními: bliženská láska trpí, egoista se ocitne v izolaci a je osamělý, a aby si to nahradil, začne být agresivní. Kdo vztahuje vše na své já, nemůže se přijmout se svými omezenostmi a slabostmi a zraňuje se. Věří, že se bude setkávat jen s láskou, když bude ještě ideálnější, než je ve skutečnosti, tepe sebe i jiné a začne usilovat o dokonalost za každou cenu. Taková snaha o dokonalost je jednou z forem egoismu. Takoví lidé, kteří na sebe kladou mimořádně vysoké, ano i přemrštěné požadavky, jsou přitom často strašně nespášenliví k sobě i k jiným. Ten, kdo takto usiluje o dokonalost, chce dosáhnout svou dokonalostí obdiv jiných. Zraňuje sebe a zraňuje jiné.

Dalším následkem odmítání sebe jsou masky a fasády. Dívám se na to, jakého mě druzí chtějí mít, ne jaký jsem. Bojím se svých slabostí a bojím se, aby je nebylo vidět. Tím se nutím k úlohám, které mi vůbec nepřísluší, které neodpovídají mému duševnímu stavu. Potom nenosím svou vlastní tvář, ale tvář, která se – jako já celý – přizpůsobuje každé životní situaci. Výběr takových masek je neomezený. Fasáda je pak i centrálně důležitá. Avšak fasáda je zdání – na rozdíl od skutečného bytí. Když se fasáda stane vše ovládající silou osobnosti, musí ten, koho se to týká, potlačit každý pocit, který se k fasádě nehodí. Začne být nepoctivý sám k sobě. Nežije už v pravdě. Zraňuje sám sebe. Jak může být potom poctivý vůči jiným? Dochází též k donucení k určité životní roli, např. k odchodu do kláštera.

Člověk, který je zamilován do obrazu, po kterém touží, často onemocní. Každou skutečnou nebo zdánlivou nespravedlnost pociťuje jako zranění svého já a je zklamán. Nemoci, zklamání a strádání patří k životu, k jeho růstu a k lidské zralosti. Už kojeneček nemůže tolik pít, kolik by chtěl, a když mu vezmou láhev, je z toho celý pryč. Začne křičet. Když se rodiče snaží vzdalovat od dítěte všechna zklamání, chtějí, aby dítě nikdy nic nepostrádalo, a plní mu všechna přání, mají nakonec zhýčkané dítě, z kterého se stane tyran. Vzali dítěti možnost rozvinout vlastní duševní strukturu, nutnou k tomu, aby se přizpůsobilo tvrdé skutečnosti. tento člověk pak zůstává po celý život nezralý a reaguje na nemoci a zklamání, které patří k životu, falešně: s trvalou nespokojeností. Jedná malicherně a agresivně, vztekle a pomstychtivě. To působí, že je pak duševně a často i tělesně nemocný, což klade překážky jeho duchovnímu růstu. To jsou jen někteří z četných lupičů, kteří jsou v nás, nepřátel, které máme podle evangelia milovat, proti kterým však se ze všech sil bráníme a tím se ještě více zraňujeme. Podozáme se často ptáčku, který se chytil do sítě, bolestně pípá, nemůže se sám osvobodit, avšak brání se a klofá pomocnou ruku, která by ho mohla osvobodit. Podozáme se knězi a levitovi, kteří se zraněnému vyhnuli. Ani jeden nechtěl vidět a pochopit. Volili zdánlivě to, co je snadnější: přehlédnout a jít dál. Volíme zdánlivě snadnější, když obcházejíme situace, které se nám nevydařily – tím, že stále něco podnikáme a nedopřejeme si klidu, což není nic jiného než útěk před sebou, před střetnutím s námi samými. Hledáme omluvy, promítáme své rány a stíny na jiného, označujeme ho tím za obětního beránka. Utíkáme od zraněného, abychom mu nemuseli pomáhat, protože máme strach, že bychom se pak musili přiznat ke svým ranám a museli bychom se starat o jejich uzdravení, být „milosrdným Samaritánem“ pro nás samé. Tento milosrdný Samaritán vidí a jedná.

Blíženská láska není především v skutcích pro bližního, ale v práci na mně samém – na mé povaze, aby mě ostatní mohli snadno milovat a snášet. Mám-li například neukázněnou povahu, jednám proti lásce, protože jiným znesnadňuji nebo dokonce znemožňuji, aby mě mohli mít rádi. Podobně je tomu s prosebnou modlitbou. Tato modlitba nemá měnit plány Boží (= plány spásy), ale má měnit mne, abych mohl Boží plány přijímat.

Jednání je velmi důležité. Ježíš ho velmi často vyžadoval v evangeliích. On nevyžaduje moudré myšlenky. Nejprve má křesťan vidět a získat vhled a chápat, potom jednat. Musí být schopen poznat své nepodařené a temné stránky a nesmí si myslet, že patří k posledním dobrým exemplářům lidstva. Křesťan dobře ví o svých nedostacích, o své omezenosti a o temnotě, která je v něm. Avšak přijímá je bez shovívavosti k sobě a bez žalob na sebe, bez nářků a bédování a bez sentimentálního žalu. Přijímá je s důvěrou jako

něco, co k němu patří, co také potřebuje vykoupení, to znamená jako to, co se má změnit v Božím smyslu. Nemůžeme změnit nic, co nepřijímáme. Po vidění a pochopení přichází skutek, to znamená ochota k překonání mé situace. Tato ochota je především *ano* k mé skutečnosti. Neznamená strkat hlavu do písku nebo setrvávat v mé nespokojenosti se sebou. Je to milosrdný skutek ke mně samému, zdravá sebeláska. Jsem milosrdný sám k sobě, a tím vytvářím prostor pro Boha a jeho milosrdenství ke mně. Každý, kdo má pro sebe porozumění a má k sobě lásku, bude také schopen milovat své bližní takové, jací jsou; bude schopen být milosrdný. Zdravá sebeláska bude pak měřítkem pro milování bližního jako sebe.

„Samaritán vysadil zraněného na svého soumaru, dopravil ho do hostince a staral se o něho.“

I s tažným zvířetem se máme ztotožňovat. V bibli je toto zvíře, osel, věrným pomocníkem člověka, především chudého člověka. Nosí břemena. Můžeme být skutečně břemenem sami sobě. Avšak právě pak máme na sebe naložit naše břemeno a dopravit se do hostince – k hostinskému. Když nejsme sami způsobili nebo nemáme možnosti a schopnosti sami dosáhnout uzdravení, musíme hledat příslušný doprovod. Člověka, od kterého očekávám, že mě bezvýhradně přijme a snaží se mi porozumět.

Teprve když se na mne podívá jeho přející pohled, mohu se otevřít, takže se proces změny dostane do pohybu. Nejprve však musím chtít. Ten druhý mně nemůže beze mne spasit a uzdravit. – Pomoc sobě. – Mohu to dělat v důvěře, protože vím: Někdo je vždy při mně; totiž Bůh. V Ježíši Kristu Ukřižovaném zůstává mi blízko i dnes. V něm vynesl naše hříchy se svým tělem na kříž, jeho věrností jsme uzdraveni. Je to dar dobrého Samaritána, který nám umožňuje, že můžeme být nejprve dobrými Samaritány sami pro sebe a potom také pro jiné. I když se musím poznávat jako někdo, kdo úplně selhal, zůstává mé přijetí sebe ve stínu kříže vždy možné. Je to také dar víry.

Bože, ty jsi Lásko. Tolik jsi miloval svět, žeš mu dal svého Syna. V něm mě miluješ a přijímáš. Chceš, abych miloval tebe, abych miloval sebe a bližního a vše, co jsi stvořil. Pošli mi svého svatého Ducha a pomoz mi žít z této lásky. Amen.

Náboženství a mír

Joseph Joblin SJ

Ve všech náboženstvích je jedním z důležitých témat mír. Až do nedávna se mělo za to, že zbožnost je všem lidem i národům vlastní: neexistovalo politické hnutí, které by mluvilo o nastolení míru, a nedovolovalo se přitom nadpřirozeného řádu.

