



**Revue pro teologii
a duchovní život**

**ROČNÍK IX
1999
25 Kč**

ČÍSLO 3

**S
A
L
V
E**

**D. DUKA OP
CÍRKEV NA KONCI PRVNÍHO
DESETILETÍ SVOBODY**

**U. VANNI SJ
MILENARISMUS**

**A. BENEŠ OP
PROBLEMATIKA LIDSKÝCH PRÁV**

**E. SOUKUP OP
BOJOVNÍCI O RADOST**

**S. BRAITO OP
NAŠE OPORA**

**S
A
L
V
E**

ARCHIV

Česká dominikánská
provincie

OBSAH

<i>Editorial</i>	1
<i>D. Duka OP – Církev na konci prvního desetiletí svobody</i>	2
<i>U. Vanni SJ – Milenarismus: Zj 20, 1–10</i>	12
<i>A. Beneš OP – Problematika lidských práv</i>	25
<i>E. Soukup OP – Bojovníci o radost</i>	35
<i>S. Braitó OP – Naše opora</i>	37
<i>Recenze</i>	41

ARCHIV

Česká dominikánská
provincie

Editorial

Vážení čtenáři,
dovolujeme si vám nabídnout podzimní číslo revue SALVE. Hned na úvod P. Dominik Duka OP, biskup královehradecký, obrací svou pozornost k výročí „sametové revoluce“ a v reflexi se zamýšlí nad tím, co období uplynulých deseti let přineslo církvi v naší vlasti. Vracíme se však také k našim stálým tématům – eschatologii a lidským právům. Milenarismem a jeho vztahem k poslední biblické knize, Zjevení sv. Jana, se zabývá článek italského jezuitu U. Vanniho a lidskými právy z hlediska morální teologie studie A. Beneše OP. Vše opět doplňují články o duchovním životě (E. Soukup OP, S. Braitto OP), které přetiskujeme ze starších ročníků revue Na hlubinu, a recenze.

Radim T. Černušák OP
šéfredaktor

Církev na konci prvního desetiletí svobody

Dominik Duka OP

V listopadu roku 1999 si budeme připomínat 10. výročí pádu totality a zůstává otázkou, kdo z nás si bude s radostí připomínat toto výročí svobody. Desetiletí, kterým prošla jak společnost, tak církev, je pro mnohé značně dlouhý úsek života, ale bezprostřední účastníci a spolu-tvůrci probíhajících procesů mají stále více pocit, že je to doba příliš krátká na to, aby odstranila morální, kulturní, ekonomickou a náboženskou devastaci, která zasáhla dvě generace. Svoboda byla chápána většinou společnosti jako nezasloužený dar. V obecném povědomí v prvních dnech velkých manifestací vystoupila do popředí účast studentů, umělců a disidentů. V polovině týdne, po návratu kardinála Tomáška z Říma z kanonizace svaté Anežky České, zazněl hlas katolické církve s poselstvím, které přečetl na Václavském náměstí P. Václav Malý. Tímto krokem vstoupila církev jako největší instituce do úsilí o nápravu společenského života v zemi s jasným důrazem na demokratizaci celého politického i ekonomického života. Již koncem listopadu se ozvaly hlasy, které kladly otázku, na kolik má církev právo vstoupit do tohoto procesu, který sama 17. listopadu 1989 na Národní třídě neorganizovala a bezprostředně nevyvolala v život. Zde je zapotřebí vážně si položit otázku, co přivedlo především mladé lidi k rozhodnutí jasně vyjádřit nesouhlas s životem v nesvobodě a přetvářce. Musíme se ptát, z jakého duchovního rezervoáru vyrostl tento postoj. Nelze podceňovat úsilí Charty 77, která se 12 let snažila burcovat svědomí původně frustrované a později rezignaci a cynismu propadlé generaci osmašedesátníků. Tato generace nepatří pouze určité společenské vrstvě, ale prostupuje celou společností a má i určitou podobu v životě církve, do které v horizontu minulých třiceti let patří více jak polovina obyvatel bývalého Československa. Mezi signatáře Charty 77 patřily i výrazné postavy z řad kněží a věřících, jako např. zmíněný P. Václav Malý, P. Josef Zvěřina, P. František Lízna, či Dr. Václav Benda, Augustin Navrátil a další. Dle sdělení Václava Havla tvořili křesťané jednu třetinu signatářů Charty 77 vedle liberálů a "eurokomunistů", (Dubčekových osmašedesátníků), i v těchto zbývajících dvou třetinách výrazná část sympatizovala s církví. Postupem let někteří konvertovali ke katolické či evangelické církvi.

Morální a statečný postoj Charty 77 bezesporu našel ohlas v církvi, která nesla ve své paměti zápas z počátku nástupu komunismu, kdy jasně zazněl hlas papeže Pia XII. nejen jako varování, ale hrozil i trestem těm, kteří se rozhodnou s komunismem kolaborovat. Nelze si jenom připomínat ty, kteří neuposlechli a byli exkomunikováni jak papežem, tak kardinálem Beranem a biskupy. Až příliš často se připomíná exkomunikovaný kněz, ministr zdravotnictví Josef Plojhar; to proto, aby se zapomnělo na skutečnost, že 70tábury nucených prací, či oddíly PTP, že všichni řeholníci prošli těmito tábory a vězeními. Perzekuce se nevyhnula ani řeholnicím, z nichž mnohé byly na dlouhá léta uvězněny a až na nepatrné výjimky vyhnány ze svých klášterů a vyvezeny do pohraničí, kde pracovaly v továrnách spolu s vězeňkyněmi, a později zůstaly v ústavech sociální péče. Socialistický režim chtěl lidskou bídu ukrýt do neviditelného zapomnění. Vězení a perzekuce se nezastavila pouze u kléru, řeholníků a řeholnic, ale byly to desetitisíce věřících, které putovaly do vězení, do vyhnanství ze svých domovů, staly se druhořadými občany. Zvůle se nezastavila ani u otců a matek, kterým byly odebírány děti na převýchovu do dětských domovů. Mnozí věřící byli perzekvováni nejen z motivu příslušnosti k církvi, ale i z důvodu aktivní účasti na odporu proti komunismu v jiných organizacích či hnutích (armáda, policie, Skaut, Orel, apod.).

Trauma frustrace a rezignace po roce 1968 se nevyhnulo samotné církvi. V této atmosféře vzniklo pojednání *O umírající církvi*, aby později bylo vystřídáno spisem *O církvi zmrtvýchvstale*. V tomto období oživilo úsilí pokračovat přes veškerou normalizaci“ v životě církve bez ohledu na restrikce a pronásledování. Řehole většinou uposlechly výzvy O. Jana Baptisty Barty OFM a pokračovaly v ilegilitě s přípravou dorostu a vytvářely své komunity. Jako první reagovaly na prohlášení Charty 77 v únoru 1977 a obvinily komunistický režim z genocidy náboženského a řeholního života. Část církve se rozhodla přezímovat, „v ryze náboženských hnutích, jakými byly charizmatická obnova, oáza, fokoláre a další, které vytvořily prostředí pro náboženský život jak věřících rodin, tak i kněží. Zdůrazněná introverze náboženského života zajistila méně agresivní postoj komunistického režimu vůči těmto skupinám. Netrpělivá část, vedená tajně vysvěceným biskupem Davidkem, s vizí velkého pronásledování vytvořila církev v podzemí“ a odvážila se překročit únosnou míru Tradice.

Skupina okolo ThDr. J. Zvěřiny a ThDr. O. Mádra zkoordinovala poradní sbor, který jistým způsobem reprezentoval církev a stal se účin-

ným nástrojem kardinála Tomáška. Z tohoto prostředí vzniklo Desetiletí duchovní obnovy, i velehradská pouť 1985“. V těchto souvislostech také proběhly celým územím státu podpisové akce, nejprve proti novele potratového zákona, a pak petice 31 bodů (Augustina Navrátila). Bez nadsázky můžeme konstatovat, že velehradská pouť se stala největším shromážděním, které vyslovilo svůj nesouhlas s diktaturou komunismu a touhu po svobodě a petice 31 bodů nemá konkurenci v dějinách naší republiky.

Všechny tyto skutečnosti opravňují chápat církev jako plnohodnotného účastníka listopadových událostí, což vyjádřil kardinál Tomášek v závěrečné promluvě při slavnostní mši svaté v katedrále svatého Víta 25. listopadu 1989.

S tímto vkladem vstupuje katolická církev na cestu svobody ve společnosti, která se v emocionální euforii jednak otvírá církvi, ovšem také značná část společnosti, která měla podíl na diktatuře a aktivně s ní spolupracovala, z určitých obav a strachu přijímá, naoko pasivně, změněnou situaci postavení církve.

Prostor svobody a uvolnění působí, že část vzdálených věřících, kteří se neúčastnili bezprostředního života církve, hledá znovu cestu zpět, účastní se bohoslužeb a dokonce pracuje i v některých institucích. Jsou to však lidé, kteří neprošli zmíněnou cestou. Často jejich náboženský život vyrůstá ze vzpomínek na dětství či mládí a jde v tomto případě o idylický obraz života církve ještě před II. vatikánským koncilem. V této mentalitě dochází sluchu touha některých po návratu k určitým formám liturgie a zbožnosti z doby před reformou II. vatikánského koncilu.

Celá společnost však prošla nejenom obdobím náboženského pronásledování, vytěšňování všech náboženských a filozofických otázek. Jak zdůrazňuje profesor Hans Maier ve své studii *Politická náboženství*, komunismus byl určitou formou politického náboženství a celá řada jeho rituálů byla jakousi zvrácenou napodobeninou náboženského kultu (vítání občánků, pionýrské sliby, státní sňatek, pokus o státní pohřeb všech občanů, průvody apod.). V podvědomí nejen indiferentních věřících či nevěřících občanů, ale i v myslích mnoha praktikujících věřících vyvolal určitý odpor k liturgickým oslavám (poutí, procesí, slavnostní bohoslužba), ale dokonce je i příčinou toho, proč nedochází k růstu návštěvníků samotných bohoslužeb.

Tyto dva zmíněné fenomény vyvolávají v současné církvi diskusi o tom, jakou podobu by měla mít liturgie naší církve po deseti letech svobody. Na první pohled vypadá tato diskuse či napětí jako ryze kostelní

záležitost. Avšak, jak říká i konstituce II. vatikánského koncilu *Sacrosanctum consilium*, církev se zjevuje současnému člověku v liturgii. Nachází v ní Boží tajemství, tajemství spásy spolu s tajemstvím církve. Do popředí vystupuje nejen hierarchická struktura, ale i skutečnost Božího lidu a podíl na životě církve všech věřících. Dostáváme se tímto způsobem nejenom k diskusi o liturgických předpisech, ale k vlastnímu pochopení církve, její viditelné přítomnosti ve světě. Musíme řešit otázku vztahu církve ke kultuře, umění, technice. Musíme se zabývat problémem komunikace spolu s otázkou posvátna. Tento prostor a otázky s ním spojené vytváří řadu napětí v životě církve v České republice. Nebyl to však problém, který by vystoupil do popředí v prvních letech svobody. Ta byla poznamenána radostnou skutečností opravdového zájmu mladé generace o duchovní a náboženské otázky. Zdvojnásobilo se udílení svátostí, především křty dětí a dospělých, svátost manželství i církevní pohřby. Nepochybně vzrostl i počet návštěvníků bohoslužeb. Otevření noviciátů a zřízení tří teologických fakult umožnilo rozvinout první kroky k obnově řeholního a kněžského stavu. Objevila se nabídka působení na různých typech škol v mnohých institucích a zařízeních a rovněž se otevřel i prostor pro působení ve veřejnoprávních sdělovacích prostředcích, jako i možnost zřizování vlastních nakladatelství s neomezeným vydáváním knih a časopisů. Tyto radostné skutečnosti vytvářely velkou naději církve do budoucna a málo kritický pohled umožňoval naivně optimistické vize. Kvantita byla často hlavním kritériem úvah a k hodnocení kvality nemohlo dojít, protože ti, kteří byli bezprostředně zahlceni touto činností, neměli k tomu potřebný čas a odstup.

Ruku v ruce s touto činností musela probíhat velká stavební a organizační činnost, která souvisela s obnovou devastovaných budov klášterů či kostelů, které byly nutné pro život a práci farností, řeholních komunit, charitních zařízení, školských a výchovatelských institucí. Tyto aktivity, především stavební rekonstrukce, zřizování nových institucí, vyžadovaly také finanční zajištění, a tak vzniká i nový administrativní aparát bez velkých předchozích zkušeností v zemi, kde probíhala politická, ekonomická, finanční a administrativní reforma. Tyto práce by nebyly realizovatelné bez pomoci a spolupráce se zahraničními církevními, charitativními a kulturními institucemi, což vyžadovalo veliké vypětí jak personální, tak časové. Církev jako instituce ztratila ze svého středu, řadu věřících, kteří se dali plně do služeb obnově demokratické společnosti na poli ekonomickém, administrativním, politickém a vzdělávacím. Poprvé v tomto století vstoupily i do vlády ve větším počtu věřící laici a vykonávali tak

ve státě i v samosprávě velice důležité a zodpovědné funkce. Laická společnost velmi často i tuto činnost chápe bezprostředně jako činnost církve a rovněž tak i křesťansky orientované politické strany (KDU ČSL, KDS) byly a jsou chápány jako expozitury katolické církve. Úzké spojení církve a vládní koalice způsobilo, že obliba církve zákonitě klesá s poklesem popularity vlády a politických stran. Tento pokles obliby je zaviněn nejenom jakousi opoziční propagandou, ale skutečnými chybami, kterých se vedení státu v předchozích letech dopustilo, především v nedostatku právní reformy a v nedůslednosti hospodářské transformace, někdy i v zahraniční politice. Podobně i v samotné církvi nedostatek zkušeností a odborných sil vyvolal řadu obtíží, ať už se jednalo o nedostatečné hospodářské či finanční postupy. V otázce výběru laického personálu se postupovalo na základě předchozí znalosti či známosti, která v první etapě dávala důvěru při výběru a poskytovala určitou záruku. Nebyla řešena otázka počtu pracovníků a jejich odborná kvalita ve zcela novém prostředí. Každý se ve své dobré vůli snažil přizpůsobit chod církevní instituce, podniku či zařízení, v kterém v předchozích letech pracoval. V některých případech však tento způsob výběru naopak vzbuzoval určité podezření a rozpaky. Bylo nesmírně těžké po určitém období přistoupit ke kritickému zhodnocení personální politiky a přikročit ke klasickému konkursnímu výběru nových sil v situaci, kdy církev není pro řadu oborů finančně výhodnou a perspektivní institucí.

Politický život ve státě, po krátkém období Občanského fóra v rámci diferenciací do jednotlivých politických stran, vyvolal řadu sporů v samotné církvi. Po čtyřicetiletém zápasu nebylo jasných bariér, dochází k velké a často nevyjasněné pluralitě politických, ekonomických a hospodářských názorů. Řada lidí v církvi cítí životní potřebu vymezit svůj životní postoj. Jedni touží po politické uniformitě církve, která spojí svůj život s určitým politickým seskupením a druhí hledají nepřítel v tajemných kompletech a spiknutích. Často nehledají tohoto nepřítel vně církve, ale uvnitř samotné církve a neváhají označit řadu kněží a laiků jmenovitě jako vnitřní nepřátele církve.

