



Revue pro teologii
a duchovní život

ROČNÍK IX
1999
25 Kč

ČÍSLO 4

S
A
L
V
E

U. Vanni SJ
Milénarismus (2. část)

Š. Filip OP
Tajemství Otce

D. Duka OP
Metoděj Habáň OP

D. Němec OP
Změny v Kodexu kan. práva
listem Ad tuendam fidem

S. Braitó OP
Po nejlepší cestě

ARCHIV

Česká dominikánská
provincie

OBSAH

<i>Editorial</i>	1
<i>U. Vanni SJ – Milenarismus: Zj 20, 1–10 (2. část)</i>	2
<i>Š. Filip OP – Tajemství Otce</i>	16
<i>D. Duka OP – Metoděj Habáň OP</i>	28
<i>D. Němec OP – Změny v Kodexu kan. práva listem Ad tuendam fidem</i>	32
<i>E. Kapellari – Slovo k otevření výstavy "Il Bambino Gesu"</i> ...	38
<i>S. Braitto OP – Po nejlepší cestě</i>	41
<i>E. Soukup OP – Nesmrtelní</i>	45
<i>Recenze</i>	48

ARCHIV

Česká dominikánská
provincie

Editorial

Vážení čtenáři,

jsme na prahu nového roku a vám se dostává do rukou poslední číslo devátého ročníku našeho časopisu. Dovolte mi, abych stručně nastínil jeho, jak pevně doufám, zajímavý obsah.

Zvláště v souvislosti se symbolickým rokem 2000 si mnozí lidé kladou otázku po „konci světa“. Křesťané tuto událost na základě Zjevení nespojují s pesimistickými vyhlídkami, ale s nadějným a radostným očekáváním. Proto otiskujeme druhou část studie italského teologa U. Vanni na téma milenarismus, která se zabývá některými problematickými pasážemi z poslední novozákonní knihy, Zjevení sv. Jana. Uplynulý rok byl podle papežského dokumentu *Tertio millenio adveniente* zaměřen na tajemství Boha Otce. K této tematice se proto vrací publikováním své přednášky Štěpán Filip OP. P. Metoděj Habáň OP sehrál v moderních dějinách dominikánského řádu v českých zemích zásadní, a ještě ne zcela doceněnou roli. U příležitosti stého výročí jeho narození se v Olomouci konalo sympóziu, kde vystoupil také P. Dominik Duka OP. Jeho příspěvek nabízí osobní a pozoruhodný pohled na P. Habáně. P. Damián Němec OP nám přibližuje v našem revue ne příliš častou oblast – církevní právo. Diecézní biskup z Gurk-Klagenfurtu Dr. Egon Kapellari pak nabízí zvláštní pohled na vánoční mysterium Dítěte Božího. Nechybí ani další část z cyklu *Přátelství s Bohem* a recenze.

Radim T. Černušák OP
šéfredaktor

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

II. část

Ugo Vanni S.J.

Zj 20, 4–6: „králování“ mučedníků a „první vzkříšení“

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.*

Tento text navazuje na Daniela 7, 22, kde se mluví o „Synu člověka“,
jemuž „Věkovitý“ svěřuje dějiny, a o tom, že jednou dojde ke konečnému
zhodnocení dějin.¹

¹Z knihy Daniel, která je skvělou ukázkou apokalyptického žánru, Apokalypsa
čerpá velmi často, nicméně hypotéza G. L. Beala, *The Use of Daniel in Jewish Apo-*

Kniha Daniel náš text osvětluje a pomáhá nám správně ho vyložit.

V Apokalypse i u Daniela se mluví o tom, že lidské činy budou podrobeny soudu. O tom, kdo je bude posuzovat, se však nic nedovíme: „bylo jim dáno právo vykonat soud“. Zde autor pouze zdůrazňuje, že k soudu opravdu dojde, podrobně ho popíše až později (Zj 20, 21–25).

Následuje scéna, která s velkou pravděpodobností se soudem nijak nesouvisí, nicméně i ona se odehrává v oblasti transcendentna. Je velice prostá: jde o vidění, z něhož se dozvídáme, jaký byl pozemský úděl osob, které jsou nyní v transcendentnu. Jsou to „živé osoby“² (v českém překladu „duše“), které se – jak vyplývá z podrobné analýzy textu – dělí do dvou skupin.