Ale vzdor tomu, že všechny národy chápou nastolení míru ve světě jako svou povinnost, násilí a válka existovaly vždycky a existují i dnes. Lidský úděl je poznamenán hlubokým rozporem: lidé touží po dokonalém míru, ale zároveň vidí, že dosáhnout ho je téměř nemožné. Jeden americký badatel zjistil, že žít v míru více než sto let dokázalo jen 52 lidských společenství¹. Není divu, že lidé, kteří ve jménu realistického pohledu na člověka odvrhují „náboženské iluze“ a volají po tom, aby bylo konečně všeobecně uznáno, že lidské společnosti je násilí a válka vlastní, reagují na takovéto konstatování posměšně a s pocitem jistého zadostiučinění.

Věřící různých náboženství stojí před úkolem seznámit se do hloubky s vírou společenství, do něhož náleží. Je to nutné proto, aby dokázali vysvětlit svým současníkům ohroženým všeobecnou skepsí, v čem náboženství, a jmenovitě to jejich, přispívá k nastolení míru.

Ale naléhavých problémů je mnohem více. Každé náboženství je přesvědčeno, že jediná pravá cesta k míru je ta jeho; proto nelze otázku, zda jsou náboženství „faktorem míru nebo spíše války“, odbýt mávnutím ruky. Jeden japonský vědec dobře pochopil, v čem mohou být monoteistická náboženství překážkou nastolení míru: Jelikož se tato náboženství opírají o pravdu, kterou pokládají za universální, udělají všechno pro to, aby případný omyl zmizel ze světa. Při porovnávání dvou typů civilizace, středomořské a asijské, dospěl k těmto závěrům:

„Ve výhradně monoteistických kulturách jsou hodnoty považovány za něco, co překračuje přirozený řád. Následkem toho vzniká ve společnosti určitá tendence k militarizaci: je totiž neustále třeba počítat s možností svaté války, která je, jak jinak, vždycky i válkou spravedlivou. V těchto společnostech se ale zároveň prosazuje z universálních hodnot vyplývající požadavek války omezovat.“

V kultuře nahlízející na hodnoty jako na imanentní není svatá válka možná a k militarizaci v ní dochází z jiných důvodů. Taková kultura je konzervativní a realistická a za spravedlnost bojuje jen zcela výjimečně. Avšak

¹ M. Melko, 52 Peaceful Societies, CPRI Press, Ontario 1973, s. 223

jakmile se v ní militarizace uvede do pohybu, neexistuje nic, co by tento pohyb udrželo pod kontrolou².

Tento Išidův závěr platí pro všechna náboženství: neexistuje náboženství, které by o sobě neprohlašovalo, že zajistit mír dokáže pouze ono. Každé náboženství předkládá věřícím globální, ucelené pojetí života, a to pak zásadním způsobem poznamenává celou danou civilizaci. V důsledku toho je každé narušení náboženského základu, na němž společnost spočívá, chápáno jako hrozba pro celou civilizaci, a reakce tudíž bývá tvrdá a nesmlouvavá. Vzhledem k tomu, že „spravedlivý a trvalý“ mír může být nastolen pouze tehdy, přihlásí-li se všichni lidé k jednomu jedinému pojetí života – a to musí být nutně definitivní, tedy náboženské – vedou mezi sebou jednotlivá náboženství více či méně skrytý boj a jejich věřící žijí neustále ve stavu bojové pohotovosti, připraveni zaútočit nebo se případnému útoku bránit.

Zdá se, že v situaci, kdy existuje několik světových náboženství, je nastolení trvalého míru nemožné: na jedné straně je zřejmé, že „být člověkem“ (Taparelli) mimo jiné znamená uvědomovat si, že nastolit mír je možné pouze tehdy, budou-li universální morální požadavky respektovat všichni lidé a všechny národy; na druhé straně si nikdo nedokáže představit, jak všechny lidi dovést k uznání určitých společenských hodnot, existuje-li ve světě tolik různých náboženství.

Je zřejmé, že abstraktní úvahy o podstatě náboženství a jeho vztahu k míru tento problém nevyřeší. Proto vyjdeme z předpokladu, že mezi náboženstvím a mírem nějaký vztah skutečně existuje – vždyť si ho uvědomovali lidé všech dob a pociťují ho i naši současníci – a budeme se snažit odpovědět na otázku, jak se jednotlivá náboženství staví k úsilí o dosažení míru, z jakých naukových východisek tento jejich postoj vychází a zda lze v této oblasti najít mezi jednotlivými náboženstvími určité styčné body. O tom, že tyto styčné body skutečně existují, svědčí různé mírové iniciativy, například Světová konference Náboženství za mír nebo dobře známá setkání v Assisi 27. října 1986 a 9. – 10. ledna 1993, kde se na pozvání papeže Jana Pavla II. shromáždili představitelé mnoha monoteistických i nemonoteistických náboženství, aby se každý zvlášť, ale vždy ve stejnou dobu modlili za mír.

Není možné zabývat se zde daným problémem do všech detailů: jednak to nedovoluje jeho velká šíře, jednak by badatel, který by se chtěl pokusit o vyčerpávající shrnutí celé této problematiky, musel mít hluboké osobní zkušenosti podložené znalostí většiny světových 9 náboženství. Pro naši studii jsme zvolili postup od známého k méně známému, a proto ji začínáme pasáží věnovanou křesťanství, respektive katolicismu. To znamená, že se nejprve zaměříme na tradici, v níž je nastolení míru poprvé v dějinách chápáno jako celosvětový problém a v níž je svědomí věřících formováno k tomu,

²T. Išida, Joint Meeting for Peace, Hiroshima University, 20 – 30 January 1980, Summary of Reports, s. 12

aby si uvědomovali svou zodpovědnost v sociální oblasti a pomáhali druhým bez ohledu na jejich rasovou, etnickou či politickou příslušnost. V křesťanském světě začalo být nastolení míru vnímáno jako mezinárodní problém v okamžiku, kdy vznikla nutnost spojit v rámci jednoho politického celku věřící různých vyznání. Křesťanská (katolická) víra se projevuje činem. Pokud k ní člověk svobodně přilne, vyzývá ho Bůh, aby s ním spolupracoval na znovunastolení míru v celém stvoření. Toto hluboké vědomí souvislosti mezi duchovním a časným, vědomí pro křesťanství typické, učinilo z míru mezi národy náboženský problém a jako takový ho křesťané pojmají i v dialogu s ostatními náboženstvími.

Z těchto úvodních úvah by mělo být zřejmé, proč se v této studii budeme zabývat z velké části právě křesťanstvím, a to křesťanstvím v jeho katolické podobě.

1. *Postoj katolické církve*

Prací týkajících se tohoto tématu je mnoho: jedním z charakteristických znaků katolicismu je právě to, že jako jediné ze všech náboženství vypracovalo ucelenou teorii věnovanou tomu, jak nastolit mír mezi lidmi. Kdo chce studovat současné názory církve na otázku války a míru, musí se v první řadě seznámit s koncilní konstitucí *Gaudium et spes*. V páté kapitole druhé části tohoto klíčového dokumentu, nazvané „Zachování míru a budování mezinárodního společenství“, jsou jednotlivé body církevního učení o míru shrnuty v přehledný celek, vysvětleny a zdůvodněny. Tato kapitola se skládá ze dvou oddílů: první pojednává o tom, jak zabránit válce, druhý o tom, jak budovat mír. Ač se soubor výroků církevního magisteria na téma války a míru začal konstituovat už od r. 1849, v době pontifikátu Pia IX., a významně do něj přispěl i Benedikt XV., k syntéze těchto jednotlivých podnětů se přistoupilo teprve za pontifikátu Pia XII. Z doby před koncillem pocházejí též důležitá vánoční poselství papeže v průběhu války a encyklika Jana XXIII. *Pacem in terris* (1963). V době pokoncilní je třeba připomenout především mírová poselství, s nimiž vystupují papežové od roku 1968 vždy 1. ledna, projevy Pavla VI. a Jana Pavla II. v sídle OSN a proslovy papežů k diplomatickému sboru při novoročním blahopřání.

Biskupové se k tématu zachování míru začali vyjadřovat teprve před nedávnem. Přiměl je k tomu mimo jiné tlak veřejného mínění protestujícího proti rozmístění atomových zbraní v západní Evropě (1983). Největší ohlas ve sdělovacích prostředcích měl tehdy list německých, amerických a francouzských biskupů.