Takto náročný, pracovní vypjatý život církve představoval již po prvních letech svobody značnou tíží pro mnohé, kteří nesli zodpovědnost za život a činnost církve v různých stupních. Začíná se projevovat únava a časté volání po omezení činnosti. Mnohdy je toto volání spojeno i s rezignací na vykonávaný úřad. Tím dochází k řadě personálních změn, které v nemalém počtu případů znamenaly určitou stagnaci, v některých případech však mohly být i signálem k určité reflexi nad nedoře-

šením řady problémů spolu s opomenutím intenzivnějšího náboženského života. Více a více se začíná projevovat nedostatečná koncepce duchovní formace a nepřipravenost pro práci s dětmi a mládeží v katechezi jak ve školách, tak ve volném čase. Velké množství náboženské literatury nezajistilo samovolně vznik intelektuálně duchovní formaci studentů teologie a to jak kandidátů kněžství, tak laických studentů. Vznik teologických fakult prakticky na zelené louce s organizačními, finančními, technickými a personálními nedostatky nepřinesl v krátké době očekávané změny, což vyvolalo i určité zklamání v těchto prostředích.

Bylo by zjednodušení problému vidět veškerá napětí a těžkosti v otázkách kolaborace s minulým režimem, a to jak na bázi *Pacem in terris*, tak ve spolupráci se Státní bezpečností. Tento problém měl bezesporu význam na samém počátku změn a někdy můžeme i pochybovat, že byl ve všech směrech dostatečně vyřešen, ale nebyl a není hlavním problémem církve, ani života jednotlivých fakult. Studium teologie po padesáti letech izolace bez výrazných mezinárodně známých osobností vyžaduje nejméně dobu jedné generace, ve které dojde k výběru jak vědeckých pracovníků, tak kvalitních pedagogických sil. Bezprostřední společenská duchovní situace hledala spíše publicisty a popularizátory, autory, kteří dokáží hovořit o náboženských či církevních otázkách se sekularizovaným světem. Tak vznikla představa o určité skupině kněží, kteří vystupovali jako mediální koordinátoři ve sdělovacích prostředcích, účastnili se různých diskusí, že právě oni představují nové teologické jádro církve po listopadu 1989. Univerzitní svět však vyžaduje vědeckou práci spojenou s badatelským úsilím a publikační činností. Musíme však konstatovat, že teprve nyní na konci desetiletí svobody se začínají objevovat noví pracovníci, kteří chápou teologii jako vlastní vědní obor, který má své odborné časopisy, odbornou veřejnost a nenechali se strhnout na cestu, která je vlastní žurnalistice.

V životě církve se začíná projevovat určitý dualismus. Vystihuje nedostatek duchovní kvality, správněji řečeno, zakotvenosti v Bohu. Tento nedostatek vznikl přílišnou horizontalizací řešených problémů po listopadu 1989. Nejprve málo času a později již vyježděné koleje zploštěného duchovního života nedovolily části bratří a sester vidět kriticky svůj duchovní postoj, kdy stále více a více hovořili nejprve o jakési církvi, z které se vydělili a později se od ní vzdálili. Po církvi přichází na řadu i jejich vztah k Bohu, který se v úběžnicích postmoderny stává beztvářým oblakem nevěděni a nepřichází v Ježíši Kristu. Takto chápaný bůh nebůh dovoluje růst vlastnímu já,, které se více a více uzavírá do sebe bez

schopnosti pravdivě v pokoře komunikovat s druhými, stává se mírou všeho. V paradoxní kontradikci se toto já“ povyšuje na vlastníka pravdy, přičemž ostatním nikdy není dána možnost dosáhnout pravdy. Jako reakci na tyto postoje můžeme považovat stanovisko, které odmítá teologii, neboť ji chápe pouze v této perspektivě a volá po čiré spiritualitě a mnohdy odmítá i náboženské vzdělání s přesvědčením, že náboženství je pouze záležitostí emocí a z nich vyrůstajících zkušeností. S tímto postojem se nesetkáváme pouze u některých proudů v životě církve, ale musíme konstatovat, že se objevuje často i u mladé generace. Objevující se fanatismus, který ne vždy je spojen s fundamentalismem, je v podstatě úzkostlivou reakcí, kdy svůj názor a postoj odmítá konfrontovat s názory druhého, kterého prohlašuje za nepřítele církve či víry. Popírá osobní nepřátelství, ale s protivníkem jedná až nenávistným způsobem, což usvědčuje o opaku tvrzení. Fundamentalismus sám o sobě, pokud je schopen diskuse, nemusí být považován za největší zlo,, v současném životě církve. Staví však vždy na tom, co už bylo dříve řečeno, a II. vatikánský koncil podrobuje svému úsudku. Není tradicí ani v pravém smyslu konzervatismem, nýbrž tradicionalismem. Takto krajně vyhraněné pozice mají i své vlastní sdělovací prostředky a často také vstupují do veřejnoprávních sdělovacích prostředků, kopírují částečně politicko-společenskou scénu, ve které se vytváří pocit frustrace: Všechno je špatně, nic se s tím nedá dělat.“ A nakonec pak dezertují. Považují pouze za dočasné stádium přechod z jedné instituce do druhé,, protože na konci těchto postojů je odmítání těchto institucí jako takových. Tento způsob je nedostatkem schopnosti pravdivě vidět celkovou situaci a s úctou přijímat práci a názory druhého. Podobně jako ve společnosti, ve všech zmíněných oblastech politiky, kultury (restaurování a rekonstrukce památek, vydavatelská činnost) i hospodářské oblasti, bylo vykonáno hodně práce. Neznamená to, že vše bylo vykonáno dobře a bez chyby. A tak je tomu i v církvi, kde většina věřících po celou dobu deseti let spolu s kněžími, řeholnicemi a řeholníky obětavě pracují na vytváření církve v demokratické společnosti ve svobodě. Přitom jsme poznali, že svoboda není cílem, ale prostředím, ve kterém se buduje Boží království s bolestnou zodpovědností, z které vyrůstá pravá radost Božího přátelství.

Svoboda umožnila, aby se biskup setkal se svými věřícími, s kterými slaví Eucharistii a po ní může v sále bývalého agitačního střediska strávit zbytek dne v rozhovoru s jednotlivými věřícími, kteří osvobození od strachu hovoří o svých problémech, o své víře, to jest o své církvi. Za deset let svobody, díky práci druhých, mohu v letních prázdninových

měsících navštěvovat dětské mládežnické tábory, kde mladí žijí svou víru v přímém dotyku sBožím stvořením, které je oslovuje svou krásou a průzračností. Jsou to místa radosti Božího dětství a i ti nejmenší nepocítují bariéry a mluví se mnou jako se starším bratrem v plné vážnosti a s pravdivou otevřeností. Nacházím tedy v církvi mnohem více radosti, odvahy i starostlivé odpovědnosti, než se dočítám na stránkách, které publikuje to či ono zmíněné křídlo.

K tomuto důvěryplnému postoji mě také opravňuje řada faktorů, které signalizují ovoce práce těch, kteří nerezignovali, ani se nenechali strhnout netrpělivostí a nejsou frustrováni. Vnitřní život farností, který z velké části vystupuje i materiálně na povrch v podobě opravených či rekonstruovaných chrámových prostor. Řeholní komunity, které přes řadu vnitřních i vnějších pnutí, tak jak je tomu v celé církvi a společnosti, žijí a pracují pro společenství církve, spolu s obnovou církevního školství a výchovatelských zařízení, které budí respekt veřejnosti, nikoli sdělovacích prostředků, dávají důvod k naději i radosti. Tisícečtyřista studentů katolických teologických fakult přes zmíněné problémy a nedostatky jsou nadějí, že po vhodných úpravách studijních programů může církev počítat s kvalitní odbornou pomocí kněží, stálých jáhnů, pastoračních referentů, asistentů, laických teologů, učitelů náboženství a vychovatelů. Vznik a růst diecézních charit, které dokázaly vytvořit vlastní vzdělávací střediska a koordinovat život charity v jednotlivých farnostech, spravují charitní domovy, včetně hospiců, je jasnou výpovědí o jedinečné a nezastupitelné roli laikátu v církvi, především mladých lidí, kteří zlomili ideologická pouta předchozího režimu, který paralyzoval ve vědomí velké části církve odpovědnost za sociální problematiku společnosti. Asi pět desítek ženských a tři desítky mužských řádů a kongregací představují a mají představovat ponoření církve do Božího života Nejsvětější Trojice. O tomto úsilí svědčí vznik téměř desítky kontemplativních komunit sester po listopadu 1989. Není okrajovou záležitostí příprava otevření mužského trapistického kláštera, jehož komunitu tvoří mniši českého původu, kteří odešli do kláštera ve Francii před osmi lety. Jsou to církevní školy, internáty, pedagogická a pastorační činnost spolu s nakladatelskou a vydavatelskou činností, kterou řeholní rodiny obohacují naši církev (Karmelitánské nakladatelství, Portál, Refugium, Krystal; vedle knih a časopisů, které vydávají i ty komunity, které nemají vlastní nakladatelství). V nové situaci se neztratila ani zmíněná hnutí, která dávají o sobě vědět jak organizováním setkání mládeže i dospělých, tak vydáváním časopisů a knih. Dále vytvářejí formační střediska

a organizují prázdninové pobyty dětí a mládeže. Hnutím by mělo být především vlastní řešení aktuálních problémů v horizontu přítomnosti. Nelze však podle mého soudu na ně nakládat řešení dlouhodobé perspektivy budoucnosti. Tento úkol je nezastupitelně v rukou těch, kteří nesou hierarchickou zodpovědnost v církvi a otázkou nejenom současnosti, ale i budoucnosti je vytvoření nutných institučních struktur, které umožní co nejširší spoluúčast všech věřících na životě církve v duchu charizmatu jejich povolání.

Deset let svobody můžeme však jistým způsobem považovat za uzavřený kruh. Změnila se politická mapa našeho života. Ukázalo se, že církev není tak závislá na politických uskupeních, jak se mnozí obávali. Deset let je však především v životě mladé generace dlouhá doba, je to však dlouhé období pro ty, kteří neunesli zátěž svobody a v netrpělivosti, někdy i s oprávněnými pocity zklamání či zraněností kritizovali, či kritizují řadu chyb a nedostatků. Nejedná se v pravém slova smyslu o teologii či teologické postoje, ale o jakési reformátorské pokusy. Otec Yves Congar OP ve své knize *Pravá a nepravá reforma* nezařadil Mistra Jana Husa a husitství na stranu těch, kteří usilovali o opravdovou nápravu v životě církve, a to proto, že reforma musí vycházet z teologických základů, které jsou darem Božího zjevení, opírají se o Písmo a Tradici, přijímají také interpretaci Učitelského úřadu církve v pokoře a trpělivosti. Netrpělivost je vlastní oběma krajním křídly v naší církvi. Ať se nazývají liberálními či progresivními katolíky nebo je nazýváme fundamentalisty. Posuzování církve z vnějšku, z pozic sekularizovaného světa, není východiskem pro *aggiornamento* církve v dnešním světě. I když mohou být mnohé připomínky věcné a užitečné, nebudou však dostatečné k reformě církve. Naproti tomu soukromá zjevení, dokonce taková, která jsou církví odmítána či zakazována, nejsou pramenem teologického poznání a jako taková nevedou k potřebnému prohloubení náboženského života. Z dějin církve můžete namítnout, že soukromá zjevení vyrůstající z kontemplace světců byla impulsem potřebné reformy. V těchto zjeveních však nevystupoval žádný světec ani Panna Maria v pozici nad církví. Nevytvářel se tak fenomén, s kterým se setkáváme a může být nazván paralelním učitelským úřadem církve“. Do této role se staví někteří liberální teologové, či hlasatelé teologicky dosud nepotvrzených soukromých zjevení. Nikdo však stoupence těchto dvou skupin nevyhání z církve. Církev sama i v naší zemi je si vědoma hluboké potřeby duchovní obnovy, která bude spojena s intenzivním životem modlitby a svátostným charakterem celého života. Nikdo nepochybuje o potřebě rozvinutí teologického stu-

dia a aplikace teologie v životě naší církve, její pastoraci i charitativní činnosti. Církev si je vědoma nedostatečné a plně zodpovědné spoluúčasti věřících na jejím životě s větším respektováním práv laiků, o které je ochudil totalitní režim, který veškerou starost o církev hodil na jednotlivé kněze, rozrušil všechny předkoncilní struktury a znemožnil vytvoření nových v duchu II. vatikánského koncilu. Netrpělivost husovské reformy vyústila v destruktivní husitskou revoluci, kterou odmítá i česká reformace. Tato netrpělivost vedle neochoty „zajet na hlubinu“, jsou příčinou i řady odchodů z církevních společenství. Nemluvím zde pouze o odchodu několika kněží známých ze sdělovacích prostředků, ale i o odchodu těch, kteří se rozešli se svou farností, opustili své řeholní komunity či společenství a tím přetrhali spojení s církví. Neochota naslouchat druhému a přijmout ho jako dar způsobila však také, že řada lidí nenašla v církvi přístav, po kterém toužila. I to je bolest minulých deseti let, o které krajní křídla nevědí, ale také se příliš nedotkla většiny v církvi. V této souvislosti se ozývají Ježíšova slova: „I vy chcete odejít?“ (Jan 6, 67) Tyto a podobné odchody patří k procesu tříbení, o kterém často hovoří jak proroci Starého zákona, tak i novozákonní spisy. Provázejí celé dějiny církve a z lidského hlediska jím často nelze zabránit. Tento fenomén je důkazem o potřebě prohloubení duchovního života v celé církvi a výzvou k pravé reformě, která zasahuje na prvním místě reformu vlastního já. Teprve tehdy budu schopen v úctě a s pochopením naslouchat druhému, hovořit s ním o svých a jeho chybách a budeme společně hledat v duchu Božího zjevení cestu k nápravě, to je k pravé reformě. Kampaňovitě výkřiky, někdy i s bulvárním příděchem, karavanu neosloví. Připravovaný plenární sněm není a nemusí být pouhým byrokratickým opatřením, ale opravdovou šancí začít nejen nové desetiletí či století, mohl by se i stát začátkem nového tisíciletí. Z návštěv a ze studia materiálů sněmovních kroužků poznávám, jak je nutné vážít si každé pravdivé výpovědi a především vážít si každého, kdo vypovídá, a pokud nesouhlasím, pak s ním mohu pohovořit a vyjasnit jednotlivé postoje. V jednotě víry a ve společenství vzájemné úcty vždy existuje řešení a není potřeba úteků a kontestací.

Milenarismus: kritéria pro křesťanské rozlišování Apokalypsy 20, 1–10

I. část

Ugo Vanni S.J.

Milenarismus: mnohoznačný a působivý termín

Když dnes mluvíme o „milenarismu“ či o „chiliasmu“ – obě dvě slova znamenají jedno a totéž¹ – zahrnujeme do tohoto pojmu dvě rozlišovací kritéria: první z nich je povahy systematické – mohli bychom je také označit jako teoretické, kdežto druhé je povahy historické a konkrétní – a proto také procházelo v čase různými proměnami. Teoretický milenarismus je teologickým poselstvím. A. Gelin ho definuje jako víru ve slavné království, v němž vzkříšený Kristus po svém viditelném návratu na tuto zem shromáždí kolem sebe vzkříšené a oslavené spravedlivé, bude jim vládnout a zničí všechny síly zla. Tento úsek dějin je považován za „předposlední“: po něm má následovat už jen opravdové Boží království, jehož počátkem bude vzkříšení ostatních mrtvých, soud nad celým světem a konec světa.² Obdobně, a možná dokonce i výstižněji se v posledních letech vyjádřil M. Simonetti: „Podle této víry (...) dojde před posledním soudem a koncem světa k prvnímu vzkříšení, při němž vstanou pouze spravedliví, a ti se pak budou spolu s Kristem po tisíc let těšit štěstí a hojnosti všeho dobra v nebeském Jeruzalémě, který sestoupí na zem.“ Toto dlouhé období pozemského štěstí, v jehož středu bude Kristus, je možné chápat konkrétně a doslova – pak se jedná o čistý milenarismus; nebo o něm lze uvažovat obecněji – jako o období míru a spravedlnosti, které bude předcházet konci světa, aniž by v něm nutně museli být viditelně přítomni Kristus a jeho věrní těšící se dokonalé pozemské blaženosti: v tomto případě se jedná o milenarismus umírněný.³

¹Jedno i druhé je odvozeno od číslovky „tisíc“ v její latinské („mille“), respektive řecké (*chilia eté*: doslova „tisíc let“) podobě.