Do první patří popravení mučedníci. V textu je výslovně uvedeno, proč byli popraveni: „pro Ježíšovo svědectví a pro Boží slovo“. Mučedníci dosvědčili ono svědectví, které Ježíš vydal Božímu slovu. Ježíš zosobňuje Boží slovo Starého zákona, Boží zaslíbení a Boží závazky vůči lidstvu (srov. Zj 19, 13). Ježíš toto slovo „dosvědčuje“, vykládá a uskutečňuje. Křesťané pak dosvědčují právě tuto jeho interpretaci Božího slova.

Do druhé skupiny patří všichni, kdo nepatří do „pozemského řádu“, jsou jím pronásledováni a zabíjeni. „Pozemský řád“ je charakterizován stejně jako ve 13. kapitole Apokalypsy, kde se mluví o „šelmě“ vystupující z místa dábelkých sil (moře), která se usadí na zemi: konkrétně se jedná o stát, který od svých občanů požaduje, aby se mu klaněli. Nejde pouze o kult císaře – v Efezu se dodnes nacházejí zbytky chrámu vystavěného k Domiciánově počtě – ale o celé společensko-politické uspořádání, které usiluje o to mít nad životem lidí svrchovanou moc. Oporou takového státu je propaganda, kterou symbolizuje druhá šelma vystávající ze země, která svádí lidi, aby oživil obraz první šelmy a dali jí řeč. „Stát“, který si chce do všech podrobností podmanit životy svých občanů, a všechno, co umožňuje jeho existenci, tak vytvářejí onen charakteristický „pozemský řád“, který vyústí v rozmařilosti Babylónu.

Křesťané tento řád nepřijímají ani jako celek ani v jednotlivostech: „neklaněli se šelmě a jejímu obrazu a nepřijali její znamení“. Pozemský řád usiluje o to podmanit si životy lidí do nejmenších detailů, křesťané

calyptic literature and in the Book of Revelation. Ed. University Press, Lanham 1984, podle níž je Apokalypsa *midrašem* k Danielovi, je přijatelná jen stěží. Pro vysvětlení textu 7, 7–23 srov. M. Delcor, *Le Livre de Daniel*. Ed. Gabalda, Paříž 1971, s. 146–162.

²Tento význam má v Apokalypse termín *psyché* – doslova „duše“, „život“, – který je zde použit. Naše interpretace odpovídá antropologii, která je Apokalypse vlastní a pro níž je typický celistvý, jednotící pohled na člověka.

se mu však podřídít nechtějí, odmítají jednat podle jeho příkazů a být jeho otroky: „nepřijali její znamení na čelo (symbol osoby jako celku: kdo přijme znamení na čelo, souhlasí s tím, že bude šelmě zcela náležet) nebo na ruku“ (pravděpodobně symbol aktivity).

Všichni, kdo „šelmu“ a vše, co s ní souvisí, odmítají, vnášejí do „pozemského světa“ svět zcela opačný: svět Kristových hodnot – Kristovo svědectví a Boží slovo. Mezi oběma světy vzniká velké napětí, které snadno přeroste v násilí. Pozemský řád se těch, kdo se mu nepodřídili, zbavuje. Ne všichni se sice stanou mučedníky ve vlastním smyslu slova, ale vzhledem k tomu, že okolní prostředí svědectví křesťanů nepřijímá, není k mučednictví nikdy daleko. Křesťanům, kteří se pozemskému řádu nepodřídili, bude dán život a vláda. Všechno je naopak: zabítí žijí a vyobcovaní vládnou. Odehrálo se „vzkříšení“, které bychom mohli nazvat „kontextuálním“: v textu se říká, že „ožili“, hned poté, co se dozvíme, že byli popraveni, že opustili viditelný svět, kde se odehrávají lidské dějiny. Proti smrti stojí život. Je to život překvapující, protože se objevuje právě tam, kde byla konstatována smrt: jako by se mrtví znovu objevili ve viditelném světě lidských dějin.