Při studiu těchto dokumentů nás může zarazit, že – ač v nich jako ústřední téma figuruje vždy bezvýhradné odsouzení války – objevují se v nich i výroky, které jako by toto radikální odsouzení války zmírňovaly. „Už nikdy válku“, prohlásil Pavel VI., který válku označil za „zbytečné krveprolévání“.

Stejně tak Jan Pavel II. mluví o násilí, a tedy i o válce jako o „nepřijatelném zlu“³ a považuje je za „nepřijatelné jako prostředek k urovnání mezinárodních sporů“⁴ a „člověka nedůstojné“.

Ale zároveň, jakoby v rozporu s kategorickým odsouzením války a násilí, magisterium čas od času upozorní i na to, že prohlásit každou válku za neoprávněnou není dost dobře možné. Tak například Pius XII. opakovaně uznal právo národů na obranu před uchvatitelem a dokonce prohlásil, že přijít na pomoc nespravedlivě napadenému národu⁵ je přímo povinnost. Stejně myšlenky nacházíme i v koncilních dokumentech: *Gaudium et spes* potvrzuje, že „jestliže byly vyčerpány všechny možnosti mírového urovnání sporů, nelze vládám upřít právo na obranu“ (GS 79.4) a slavnostní odsouzení vyhlazovací války (GS 80) je podle mínění kritiků oslabeno tím, že encyklika uznává právo křesťana zvolit si za své povolání službu ve vojenských složkách a pracovat pro mír právě tam (GS 79.5). Podobně smýšlí i Jan Pavel II.: v době, kdy vrcholily protestní akce mírových hnutí proti jadernému zbrojení, zaslal Organizaci spojených národů poselství, v němž hájí nutnost vojenského zastrašování⁶. O několik měsíců později, při příležitosti vídeňského *Katholikentag*, papež potvrdil, že Kristus se nikdy neuchýlil ke zbraní, a dodal: „V krajním případě je ozbrojený boj nevyhnutelným zlem, jemuž by se křesťané, kteří se v podobné tragické situaci ocitnou, neměli vyhýbat“⁷.

Máme-li uspokojivě vysvětlit postoj církve v otázce míru a války, bude tedy třeba uvést rozporné výroky papežů do souladu a najít mezi nimi logickou souvislost. Klíčem nám budou slova Jana Pavla II. při Anděl Páně v neděli 10. května 1981: „Za svou hlavní službu považovala církev vždy službu lidskému svědomí.“ Papež pak dodal, že církev spatřuje svůj úkol v tom, vytvořit člověku takové podmínky, aby mohl následovat hlas svého svědomí a aby se jeho svědomí nestávalo necitlivým vůči pravdě. Toto základní poslání církve je dále upřesněno v papežově proslovu k nikaragujským biskupům při návštěvě ad limina, v němž papež biskupy ujišťuje, že církev usiluje o jedno jediné: „ozářit lidské svědomí světlem víry“⁸.

Církev slouží míru tím, že metodicky a systematicky vede, formuje a poučuje lidské svědomí. Neukládá věřícím, aby byli za všech okolností pacifisty, ani aby odmítali službu v armádě, i když mnozí lidé by takovýto postoj církve přivítali. Církev se snaží vést lidi k tomu, aby ve svém nitru kultivovali dvojí postoj: Na jedné straně vyžaduje, aby se křesťané rozešli se smýšlením

³v Drogheddě, 1979

⁴V Coventry, 30. května 1982, *Documentation Catholique* 1982, s. 591; a v Hirošimě, 25. února 1981, *Documentation Catholique* 1981, s. 332;

⁵Poselství, 24. prosince 1948

⁶7. června 1982, *Documentation Catholique* 1982, s. 663

⁷12. září 1983, *Documentation Catholique*, 1983, s. 918

⁸17. dubna 1980, *Documentation Catholique*, 1980, s. 456

charakteristickým pro společnost, v níž žijí, protože víra uznává jinou logiku než tento svět. Věřící nikdy nebude vtažen do společnosti natolik, aby rozhodování o tom, co je dobré a co zlé, ponechal zcela na ní; ví totiž, že poslední instancí, která posuzuje rozhodnutí vládnoucí moci, je vždy jeho svědomí⁹. Jeho zodpovědnost a jeho důstojnost spočívají v tom, že všechny lidské zájmy posuzuje „ve světle víry“. Řád zjevení, který uznává ve svém svědomí, totiž pořádku světa v mnohém protirečí. Svědomí křesťana by se vždy mělo řídit pohnutkami, které se od pohnutek vycházejících ze „hříchu“, jak ho chápe sv. Jan, radikálně liší. Od touhy po bohatství i touhy po moci, jímž tak často a mnohokrát i neuvědoměle podléhají celé národy i ti, kdo je řídí, si křesťan udržuje odstup.

V křesťanství je láska k Bohu neoddělitelná od lásky k bližnímu, a proto křesťan nemůže lhostejně přihlížet úsilí kohokoliv o materiální pokrok a duchovní rozvoj lidstva. Pro křesťana je mír nedělitelný, neboť ho chápe jako společenství ducha lidí lnoucích k Pravdě. Křesťan se tedy nemůže spokojit s tím, že se neválčí, jestliže současně je jeho bratr vykořisťován nebo je-li jeho život v ohrožení, a existuje-li přitom způsob, jak tomu zabránit. Rozhodnout se bývá v takové situaci velice těžké. Obecně přijímané důvody, či někdy spíše výmluvy, proč nezasahovat, se obvykle jeví stejně závažné jako důvody, proč zasáhnout. Velikost lidského svědomí spočívá v tom, že posuzuje důvody pro a proti a pak – se zřetelem k požadavkům víry a na základě „zdravého realismu“ (Pius XII., vánoce 1956) – činí rozhodnutí. Křesťané osvědčují svou věrnost víře tím, že se snaží „vepsat“ (GS 43. 2) křesťanské hodnoty do světa, který je obklopuje. To však neznamená, že se jejich postoje nemohou různit. Zodpovědnost státníka před společenstvím, jemuž vládne, není totéž jako zodpovědnost řadových občanů a i mezi nimi existují velké rozdíly, co se týče individuálního žebříčku hodnot.

Mírová politika církve

Charakteristickým rysem mírové politiky církve se v průběhu staletí stalo její soustředění na dva hlavní cíle: zabránit válce a přispívat k nastolení míru. Prostředek k dosažení obou těchto cílů spatřuje církev ve formování zodpovědného lidského svědomí.

Ilustrujme postoj církve k míru na dvou zásadách, z nichž její mírová politika vychází:

a/ Mír není pouhé neválčení, ale též jedna z náboženských hodnot. Připomeňme v této souvislosti například prohlášení koncilu v Charroux (1989) „Ten, kdo nemá mír, neuvidí Boha.“ Postavení církve ve středověké společnosti se však od dnešního pronikavě liší. Dříve byla církev veřejnoprávní institucí a její nauku přijímalo až na malé výjimky všechno obyvatelstvo.

⁹J. Joblin, *L'Eglise et la guerre. Conscience, violence, pouvoir*, Desclée de Brouwer, Paris 1988, s. 330 n

Dnes je církev z rozhodování o chodu společnosti téměř vyloučena; jistý omezený přístup k němu má snad jen prostřednictvím veřejného mínění. Mnoho lidí uznává, že je „odborníci v oblasti humanity“, ale ve svědomí se jejich morálními zásadami necítí být vázáni. Až příliš často je dnes hlavní poslání církve spatřováno pouze v tom, aby připomínala společnosti ony velké morální principy, k jejichž formulování v minulosti významně přispěla, například i vypracováním teorie spravedlivé války. Dostává se jí sluchu, když se zasazuje o základní „požadavky lidstva“ (Haagská konvence, 1907) a zdůrazňuje, že o jejich naplnění mají v zájmu nastolení trvalého míru usilovat všechny společenské struktury, ale kormidlo, které jí dříve dovolovalo zaměřit vůli lidí žádoucím směrem, už v rukou nedrží.

b/ Míru se daří tam, kde je respektována pravda každého jednotlivce, tedy pravda, k níž dospělo jeho svědomí. Tomuto požadavku přikládá církev velkou důležitost, a dokonce prohlašuje, že všude, kde je ohrožena náboženská svoboda, je ohrožen mír. K tématu války lze v dnešních politických diskusích těžko co dodat, neboť na tom, že válka je zlo, se shodují všichni jejich účastníci; nově a do hloubky je dnes promyšleno především téma lidských práv a svobod. K tomuto tématu se jako první začala vyslovovat právě církev, a to v době, kdy se k moci dostaly první totalitní režimy. Církev si totiž tehdy velice rychle uvědomila, že ve srovnání s rozsahem svobod, k nimž dospěl křesťanský svět, představuje politická doktrína totalitarismu velký krok zpět.