²Srov. A. Gelin, „Millénarisme“, in: *Dictionnaire de la Bible Supplément*, ed. Latouzey. Paříž 1955, sv. V, sl. 1291–1294.

³Tento výraz pronikl i do oficiálních církevních dokumentů. Najdeme ho například v odsouzení „systému umírněného milenarismu“ (*Acta Apostolicae Sedis*, 1944, s. 212). Viz text v pozn. 22.

Toto poselství je součástí dějin křesťanství od samých jeho počátků až do současnosti: už od počátku bylo příčinou napětí a sporů, vedlo k různým zkratům v oblasti ideologie i praxe a stále bylo třeba na něj tak či onak reagovat. Jeho důležitost vynikne zvláště tehdy, když si uvědomíme, co všechno na své cestě dějinami dokázalo uvést do pohybu.

Naším cílem je toto poselství kvalifikovaně zhodnotit. Vyjma nejstarších stoupenců milenarismu, jako byli ebionité a Kérinthos,⁴ se milenaristé v celém průběhu dějin vždy inspirovali Apokalypsou, zvláště Zj 20,1–10, a tento úryvek vždy chápali jako celek a redukovali ho na 20, 1–6. Naším prvním krokem bude tento kontroverzní text exegeticky přezkoumat. Ve světle takto získaných poznatků budeme moci vyložit hlavní součásti historického fenoménu milenarismu,⁵ s nimiž by měl být dnešní křesťan dobře obeznámen.

Předchůdci Ap 20, 1–10

Apokalypsa nevznikla ve vzduchoprázdnu. H. H. Rowley soudí, že mezi staršími i soudobými židovskými a křesťanskými díly náležejícími k „apokalyptické škole“ vyniká,⁶ nicméně zpracovává již existující materiál, a to především starozákonní. To se týká i „tisíciletí“, téma-

⁴Srov. A. Gelin, *Millénarisme*, sl. 1292. Ebionité, „neznámo kolik židovsko-křesťanských sekt“ (A. F. J. Klijn, in: *Dizionario patristico e di antichità cristiane*, sv. I, Ed. Marietti, Casale Monferrato 1983, sl. 1047), které se objevují na konci 1. století. Milenaristické očekávání ebionitů vycházelo přímo z očekávání typického pro pozdní judaismus. Také Kérinthos, který si tisícileté období představoval značně hmotařsky, čerpal podle svědectví sv. Augustina (*De haer.*, 8) své názory z židovsko-křesťanských pramenů. S Apokalypsou je spojován až druhotně: „Apokalypsa byla ve 2. století v určitých kruzích pro své milenaristické náhledy v podezření, pravověrný autor Gaius tvrdil, že janovské spisy napsal ve skutečnosti Kérinthos“, A. F. J. Klijn, in: *Dizionario patristico...*, sl. 648.

⁵Podrobný přehled vývoje milenarismu lze najít v článkách O. Böchera, G. G. Bluma, R. Konrada a R. Bauckhama, in: TRE (Theologische Realenzyklopädie), vyd. W. de Gruyter, Berlín – New York, sv. 7, 1981, heslo „Chiliasmus“, s. 723–745.

⁶„In the Book of Revelation we have a great apocalypse once more, which far surpasses the whole range of pseudonymous works between the Book of Daniel and itself“, H. H. Rowley, *The Relevance of Apocalyptic. A Study of Jewish and Christian Apocalypses from Daniel to the Revelation*, vyd. Lutterworth Press, Londýn 1963, s. 138.

Stejně pochvalně jako tento známý specialista hodnotí Apokalypsu i novější studie zabývající se jejími literárními charakteristikami. Všechny bez výjimky potvrzují, že Apokalypsa je naprosto nezaměnitelná a oceňují zvláště její styl. To ovšem neznamená, že by Apokalypsa byla nějakým izolovaným dílem, a nikdo ji, přirozeně, nechce srovnávat s řeckými klasiky. Porovnávat její styl se stylem Pindarovým je samozřejmě nepředstavitelné!

tu, které už při prvním čtení Zj 20, 1–10, nemůže neupoutat čtenářovu pozornost. Stojí za to, alespoň zběžně připomenout jeho „prehistorii“. Poprvé se – dle O. Böchera – objevuje u Ezechiela 37–38, kde se mluví o mesiášském království.⁷ Jedná se o text, který byl do našeho úryvku převzat doslova, konkrétně Zj 20,8. Jak plynul čas, spekulací o Božím království a mesiášské době přibývalo. Z íránsko-chaldejského synkretismu bylo převzato rozdělení dějin světa do sedmi dnů, z nichž každý má dle Ž 90, 4 trvat 1000 let. Ještě starší než toto pojetí je podle O. Böchera představa o sedmdesáti týdnech let, kterou najdeme v Da 9, 24–27, a apokalypsa deseti týdnů v Etiopském Henochovi (93, 1–14; 91, 12–17).⁸ Od konce 1. století po Kr. se mluví už výslovně o mesiášské době, časově ohraničeném období charakterizovaném výhradně pozitivně. Ohledně jeho délky nepanuje shoda: velice poučný je v tomto ohledu souhrnný přehled, který nám poskytují Strack a Billerbeck⁹. Ke konci 1. století Eliezer ben Hyrkenos (kolem r. 90) vycházejí ze staršího, tradovaného materiálu usoudil, že tato doba bude trvat tisíc let. Čísla udávající dobu trvání mesiášského království se nicméně pohybují v rozmezí od 40 do 365 000 let, přičemž nejčastěji se mluví o 400, 2000 a 7000 letech. Strack a Billerbeck¹⁰ se pokoušejí o určitou klasifikaci a rozčleňují udávaná čísla podle tří kritérií. Trvání mesiášského období je odvozováno buď od spekulací o týdnech stvoření světa (prvních 2000 let – svět bez Tóry, dalších 2000 let – Mesiášovy dny a nakonec 1000 let trvající světový sabát), od paralely s prvním osvobozením z Egypta (40 let dle rabbiho Akíby, 400 let dle Eliezera ben Josefa a IV. knihy Ezdrášovy 7, 28), či od výkladů různých míst Písma (např. z Iz 63, 40 je odvozeno 365 let, z nichž se v souvislosti se Ž 90, 4 stane plných 365 000 let).

Mesiášská doba však nepotrvá věčně. Ať už budou její délka a její ráz jakékoli, jisté je, že je jen přípravou na „svět, který má přijít“, a teprve ten bude věčný.

Strack a Billerbeck soudí, že nejbližší má k Apokalypse představa o tisíciletí R. Eliezera.¹¹

Tato „prehistorie“ textu z Apokalypsy je velice poučná: odhaluje nám pravděpodobný pramen, z něhož autor Apokalypsy čerpal nebo se jím

⁷O. Böcher, *Chiliasmus...*, s. 724.

⁸O. Böcher, *Chiliasmus...*, s. 725–726.

⁹H. L. Strack – P. Billerbeck, *Kommentar Zum Neuen Testament Aus Talmud Und Midrasch*, vyd. C. H. Beck, Mnichov 1961, 3, sv. 3., s. 326.

¹⁰Srov. *Kommentar...*, s. 826–827.

¹¹Srov. *Kommentar...*, s. 827.

alespoň inspiroval. To platí ne pouze ani ne hlavně o počtu let, ale především o teologickém schématu, které oběma texty prosvítá: mesiášská doba zcela promění tvář dějin, odehraje se ještě v čase a bude přípravou na závěrečnou fázi Božího království, která nastane bezprostředně po ní. Nyní se již věnujme přímo textu Zj 20, 1–10.

Zj 20, 1–10 z literárního hlediska

Co se týče rukopisné tradice, nepředstavuje úryvek Zj 20, 1–10 žádný zvláštní problém.¹² Z literárního hlediska v něm však nacházíme určité charakteristické prvky, které vzhledem ke stylu Apokalypsy, podmiňují exegezi. Literární žánr celého textu je blízký vyprávění, jehož jednotlivé části jsou navzájem výrazně propojeny. Po třikrát je však nit vyprávění přerušena. První přerušení je ve 20, 2, kde autor po akuzativu (*ton dra-konta*) pokračuje větou v nominativu (*ho ofis ... Satanás*) a teprve pak pokračuje ve vyprávění (*kai edésen auton*).

Druhé přerušení najdeme ve verši 3b: po výrazu „tisíc let“ následuje vsuvka: „Potom musí být na krátký čas rozvázán.“

Třetí přerušení je delší. Je ve verši 5b–6: „To je první vzkříšení (...) tisíc let.“

Tato čistě literární záležitost má velký význam. Celá Apokalypsa působí dojmem textu, který lektor předčítá liturgickému shromáždění.¹³ Přerušení připomínají vysvětlení v závorkách určené právě naslouchajícímu shromáždění s cílem upoutat jeho pozornost a poskytnout mu vodítko pro náležitý výklad textu.

Pozornost si zaslouží i skutečnost, že v sedmi verších najdeme výraz „tisíc let“ šestkrát (20, 2, 3, 4, 5, 6, 7). Toto rytmické opakování téhož výrazu v kontextu stylu autora Apokalypsy naznačuje, že „tisíc let“ je jakýmsi pozadím, na němž se odehrává děj celého úryvku. A za třetí: druhé přerušení vyprávěcí linie ve verši 3b jasně naznačuje, že protikladem k výrazu „tisíc let“ má být výraz „krátký čas“. Zároveň oba tyto výrazy – „tisíc let“ i „krátký čas“ – stojí v kontrastu ke třetímu časo-

¹² Jediná varianta, která stojí za zmínku, je 20, 6: v Sinajském kodexu, O46 a několika minuskulních památkách je výraz „tisíc let“ uvozen určitým členem; zatímco A O51, mnoho minuskulních památek, Andreas i Arethas ho ponechávají bez členu. Rozhodnout se pro jednu či druhou variantu je nesnadné, protože se nacházejí v kodexech srovnatelného významu a člen mohl být do textu dodán i v textu opomenut. Srov. B. A. Metzger, *A Tetral Commentary on the Greek New Testament*, vyd. United Bible Societies, Londýn – New York 1971, s. 764.

¹³ Dokumentace a hlubší zdůvodnění se nachází in: U. Vanni, *L'Apocalisse: ermeneutica, esegesi, teologia*, vyd. Dehoniane, Bologna 1988, s. 73–97.

vému určení, které je oba převyšuje: jde o výraz „na věčné věky“, který celou perikopu uzavírá (20, 10).

Na závěr je třeba připomenout, že celé vyprávění směřuje k objasnění určitých skutečností a je literárně uspořádáno tak, že vrcholí v závěru, ve 20, 10: poté, co zmizela první i druhá „šelma“, mizí z lidských dějin i satan.

Nyní si náš text konečně představme v celém rozsahu, a to následujícím způsobem:

^{20,1} Potom jsem viděl anděla sestupujícího z nebe:

v ruce držel klíč od propasti
a velký řetěz.

² Popadl draka

- *toho starého hada, to je ďábla čili satana* -

³ spoutal ho na *tisíc let*

svrhl do propasti
zavřel ji a svrchu zapečetil,
aby už přestal svádět národy,
pokud se nedovrší *tisíc let*.

Potom musí být

*na **krátký čas** rozvázán.*

⁴ A viděl jsem trůny

i ty, kteří se na ně posadili
a jimž bylo dáno (právo vykonat) soud,
a také duše těch,
kteří byli popraveni
pro Ježíšovo svědectví
a pro Boží slovo,
a ty, kteří se neklaněli šelmě a jejímu obrazu
a nepřijali její znamení
na čelo nebo na ruku:
ti ožili
a ujali se vlády s Kristem
na *tisíc let*.

⁵ Ostatní mrtví

nebudou moci ožít,
dokud se nedovrší těch *tisíc let*.

To je první vzkříšení!

⁶ *Blažený a svatý je ten, kdo má účast*

na tomto prvním vzkříšení!
 Nad takovými druhá smrt nemá moc,
 ale budou kněžími Boha a Krista
 a s ním budou kralovat **tisíc let**.

⁷Až pak těch tisíc let přejde,
 satan bude puštěn ze svého žaláře,

⁸půjde svádět národy
 na čtyřech stranách země,
 Góga a Magóga,
 a shromáždí je k válce.
 Jejich počet je
 jako mořského písku.

⁹Vytáhli na širý povrch země
 a obklíčili tábor svatých
 a milované město.
 Ale z nebe spadl oheň
 a strávil je.

¹⁰Đábel pak, který je sváděl,
 byl hozen do močálu ohně a síry,
 kde (už je i) šelma a lživý prorok,
 a budou mučení ve dne v noci
 na věčné věky.

Tento text s literárními prvky, na něž jsme právě upozornili, je jedním z nejdiskutovanějších míst celé Apokalypsy.¹⁴

¹⁴Svědčí o tom i bibliografie prací, které se jím zabývají: byla mu věnována celá monografie: H. Bietenhard, *Das Tausendjährige Reich. Eine biblischtheologische Studie*, Zwingli-Verlag, Curych 1955, 2. Několik studií se zabývalo dějinami jeho interpretace, např. D. Danner, *A History of Interpretation of Rev 20, 1-10 in the Restoration Movement*, „Restoration Quarterly“ 7 (1963), 217-235. Jiné studie se zabývají jednotlivými detaily, např. D. C. Smith, *The Millennial Reign of Jesus Christ. Some Observations on Rev 20, 1-10*, „Restoration Quarterly“ 16 (1973), 219-230; E. Schüsler Fiorenza, *Die tausendjährige Herrschaft der Auferstandenen (Apk 20, 4-6)*, „Bibel und Leben“ 13 (1972), 107-124; R. L. Alorich, *Divisions of the First Resurrection*, „Biblioteca Sacra“ 128 (1972), 117-119; P. E. Hugues, *The First Resurrection: Another Interpretation*, „Westminster Theological Journal“ 39 (1972), 315-318; M. G. Kune, *The First Resurrection*, „Westminster Theological Journal“ 37 (1975), 366-375; J. R. Michaels, *The First Resurrection: A Response*, „Westminster Theological Journal“ 39 (1976), 100-109.

Dvě výkladové linie Zj 20, 1–10

Ohledně tisíciletého Kristova království se v dějinách střetávaly dvě hlavní výkladové linie: realistická a symbolická.

Toto tisícileté království bylo interpretováno jako reálné období dějin, které se odehrává v určitém čase a prostoru a které bude předcházet úplnému konci.¹⁵ Tato koncepce se objevuje nejprve u Justina a převažuje až k Origenovi. Najdeme ji i v raných dílech Augustinových.