Tento text lépe pochopíme, dáme-li ho do souvislosti s pasáží o „dvou svědcích“ (11, 3–13): představitelé „pozemského řádu“ – „dravá šelma vynořující se z propasti“, (11, 7) – se násilně a veřejně obou svědků zbavili (11, 9–10), jejich těla však neočekávaně oživil duch života a oni se před očima svých protivníků postavili na nohy a pak byli vyzváni, aby vstoupili do nebe (11, 11–12). Tato událost pozemským řádem otrásla, jejich protivníků se zmocnila Boží bázeň a obrátili se (11, 3). Toto vzorové vyprávění, které nemá daleko k podobenství, zdůrazňuje, že „dva svědci“ nepřehlédnutelně a účinně působí v lidských dějinách právě po své fyzické smrti.³

I náš text podobně zevšeobecňuje: všichni křesťané, mučedníci ve vlastním smyslu slova i ti, kdo se mučedníky kdykoliv mohou stát, jsou v dějinách stále přítomni, žijí v nich a zasahují do nich i po své smrti. Jejich přítomnost se projevuje mnoha různými způsoby, jak to ostatně známe z církevních dějin („Akta mučedníků“, jejich spisy, jejich hrob, kolem něhož se soustředí náboženský život, atd.).

Říká nám Apokalypsa o tom, jak křesťané, kteří již přešli do onoho života, působí v dějinách, ještě něco víc? V jejich případech nejde o žádně

³ Aktualizovaná dokumentace a nový návrh interpretace viz in: P. Byong-Seob Min, *I due testimoni di Apocalisse 11, 1-13: storia, interpretazione, teologia*, Ed. Universit Gregoriana, Řím, 1991.

anonymní, neosobní přezívání, není to žádná marxistická „nesmrtelnost“ významné osobnosti v dějinách, ale jde o skutečný vliv na život lidí. To je zřejmé i z dalšího paralelního textu: Zj 6, 11, kde se říká, že „každému“ z mučedníků bylo dáno „bílé roucho“, které představuje účast na Kristově vzkříšení.⁴ Křesťané, kteří už přešli do onoho života, mohou stále ještě „žít“ v dějinách a vnášet do nich něco z Kristova vzkříšení, na němž již mají účast.

Jejich žití dává text do souvislosti s vládnutím: „ožili a ujali se vlády s Kristem“. Jejich možnost aktivně ovlivňovat dějiny tedy jasně vyplývá z kristologie. Již dříve jsme poukázali na to, že se nejedná o království už nastolené, ale o vládu, již je teprve třeba nastolit. Křesťané z onoho světa stále žijí a aktivně působí v dějinách, a tak spolu s Kristem napomáhají tomu, aby lidé postupně opouštěli pozice Božímu království nepřátelské a aby bylo možné nastolit Boží království.

To vše – život a vládnutí s Kristem – je vztaženo k tisícileté říši: „ožili a ujali se vlády s Kristem na tisíc let“. Význam výrazu „tisíc let“, k němuž jsme dospěli výše, se na tomto místě potvrzuje a dále rozvádí: Kristus a jeho věrní v lidských dějinách aktivně působí, pracují na nastolení Božího království a překonávají vše, co se jim staví do cesty.

Nacházíme zde též jedno upřesnění: „ostatní mrtví“, tedy ti, kdo náleží „pozemskému řádu“, nebudou mít na životě ani na nastolování Božího království žádnou účast. I oni, stejně jako křesťané, jednoho dne ze scény dějin zmizí: zemřou. Avšak zatímco křesťané v již výše vysvětleném smyslu slova ožijí, oni v nehybnosti a nečinnosti, do nichž je uvrhla smrt, zůstanou. Kristus a jeho věrní budou v dějinách připravovat nastolení Božího království – „dokud se nedovrší těch tisíc let“ – mrtví, kteří náleželi „pozemskému řádu“, zmizí ze scény dějin a nic už nezmůžou. I oni se sice, stejně jako křesťané, vrátí do života, ale jejich vzkříšení bude pouze vzkříšení fyzické – bude to jakési „druhé vzkříšení“ – které je přivede před Kristův soud (srov. Zj 20, 12–13).

Následuje další „vysvětlení v závorkách“, v němž autor svým obvyklým stylem – v těchto případech používá vždy věty uvozené slovy „to je ...“, „to jsou ...“ – poskytuje posluchačům vše potřebné k tomu, aby dokázali porozumět jeho symbolickému poselství a vztáhnout je na skutečné věci a události.