Pius XI. jako první z papežů viděl v požadavku náboženské svobody prostředek k přetvoření politických institucí; patrně je to především z jeho postoje vůči nacismu vyjádřeného v encyklice *Mit brennender Sorge* (1937). Tato encyklika stojí na počátku úsilí o nové zhodnocení a ocenění náboženské svobody a její důležitosti pro uchování míru. „Člověka jako osobu vybavil Bůh jistými právy a do těchto práv nesmí společnost žádným způsobem zasahovat; nesmí je popírat, porušovat, ani zanedbávat... Nedbat na tento řád znamená otrástit sloupy, na nichž společnost spočívá, a tudíž ohrozit klid, bezpečnost, ano i samu existenci společnosti.“ (MBS 37)

Z tohoto prohlášení postupem času vyplynula tři základní stanoviska mírové politiky církve:

- pošlapávání náboženské svobody vede k porušování dalších lidských práv;
- respektování náboženské svobody v určité zemi je měřítkem respektování lidských práv v této zemi vůbec;
- každé rozšíření náboženské svobody je doprovázeno rozšířením dalších lidských práv a přispívá ke společnému dobru všech členů společnosti, a tedy i k míru¹⁰.

¹⁰J. Joblin, „Jean-Paul II et les socialismes. L'arrière-plan de l'éthique de la décision“, *Nouvelle Revue Théologique* 1986/1, s. 55

V průběhu půlstoletí, které uběhlo od vydání encykliky *Mit brennender Sorge*, dospělo lidstvo k hlubšímu pochopení vztahu mezi lidskými právy a mírem, a uvědomilo si, že spolu velice úzce souvisejí. V encyklice *Redemptor hominis* (1979) Jan Pavel II. uvádí: „Mír nespočívá v ničem jiném než v respektování neporušitelných lidských práv, zatímco válka se rodí z porušování těchto práv a přináší jejich další, stále závažnější narušování... (Problematika lidských práv) je podloží míru ve společnosti i mezi národy.“ (RH 17. 2) Stejnou myšlenku obsahuje i projev Javieru Pérezu de Cuellar u příležitosti převzetí doktorátu honoris causa univerzity v Leidenu¹¹. Pérez de Cuellar v něm nejprve připomíná, že lidská práva jsou součástí lidské přirozenosti a že lidé jsou si tedy rovni a žádná diskriminace mezi nimi není přípustná, a poté dodává: „Charta uznala, že respektování lidských práv a mír jsou neodlučitelné. Stejně jako porušování lidských práv vede ke konfliktu, konflikt a válka vedly až příliš často k potlačování lidských práv.“

Jan Pavel II. se k otázce vztahu mezi mírem a lidskými právy vyjadřuje velmi často. Ve svém projevu před valným shromážděním Organizace spojených národů v r. 1979 se zamýšlí nad tím, z čeho jejich vzájemná spjatost vyplývá. V návaznosti na projev Pérezu de Cuellar papež nejprve konstatuje, že tuto vzájemnou spjatost je především třeba přijmout a uznat: tam, kde jsou nezcizitelná práva osob a národních společenství (OSN 7) pošlapávána, nemůže existovat ona jednota srdcí a vůlí, která je jedinou zárukou míru; ve společnosti pak vzrůstá nenávisť a pohrdání druhými, „základní pilíř společenského řádu je narušen“ a „systém se vnitřně přeorientovává“ směrem k násilí. Proti „strukturám hříchu“ staví papež „strukтуры míru“, tedy „vnitřní zaměření systémů“ vytvářející pro každou lidskou bytost takový „konkrétní sociální a historický rámec“, v němž je plně respektována její důstojnost „včetně vztahu člověka k Bohu“¹². „Sama lidská přirozenost se dožaduje toho, aby člověk mohl vyjadřovat své vnitřní náboženské přesvědčení i navenek“¹³ a aby se instituce, jejichž posláním je sloužit náboženskému životu občanů, mohly podílet na přípravě zákonů, které se jich budou bezprostředně týkat.

I v rámci Konference o bezpečnosti a spolupráci v Evropě Svatý stolec důrazně připomínal, že respektování náboženské svobody úzce souvisí s otázkou lidských práv a že je pro udržení míru ve světě naprosto nezbytné. Právě v tomto postoji je spatřován hlavní přínos Svatého stolce Helsinskému procesu: kdyby jeho představitelé na každém zasedání nepřipomínali, že náboženskou svobodu a lidská práva není možné oddělovat, evropské státy by tuto otázku úplně pominuly. Návrh Svatého stolce zahrnout právo na náboženskou svobodu do zásad, jimiž se má řídit soužití evropských národů,

¹¹ 7. září 1988, in *Objective Justice* (UN) 1988/2

¹² Biffi, *La pace, sfida...*, s. 774

¹³ Biffi, *op. cit.*, s. 778

zapůsobil jako bomba. Na přípravných rozhovorech v r. 1973 se podařilo dosáhnout toho, že toto právo bylo uvedeno mezi ostatními lidskými právy, jež mají být všude v Evropě respektována. Právo věřících různých náboženství stýkat se mezi sebou v rámci státu i na mezinárodní úrovni se však v dokumentech KBSE zakotvit nepodařilo. Další promyšlení otázek týkajících se udržení míru dovedlo účastníky Helsinského procesu k přesvědčení, že není možné mluvit o mírových vztazích tam, kde není respektováno právo na náboženskou svobodu. V průběhu Helsinského procesu bylo toto právo přesně vymezeno (kapitola hlavních zásad) a byly též popsány různé způsoby jeho aplikace (kapitola o mezilidských kontaktech¹⁴).

Předchozí řádky nám umožnily pochopit, co je charakteristické pro úsilí katolické církve o zachování míru po stránce doktrinní a co se týče konkrétních kroků: Katolicismus odmítá mluvit o míru tam, kde ve skutečnosti jde o pouhý stav neválčení, a *Opus justitiae pax* souladu s výrokem proroka Izaiáše zdůrazňuje, že spravedlnost, k jejímuž nastolení je třeba směřovat, musí být objektivní a hluboce niterná zároveň. Objektivní proto, že vskutku existuje řád volající svět k míru. Tento řád lze přirovnat ke stroji, jehož mechanismus má člověk uvést do chodu. A to se nepodaří, nebude-li respektována funkce jednotlivých součástí, tedy jinými slovy: nebude-li jako skutečnost zcela zásadního významu respektován vztah člověka k Bohu založený na stvoření a vykoupení. Subjektivní musí být tato spravedlnost proto, že v důsledku hříchu není člověk schopen obnovit narušenou jednotu světa vlastními silami. Podařit se mu to může jedině tehdy, jestliže se doopravdy rozejde se silami zla, jež ve světě působí, obrátí se k Bohu a přijme milost znovuzrození, kterou mu nabízí zmrtvýchvstalý Kristus.

Aktuální stav

Mírová politika církve získala v uplynulých letech nové podněty především díky úsilí Jana Pavla II. řešit politické krize v novém duchu.

Jan Pavel II. navazuje ve svých úvahách o míru na své předchůdce, ale zároveň zdůrazňuje, že každé, byť i spravedlivé použití síly představuje v dnešním světě stále větší riziko. Jednoznačně pacifistický postoj však nezastává. Válku prohlásil za „nezodpovědné dobrodružství“ (vánoce 1990) a za „cestu lidstva naprosto nedůstojnou“ (Anděl Páně, 27. ledna 1991), ale zároveň upřesnil, že není pacifista a že udržení míru za jakoukoliv cenu nepožaduje (farnost sv. Doroteje, Řím, 28. února 1991).

V souvislosti s válkou v Perském zálivu se Jan Pavel II. zasloužil o to, že se znova začalo diskutovat o humanitárních operacích. Teologové vždycky zastávali názor, že stát i jednotlivci mají povinnost národu či jednotlivci v tísní přispěchat na pomoc. Zvláště důrazně to připomenul Pius XII. ve

¹⁴ J. Joblin, „La liberté religieuse et l'Acte final d'Helsinki“, *Apollinaris* LXV (1992, s. 351 – 374

svém vánočním poselství v roce 1948: „Pokud chce národ ohrožený agresí nebo už přímo napadený smýšlet a jednat křesťansky, nesmí zůstat netečný a pasivní.