Před nedávnem ji znova oživil tzv. „fundamentalisté“ a vztáhli ji především na Izrael.¹⁶ Zvláště mezi protestantskými exegety je značně rozšířena méně strohá podoba realistické koncepce, které se říká „umírněný milenarismus“.¹⁷

Realistická linie nabízí celou řadou interpretací, a to proto, že tam, kde se v textu mluví o „tisíci letech“, jako by se zároveň mluvilo i o časové posloupnosti „tisíce let“, krátkého času, kdy bude satan rozvázán, a úplného konce.

Záslouhou Origena, Tyconia a zralého Augustina se vedle realistické linie rozvinul ještě jiný typ exegeze, jíž se dostalo názvu symbolická, duchovní, přítomná a církevní.¹⁸ Vyskytuje se v různých podobách, jejichž společným jmenovatelem je to, že se nevyslovuje ani o době trvání Kristova království ani o časové posloupnosti událostí předcházejících konci dějin.

Každou exegezi textu je možno začlenit do jedné z těchto dvou základních výkladových linií.¹⁹ zdá se, že realistická linie více odpovídá údajům samotného textu, naráží však na ostatní prvky života církve, a to tak silně, až nezbyvá než k ní zaujmout jasně vymezené opačné stanovisko. Efezský koncil zavrhl chiliasmus „jako úchytku a pohádku“²⁰

¹⁵Souhrnný, jasný a dobře dokumentovaný výklad těchto dvou linií, realistické a symbolické, od počátků až do našich dní lze najít in: C. Brütsch, *La Clarté de l'Apocalypse*, vyd. Labor et Fides, Ženeva 1966, 5, s. 329–332.

¹⁶Srov. C. Brütsch, *La Clarté...*, s. 329–330.

¹⁷Srov. C. Brütsch, *La Clarté...*, s. 330–331.

¹⁸Srov. C. Brütsch, *La Clarté...*, s. 331–333. Co se týče Origenovy interpretace odkazujeme na: M. Simonetti, *L'Apocalisse e l'origine del millennio*, „Vetera Christianorum“ 29 (1989), s. 337–350, kde lze najít i její zajímavou aktualizaci.

¹⁹Existují ještě další, které by se nacházely někde mezi oběma liniemi hlavními: podle nich je třeba tisícileté království chápat např. jako obnovu církve po období pronásledování (Feuillet, Boismard, Gelin), nebo jako zvláštní momenty, „vpády království“, do každodenního života církve: srov. C. Brütsch, *La Clarté...*, s. 333–324.

²⁰C. Brütsch, *La Clarté...*, s. 332.

a již zmíněný dekret Svatého oficia z r. 1944 potvrdil, že nesmí být vyučován ani „umírněný milenarismus“.²¹

Druhá linie bezpochyby *sensus ecclesiae* respektuje. Výstižně ji shrnul sv. Augustin, když řekl: „Církev je už od nynějška Kristovým královstvím a rovněž i královstvím Božím“.²² Bohatý symbolismus však s sebou přináší nebezpečí, že některé prvky textu budou zcela opominuty.

Budeme se snažit odpovědět na otázku, k jaké interpretaci dospějeme, vezmeme-li v úvahu všechny symbolické prvky, které autor do textu vložil. Nejprve budeme postupovat analyticky: s přihlédnutím k literárním prvkům, o nichž jsme již mluvili, budeme text rozebírat verš po verši. Poté výsledky shrneme a budeme je konfrontovat s rámcem, který jsme právě načrtli.

Obě linie, realistická i symbolická, vedou k dilematu: realistická exegeze sice bere ohled na všechny prvky textu, ale zároveň s sebou nese i riziko bludného kruhu; symbolická exegeze odpovídá biblickým a teologickým poznatkům, avšak některé prvky textu musí nechat bez povšimnutí.

Existuje z této patové situace východisko? Na literární zvláštnosti našeho textu jsme již poukázali. Který typ exegeze se ukáže jako nejvhodnější, budeme-li tyto zvláštnosti zkoumat opravdu zevrubně? A navíc: náš úryvek není izolovaný. Náleží do závěrečného oddílu druhé části Apokalypsy, přesněji do části, kde autor vykládá liturgickému shromáždění o tom, jak zmizí – v opačném pořadí, než v jakém se na scéně objevili – hlavní protagonisté zla:²³ Babylón, pozemští králové, první i druhá šelma a konečně – a zde se dostáváme k našemu kontextu – i démon. Co o našem úryvku zjistíme, vezmeme-li v úvahu kontextualitu, tedy směřování textu k definitivnímu zničení démona?

Majíce toto vše na paměti, věnujme se nyní samotnému textu. Nejprve ho krátce rozebereme verš po verši a pak výsledky naší analýzy porovnáme s oběma výše uvedenými výkladovými liniemi, realistickou a symbolickou.

²¹ Chceme-li pochopit, v čem „umírněný milenarismus“ spočívá, je užitečné seznámit se přímo s jeho textem: „Postremis hisce temporibus non semel ab hac Suprema S. Congregatione S. Officii quaesitum est, quid sentiendum de systemate *Millenarismi mitigati*, docentis scilicet Christum Dominum ante finale iudicium, sive praevia sive non praevia plurium iustorum resurrectione, visibiliter in hanc terram regnandi causa esse venturum ... respondendum decreverunt: *Systema Millenarismi mitigati tuto doceri non posse*“ (Acta Apostolicae Sedis, 36, 1944, 212).

²² *De Civitate Dei*, 20, 9.

²³ Podrobněji viz: U. Vanni, *La Struttura Letteraria dell'Apocalisse*, vyd. Morcelliana, Brescia 1980, 2, s. 202–205.

Zj 20, 1–3: spoutání satana

^{20,1} Potom jsem viděl anděla sestupujícího z nebe:

v ruce držel klíč od propasti
a velký řetěz.

² Popadl draka

– *toho starého hada, to je ďábla čili satana* –

³ spoutal ho na *tisíc let*

svrhl do propasti

zavřel ji a svrchu zapečetil,

aby už přestal svádět národy,

pokud se nedovrší *tisíc let*.

Potom musí být

na **krátký čas** rozvázn.

Autor nám představuje anděla, který je v mnoha ohledech výjimečný: je zcela zvláštním způsobem spojen s transcendencí, s „nebem“, z něhož sestupuje; je nadán rozhodující mocí nad zlem: klíč v jeho ruce naznačuje, že „zásobárnu“ zla, propast, má plně ve své moci, a „velký řetěz“ svědčí o tom, že strůjce zla dokáže zneškodnit nebo alespoň v jeho působení značně omezit. Klíč i řetěz drží „v ruce“, což znamená, že je může používat, kdy a jak se mu zlíbí.

Jde tedy o kladnou sílu, jejímž domovem je nebe a která má démona ve své moci: ztotožnit tohoto anděla s Kristem (jako Andreas z Kaisareie, Arethas či Primasius)²⁴ nemůžeme, s velkou pravděpodobností je však obrazem Kristovy energie a aktivity.

Anděl veškerou svou energii s úspěchem vkládá do boje s „drakem“, teriomorfní démonickou postavou,²⁵ která působí mezi lidmi a v dějinách a již nám Apokalypsa podrobně představuje v 12, 2 (druhé „znamení“).

Vsuvka začínající slovy „toho starého hada...“, která je v originále v nominativu, je určena skupině posluchačů a má jim napomoci k tomu, aby správně pochopili, kdo je tím „drakem“, který je přítomen v dějinách a který působí i v jejich současnosti. Může na sebe brát různou podobu – může to být stát, který od občanů vyžaduje, aby se před ním klaněli, propaganda, která takový typ státu vytváří, určité mocenské centrum ... – vždy se však jedná o tutéž zápornou postavu, kterou nacházíme

²⁴Srov. C. Brutsch, *La Clarté...*, s. 320.

²⁵Podrobněji o „teriomorfním“ symbolismu, tedy o zvířecích protagonistech, kteří jsou pro apokalypťiku typičtí in: U. Vanni, *L'Apocalisse...*, s. 38–40.

ve Starém zákoně: „starého hada“ z Gn 3, 1, „žalobce a nepřítele“ lidí z Job 1, 6–12 a Za 3, 1.

Po této vsuvce vyprávění dále pokračuje: literární forma je zde pravděpodobně převzata z mytologie. Ve vyprávění se zdůrazňuje, jak je drak zbaven možnosti dále působit: anděl ho „spoutal“ pomocí „velkého řetezu“, který držel v ruce.

Toto spoutání je doprovázeno časovým určením, které se, jak jsme již uvedli, v textu několikrát opakuje a tvoří jakési jeho pozadí.

Anděl „ho spoutal na tisíc let“. Z kontextu vyplývá, že obrazem spoutání chce autor vyjádřit, že drak už nemůže dále působit.

Děj souvisle pokračuje: anděl draka nejprve „spoutal na tisíc let“ a pak „ho svrhl do propasti, zavřel ji a svrchu zapečetil“. Drak je tak vykázán do prostředí, které je mu vlastní – do propasti –, a je tam uzavřen klíčem, o němž byla řeč předtím. Propast je dokonce – a to je nový detail, který v úvodní prezentaci chybí – svrchu zapečetěna. Drak je zcela oddělen od prostoru, kde žijí lidé, žádným způsobem se k nim nemůže dostat, jeho odloučenost je naprostá.

Cíl tohoto oddělení je zřejmý: v Gn 3 drak v podobě starého „hada“ lidi obelstil a svedl, ale nadále už nic takového možné nebude. Tato jeho naprostá odzbrojenost stejně jako předtím jeho spoutání je doprovázeno časovým určením „na tisíc let“. To vyjadřuje, že drak je spoután opravdu důkladně. Tutéž důkladnost a zaručenou účinnost vyjadřuje spojení „na tisíc let“²⁶ i v souvislosti s uzavřením propasti a jejím zapečetěním.

Nyní je na posluchačích, aby tento výraz dešifrovali a správně porozuměli i celému kontextu. Nejprve si posluchači kladou otázku, zda „tisíc let“ je třeba chápat realisticky, tedy jako skutečnou dobu trvání daného děje, nebo zda o nich mají uvažovat jako o symbolickém výrazu, který si vyžaduje další zpřesnění. Bezprostřední kontext vede spíše k symbolickému chápání: vždyť celý text je symboly téměř přetížen (klíč, řetěz, propast, „spoutání“, uzavření propasti a její zapečetění). Vykládat „tisíc let“ realisticky by bylo možné jedině tehdy, kdyby v textu byla nějaká výslovná zmínka, která by nás k tomu opravňovala. Každé číslo má totiž v Apokalypse svou vlastní symbolickou hodnotu, o číslech lze v souvislosti s Apokalypsou mluvit jako o velice důležité, specifické kategorii symbolů.²⁷ Poznamenejme, že číslo 1000 plní v Apokalypse svou

²⁶Že se jedná právě o „těch tisíc let“, o nichž již byla v textu řeč, tedy o týchž „tisíc let“, na něž je drak spoután, je zřejmé z toho, že podruhé je toto časové určení použito s určitým členem.

²⁷Srov. U. Vanni, *L'Apocalisse...*, s. 52–54.

symbolickou funkci i v předcházejícím textu: je součástí čísla 144 000 (7, 4–8; 14, 1), a tedy i součástí jeho symbolického významu.

Již výše jsme se zmínili o tom, že židovské prostředí konce 1. století chápalo výraz „tisíc let“ jako výslovný odkaz na mesiášské království. Je pravděpodobné, že autor Apokalypsy ho převzal právě odtud, zároveň však musíme upozornit na to, že mezi jeho pojetím a pojetím židovským je jeden důležitý rozdíl. V židovském prostředí je tisíc let, stejně jako další čísla, o nichž jsem se již zmínili, chápáno reálně, jako skutečná doba trvání, kdežto v Apokalypse plní čísla funkci symbolů. Apokalypsa tedy plynule navazuje na židovskou tradici, a především na židovskou apokalyptiku, ale zároveň je originálním, tvůrčím způsobem přetváří.

Jaký význam má tedy výraz „tisíc let“, budeme-li ho chápat symbolicky, a nikoliv realisticky?

K jeho pochopení dospějeme dvěma cestami. První z nich bude Starý zákon,²⁸ kde v Ž 90, 4 čteme: „Tisíc let je ve tvých očích jako včerejšek, jenž minul, jako jedna noční hlídka.“ Textem apokalyptického ražení je bezpochyby i druhý list Petruv, který tento výraz žalmu přebírá, aby vysvětlil opoždění parusie a způsob, jímž je Bůh přítomen v lidských dějinách (2 Petr 3, 8–9): „tisíc let v jeho očích“ je čas Boží, čas nesouměřitelný s časem lidským, ale současně i čas, v němž je Bůh přítomen a v němž působí právě skrze lidské činy.

Druhou cestou vedoucí k pochopení symbolického významu výrazu „tisíc let“ je již zmiňovaná pozdněžidovská a rabínská literatura. Čísla udávající dobu trvání mesiášského království se v ní sice různí, ale přesto můžeme mluvit o určitém základním kontextu, který je pro všechna společný: vždy jde o číslo udávající dobu trvání království, které nastolí Mesiáš a které bude předcházet království věčnému. V dílech židovské apokalyptiky, která vznikala ve stejné době jako Apokalypsa, už najdeme i stopy symbolického užití čísla „tisíc“ jako narážky na Boha a Mesiáše.²⁹

Spojíme-li obě dvě linie, linii žalmu 90 a jeho interpretaci ve druhém listu Petrově a linii židovskou, dospějeme k závěru, že výraz „tisíc let“ odkazuje na Boží přítomnost a Boží působení v dějinách i v sou-

²⁸ Autor Apokalypsy Starý zákon sice nikde přesně necituje, ale přesto z něho bohatě čerpá: bylo spočítáno, že míst, kde je souvislost se Starým zákonem zcela zřetelná, je v Apokalypse 814. Starý zákon je jakýmsi kadlubem, z něhož je Apokalypsa odlišita. Dokumentaci viz in: U. Vanni, *Apocalisse e Antico Testamento: una sinossi*, 2. přepracované vydání, vyd. Pontificio Istituto Biblico, Řím 1990.

²⁹ Typický je v tomto ohledu výraz ze *syrské apokalypsy Baruchovy*, podle níž v Mesiášově době bude „vinice s tisícem výhonků, výhonek s tisícem hroznů a hrozen s tisícem zrnků“, (Ap. Bar 29, 5).

časnosti. Toto působení si však zároveň zachovává všechny znaky Boží transcendence a s lidskými měřítky je zcela neslučitelné. Uvědomíme-li si, že od Mesiáše, o němž mluví židovsko-rabínská literatura, není ke Kristu daleko, můžeme naše vývody dále zpřesnit: v 20, 4 se říká, že „tisíc let“ je doba Kristova vládnutí. Tímto vládnutím se rozumí aktivita, s níž Kristus a jeho věrní napomáhají k nastolení věčného království.³⁰ Výraz „tisíc let“ se tedy vztahuje k postupnému nastolování Kristova království.

Jaký závěr z těchto úvah vyplývá? Číslo 1000 je číslo, které se vztahuje k Bohu; pokud je použito v časovém výrazu „tisíc let“ vyjadřuje se tím, že Bůh je v dějinách vždy aktivně přítomen a – následně a přesněji – i to, že Kristus pracuje na nastolení Božího království. „Tisíc let“ je označení pro dobu, v níž Kristus aktivně působí. O tom, jak dlouhá tato doba ve skutečnosti bude, se autor nikde nezmiňuje.