⁴V symbolické mluvě Apokalypsy představuje bílá barva vždy vztah ke Kristovu vzkříšení, který je pak upřesněn z kontextu. Roucho představuje to, co je s danou osobou nerozlučně spjato a umožňuje druhým identifikovat ji. Srov.: U. Vanni, *L'Apocalisse...*, s. 49–52; 42–44.

Autor nám nejprve ukázal, že křesťané, kteří už zemřeli (na tom jakou smrtí nezáleží), žijí a patří do mocného království. Nyní mluví o vzkříšení v plném smyslu slova. Křesťané z onoho světa mohou působit v dějinách díky svému spojení se vzkříšeným Kristem, a tudíž již museli být nějakým způsobem vzkříšení. Autor však zároveň upřesňuje, že zatím proběhlo pouze „první vzkříšení“. Dojde ještě ke druhému vzkříšení, ke vzkříšení ve vlastním, plném smyslu slova, ke vzkříšení fyzickému. V této souvislosti mluví autor i o „druhé smrti“. O tom, co je první smrt se sice nikde nezmiňuje, ale bezpochyby má na mysli smrt v obvyklém smyslu slova. Autor tvrdí, že je ještě „druhá smrt“, jakási smrt „na druhou“, která je ještě mnohem více smrtí než smrt první: jde o naprostou a nezvratnou „mrtvolnou nehybnost“, která postihne dábla a všechny, kdo se s ním spojili. Obdobně je i „první vzkříšení“, které už obsahuje v zárodku všechno, co bude součástí vlastního vzkříšení – na prvním místě účast na vzkříšení Kristově.⁵

Po tomto vysvětlení autor zářivými barvami líčí úděl křesťanů na onom světě, tedy těch, kteří již mají účast na prvním vzkříšení, a umožňuje tak posluchačům, aby si plně uvědomili, oč se jedná. Proč autor, který předtím šestkrát použil slovo „blažený“, dodává zde ještě navíc „svatý“? Co chce tímto dodatkem vyjádřit? Slovo „svatý“ je v Apokalypse používáno pro to, co patří přímo Bohu a Kristu, co se plně uskutečňuje v transcendentnu a může působit i na zemi. Na tomto místě se slavnostně vyhláší, že křesťané, mučedníci skuteční i ti, kteří se jimi mohou stát, mají vpravdě účast na životě vzkříšeného Krista. Přesvědčení o jejich skvělém posmrtném údělu se odráží i ve zvláštní úctě, která je mučedníkům prokazována: už v nejstarších „aktech“ jsou nazýváni „blaženými a svatými“. Posluchačům jsou představeni jako obdivuhodné vzory k následování. Poté autor vysvětluje, pro k jejich povýšení došlo.

„První vzkříšení“ ještě nepřináší plnou účast na životě vzkříšeného Krista – ta nastane až po druhém vzkříšení – ale přináší jistotu, že

⁵ Výklad, který zde nabízíme, vychází z celkového kontextu a je jeho vysvětlením. Takto se lze vyrovnat s obtížemi, které představuje termín „první vzkříšení“. Jiní autoři ho vykládali v mravním smyslu slova a vztahovali ho ke křtu nebo k dalším úsekům křesťanského života. Dokumentace srov.: R. L. Alorich, *Divisions of the First Resurrection*, „Biblioteca Sacra“ 128 (1971), 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.

vzkříšený tuto plnou účast bude mít. Zaručuje se mu, že „druhá smrt“⁶ – výraz, který se v Apokalypse několikrát opakuje: Zj 2, 11; 20, 6. 14; 21, 8 a označuje naprosté „bezživotí“, jež v eschatologické době potká ďábla a jeho stoupence – nad nimi, jak jsme již viděli, nebude mít „žádnou moc“, nijak je nezasáhne. Byli jí vyrváni jednou provždy.