Co se týče ostatních národů, solidarita, jíž jsou si národy vzájemně povinny, jim zapovídá lhotejně přihlížet agresí z pozice neutrálního pozorovatele. Kdo dokáže vyčíslit škody, k nimž v minulosti vedla právě tato lhotejnost?“

Dnes už krizové situace, v nichž se jednotlivé národy ocitají, nesouvisejí se zájmy mocenských bloků. V novém mezinárodním ovzduší, kdy národy, poučeny trpkými a leckdy i tragickými zkušenostmi z minulých let, uznávají zodpovědnost OSN v humanitární oblasti a nutnost jejích aktivních zásahů, se Jan Pavel II. k tématu solidarity mezi národy a jejích konkrétních projevů znovu vrací. V jeho úvahách jsou zřetelně patrné dva hlavní požadavky: odzbrojit agresora a přispět na pomoc obětem agrese, případně i jiné velké katastrofy.

Kardinál Sodano 8. srpna 1992 prohlásil: „Jednotlivé státy i Spojené národy mají povinnost i právo zasáhnout a odzbrojit toho, kdo chce zabít.“

O tom, za jakých podmínek je zásah oprávněný, hovořil papež ve svém proslovu k diplomatickému sboru 13. ledna 1993: „Jestliže všechny možnosti diplomatického vyjednávání a všechny konvenční postupy užívané mezinárodními organizacemi byly vyčerpány a obyvatelstvu i nadále hrozí, že bude vystaveno nespravedlivé agresí, nemají ostatní státy ‚právo na lhotejnost‘. Jestliže veškeré úsilí směřující k urovnání konfliktu mírovými prostředky nepřineslo úspěch, je úkolem a povinností těchto států agresora odzbrojit.“

Nemají-li se zásahy směřující k obnovení pořádku stát aktem svévole, musí se k nim přistupovat pouze za určitých, jasně definovaných podmínek: tyto zásahy jsou oprávněné pouze tehdy, žije-li obyvatelstvo v situaci, kdy je pošlapávána spravedlnost, přičemž veškerá předchozí vyjednávání zneprátených stran nevedla k žádnému výsledku; teprve potom může mezinárodní autorita nadřadit právo lidí na důstojný život v bezpečí nad právo státu nebýt předmětem zahraniční intervence.

Poskytnout humanitární pomoc nemusí znamenat pouze poskytnout pomoc při obraně proti agresorovi: připomeňme případy, kdy obyvatelstvo určitého území postihne hlad v důsledku bojů uvnitř země, nebo proto, že místní vláda používá hladu k tomu, aby potlačila odpor určitých skupin obyvatelstva. Všechny společnosti uznávají a schvalují, že osobě, která se ocitla v nebezpečí, je nutno v rámci možností pomoci. Tento postoj je nyní třeba vnést i do mezinárodního práva. Tradiční učení církve je v této otázce zajedno se současnou mezinárodní etikou, která v právu na výživu spatřuje jedno ze základních lidských práv.

I v případě, že je zásah oprávněný, provází ho nezřídkla zvýšení mezinárodního napětí. Proto musí zůstat výjimečným prostředkem řešení krizových situací a probíhat vždy pod mezinárodní kontrolou, která zváží opodstatně-

nost jednotlivých akcí. Kritéria používaná při posuzování oprávněnosti ozbrojeného zásahu jsou odvozena z kritérií vypracovaných katolickými teology v rámci teorie spravedlivé války. Jsou jimi například: závažnost situace, vyvážený poměr mezi dobrem, které válka může přinést, a zlem, které může způsobit, selhání všech ostatních prostředků, mezinárodní dohled nad válečnými operacemi a další. Z hlediska mezinárodního práva jde o nový přístup k dané problematice, jehož cílem je dosáhnout všeobecného rozšíření a přijetí takových zásad a postojů, které by umožnily nastolení harmoničtějších vztahů uvnitř mezinárodního společenství.

2. Protestantismus

O protestantismu je nutno pojednat jiným způsobem než o katolicismu, protože onen ucelený přístup k otázkám míru a války, který je jedním z charakteristických znaků katolicismu, protestantismus postrádá. Rozdíl mezi katolicismem a protestantismem spočívá především v tom, že protestantismu chybí opora mnohasetleté tradice, v jejímž průběhu v lůně katolické církve uzrávalo vědomí zodpovědnosti za mír, a v tom, že protestantismus není jednotným hnutím, ale pluralitou hnutí, která k otázkám spjatým se zachováním míru přistupují z vlastních pozic.

Skutečnost, že existuje organizace jménem Ekumenická rada církví, nás nesmí mýlit. Tato Rada nemá za cíl přispívat ke sbližování různých myšlenkových proudů uvnitř protestantismu a nepovažuje se za jeho centrum. Její funkce se tedy značně liší od funkce papežství v katolické církvi. Je spíše jakýmsi mostem spojujícím různé křesťanské rodiny, které si ale podržují svůj vlastní přístup k jednotlivým náboženským otázkám.

Ekumenické pojetí kolektivní zodpovědnosti za udržení míru se poprvé objevuje v r. 1907 na Konferenci o odzbrojení v Haagu.

Z rozhovorů, k nimž se v rámci konference sešli katolíci a protestanté, vzešel podnět k vytvoření organizace, která by se stala mluvčím společného úsilí všech křesťanů o zachování míru. Ke vzniku World Alliance for Promoting International Friendship through the Churches však dochází, z iniciativy Philippa Noela Baketa, teprve r. 1919. V r. 1946 je tato organizace přejmenována na Commission of the Churches on International Affairs a dnes úzce spolupracuje s Ekumenickou radou církví.

Tato iniciativa nezůstala v meziválečném období osamocena.

V srpnu 1934 vybízí Dietrich Bonhoeffer protestanské církve, aby se vážně zamyslely nad svou zodpovědností vůči občanské společnosti, a při svém pobytu v Dánsku, kde hovoří o svých zkušenostech z nacistického Německa, se věnuje i otázkám udržení míru. Bonhoeffer zdůrazňuje především, že kořeny, z nichž mír čerpá veškerou sílu, jsou duchovní povahy. Mír je něco jiného než pouhé úsilí zabezpečit se před agresí: takové úsilí je vždy vedeno nedůvěrou, a proto dosažení obranyschopnosti nemůže být zárukou právě

ho, trvalého míru¹⁵. Na tuto přednášku navázal Bonhoeffer v knize *The Confessing Church and the Ecumenical Movement*, vydané v červenci 1935, kde se mimo jiné vrací k otázce zodpovědnosti všech křesťanů za nástup nacismu, uvažuje nad tím, zda je ekumenické hnutí připraveno reagovat na válku, rasovou nenávist a vykořisťování v sociální oblasti a hledá odpověď na otázku, zda křesťané, pokud se spojí a budou vystupovat jednotně, mají možnost zamezit válkám jednou provždy.

Jedna z největších Bonhoefferových zásluh spočívá v tom, že se snažil porozumět onomu zásadnímu rozporu, který vážně ohrožuje věrohodnost křesťanství: rozporu mezi tvrzením křesťanů, že jejich Bůh je Bohem míru, a dějinami křesťanské církve, poznamenanými mnoha krutostmi a válkami. Katolické učení o míru a válce vidí kořeny tohoto „skandálu“ v lidské hříšnosti a připomíná, že k tomu, aby se člověk z otroctví hříchu vymanil, je nutné obrácení. Zdůrazňuje též, že v každém úseku dějin žili mužové a ženy, kteří brali Kristovo poselství vážně. Takovíto opravdoví křesťané často stáli u zrodu nových řeholních rodin a vytvářeli tak uprostřed zmatků své doby oázy míru. Otevřená však zůstává otázka, zda opravdu všichni ti, kdo se hlásí ke křesťanství, nějak přispívají k nastolení míru. Je zřejmé, že toto úsilí je stále ještě nedostatečné, a to bezpochyby snižuje hodnověrnost hlasatelů evangelia. Protestantismus zaměřil svou pozornost právě na tento problém a diskutuje ho především v rámci Ekumenické rady církví. Na jejím prvním valném shromáždění v r. 1948 vznikla sekce *On International Disorder*, která vybídla jednotlivé protestantské církve, aby se rozhodně postavily proti všemu, co může vyvolávat válku, podpořily přechod k mírovým poměrům a vždy se zasazovaly o spravedlnost.