Text zdůrazňuje, že démon bude „na tisíc let“ zneškodněn: tímto způsobem se posluchačům připomíná, že Bůh a Kristus jsou v dějinách přítomni aktivně a nepřetržitě. Tato jejich přítomnost je, sama o sobě, absolutní, všezahrnující: Boží protivník je zcela zbaven své moci. V úvaze, již je nit vyprávění přerušena a která je adresována přímo posluchačům, však najdeme upřesnění: „Potom“, po uplynutí tisíce let, je podle Božího plánu „nutné“, aby drak přestal být na určitou dobu zcela bezmocný, aby „byl rozvázán“, aby se mohl uvolnit z řetězu, jímž byl spoután, a opustit místo, kam byl vykázán, a znovu se dostal k lidem. K tomu dojde „na krátký čas“. Výraz „krátký čas“ je třeba vykládat na téže symbolické rovině jako výraz „tisíc let“, k němuž zjevně tvoří protiklad. Jaký je jeho přesný význam? V Apokalypse se s ním setkáváme několikrát: o „krátkém čase“ se mluví v odpovědi určené netrpělivým mučedníkům, kteří si kladou otázku, proč Bůh s koncem dějin zdánlivě otálí (6, 11). Je jim řečeno, aby „měli strpení ještě krátký čas, dokud nebude doplněn počet také jejich spoluslužebníky (...), kteří mají být utraceni jako oni“ (6, 11). Výraz „krátký čas“ je označení pro dobu mezi okamžikem modlitby mučedníků a chvílí, kde se dějiny spásy uzavřou. O tom, jak dlouho bude „krátký čas“ trvat, se nikde nemluví, tento čas, v němž bude zlo dále působit a zabíjet další křesťany, je však označen jako „malý“, krátký, skoro bezvýznamný. Nabízí se otázka, proč je v 6, 11 tohoto přívlastku použito a co vlastně znamená.

³⁰ Rozborem případů, kdy jsou v Apokalypse použity výrazy „království, vláda“, „kralovat, vládnout“ a „král“, se dospělo k závěru, že se jedná nikoliv o království už nastolené, ale o království, které je teprve třeba nastolit. Dokumentace viz: U. Vanni, *L'Apocalisse...*, s. 352–354.

První odpověď najdeme v obdobném, patrně i stylotvorně použitém, výrazu ze 12, 12, kde se říká, že drak působí na zemi s velikým hněvem, protože ví, „že už má jen málo času“. Není zde sice výslovně uvedeno, zda výraz „málo“ se týká doby trvání nebo omezené působnosti draka, pravděpodobnější je však druhá možnost: z kontextu totiž vyplývá, že drakova moc je postavena do protikladu k neomezené moci Beránkově.

Jaký závěr z našeho textu vyplývá? Výraz „krátký čas“, který tvoří protiklad k výrazu „tisíc let“, neoznačuje dobu trvání, ale vyjadřuje skutečnost, že démon, který rušivě působil v lidských dějinách, je slabá a že jeho působení už může být jen nevýrazné.

Nyní si shrňme vše, k čemu jsme rozbořem textu dospěli: dějiny spásy potvrzují určitou dobu, o její délce se však nikde nemluví. V jejich průběhu bude aktivně působit vítězná síla vzkříšeného Krista, jíž se dostalo názvu „tisíc let“, ale bude zde také síla démonická, na první pohled sebevědomá a všemocná, ve skutečnosti však slabá a ve srovnání s Kristem bezvýznamná. Této síle se v protikladu k „tisíci let“ dostalo názvu „krátký čas“.

Vzhledem k tomu, že oba časové výrazy – „tisíc let“ i „krátký čas“ – mají význam kvalitativní a s reálnou dobou trvání nijak nesouvisí, je třeba kvalitativně a symbolicky chápat i jejich posloupnost, a proto se nesmí vykládat realisticky ani situovat do určité doby. To vyplývá i z Ž 90, 4: Božích „tisíc let“ není srovnáváno s nějakým časovým úsekem současnosti, ale se „včerejškem, jenž minul“. Lidský čas a Boží přítomnost v dějinách jsou zcela nesouměřitelné a nesouměřitelný je v tomto smyslu i každý výraz časové posloupnosti. K tomu, aby se dosvědčila a zdůraznila nesouměřitelnost Božího „času“ a času lidského přece stačilo říci, že tisíc let je jako den. Žalm však dodává a podtrhává, že jsou jako den uplynulý.

Posloupnost v Apokalypse se netýká reálného času, ale je to symbol, který zdůrazňuje kvalitativní nesouměřitelnost.

Kristus i ďábel jsou přítomni ve stejném časovém úseku, ale přítomnost jednoho se radikálně liší do přítomnosti druhého a je s ní zcela neslučitelná, jedna s druhou se nesnesou, Kristus a ďábel jsou ti největší protivníci. Přítomnost Krista nastolujícího Boží království směřuje k naprostému zničení ďábelského protivníka a ďábel chce zase zničit Krista. Je však již rozhodnuto, „krátký čas“ se nemůže rovnat „tisíci letům“: zvítězí Kristus.

Problematika lidských práv

Albert J. Beneš OP

Na konci 2. tisíciletí se setkáváme se zvláštním jevem, který se týká problematiky lidských práv: na jedné straně se pojem lidských práv stal nedílnou součástí oficiálního jazyka států a politických organizací, kde se skloňují ve všech pádech, na druhé straně jsme i na konci tohoto tisíciletí svědky pošlapání základních lidských práv, a to takovým způsobem, který sotva najde obdoby v minulých stoletích. Sdělovací prostředky nám přinášejí do tepla našich obýváků neuvěřitelné zprávy o etnických čistkách, o genocidách, zdá se, že tyto výstřelky se pomalu stávají běžnou součástí dobového koloritu na konci našeho osvětleného dvacátého století. Pokrytectví v politice je zvlášť podtrženo skutečností, že režimy, které nepokrytě pošlapávají lidská práva, se bez větších potíží stávají „salónními“, jejich protagonisté jsou vítanými hosty a partnery u čelných představitelů soudobé politické scény dnešního civilizovaného světa. Stačí v této souvislosti vzpomenout na návštěvy dnešních představitelů Číny v různých státech západní hemisféry.

Všeobecná deklarace lidských práv z r. 1948 ve své preambuli praví: „Uznání důstojnosti vlastní všem členům lidské rodiny a jejich stejných a nezczizitelných práv představuje základ svobody, spravedlnosti a míru ve světě.“ V závěru dokumentu čteme slova: „Nic z této deklarace nesmí být vykládáno ve smyslu, jenž by zadával jakémukoliv státu, skupině nebo jednotlivci právo vykonávat činnost nebo uskutečnit akt, usilující o zmaření práva nebo svobody, jež jsou v této Deklaraci vyjmenovány.“¹ Na tento významný dokument navazují další, např. Vídeňská deklarace z r. 1993, kde se praví, že „podpora a ochrana lidských práv je prvořadým úkolem mezinárodního společenství“.²

Všeobecná deklarace lidských práv je vysoce hodnocena papeži. Pavel VI. ji hodnotí jako jeden z nejslavnějších počínů Organizace spojených národů v jejím významu bezpečné cesty k míru.³

Úvaha nad tématem lidských práv se může soustředit na čtyři okruhy této problematiky: na jejich zakořenění v lidské přirozenosti, na jejich

¹ Všeobecná deklarace lidských práv, čl. 30.

² Vídeňská deklarace, Světová konference o lidských právech, /červen 1993/, Preambule I.

³ Poselství prezidentovi 28. Generálního shromáždění Organizace spojených národů, AAS 65/1973/, 674.

univerzálnost a hierarchické uspořádání, na výhrady, které jsou vůči lidským právům vznášeny, na úkoly, které jejich existence staví před společnost i církev.

1. Zakořenění lidských práv v přirozenosti člověka

Pojem práv člověka vyrůstá z různých proudů tradice lidstva. Nezanedbatelný, ano i prvořadý význam připadá biblické, tj. židovsko-křesťanské tradici, která vychází z pojmu Boha Stvořitele a z pojmu člověka Božího obrazu. Slova Genese „Bůh stvořil člověka, aby byl jeho obrazem, stvořil ho, aby byl obrazem Božím, jako muže a ženu je stvořil“ /Gen 1,27/ připomínají skutečnost, že ve starém Egyptě čestným titulem krále byl právě výraz „obraz Boží“. Genesis tento čestný titul připisuje člověku jakožto člověku. V dalších kapitolách se dovídáme, že tento titul s sebou nese i etické důsledky: „(...) za život člověka budu volat k odpovědnosti každého jeho bratra (...) kdo prolíje krev člověka, toho krev bude člověkem prolita, neboť člověka Bůh učinil, aby byl obrazem Božím“ /Gen 9,5-6/.⁴

Univerzalizmus spásy, který hlásá Kristus potvrzuje, co již Starý zákon hlásá ve svých prvopočátcích: před Bohem jsou si všichni lidé rovni, jsou bez rozdílu povoláni ke spáse. Podobenství o Samaritánovi /Lk 10,30-37/ podtrhuje skutečnost, že bližní je každý člověk, především ten, kdo potřebuje pomoci. Apoštol Pavel zdůrazňuje toto poselství zvláště naléhavě: „Vy všichni jste přece skrze víru syny Božími v Kristu Ježíši. Neboť vy všichni, kteří jste byli pokřtěni v Krista, také jste Krista oblékli. Není už rozdíl mezi Židem nebo pohanem, otrokem a svobodným, mužem a ženou. Vy všichni jste jedno v Kristu Ježíši“ /Gal 3,26-28/.

Z této biblické antropologie jsou postupně odvozovány praktické impulsy pro společenské uspořádání. Jan Zlatoústý se odvolává na citovaný text apoštola Pavla a žádá zrušení otroctví, sv. Augustin ve spise *De civitate Dei* píše, že otroctví je stav, který byl uložen teprve hříšnému člověku, je proto způsoben hříchem, má charakter trestu, od přirozenosti však žádný člověk není otrokem druhého. Biskup Štěpán Langton, cisterciák, který vycházel z ducha své řehole, se stal hlavním autorem Magna Charta Libertatum z r. 1215. Virginia Bill of Rights, která by-

⁴W. Kern SJ, *Menschenrechte und christliche Glaube*, Stimmen der Zeit, 104, 1979, s. 166.

la schválena 12. června 1776 vyrůstá z křesťanské tradice puritánských emigrantů.⁵

Kořeny, z kterých vyrůstá pojetí lidských práv, se nacházejí i v mimokřesťanském světě. Zvláštní význam v této souvislosti zaujímá stoická filosofie, především díla M. T. Cicerona, který hlásá myšlenku bytnostné jednoty všech lidí, kteří si jsou mocí svého člověčenství rovni.⁶ Římský císař a filosof Markus Aurelius ve svém díle *Ta eis éautón* píše, že jelikož všichni lidé mají společnou schopnost rozumu, jsou tudíž spoluobčany jednoho státu, a proto mají i společná práva.⁷ Vedle filozofie důležitý pramen myšlenek na téma lidských práv představuje římské právo, které zná termín *commune ius omnium gentium* – právo společné všem lidem a národům. *Ius gentium* v pojetí římských právníků je přirozené právo, které se v životě národů stává účinným na základě jejich společné zkušenosti. Spočívá v eticko-právních náhledech a zásadách, jejichž společné uznávání není dáno výslovnými vzájemnými dohodami /jak je tomu u dnešního mezinárodního práva/, ale zvykem, tj. stálým užíváním.⁸

V díle sv. Tomáše Akvinského se setkává biblické, antické a patristické pojetí práva a je uskutečněna jejich syntéza. Tato syntéza je rázu teologického, výchozím bodem je Bůh, Stvořitel světa, i člověka. Toto pojetí vychází z ontologie, z analogie jsoucna: tvorstvo je ve svém bytí odstupňováno, nižší je tu pro vyšší, cílem tvorstva je člověk, cílem člověka je Bůh. Tomášovo pojetí na nitrosvětské úrovni je antropocentrické, na vyšší, transcendentní úrovni teocentrické. Hierarchické uspořádání světa spočívá ve skutečnosti, že nižší tvorové jsou zde pro člověka, posláním člověka je dosáhnout Boha v sobě samém, tj. svými vlastními poznávacími a volnými úkony – tedy poznáním a láskou. Z tohoto hlediska je možné říci, že Bůh chtěl mít na světě člověka pro něho samého, ostatní tvory pro člověka. Pro ilustraci používá příkladu: vojsko se skládá z vojinů a jejich různých pomocníků. Zatímco vojáci jsou bezprostředně určeni pro dosažení cíle celého vojska, totiž vítězství v boji, jejich pomocníci, kteří se starají o koně, zbraně, apod., jsou zde pro vojáky. Důstojnost člověka spočívá v jeho podobnosti s Bohem, ve svobodě, že nepodléhá ve svém jednání nutnosti, že řídí sebe sama, je pánem svých úkonů.

⁵J. Skoblík, Poznámky ke křesťanské etice, Praha 1994, str. 129–130.

⁶M.T.Cicero, De officiis III,6,27.

⁷Ta eis éautón, IV,4, str. 32.

⁸J. Messner, Das Naturrecht, Innsbruck – Wien – München 1966, str. 377–381.

Bezprostředním základem práva je důstojnost a nedotknutelnost člověka jakožto osoby. Osoba je svou esencí intelektuální, nesdělitelná a v sobě existující jsoucno, z jedné strany je osoba pánem svých úkonů, jelikož je svobodná, na druhé straně existuje nesdělitelným způsobem, je nositelkou svých vlastních práv, tzn. neexistuje na prvním místě pro dobro druhých, ale pro své vlastní dobro a pro svůj vlastní cíl. V tom člověk transcenduje ostatní tvory, kteří mají charakter prostředku, nemohou být cílem, zatímco člověk nikdy není pouhým prostředkem. Pojem osoby vyjadřuje určitou vznešenost, schopnost být cílem určitých hodnot, vlastnit je výlučně pro sebe a pro sebe jich uváženě užívat. Nikdy proto není dovoleno hledět na druhého člověka jako na sobě podřízený prostředek, ale je třeba jej ctít jako rovnocennou bytost, která existuje vedle druhých osob a spolu s nimi, nikdy však výlučně pro ně.⁹

Člověk jakožto osoba je proto obdařen neporušitelnou a nedotknutelnou schopností řídit sebe sama ke svému vlastnímu cíli. Tohoto cíle však člověk nemůže dosáhnout bez použití různých vnitřních i vnějších prostředků. Z toho vyplývá, že vlastní také neporušitelnou schopnost tyto prostředky získávat, vlastnit je a užívat jich.

Prvotním základem čili pramenem práv člověka je Bůh. Kdo ukládá cíl, ukládá i prostředky a chce, aby jich člověk svobodně užíval. Jestliže Bůh stvořil člověka vybaveného určitými schopnostmi, zaručuje také svou spravedlností člověku nezadatelné právo těchto schopností užívat. Právo a povinnost jsou korelativní pojmy, obojí je odvozeno od věčného zákona.

Jak je vidět, pojem lidského práva stojí a padá se svobodou člověka, kde není svobody, tam nemůže být řeč ani o povinnosti, ani o právu, o odměně a trestu, o důstojnosti člověka a jeho nezczizitelných právech. V čem ale spočívá tato svoboda, která je základem práva, jakým způsobem se uskutečňuje sebeurčení člověka v úkonu svobodné volby? Je jisté, že intelekt člověka porovnává různá dobra, která se mu představují a hodnotí je. To však dokáže i zvíře, např. pes, když volí mezi dvěma kusy masa. Člověk se však liší od zvířete tím, že je schopen o své volbě uvažovat, že dokáže hodnotit své vlastní hodnotící soudy /*de suo iudicio iudicare*/. Této skutečnosti Tomáš připisuje rozhodující význam.¹⁰

Na druhé straně by vůle nebyla skutečně svobodnou, kdyby podléhala úsudku intelektu. Ve skutečnosti je to vůle, která má rozhodující slovo na

⁹Summa c. gentiles, III,112.