Od r. 1948 se tato orientace Ekumenické rady církví nezměnila, každé valné shromáždění přineslo naopak její další prohloubení. Například o míru a spravedlnosti se zpočátku uvažovalo jako o dvou různých cílech, které je záhodno sledovat zároveň: jejich vzájemné podmíněnosti byla věnována pozornost teprve na šestém světovém shromáždění v r. 1983. V závěrečném dokumentu z tohoto shromáždění čteme: „Mír není pouhá nepřítomnost války. Mír nelze vybudovat na základě nespravedlnosti. Mír vyžaduje nový mezinárodní řád založený na spravedlnosti pro všechny národy i uvnitř nich a na respektování Bohem daného lidství a důstojnosti každé osoby. Peace is not just the absence of war. Peace cannot be built on the foundation of injustice. Peace requires a new international order based on justice for and within all

¹⁵P. Potter, „Peace and Justice“, in „Peace and Justice in Northern Asia. Prospects for Peaceful Resolution of Conflicts“, Background Information, Commission of the Churches for International Affairs, 1985/1, s. 16 – 24. V tomto článku je zmínka o tom, že Bonhoefferova přednáška zmizela. Známe z ní jen resumé z pera biskupa George Bella vyšlé v *London Times*.

the nations and respect for the God given humanity and dignity of every person."

Rada církví není oprávněna zaujímat doktrinální stanoviska, a proto se soustřeďuje na oblast experimentální etiky. Jelikož se nemůže zabývat teologickou reflexí o válce a míru, věnuje pozornost především globálním problémům, které jsou příčinou nepřátelství mezi mocenskými bloky i mezi jednotlivými národy. Zdůrazňuje, že mají-li být tyto problémy vyřešeny, je pro to třeba neprodleně něco udělat. Na rozdíl od katolíků, kteří si ještě nezvykli uvažovat v celosvětovém měřítku, Rada církví přímo vybízí všechny věřící protestantských denominací, aby se vážně zabývali otázkami, jako je zajištění výživy pro všechny obyvatele Země, přelidnění nebo problematika životního prostředí. Rada též studuje a analyzuje ekonomická, sociální a kulturní práva menšin a etnických skupin. V této souvislosti zdůrazňuje, že v případě jejich porušování je třeba v zájmu zachování míru hledat v první řadě politické řešení. Kromě toho Rada upozorňuje i na různé systémové nedostatky v oblasti mezinárodních vztahů a vyzývá k vytvoření nového mezinárodního ekonomického a politického řádu. Poskytování jakékoliv přímé i nepřímé podpory nespravedlivým režimům ze strany místních církví Rada odsuzuje jako podíl na zlu v podobě rasismu, diskriminace v jakékoliv oblasti, ekonomického vykořisťování, horečného zbrojení a dalších.

Je zřejmé, že katolická církev a Ekumenická rada církví nahlíží na otázky spojené se zachováním míru každá pod jiným zorným úhlem. Přestože si obě dvě uvědomují, že zachování míru je problém týkající se celé společnosti, křesťany samozřejmě nevyjímaje, a že právě křesťané by měli o jeho řešení usilovat snad ještě víc než všichni ostatní, v přístupu k tomuto problému se liší. Katolická církev se soustředí především na individuální zodpovědnost křesťanů; každého věřícího vybízí k osobnímu obrácení, ale zároveň ho žádá, aby diplomatické zásahy směřující k urovnání konfliktů přenechal církevní autoritě. Rada církví akcentuje politicko-morální rozměr problému a zamýšlí se nad individuální zodpovědností křesťanů vůči nespravedlivým poměrům, v nichž žijí a jejichž zvrácenost si mnohdy ani neuvědomují. Pro tyto křesťany by křesťanský život měl spočívat především v boji proti všemu, co zapříčiňuje chudobu a způsobuje útlak, neboť právě chudoba a různé formy útlaču jsou nejzávažnější překážkou materiálního i duchovního rozvoje jednotlivců i celých národů. Lidská práva, jejichž dodržování je podmínkou nastolení míru, tedy nejsou chápána jako práva individua na něco, co mu přísluší, ale jako nárok utlačovaného člověka, aby druzí odstranili překážky, které mu brání v růstu. Z tohoto nároku pak vyrůstá solidarita mezi křesťany a jejich angažovanost v ekonomické, sociální, politické i kulturní oblasti. Katolický a protestantský přístup k míru se nevyklučují, ale doplňují a v zájmu ekumenismu i v zájmu míru by se měly stále více prohlubovat a sblížovat.

dokončení v příštím čísle

List Magistra řádu bratřím Říšské provincie O obnově České provincie

Naším v Božím Synu milovaným Provinciálovi, magistrům,
exprovinciálům, převorům, gen. kazatelům, lektorům a všem otcům,
každému bratru a sestře naší Říšské provincie My,
Fr. Hyacinthe Maria Cormier,
profesor posvátné theologie a veškerého Řádu kazatelů generální magistr
a služebník, pozdrav a požehnání v Pánu.

S nesmírnou radostí jsme z titulu našeho úřadu na sebe vzali úkol obnovit v úplnosti provincie Českou a Rakousko-Uherskou a s vděčností tak navazujeme na veliké dílo nejdůstojnějšího Otce Magistra Alexandra Vincence Jandela, ba dovršujeme je. Tento muž Boží totiž s vynikající horlivostí pečoval o to, aby v řádu Apoštolským Stolcem jemu svěřeném byla obnovena a udržována řeholní observance, ze které vychází opravdový prospěch každého institutu, a neopomenul nic, co by k tomuto výtečnému, leč obtížnému cíli mohlo kdekoli a jakkoli přispět. O Jandelovi tedy obzvláště leželo na srdci, aby zřizoval v různých krajích formální konventy, a ještě lépe dobře uspořádané provincie s vhodným počtem konventů. Plným právem, vždyť pevně vybudované konventy a provincie množstvím i kvalitami řeholníků napomáhají observanci, rozkvětu posvátného studia, obnově pravého ducha řádu a jeho povznesení u národů ve vůni slavné pověsti. S takovouto osvícenou horlivostí pro rozšíření řádu, již planul již od počátku svého magisteria, cestoval Otec Alexandre Vincent Jandel, nejen nástupce, ale i věrný následovník sv. patriarchy Dominika, mnohými kraji, a mezi nimi několikrát Rakouskem. Navštěvoval na onom rozsáhlém území naše provincie a získal si přízeň Jeho Eminence kardinála Schwarzemberg, arcibiskupa pražského, který v té době pro politováníhodné okolnosti zastával úřad apoštolského visitátora. Přízeň a nápomoc tohoto knížete byla nakonec tak šťastná, že bylo možno čile zahájit úspěšné dílo obnovení dominikánské rodiny. Prozíravý a rázný moderátor řádu neváhal a aby se práce rozvíjely naplno, přijal a promulgoval následující opatření:

„Se zřetelem k příliš nepřijatelnému počtu řeholníků, kteří nyní patří k naší Rakousko-Uherské provincii, jsme usoudili, že je rozumnější ji prozatímně přivtělit k České provincii, jak to již bylo učiněno na generální kapitule v Římě r. 1569 conf. 9 a na jiné generální kapitule v Římě r. 1608. Ustanovujeme tedy, aby po vypršení čtyřletí nynějšího provinciála byla Rakousko-Uherská provincie přivtělena k České a s ní sjednocena, a tím přešla pod plnou a přímou jurisdikci provinciála České provincie, tak, jak

ji nyní pro onu dobu podrobujeme jeho autoritě a prohlašujeme za přivtělenou, sjednocenou a podřízenou.“

K tomuto velmi závažnému nařízení připojil kardinál visitátor bez prodlení, ba s radostí a pochvalou svou sankci:

„Nejdůstojnější P. fr. Vincent Jandel, generální magistr Řádu kazatelů, v nanejvýš chvályhodném úmyslu nastolit řeholní disciplínu ve všech konventech a po inspekci Česko-Moravské provincie téhož řádu usoudil, že určitá napomenutí v Pánu a nařízení jsou prospěšná a velmi nutná, a nám jakožto apoštolskému visitátorovi je předložil k potvrzení. My pak, poněvadž šli obnovu řeholního života svrchovaně přejeme, autoritou tohoto úřadu, ježž nám Svatý a apoštolský stolec pro přítomnou dobu svěřil, uvedená napomenutí a nařízení schvalujeme, potvrzujeme a všem otcům a bratřím této provincie pod poslušností přikazujeme, aby se jim zcela podrobili a vzali je za své.“

Dáno v Praze, dne 2. srpna 1856, Pr. Card. Schwarzenberg

Podpořen autoritou apoštolského visitátora, dokázal generální magistr Jandel přes nemalé obtíže celou věc zorganizovat tak moudře, že silami všech sice ještě skrovnými, ale již sloučenými, a za spolupráce bratří z ciziny ku pomoci povolaných se rozproudila blahodárná obnova ducha i observancí řeholního života, jejíž hojné plody ještě dnes sami s radostí pozorujeme. Dobrotivý a vždy milosrdný Bůh dílo O. Jandela a k němu se družícím lidem dobré vůle zahrnul štědrým požehnáním. Odtud totiž všude vzešla obnova dokonale společného života; odtud zbožné a oddané chórové slavení Božského officia; odtud evangelní zápal ve službě pro spásu duší, a zvláště v posvátné misijní činnosti; odtud nesmírné rozšíření pobožnosti posvátného růžence blahoslavené Panny Marie; odtud důstojný a chvályhodný život našich bratří, po zásluze doporučovaný episkopátem, klérem i zbožným lidem; odtud štědrá a hojné plody přinášející podpora pro růst řeholní kázně i v konventech jiných, často vzdálených oblastí. Všechna tato dobrodiní našla v řízení Boží Prozřetelnosti společný kořen v úsilí O. Jandela, jehož za to nelze dosti vynachválit, v úsilí zvýrazněném jakousi otcovskou vlídností vůči každému a skvělými příklady ctností. Žádný div, že při tak zdařilém vývoji došla magistru řádu vícekrát prosba, aby nyní, když šťastně pomínuly důvody, jež kdysi vedly k spojení obou slavných provincií, věci byly navráceny do původního stavu, jemuž se těšily před zřízením nedávné Říšské provincie. Nejvyšší autorita řádu však tehdy příhodný okamžik opatrně odložila. Když však byla r. 1904 svolána kapitula do Viterba, opět byly

ctihodnému zasedání kapitulních otců definitorů předkládány žádosti s prosbou, aby s přihlédnutím ke kvetoucímu stavu konventů, jež kdysi tvořily Rakousko-Uherskou provincii, byla České provincii navracena její oddělená samostatnost. Nejdůstojnější Otcové kapituláři pak žádost vlídně přijali a rozhodli se odpovědět těmito slovy:

„Jednalo se o obnovení starobylé České provincie, tedy o jejím oddělení od Říšské provincie. Po obšírné diskusi byl magistr řádu pověřen, aby co nejdříve osobně nebo v zastoupení visitoval celou oblast a pak učinil, co uzná v Pánu za prospěšné.“

Poslušně jsme tedy vykonali, co nám otcové generální definitori svěřili, bez meškání jsme uskutečnili visitaci Říšské provincie a ihned po návratu do Říma jsme o ní pečlivě několikrát jednali s generální radou. Ukázalo se, že všechny hlasy podporují kladné vyřešení žádosti, a neopomněli jsme ani hojně prosit sv. otce Dominika o pomoc shůry. Nic by však nemohlo být uzavřeno a dokonale uskutečněno bez úchvaly Svatého stolce, jelikož právě jeho apoštolský visitátor, s přihlédnutím k okolnostem, u obou provincií potlačil, či spíše suspendoval vlastní existenci a autonomii, a proto jsme mezitím celou záležitost zevrubně vyložili Posvátné kongregaci pro biskupy a řeholníky a plně se podrobili jejímu moudrému úsudku. Rádi vám v plném rozsahu předkládáme papežský reskript.

„Na základě zvláštních pravomocí od našeho Pána Posvátná kongregace jejich Eminencí nejdůstojnějších kardinálů sv. Církve římské pro biskupy a řeholníky po uvážení vyložené záležitosti uděluje o. generálnímu magistrovi pravomoci nezbytné a příhodné k tomu, aby se souhlasem své rady opětovně konstituoval nebo uvedl do původního stavu obě provincie, Rakousko-Uherskou a Českou, v souladu s příslušnými kánony a s konstitucemi řádu.“

Dáno v Římě 25. února 1905

D. kard. Ferrata, Prefekt Ph. Giustini, Sekr.

Ve shodě s tímto postojem Sv. Stolce se následujícího 20. srpna shromáždili vážení otcové, kteří nám neúnavně stojí po boku v radě, a po novém promyšlení věci potvrdili své předchozí stanovisko a s konečnou platností se vyslovili pro reintegraci České i Rakousko-Uherské provincie. Po všech těchto událostech jsme usoudili, že netřeba dále otálet s uskutečněním požadované obnovy. Proto tímto listem z autority našeho úřadu a na základě zvláštních, Sv. Stolicí nám svěřených pravomocí a po vyjádření generální rady navracíme České a Rakousko-Uherské provincii v úplnosti jejich předchozí právní

stav, a tímto prohlašujeme za obnovené se všemi právy a výsadami, které musí mít a které podle zvyku mají řádně zřízené provincie Řádu kazatelů, včetně těch, kterým se těšily jednotlivě i každá zvlášť, než byly sdruženy pod jménem Říšské provincie. Dále prohlašujeme, že jim náleží totéž pořadí v posloupnosti řádových provincií, moc nad týmiž statky i konventy a v týchž hranicích, jako tomu bylo před rokem 1856; nadále přitom trvá pevně pouto lásky a vzájemné výpomoci v posvátné službě, které má vázat všechny domy a provincie naší řeholní rodiny, o to mocněji pak ty provincie, které objímá, střeží a podporuje vznešené rakouské císařství. Vyhrazujeme si právo učinit v tomto svém obecném rozhodnutí jistá dočasná omezení, aby se řečená obnova mohla uskutečnit snadněji a jemněji, ke cti Řádu, ku prospěchu duší a k obecnému povznesení věřících. Stran ostatního prohlašujeme, že nadále pevně zůstávají v plné platnosti konventní afilace, jež kterýkoli bratr získal obláčkou, ledaže by se nám jevilo v některých zvláštních případech a se souhlasem Apoštolského stolce prospěšnější rozhodnout jinak. Poněvadž přísluší Magistrovi řádu, aby ze svého úřadu kterékoli nově vznikající nebo obnovované provincii určil prvního provinciála, vyslechli jsme i v této věci otce Generální rady a uznali jsme za prospěšné ustanovit v Pánu následující:

Pokud jde o Rakousko-Uherskou provincii, tímto potvrzujeme a nadále ponecháváme důstojnému otci Sadokovi Szabó, nynějšímu provinciálovi Říšské provincie, nad všemi konventy a domy Rakousko-Uherské provincie všechny pravomoci a práva, jež mívá jako provinciál Říšské provincie, a to až do provinční kapituly, která se má konat v určeném čase po nejbližších Velikonocích. České provincii pak ustanovujeme, dáváme a stavíme do čela a za takto ustanoveného, daného a do čela postaveného tímto listem prohlašujeme důstojného otce Václava Bubeníka. Když to vše bylo řečeno, nařízeno a potvrzeno, tobě, důstojný otče bratře Václave Bubeníku, přikazujeme v Duchu svatém a pod svatou poslušností formálním rozkazem, abys do čtyř hodin po obdržení tohoto listu přijal zmíněný úřad provinciála. Vám pak ostatním otcům a bratřím, představeným i podřízeným, kteří z jakéhokoli titulu patříte k České provincii, abyste znamenitého otce Václava Bubeníka uznali, přijali a ctili jako legitimního, pravého a nepochybného provinciála, hlavu a pastýře a ve všem, co se z nějakého titulu vztahuje k jeho úřadu, jej ochotně a s horlivostí v Pánu poslouchali. Ve jménu Otce i Syna i Ducha svatého. Amen. Non obstantibus quibuscumque. (=Nic nemůže být překážkou platnosti.)