¹⁰De veritate, q. XXIV, a.2.

poslední soud praktického rozumu /*iudicium practicum ultimum*/, který rozhoduje o jednání v konkrétním případě.¹¹

Problematika lidských práv získala spolu s objevením Ameriky nový rozměr. Je znamením velikosti ducha scholastiků na přelomu 16. a 17. století, že se dokázali s novými problémy vztahů obyvatel starého a nového světa vypořádat v duchu principů přirozeného práva. Použili starořímské *ius gentium*, které ve své původní podobě upravovalo vztahy mezi národy obývající území Římské říše a aplikovali je na novou situaci setkání s národy a civilizacemi Nového světa. *Ius gentium* v jejich pojetí již nespočívalo pouze v právních vztazích, jejichž platnost byla omezena na území vlastního národa, ale stalo se právem, které bylo třeba uplatňovat i ve vztahu k různým národům a jejich občanům. F. de Vitoria OP cituje Institutiones císaře Justiniana, kde se praví, že to, co přirozený rozum stanoví jako zákon mezi národy, se nazývá *ius gentium*. Z tohoto poznatku de Vitoria vychází a mění dosavadní popis *ius gentium*, které platí *inter omnes homines* /mezi všemi lidmi/ na *inter omnes gentes* /mezi všemi národy/.¹² Suarez SJ definuje *ius gentium* dvěma způsoby: nejprve jako právo, které jsou povinni mezi sebou zachovávat všechny národy, podruhé jako právo, které mezi sebou zachovávají jednotlivé obce a jednotlivá království. První způsob popisování *ius gentium* mu připadá přílehavější: odlišuje toto právo lépe od práva civilního.¹³ Slabostí jeho nauky je tendence připisovat zvyku příliš velký význam v právní a mravní rovině, připouští např. dovolenost zotročování válečných zajatců na základě zvykového práva.¹⁴ Nelze samozřejmě přejít mlčením další významné osobnosti, které se zasloužily o propracování problematiky lidských práv: H. Grotius, S. Pufendorf a J. Locke. Ch. Montesquieu rozdělením moci na zákonodárnou, výkonnou a soudní položil základy pro zajištění mocenské rovnováhy a občanské svobody.

Milníky na cestě rozvoje myšlenky lidských práv byly v Anglii Petition of Rights /1628/, Agreement of the People /1647/ a Bill of Rights /1689/, která protestantským skupinám zajistila náboženskou svobodu. V Americe významnou roli hrály Virginia Bill of Rights /1776/ a Deklarace nezávislosti /4.7. 1776/, kterou vypracoval Tomáš Jefferson a která začíná slavnými větami: „Následující svobody považujeme za samozřej-

¹¹ A. Beneš, Principy křesťanské morálky, Praha 1997, str. 65.

¹² Vitoria, De Indis et de iure belli relectiones, sect. III.

¹³ Suarez, De legibus Lib II. c. 19, n. 8.

¹⁴ De legibus II., c. 18., n. 9.

mé: že všichni lidé jsou stejně stvořeni a že od svého Tvůrce jsou vybaveni určitými nezcizitelnými právy, k nimž patří život, svoboda a úsilí o štěstí, že k zajištění těchto práv jsou mezi lidmi dosazovány vlády, které odvozuji svou moc ze souhlasu ovládaných, a že když se nějaká vládní forma prokáže jako škodlivá těmto cílům, je právem lidu ji změnit nebo odstranit.“ Ve Francii markýz Lafayette předložil 26. 8. 1789 Národnímu shromáždění návrh Prohlášení občanských a lidských práv, které se r. 1791 stalo součástí francouzské ústavy.¹⁵

2. Univerzálnost lidských práv a jejich hierarchické uspořádání

Všeobecná deklarace lidských práv která byla vyhlášena 10. prosince 1948 Valným shromážděním OSN v Paříži, praví ve své preambuli, že „všichni lidé se rodí jako svobodní a rovnocenní vzhledem ke své důstojnosti a ke svým právům“. V tomto vyjádření můžeme právem spatřovat přihlášení se k filozofické tezi univerzality lidské přirozenosti, která je všem lidem společná. Nemůže být pochyb o tom, že ačkoliv se v této Deklaraci ozývá i osvícenský pathos, její základ je hluboce křesťanský, lze v ní spatřovat dědictví myšlenek sv. Pavla /Gal 3,26–28/, i když také silně připomíná úvod do díla J.J. Rousseaua *Contract social*.

Jak již sám název prozrazuje – všeobecná lidská práva – jedná se o práva, která náleží každému člověku na základě jeho lidství, bez ohledu na jeho národní, náboženskou, sociální nebo rasovou příslušnost. Je třeba je odlišit od jiných speciálních práv, která přísluší člověku jako jednotlivci, nebo jako příslušníku určité skupiny. Tato práva nesmějí však být v rozporu se všeobecnými lidskými právy, nesmějí omezovat všeobecná lidská práva jiných osob.

Univerzálnost lidských práv však nevylučuje jejich hierarchické uspořádání, různé stupně jejich naléhavosti. Dělí se z určitého hlediska na práva obranná, ochranná a participační.

První místo na stupnici naléhavosti zaujímají práva obranná. Nazývají se tak proto, že chrání jednotlivce před útoky nejen ze strany jiných osob nebo skupin, ale i ze strany státu. Jsou absolutně nezcizitelná, člověk na nich může a má insistovat za všech okolností. Jsou to především právo na život, na svobodu svědomí, náboženskou svobodu, na osobní majetek.

¹⁵J. Skoblík, *Poznámky ke křesťanské etice*, Praha 1994, str. 129–130.

Druhé místo zaujímají práva ochranná, neboli sociální, která vyjadřují legitimní nárok člověka na pomoc v případech nouze, v nemoci, ve stáří, vyjadřují nárok na osobní čest, na soukromí, na podporu manželství a rodiny. Jedná se zde o legitimní práva, která zajišťují harmonický život ve společnosti.

Třetí místo zaujímají tzv. práva participační: právo na spoluúčast na životě společnosti a státu. Sem patří např. právo na svobodu projevu, právo na svobodné shromažďování a spolčování, šíření informací, apod.

Jiný způsob dělení rozlišuje práva základní od práv nižšího řádu. Základní práva jsou ta, jejichž opomenutí se rovná pohrdání lidskou důstojností. Práva nižšího řádu jsou odvozena od práv základních. Jejich respektování však nemůže být absolutně vymáháno, závisí na podmínkách dané společnosti. Člověk má kupříkladu právo měnit své bydliště, přistěhovat se do cizí země, která není jeho vlastí, tato země však nemusí přistěhovalce přijmout, pokud to nedovolují její hospodářské podmínky.¹⁶

Druhý vatikánský koncil praví: „Zároveň však roste vědomí vysoké důstojnosti, která přísluší lidské osobě, protože převyšuje všechny věci a její práva a povinnosti jsou všeobecné a neporušitelné. Aby člověk vedl opravdu lidský život, je nutné zpřístupnit mu všechno to, co potřebuje, jako je strava, oděv, ubytování, právo na svobodnou volbu povolání a na založení rodiny, na výchovu, na práci, na dobrou pověst, na úctu, na náležitou informovanost, na jednání podle správných příkazů svědomí, na ochranu soukromí, života a na spravedlivou svobodu i ve věcech náboženství“ /GS 26/.

„Všichni lidé mají duši obdařenou rozumem a byli stvořeni k Božímu obrazu, mají tedy tutéž přirozenost a tentýž původ. Byli vykoupeni Kristem, mají tedy totéž božské povolání a určení. Proto je třeba, aby se stále více uznávala základní rovnost všech“ /GS 29/.

3. Výhrady vůči lidským právům

Vůči pojmu lidských práv se ozývají také rozmanité námitky. Skeptické pohledy se opírají o argumenty, které nelze snadno vyvrátit. Jedna z námitek vznášená proti myšlence lidských práv tvrdí, že u jejich zrodu stálo vyslovené individualistické pojetí člověka, které nemá na zřeteli společnost, ale jednotlivce. Toto pojetí je prý jen sotva slučitelné s pojetím, které na první místo klade rodinu, klan nebo kmen. Tvrdí, že pouze

¹⁶ A. Günthör, *Anruf und Antwort*, Bd. 3, *Der Christ in der Gemeinschaft*, Vallendar – Schönstatt 1994, str. 44–46.

společnost může jednotlivci poskytnout bezpečí a jistotu. Takové výhrady se ozývají především z prostoru Ásie: vládne tam přesvědčení, že není správné jednotlivci přiznávat množství práv, správnější je hovořit o jeho povinnostech, jestliže totiž ve společnosti každý splní své povinnosti, je dána záruka pořádku. Není proto třeba uvažovat v kategoriích individuálního práva. Společnosti Ásie po celá staletí nalézaly svou totožnost v myšlence povinnosti.¹⁷

Tyto námitky nás dostávají k jádru problému. Není postavení jednotlivce určeno konkrétními podmínkami společenské existence – podmínkami rázu ekonomického, politického a kulturního? Především komunistické režimy zdůrazňovaly, že člověk je utvářen společenským prostředím, na kterém je závislý. Dogma marxismu nepřipouštělo žádná přirozená práva, odvoditelná z jeho fyzicko-duchovní přirozenosti. Stát přiděloval jednotlivci jeho práva, která mu mohl kdykoliv odejmout. Lidská práva představovala pouze jakousi „nadstavbu“ společenských podmínek.

V zemích, kde vládne islám se ozývají výhrady vůči některým právům, např. vůči rovnoprávnosti muže a ženy. O některých právech sociálního rázu, jako právo na odpočinek, dovolenou, sociální zajištění, se může obyvatelům některých zemí třetího světa pouze zdát. Ozývá se proto námitka, že rozvíjející se země si nemohou dovolit luxus lidských práv. Lidská práva se prý nemohou stát brzdou pokroku. Vymáhání lidských práv církví těchto zemí je prý nástrojem moderního neokolonialismu.

Na tyto námitky reaguje papež Jan Pavel II., který ve svém Poselství k oslavě Světového dne míru 1. ledna 1998 vyzdvihuje dva základní rysy pojmu lidských práv, totiž jejich univerzalitu a nedělitelnost. Práví o nich: „Tyto zásadní znaky je potřebné jasně zdůraznit, a zamítnout tak kritiky těch, kdo usilují využít argumentu specifiky národní kultury k tomu, aby zakryli porušování lidských práv, stejně jako těch, kdo ochuzují pojem lidské důstojnosti popíráním právní opodstatněnosti ekonomických, sociálních a kulturních práv. Univerzalita a nedělitelnost jsou dva hlavní principy vyžadující zakořenění lidských práv do jednotlivých kultur spolu s prohloubením jejich právního profilu, aby tak bylo zajištěno jejich plné respektování.“¹⁸

¹⁷G. Lohmann, Warum keine Deklaration von Menschenpflichten?, Widerspruch 1998, Heft 35, str. 12–24.

¹⁸Poselství papeže Jana Pavla II. k oslavě Světového dne míru 1. ledna 1998, Praha 1997, č. 2.

4. Úkoly, které stojí před společností a církví

Že pojem práva i povinnosti je korelativní, připomíná již encyklika papeže Jana XXIII. *Pacem in terris* z r. 1963. „Za základ jakéhokoliv soužití, má-li být uspořádané a plodné, je nutno uznat zásadu, že každý člověk je osoba, tj. že je mu vrozen rozum a svobodná vůle, a tedy že je nositelem práv a povinností, které pramení přímo z této jeho povahy. Poněvadž tato práva a povinnosti jsou všeobecné a neporušitelné, jsou také naprosto nezcizitelné“ /P.in ter. 9/.

„Dosud připomenutá práva jsou v člověku, jemuž přísluší, spjata s právě tak velkým počtem povinností. Práva i povinnosti mají svůj základ, svůj zdroj a svou nezničitelnou sílu v přirozeném zákoně, který je uděluje i ukládá“ /P. in ter. 28/.

„Tak například právo člověka na život souvisí s povinností starat se o zachování vlastního života, s povinností žít důstojně; a právo na svobodné hledání pravdy s povinností pronikat do pravdy stále hlouběji“ / P.in ter. 29/.

„Z toho jako důsledek také plyne, že v lidském společenství odpovídá přirozenému právu jednoho určitá povinnost ze strany druhých lidí: povinnost uznávat toto právo a mít je v úctě. Každé základní osobní právo člověka odvozuje totiž svoji platnost a autoritu z přirozeného zákona, který ono právo propůjčuje a příslušnou povinnost ukládá. Proto ti, kdo se dožadují vlastních práv, ale své povinnosti buď úplně zapomínají, nebo je plní nedostatečně, zasluhují přirovnat k lidem, kteří jednou rukou stavbu budují, druhou boří“ /P.in ter, 30/.

V čem spočívá výzva lidských práv křesťanům? I když lidská práva v mnoha zemích získala již oficiální uznání, dosud máme ještě velmi daleko k jejich plné realizaci a k jejich plnému uznání ve veřejném životě. Aby se idea lidských práv mohla plně uskutečnit v životě společnosti, je třeba, aby byly uvedeny do života různé podmínky, které jejich uskutečnění vyžaduje. Tyto podmínky však nelze uvést v život bez dostačující administrativní kontroly, bez účasti a zájmu výkonné moci, bez spolupráce všech významných společenských sil, bez minimalizování korupce a zločinnosti. Bez toho všeho zůstanou lidská práva pouhým cárem píru.

Papež ve svém dopise předsedovi Generálního shromáždění OSN Dierovi Operti Badánovi k padesátému výročí proklamace Deklarace Všeobecných lidských práv píše: „Nedopustíme, aby se tento základní text během let stal pouhou památkou, na kterou jsme si zvykli. Jeho zásady

by ztratily svou hodnotu, jestliže by se nezakořenily v kultuře a tradici obecného lidu. (...) Kdo hledí na dnešní svět, snadno zpozoruje, že hlásaná, kodifikovaná a oslavovaná práva člověka jsou stále vystavována vážným porušením. Toto výročí je proto pro všechny, kteří se ochotně odvolávají na text z r. 1948, výzvou ke zpytování svědomí.¹⁹

Ochrana lidských práv je především ochranou pořádku, který je ho-
den člověka, a to jak v životě veřejném, v ekonomických a politických
podmínkách, tak i v životě rodinném a osobním. Znamená zabývat se
specifickými problémy, které se liší v různých společnostech. Jsou jiné
v Africe a Asii, jiné v Severní a Latinské Americe, jiné na Blízkém Vý-
chodě, jiné ve východní Evropě. Zde posláním křesťana ve světě dostává
svou konkrétní podobu.

Je třeba oživovat naději, že se upraví způsoby lidského soužití a že
bude v budoucnosti možné zabránit jejich porušování. Citujme závěrem
slova Kofiho Annana: „Dnešní porušení lidského práva je zítřejším ma-
sakrem.“²⁰

¹⁹Jan Pavel II., *Aushölung der Menschenrechte nicht zulassen*, str. 7.

²⁰Kofi Annan, *Human Rights and the Rule of Law in the 21st Century*, Wiener
Blätter zur Friedensforschung, 1998, nr. 4, str. 3.