Dáno v Římě v našem domě sv. Šebestiána o svátku Povýšení sv. Kříže našeho Pána Ježíše Krista 14. září 1905.

Fr. Hyacinthe M. Cormier, Generální magistr Fr Vincenzo A. Nardelli,
S.Th.Bacc. a Socius

Z oficiálního textu Anal. S. Ord. FF. Praedicatorum XIII (1905)
pp. 281-286 přeložil Tomáš Pospíšil OP

Nevím, jak lze proměnit naše utrpení v krásu, vím jen, že je to možné.

To jsou slova básníka židovského původu Piotra Goldmann – Reinhardta (*1951), jež byla jakýmsi mottem setkání dominikánských kontemplativních mnišek střední a východní Evropy, které se konalo začátkem září v Krakově. Bylo první svého druhu a prolomilo izolaci komunit, a nejen tu násilně vnucenou politickým systémem. Bolest osamění byla jistě před Bohem semenem nových povolání a za to, že řád přetrvál komunistické „temno“, vdčíme nepochybně sestrám z těchto komunit a jejich utrpení.

Setkání řízené generálním promotorem pro mnišky O. Viktorem Hofstetterem se zabývalo široce pojatou otázkou formace, a to jak žadatelek o přijetí i jejich formátorek, tak také permanentní formaci jednotlivých sester i celých komunit. Vždyť právě na formaci závisí budoucnost klášterů.

Dnes se znovu všechny společně tážeme: Kým jsme? Odkud pocházíme? Kam jdeme? – Jak je třeba chápat obět řeholního zasvěcení, celopal vlastního života přinesený Bohu k Jeho slávě a pro spásu světa? Nepochybně také přijetím utrpení.

Vedle krajního inkarnacionismu, který si ve jménu člověka vytváří modlu z přirozenosti, existuje druhý extrém – eschatologismus (teorie o duchovním životě chápáném jako negace, odmítání zla ve světě a především v nás samých), jež osvobození Kristem odkládá zcela až do chvíle Jeho druhého příchodu. Pravá katolicita však zahrnuje všechno a směřuje ke ctnosti, již je podle sv. Tomáše střed mezi opačnými neřestmi. V duchovním životě nemůže jít především o utrpení, byť bychom měli zkušenosti s jeho plodností, neboť ať jakkoli pokřtěno je nedostatkem povinného dobra náležejícího dané skutečnosti. Mnišky jako radikální následovnice Krista jsou zvány k účasti na poslání řádu a jen v této perspektivě mohou naplňovat Stanovy, jež co nejobecněji vytyčují zásady jejich života. Věrnost tomuto poslání – spásě světa – musí vytvářet velkodušné prostředí k hledání Boha a tomuto doživotnímu hledačství je třeba podřídit vše. Dominikánské mnišství s sebou nese čtyři prvky ověřené tradicí a ustavující jedinečný charakter řádového charismatu: jsou to **společný život, slavení liturgie** (která se nesmí stát zbožnou praktikou, ale je rozjímáním a prožíváním Božího slova) **spolu s vnitřní modlitbou, zachovávaním slibů a studium posvátné pravdy**. Chápání a význam těchto konstitutivních znaků jsou vzájemně provázány, podmiňují a ovlivňují se. A právě jich a jediné jich se týká výzva k bezpodmínečné věrnosti. Vše ostatní má charakter prostředků kulturně a dobově podmíněných. Na setkání byla proto diskuse o náležitém postavení klauzury v dominikánském životě mnišek, která má být prostředkem, a nikoli překážkou k rozvíjení dominikánského charismatu. Tak by se totiž stala bůžkem, jež vyžaduje, aby mu byly přinášeny oběti. Na loňském biskupském synodu o řeholním životě se delegáti rozhodli k revizi dekretu Venite seorsum z 15.8.1969 v otázce papežské klauzury.

Je třeba pokračovat ve spolupráci nyní započaté, převzít odpovědnost této cesty k Bohu a smysluplně prožívat široce chápáné dominikánské charisma, novým způsobem čist a znovu rozjímat vlastní Stanovy a řídit se jimi v mentalitě moudré svobody.

KNIHOVNA

Krystal OP:

Thomas Merton: Žádný člověk není ostrov

Jeruzalémská bible VI. svazek: Knihy kronik, Ezdráš, Nehemiáš

Česká křesťanská akademie:

Posvátný obraz a zobrazení posvátného, sborník č. 10

Karmelitánské nakladatelství:

Yves J. Congar: Za církev sloužící a chudou

Jean-Claude Michel: Kdo jsi, Maria

Jósef Augustyn: Čtvrthodinka upřímnosti

Anselm Grün: Jak zacházet se zlým

Kněžské a řeholní povolání

Zvon:

Katechismus katolické církve

Gerhard Kroll: Po stopách Ježíšových

Henri J. M. Nouwen: Cesta srdce

Portál:

Michael Marsch: Uzdravení skrze víru

Oikúmené:

Platón: Theaitétos

Ricken: Obecná etika

Vyšehrad:

Kurt Schubert: Židovské náboženství v proměnách věků

MCM:

Max Kašparů: Malý kompas víry

Refugium:

Tomáš Špidlík: Cesta Ducha

Tomáš Špidlík: Slovo a obraz

Cesta:

Josemaria Escrivá: Brázda

Carlo Carretto: Poušť uprostřed města

CDK:

Petr Fiala: Katolicismus a politika

Votobia:

Czesław Głombik: Český novotomismus třicátých let

Omluva:

V minulém čísle bylo chybně uvedeno jméno autorky básně Tlakašipevalistli. Autorka se jmenuje Wendy Drozenová, správné znění pseudonymu je Marie Mahonová. Za chybu se omlouváme autorce i čtenářům.

Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK) v Brně vydává mimo časopis Proglas také nový **TEOLOGICKÝ SBORNÍK**, představující současné katolické teologické myšlení v ekumenické perspektivě. V roce 1995 vyšla tato čísla:

1. **Čas Krista** - *křesťanství v dějinách* (Balthasar, Lapide, Johnson, Zuber, Bonhoeffer)

2. **Viděl jsem tvé slzy** - *podminované pole morální teologie* (Ryšková, Ratzinger, Häring)

Do konce tohoto roku vyjdou:

3. **Nostra aetate** - *otevřené křesťanství* (Štampach, Martini, Griffiths, Ries, Drewermann...)

4. **Ježíš Kristus Osvoboditel** - *systematická teologie* (Karfíková, Sobrino, Metz, Beinert...)

Cena jednoho čísla 49 Kč, půlroční i celoroční předplatné (89 a 160 Kč)

TS je možné objednat na adrese: *CDK, Mendlovo nám. 1a, 603 00 Brno.*

SALVE – REVUE PRO TEOLOGII A DUCHOVNÍ ŽIVOT

ROČNÍK 5 (1995), (REVUE NA HLUBINU, ROČ. 24)

pro Čs. provincii Řádu bratří kazatelů vydává Krystal OP, s.r.o., Husova 8, Praha 1; vychází čtyřikrát ročně

šéfredaktor: ThDr. Odilo Štampach OP

redakční rada: ThLic. Dominik Duka OP (předseda), Tomáš Pospíšil OP, Terezie Eisnerová OP, Edita Mendelová OP, Dr. Slavomír Hájek, Dr. Karel Vrána

výkonný redaktor a jazyková úprava: Eva I. Fuchsová

redakce: Salve, Husova 8, Praha 1, 110 00, tel. 242 184 41/1.28. Nevyžádané rukopisy nevracíme. Redakce přijímá příspěvky bez nároku na autorský honorář.

distribuce pro ČR: cena jednoho čísla je 18 Kč, roční předplatné včetně poštovného 80 Kč; platí se pošt. poukázkou typu C na adresu: **Knihkupectví f.ú. Praha-Zlíchov, Husova 8, 110 00 Praha 1**

sazba: KRYSTAL OP v systému $\text{\LaTeX}$ **tisk:** Graphic Praha

MK ČR 6783

NOVINOVÉ VÝPLATNÉ placeno převodem

Podávání novinových zásilek povoleno Ředitelstvím pošt Praha
čj. NP 606/1994 ze dne 29.3.1994.

odesílatel: Knihkupectví f.ú. Zlíchov, Husova 8, 110 00 Praha 1