Bojovníci o radost

Emilián Soukup OP

Přátelství s Bohem XIII.

Svatý opat Bernard z Clairvaux pravil jednou svým bratřím: „Poznal jsem mnoho lidí, které poznání pravdy činilo jen smutnějšími, poněvadž se nemohli skrýt za výmluvami na nevědomost a věděli, k čemu je pravda nabádá, aniž by to konali.“ Je to skoro zákon, že čím větší je poznání, tím větší je smutek. Aspoň v duši citlivé pro důsledky a požadavky pravdy.

Přátelství s Bohem má obsahovat obojí: bohatou jasnost pravdy a radostné žití v přátelství. Vidíme, že se i zde musí postavit v cestu smutku. Zde více než kdekoli jinde, protože v Božím přátelství poskytovaná pravda je velmi jasná a velmi náročná. Někdo musí uvolnit zatarasenou cestu k radostnému žití v přátelství. Tak se úsilí o přátelství stává usilovným bojem o radost, jako je bojem o radost vůbec každé poctivé úsilí o život podle mravních zásad. Boží přítel je z povolání bojovníkem o radost. Jeho zbraní je pěstovaná svatá láska, průvod této královny uvolňuje zatarasovanou cestu.

V čistě lidských záležitostech života je láska matkou síly, nalézá cestu ve zdánlivých nebo skutečných bludištích, překonává každý odpor, zdolá úžasné množství úkolů. A tím otvírá cestu z ryze lidského smutku k ryze lidské radosti, stávajíc se matkou ryze lidských ctností.

V záležitostech života v přátelství s Bohem vyniká pravda mnohem více než v ryze lidském životě. Bůh sám jasně ukazuje předmět lásky, cestu k lásce, ukazuje ve zjevení důsledky a požadavky zjevených pravd o Příteli. Na obzoru duše se objevuje možnost božsky hluboké radosti, ale zároveň povstává hluboký smutek. Vidíme velkolepé obzory, cítíme touhu po nich, podnikáme velký rozmach, abychom se jim přiblížili – a zjistíme, že čím dál víc chápeme jeden smysl výroku svatého apoštola Pavla: „Objevuji tedy takový zákon: Když chci činit dobro, mám v dosahu jen zlo“ (Řím 7, 21). Chceme pokračovat a nevidíme pokroku, velmi dlouho nevidíme pokroku. Neboť do záře pravdy zjevené Přitelem se postaví stíny jako hory, stíny odporu, slabosti, zmatku, obav z množství úkolů.

Máme v sobě neúmornou opozici. Rozum ukazuje cesty, po nichž je třeba jít, světlo víry a dary Ducha svatého otvírají hluboké, velmi těžko schůdné, ale právě proto skvělé perspektivy. Avšak kolem se začnou rojit

bludičky, rýsují se nejsvůdnější obrazy. To oheň vášní v člověku rozhazuje své jiskry, aby zanítil oheň jiné, pozemské lásky k pozemskostem. Pravda o přátelství ukazuje velmi vysoko; opozice vášní chce poutat k nížinám, bezohledným zdůrazňováním jejich radostí.

Přítel musí podat pomocnou ruku, aby duše rozuměla výšinám Boží lásky. Podává ji *mírností*; upevňuje v duši ochotu a sílu odolávat radostem nížin, i kdyby se ve světle vášní jevily sebežádoucnějšími.

Máme v sobě divnou hrůzu z oběti a z dlouhodobých úkonů. Je to zdroj všeho kolísání a útěku, když se ve světle vášní ukáže zdánlivě nudná délka cesty, když se vynoří obludy překážek a obětí. Přátelství s Bohem žádá odklon, ne-li odloučení od země. Žádnou námahou by se člověk nevychoval k pevnému ovládnutí hrůzy z oběti a nudy cesty, kdyby se Bůh neujal výchovy. Ujímá se jí, dává duši *statečnost*, teologie mluví o vlité ctnosti statečnosti. Objeví se nebezpečí, bolesti, oběti, třeba i oběti, rovnající se obětování života, duše střízlivá a statečná však nepozbývá radosti přátelstvím žádané. Radostně vytrvá v odříkání a v odolávání nárazům překážek.

Tak Přítel vyzbrojí bojovníky radostí, ctností statečnosti a mírností vybuduje organizaci života vášní člověka. Tato božsky mocná organizace zabezpečuje přátelství a jeho pravou radostnou náladu, sílu i výbojnost. Nikdy nebyl jen tak pro sebe omezený člověk. Kolem nás se kupí doslova nepřehledná rozmanitost úkolů a vnějších povinností, obsažených ve jménu bližního a Boha, jenž je naším „bližším“ prvním, nejvyšším, cele nás ovládajícím; úkoly rozumu, úkoly vůle, slova i činu, úkoly denního života v soukromí a v kruhu lidí. To vše musí být zabarveno nejen na povrch, nýbrž musí být zcela proniknuto přátelstvím, svatou láskou. Duše by se neubránila pádu do smutku, kdyby viděla tolik pravidel, takový požadavek nikde a vůči nikomu neporušit právo.

Boží láska ukládá do duše třetí část své družiny, *spravedlnost*, smysl pro právo a spravedlnost všude a vůči každému. Boj o radost se stává úspěšným, neboť spravedlnost je radost v každém oboru, v lidském i svatém. A duše nemůže podlehnout ničivému smutku, pokud ví, že před ní nestojí nerozumné požadavky, a pokud má z Boží svaté lásky sílu zachovat všude náležitou rovnováhu.

Umírněná, statečná a spravedlivá duše ještě není celým bojovníkem o radost. Neboť nehodí se všechno všude a na každého. Každá chvíle, každý člověk, každé místo, každý čin má své zvláštnosti. Tak bojovník o radost potřebuje ještě *opatrnost*, aby byl umírněný, statečný a spravedlivý tak, jak toho žádá tento okamžik, tento a takový člověk, toto místo

a takový skutek. Je-li umírněnost mírou, statečnost silou, spravedlnost univerzálností, je opatrnost okem lásky. Ne v tom smyslu, že by láska sama to vše konala, nýbrž láska má čtyři hlavní pracovníky, z nichž opět každý má své podřízené, aby život ve svatém přátelství s Bohem nebyl pouhou teorií, aby byl činem přítele, činem podobným činům Přítele.

Čemu učí tato úvaha, na první pohled suchá, nehodící se do dosavadní řeči o přátelství s Bohem? Že přátelství s Bohem je vážný život, plný práce. Že není citovostí, nýbrž spravedlností, statečnou a opatrnou mírností. Že je nalezením a milováním Boha v každém činu, duchovním nebo hmotném, velikém nebo nejvšednějším. Že cesta k radosti jde přes čtyři zplnomocněné pracovníce lásky. Kdo čteš, rozuměj, a nerozumíš-li, hledej. Neboť proto jsme tak slabí, že nevíme o čtyřech pracovnících lásky. Dotíráme jen na lásku, její spolupracovnice necháváme bez práce, a i láska zůstane bez zvláštní práce. Nemáme, nebo nevíme, co dělat, ke škodě přátelství s Bohem. Proto také život mnoha zbožných lidí je životem otroků smutku a kamenem úrazu.

Naše opora

Silvestr Braitó OP

Přátelství s Bohem XIV.

V dokonalém spočinutí v Bohu je náš cíl. Máme se vůli co nejhouževnatěji zachytit Boha, abychom co nejlouběji pohroužení do něho mohli z něho co nejvíce a co nejlépe poznat. Mravní ctnosti mají odstranit překážky, jež tělo, svět a ďábel vrhají na cestu našeho přiblížení k Bohu, a zároveň nás mají činně přivést k Bohu, a připodobňují nás jemu následováním a napodobováním jeho dokonalostí. Náš mravní život záleží v úkonech zamítání zlého a získávání dobrého podle vzoru Boží dokonalosti. A jako Bůh vede poznání, tak též vede naši činnost, vede boj mravních ctností.

Chceme dokonale poznat Boha a zde je nutné být mu podobný i povahou a její činností, neboť tím více něco pronikáme, čím je to příbuznější naší povaze, naší bytosti. Ale co překážek a nečekaných obtíží zatěžuje naše kroky k Bohu. Proto jako nás Bůh osvěcuje svými dary v poznávání sebe, tak nás upevňuje ve vůli, která po něm dychtí.

Ctnost prozíravosti vede vůli k Bohu. Usměrnjuje naše jednání, provádí nás obtížemi, různými okolnostmi, z nichž tvoří krásné spojení v nadpřirozeném světle. Prozíravost zná poslední cíl, ví, že vše má směřovat k Bohu, a proto zařizuje život podle tohoto cíle. Předvídá překážky a boje a včas jim staví do cesty léky a pomocné prostředky. Zná lidskou sílu, lépe řečeno slabost, a vyhledává účinné vyléčení této slabosti. Zná lidské prostředky, ví, co má člověk v ruce a podle toho zařizuje postup. A přece je i tato ctnost prozíravosti, i když je ctností vlitou, někdy slabá a nedovedla by nás udržet a v určitých chvílích správně vést. Někdy se dostaneme do okolností tak spleťtých, že se marně díváme vpřed, marně přemýšlíme, jak jednat v dané příležitosti. Dobrých rádců v nadpřirozeném životě také není mnoho. Proto se kolikrát marně ohlížíme i kolem sebe, když jsme ani v sobě nenašli odpověď a cestu.

V této nesnází léčí Duch svatý naši slabost, neschopnost naší vůle svým darem rady. Jím se nám dostává Božího světla, jím má naše duše účast na Boží moudrosti. Bůh nám ji sděluje a jeho moudrost se stává naší moudrostí (ST II, q.52, a.1). Bůh sám vede vůli, aby správně určovala, co je právě třeba činit, jak se zachovat v trapné záležitosti. Vede nás, abychom správně volili místo, čas i způsob činu. V té chvíli jistoty Boží nepohnutelnosti zalévá nitro a provází náš čin, který vykonáme s Božím klidem a mírem. Je konec váhání, kolísání, neboť dar rady není k tomu, abychom hledali správnou cestu, nýbrž abychom ji především *našli* (III. Sent.dist., 35, a.4, q.2, sol.1). Jak vzácná a nutná je tato jistota v našem nadpřirozeném úsilí, jak je důležitá především v mimořádných činech, ve chvílích změny způsobu života, volby povolání, před rozhodnutím k nějakém hrdinskému úkonu, k němuž nás volá církev nebo vlast nebo bližní, při duchovním či tělesném nebezpečí. Dar rady vede světece v jejich lidsky šílených podnicích, hrdiny, básníky, vidoucí žene jak žhavý vítr, aby vyřkli proti celému světu své strašné poslání. V takové chvíli potřebují naprostou jistotu ve svém poslání. Sami sobě důvěřovat nemohou po vlastních i cizích smutných zkušenostech, a tak potřebují dechu Boží rady.

Jak lépe bychom šli životem, kdybychom více spoléhali ve svém rozhodování na světlo Boží rady, kdybychom vroucně prosili o působení daru rady v nás. Boží oko jediné jasně vidí, vidí vše. Proč se tak namáháme hledět vpřed svým slabým lidským zrakem, když můžeme vidět Boží moudrosti a prozíravosti?

Je těžko vystihnout příslušné zachování v určitých okolnostech. Ale i když kolikrát víme, co dělat, těžko se nám podle toho jedná, když

nás zastavují celé hory překážek, když vidíme v celé přišernosti vlastní slabost, jež nás zahanbuje až k pláči. Konat dobré a varovat se zlého se dá často vykoupit draze. Cesta k Bohu je dlážděna obětmi z naší strany. Zkoušky, rány, nárazy provázejí smělé, svaté, krásné rozhodnutí. Někdy se celé peklo spojí s pozemským zlem proti naší ctnosti nebo jen snaze o ni. A přece je třeba stát v dobrou a růst v něm. Při všech obtížích. A právě jimi! Ctnost statečnosti vede tento boj. A přece by někdy nevydržela. Přece by ani ona nestačila, když někdy vyvstanou obtíže, když se boj rozpoutá ze všech stran. Stane se, že nás v takových chvílích všichni opustí, že nikdo za námi nestojí, že všude vidíme jen rozpačité tváře „přítelíčků“, kteří se bojí, že je budeme kompromitovat. Jednat však musíme, a to tak, že jdeme proti všem a všemu.

Že to přesahuje lidské síly? Právě proto Bůh dává podle sv. Tomáše Akvinského dar síly, jímž se nám dává Boží síla. „Dar síly měří Boží činy silou, v jejíž pomoc doufá“ (III. Sent.dist., 34, a.3, sol.1). Ctnost síly přemáhá vnější obtíže, dar síly však má ještě zvláštní úlohu, zlomit obtíže rodící se v nás. Síla Boží vůle se přelévá darem síly do lidské duše, jež pak užívá této Boží vůle jako své (tamtéž, sol. 2), a proto vyrovná tento dar duši, vlije jí důvěru a tak nadpřirozený klid (ST II–II, q.139, a.1).

Dar síly dokonale uchvátí člověka, že touží vykonat co nejvíce pro Boha, že mu chce vše přivést, vše přemoci, zlomit vše, co se staví proti jeho království. Silní Božím darem byli světci, kteří stále lačněli a nikdy nebyli nasyceni svou šlechetností k Bohu. Vše mu dali, obětovali, nic si nenechali. Jak správné je slovo sv. Tomáše (ST II–II, q.139, a.2), že dar síly odpovídá blahoslavenství velebicí lačníků a žízníků!

Chcete u nás něco změnit? Potřebujeme jen několik bláznů pro Krista, několik světců, kteří by se zcela vrhli do stravujícího a vše žádajícího žáru Boží lásky, kteří by se nespokojili s lehkou, lacinou a pohodlnou svatostí, kteří by se vášnivě a hltavě odvažovali nejsmělejších skutků pro Boha a spolubližní. Svatost a zbožnost nejsou zábavou a lehoučkou hračkou. Nutno žíznit po Boží svatosti, dávat jí stále více a úplněji sebe, až do zničení, v němž budeme nasyceni Bohem.

Prosme Pána o dar síly, abychom se stali svatými, neboť jen tímto darem se jimi můžeme stát. A jenom svatí nás zachrání! Dobrota Boží! Abychom se lépe oddali Bohu, který vede propastmi své miláčky, vlévá jim hrůzu a strach před možností nejděsnější, ztratit ho, ochabnout v jeho lásce, urazit ho! Stále víc a více po něm dychtit je možné jediné tehdy, když procítíme, co je to Bůh a co to znamená jej ztratit nebo se od

něho jen poněkud vzdálit! Dar bázně podporuje dar rady, ukazující cestu a dar síly, který nás touto cestou žene. Někdy se pokušení tak shluknou a představí se nám v barvách tak lákavých, že by se jim podařilo zapudit myšlenku na Boha. Dar bázně zachvívá nitrem, ukazuje strašnou propast duše odpadlé od Boha do sebe nebo do tvorů. Rozněcuje lásku, probouzí ji, když usíná (ST II-II, q.19, a.5. ad 2). Kdo se bojí urazit Boha ve strachu, aby ho hříchem neztratil, dává Bohu dokonale přednost přede vším. Vyprázdnil své nitro od všeho, co není Bůh, a proto těm, kteří se bojí Boha, platí: Blahoslavení chudí duchem. Nic si nepodrželi, všeho se vzdali ve svaté bázni, aby neztratili Stvořitele (ST II-II, q.19, a.12). Tato bázeň však není otrockou bázní. Je jen synovským chvěním o největší klenot. Neboť synovská bázeň je výronem a projevem velké lásky k Bohu.

Proto není bázeň posledním slovem člověka snažícího se za Bohem. Duch svatý zapaluje srdce a myslí lidí Bohu oddaných a žijících a jednajících podle Boží vůle žhavou a nevypověditelnou láskou. Každý úkon lásky k Bohu ukazuje naši oddanost. Zbožnost nás připoutává sladkým poutem k němu. Zbožnost touží po Bohu, po něm se vzpíná ve svých úkonech. Duch svatý chce ještě více. Máme se po Bohu nejen snažit, musíme se na něho vrhnout, vrhnout se na něho, jako se vrhají na otcovo srdce milující a oddané děti. Dar zbožnosti proměňuje celý vztah člověka k Bohu v jásavý a důvěryplný poměr k Bohu.

Bohu nikdy dost neprokážeme svou lásku, nikdy jej nemůžeme dost dokonale milovat. A konečně, milující dítě skutečně brzo omrzí dohadovat se, čím jsme přísně povinni Bohu a čím již ne. Dar zbožnosti nám ukazuje nemožnost dát Bohu, co mu patří, a probouzí v nás neomezenou synovskou důvěru, jež se tiše oddává Bohu jako dobrému Otci. Dar zbožnosti učí šlechetnosti, velkodušnosti v nadpřirozeném životě. Dává se zcela, bez výpočtů, bez kazuistiky, bez smlouvání ve svědomí.

Nevím, jak dost zdůraznit potřebu tohoto daru v dnešní době. Chladný a upjatý je poměr mnohých k Bohu. Jansenismus a židovské ospravedlnění stále straší u mnohých. Přišla Terezie od Dítěte Ježíše se svým poselstvím radostné, velkodušné oddanosti dítěte k Otci, a z jejího poselství nadělali řadu zdrobnělin, stačících na vyplnění a dobré zpeněžení řady „nábožných“ knížek. Duch sv. Terezie však nebyl umlčen. Sv. Terezie má své poslání v této šlechetnosti a v dětinné, oddané lásce. Její prosba o tento dar zbožnosti je velmi výmluvná.

Dejme se, přátelé, zapálit, proniknout tímto darem. Budme více dětmi k Bohu, jednejme více jako jeho milující synové a ne jako otroci.

Nekladte meze své snaze po ctnosti, neuzavírejte nikomu cestu velkodušnosti, necht' nám každý tep srdce připomene, že Bůh si je žádá pro sebe, zcela a úplně pro sebe. Prosme, ať darem Ducha svatého stále jdeme za tím, co nám bylo ukázáno, tedy za Bohem a jeho dokonalostmi, stále a statečně, s obavou, aby se ani nejmenší jiskra lásky neproměnila v popel, a s odevzdaností se mu v každém okamžiku a každým úkonem synovsky a věrně, abychom prožili opravdu své Boží synovství, volající nás k Otcově dokonalosti.

Z revue Na hlubinu, 1928, redakčně upraveno.

Recenze

Hans Maier: Politická náboženství (totalitární režimy a křesťanství)
CDK Brno 1999

Německý autor, profesor Hans Maier, patří mezi výrazné osobnosti jak náboženského, tak politického života, působí na katedře mnichovské univerzity po Romanu Guardinim. V církevním životě byl po dlouhá léta předsedou Německých katolíků. Zmíněnou studii přeložila Klára Osolsobě, dcera exvelvyslance České republiky u Svatého stolce F.X. Halase. Autor se v úvodní poznámce odvolává na Erica Voegelina a Raymonda Arona, kteří zavedli termín „politická náboženství“, kterým označili totalitní systémy komunismu, fašismu a nacismu. Český čtenář je při čtení této studie jakoby konfrontován s podstatou komunistického rituálu a starší generace si vzpomene na nacistickou okupaci. Autor sám věnuje největší pozornost otázce nacismu a ptá se po příčinách selhání křesťanů, katolíků i evangelíků, kteří nedokázali vzdorovat nacistické propagandě. Ukazuje nám i ty skupiny, které dokázaly vyvíjet odpor proti nacismu. Není bez zajímavosti, že právě hierarchická struktura katolické církve zabezpečovala větší sílu odporu proti nacistické indoktrinaci a jejímu tlaku. Závěr studie hovoří o situaci po pádu komunismu, všímá si též, jakou roli hraje současný fundamentalismus v křesťanství, který při hledání jednoduchých řešení opouští teologii. Autor se ptá, zda fundamentalistický postoj může být vpravdě katolický. Cituje Hans Urs von Balthasara, který říká: „Křesťané jsou naivní, ale křesťanství není nic jednoduchého.“ Víra v teologii, to je *fides quaerens intellectum* (víra hledající porozumění). Pohled H. Maiera připomíná studii anglického jezuitu Hobse z padesátých let, s jehož pracemi nás sezná-

mil profesor Milan Machovec, v tzv. Malé moderní encyklopedii, kterou u nás vydával v rámci uvolnění po r. 1956 prof. Tondl.

Pán a dárce života CDK Brno 1999

Sborník z kolokvií České křesťanské akademie, které uspořádali Lenka Karfíková a Štěpán Špínka; do sborníku přispěli Jiří Mrázek, Jan Roskovec, Václav Němec, Pavel Milko, Ctirad V. Pospíšil, Štěpán Špínka a Michael Slavík. Sborník vychází v edici Moderní česká teologie a je věnován pneumatologii, a to jak z hlediska biblistiky či novozákonní teologie, tak z dogmatického hlediska s přihlédnutím k patrologii. S radostí můžeme konstatovat, že sborník opravdu prezentuje teologické stati nových autorů, kterým patří označení teolog či přednášející teologie. Kolokvia měla ekumenický ráz, a tak Jiří Mrázek spolu s Janem Roskovcem reprezentují evangelickou teologii a Pavel Milko pravoslavnou teologii. Mrázekova stať *Duch svatý v Novém zákoně* je psána tak, že ji může přijmout čtenář všech konfesí, přibližuje nám novozákonní pneumatologii v jednotlivých evangeliích z hlediska působení Ducha svatého. J. Roskovec glosuje Pavlovu teologii v listě Římanům. V článku *Duch svatý v trojičním konceptu Maria Viktorina* se představil Václav Němec jako erudovaný autor, který nepřistupuje k patrologickým otázkám pouze historizující metodou, nýbrž zná filozofické podloží trinitární teologie Nicejského koncilu. O tom též svědčí poznámkový aparát. Pavel Milko, doktorand na CMBF UP Olomouc, pravoslavný teolog, ve své studii odmítá latinskou vsuvku *filioque*, podle svatého Marka Efezského, autor nevybíravým způsobem odsuzuje Florentský koncil a přichází s tvrzením, že východní účastníci koncilu byli donuceni k přijetí koncilních dokumentů hladovkou. Historikům ponechávám řešení otázky, zda se jedná o nový historický objev, či emocionální argument. Docent Ctirad Václav Pospíšil OFM (CMTF UP Olomouc), zaměřil svou pozornost na dílo svatého Bonaventury, který je nejenom oblíbeným autorem, ale též hlavním představitelem předtomášovské teologie. Poznámkový aparát prozrazuje autora, který je specialistou na bonaventurismus. Štěpán Špínka nám přibližuje teologii o Duchu svatém novodobých autorů, a to v díle O. Y. Congara OP (*Věřím vDucha svatého*), holandského dominikána O. P. Schooneberga OP a H. Berkhofa. Závěrečná stať patří M. Slavíkovi, rektoru Arcibiskupského pražského semináře, který se zabývá otázkou křtu v Duchu svatém na základě zkušenosti charizmatické obnovy. Mohli bychom tento článek chápat jako pastorální teologickou studii o podstatě charizmatické obnovy.

Jan Royt: Obraz a kult vČechách 17. a 18. století Karolinum, Praha 1999

Monografie Jana Royta nás vrací do období tridentské reformy, která v barokních Čechách vtiskla díky sakrální architektuře malebnou podobu české krajiny. Výzdoba interiéru jak malířskými, tak sochařskými díly, zůstala jako kánon krásy v podvědomí českého člověka a to i vdobě, kdy baroko bylo potlačeno moderním uměním. Lidový vkus i v pozdější klíčové podobě vyznává základní principy barokního kánonu. Kniha je věnována „milostným obrazům, a to jsou v absolutní převaze obrazům mariánským. Rozbohem dochází autor k základní řadě “milostných obrazů, jejichž kopie pak nalézáme v mariánských

svatyních. Stejně tak je pozoruhodným objevem, že se v řadě případů jedná o předbarokní kult, který má především své kořeny v době Karlově. Kniha by neměla chybět ve farních a klášterních knihovnách, především by jí měly věnovat zvýšenou pozornost mariánská poutní místa. Otcům olomouckého dominikánského konventu Neposkvrněného početí Panny Marie bych doporučil prostudovat titul svatyně, neboť autor se domnívá, že první stopy této úcty jsou na našem území až z doby barokní (!?).

André Pinet: 15 dní s Janem Taulerem *Cesta, Brno 1998*

Brněnské nakladatelství Cesta přináší ve své řadě patnáctidenních meditací výběr z textů velkého porýnského mystika, dominikána Jana Taulera, který uspořádal francouzský znalec A. Pinet a do češtiny přeložila Markéta Zettlová. Jan Tauler, současník Mistra Eckharta, nebyl univerzitním profesorem, ale především spirituálem sester dominikánek a kazatelem. Znalci porýnské mystiky předpokládají kontakty Jana Taulera s blahoslaveným Jindřichem Suzo. Výběr byl pořízen z 80 zachovaných kázání, kde hlavní důraz mystického života je kladen na zrození Božího Slova v naší duši. Taulerova mystika je velice úzce spojena s liturgií a svátostným životem, kde křest a Eucharistie jsou nejdůležitějšími zdroji, z kterých čerpáme Boží život. Možná, že tato častá formulace o zrození Božího slova v lidské duši štrasburského dominikána jsou podmíněna skutečností, že chce přiblížit mystický život svým posluchačkám. Při četbě jednotlivých rozjímání se čtenář také více seznámí s alegorickou exegezí středověké církve, která vřadě případů je svou básnickou inspirací schopna oslovit i nás – na konci 20. století.

Meinolf Lohrum: Dominik *Krystal OP, Praha 1999*

Pražské dominikánské nakladatelství vydalo český překlad Z. Fišera životopisu svatého Dominika zesnulého německého řádového historika O. Meinolfa Lohrma, kterého mnozí z našich otců střední generace poznali při exerciciích v Lipsku či v Kolíně nad Rýnem. Autor věnoval svou pozornost výrazným postavám našeho řádu. Mezi nejznámější studie patří životopis svatého Alberta a vydaný životopis svatého Dominika, který je určen širší čtenářské obci. Přibližuje svatého Dominika a kladení základů dominikánského řádu. Ve středu knihy nalézáme ilustrace, které dokumentují život a dílo našeho světce. Je to již čtvrtá publikace po roce 1989, která se zabývá svatým Dominikem a jeho řádem. Překlad Z. Fišera vychází z východoněmeckého vydání Lohrumovy knihy, kterou pro potřeby dominikánů v bývalé NDR vydal náš přítel O. Karel Josef Mayer OP. Naše provincie prvně vydala tuto knihu s adaptací ve slovenském překladu O. Petra Foty OP. Doufám, že tato publikace splní přání těch, kteří toužili po populárnějším životopisu svatého Dominika, který však je opřen o historická studia.

Anselm Grün: Poselství shůry (50 andělských inspirací pro všední den) *Karmel. nakladatelství, Kostelní vydrž 1999*

Známý benediktýnský autor, psychoterapeut a publicista řady duchovních esejů nám v době rozjitřeného zájmu o mimozemšťany a andělské bytosti na-

bízí své pojednání, které může vzbudit nejen čtenářský zájem, ale i určité rozpaky, protože o zmíněných 50 andělech se nedočteme na stránkách Písma svatého, marně bychom je hledali v Tradici a už teprve se o nich nic nedovíme v katechismu. Svět postmoderny komunikuje s tisíci nadzemských bytostí, ale nám katechismus přiděluje pouze jednoho anděla strážného, a pak nás odkazuje na andělské kůry, které nelákají moderní obrazotvornost. Autor nepopírá nauku o andělech, ale vychází ze starozákonního pojmu *mal' k*, který je širší než pozdější teologický termín *anděl*. Označuje nejen posla, ale i samo poselství. Tak musíme číst i Grünovu studii, která nás duchovně obohatí a může být i jakýmsi Božím pohlažením. Jde o metaforické využití pojmu anděl. Andělé sami čekají na teologické zpracování v našem českém prostředí.

Communio (Mezinárodní katolická revue) číslo 2, 1999

Druhé číslo české verze Communia se věnuje tajemství Boha Otce v souladu přípravou na Velké jubileum roku 2000. Francouzský autor J. P. Batut zasvětil svou meditaci výrazu *Bůh Otec všemohoucí*, který je kontraditorní, neboť jak může dobrý otec tolerovat zlo a přitom být ještě všemohoucí. Alberto Espezal ve statí *Otec a vykoupení* jakoby chtěl dotvrdit předchozí pojednání a plně obhájit dobrotu nebeského Otce v perspektivě vykoupení člověka a celého světa ze zla. Zakladatele revue Communio připomíná kratičká meditace Hans Urs von Balthasara. J. Servais inspirován intuicí A. von Speyr v kontextu svátosti smíření přibližuje milosrdenství Boha Otce ve statí *Zpověď, svátost Otce milosrdenství*. Profesor dějin náboženství na teologické fakultě ve Štrasburku F. Boespflug OP v článku *Bůh Otec jako stařec v dějinách umění* nám připomíná, že i křesťanské umění je zdrojem teologického poznání, vysvětluje nám, co znamená ono stáří, které je metaforou pro věčnost. Návrat k Otci v meditativním eseji nám předkládá Vladimír Suchánek s mottem B. Reynka: „Nestrachuj se na svém žebří, drží tě hřeby bolesti, abys nespádl v nevčas a nevčas nevzletěl.“ Závěrečný článek napsal asistent teologické fakulty v Olomouci O. Richard Machan s názvem *Bůh Otec jako dárce*.

Dominik Duka OP

SALVE – REVUE PRO TEOLOGII A DUCHOVNÍ ŽIVOT

ROČNÍK 9 (1999)

pro Českou dominikánskou provincii vydává Krystal OP, s.r.o.,
Husova 8, Praha 1; vychází čtyřikrát ročně

šéfredaktor a výkonný redaktor: Mgr. Radim T. Černušák OP

redakční rada: ThLic. Dominik Duka OP, Radim Černušák OP, Štěpán Filip OP, Hieronym Kaczmarek OP, Terezie Eisnerová OP, Edita Mendelová OP, Norberta Koulová, Jan Sotoniak

redakce: Slovenská 14, 772 00 Olomouc

Nevyžádané rukopisy nevracíme. Redakce přijímá příspěvky bez nároku na autorský honorář.

Objednávky na adrese: Salve - distribuce, Husova 8, 110 00 Praha 1
tel. (02) 242 184 41. **Cena jednoho čísla 25 Kč, roční předplatné včetně poštovného 100 Kč;** platí se pošt. poukázkou

sazba: KRYSTAL OP **tisk:** Graphic Praha

MK ČR 6783. Podávání novinových zásilek povoleno Ředitelstvím pošt Praha
čj. NP 606/1994 ze dne 29.3.1994.



Podávání nov. zásilek povoleno Řed.pošt
Praha č.j. NP 606/94 ze dne 29.3 1994

ARCHIV
Česká dominikánská
provincie