Ve vysvětlující závorce jsou slovesa v aoristu a prezentu, teprve v závěru je překvapivě použito futurum: „budou kněžími Boha a Krista ...“. Tento náhlý přechod do budoucího času naznačuje, že časová perspektiva se neomezeně rozšiřuje: nejenom ti, kdo už zemřeli, ale všichni křesťané, kteří jednají jako skuteční či potenciální mučedníci, působí jako kněží – tedy jako prostředníci. Působili, působí a budou působit na běh lidských dějin tak, aby se v nich čím dál více prosazovalo a uskutečňovalo Boží království.⁷

Nacházíme zde i důležité zpřesnění týkající se kněžství. V předchozím textu autor uvedl, že křesťané žijící a působící dosud na zemi, jsou kněžími „Bohu“ (1, 6; 5, 10). O křesťanech z onoho světa nyní tvrdí, že jsou kněžími „Boha“. V obou případech je Bůh cílem, jehož dosažení jako prostředníci napomáhají. Pomáhají též nastolit království, které Bůh zamýšlel. Křesťané z onoho světa však orientují lidské dějiny k Bohu účinněji než jejich bratři, kteří dosud žijí na zemi. Jsou totiž „Boha“, náleží k Bohu, patří mu v jeho transcendenci.

Křesťané z onoho světa jsou také „kněžími Krista“, a to je něco zcela nového. Jako prostředníci působí i vzhledem ke Kristu. Dokud žili na zemi, vnášeli totiž Kristovo utrpení a smrt do nových historických souvislostí (mluví o tom i pasáž o dvou svědcích, kterou jsme již připomněli: srov. Zj 11, 8). Křesťané z onoho světa vnášejí Kristovy hodnoty – a z nich na prvním místě život pramenící z Kristova vzkříšení – do konkrétních historických souvislostí. Jejich prostřednictvím Kristus, ať už jako ukřižovaný, či jako vzkříšený, vstupuje do dějin všude tam, kde se pro něj vytvoří prostor. Zprostředkovávají Krista, a proto mohou být plným právem nazváni „kněžími Krista“.

O jejich úzkém napojení na Krista svědčí i to, že spolu s ním nastolují Boží království.⁸

⁶ Autor zde s velkou pravděpodobností používá výraz běžný v targumských tradicích, a jak je jeho zvykem, nově ho interpretuje.

⁷ Více o kněžství v Apokalypse viz: U. Vanni, *L'Apocalisse ...*, s. 349–368.

⁸ V textu není napsáno „s nimi“, což by zahrnovalo i Boha. Boží království připravuje a nastoluje Kristus a křesťané jsou jeho spolupracovníky.

Za povšimnutí stojí i tvar budoucího času „budou kralovat“, který je v jasném protikladu k aoristu „ujali se vlády“ z 20, 4. Aorist posloužil k vyjádření děje už završeného, kdežto futurem se v rámci literárního žánru úvahy, k němuž daná věta náleží, zdůrazňuje, že tito křesťané spolupracují s Kristem na nastolení Božího království. Budoucím časem se zde chce vyjádřit totéž neomezené rozšíření časové perspektivy jako předtím tvarem „budou kněžími“. To, co je pro křesťany na onom světě konkrétní skutečností, prostupuje zároveň celými dějinami spásy, děje se to po celých „tisíc let“. Tento výraz je zde opět použit k označení doby, kdy jsou Kristus a jeho věrní aktivně přítomni v lidských dějinách.

Zj 20, 7–10: Závěrečná bitva a porážka satana

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

⁸ půjde svádět národy
na čtyřech stranách země,
Góga a Magóga,
a shromáždí je k válce.

Jejich počet je
jako mořského písku.

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

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

V této pasáži jsou vylíčeny a do protikladu k „tisíci let“ postaveny charakteristické znaky „krátkého času“, kdy dábel a jeho stoupenci – „pozemský rád“ – mohou ovlivňovat dějiny, v nichž už zároveň působí i Kristus a jeho věrní.⁹ Satan „bude puštěn“ a tím, kdo ho rozváže, bude

⁹ Jak jsme již uvedli, nejedná se o časovou posloupnost: potvrzuje to i všeobecné, ba téměř hypotetické vyjádření o završení „tisíce let“, kde nacházíme tvar *hotan* a konjunktiv aoristu. Kdyby se jednalo o časovou posloupnost, musel by autor použít *hote* a indikativ.

stejná síla, která ho předtím spoutala (viz výše 20, 2). Sám se vysvobodit nemůže, na to sílu nemá. Vše, co se týká satana, má vždy v moci Bůh a Kristus. Satan pak „půjde“ ze svého žaláře: z míst, kde přebývá, půjde do míst, kde žijí lidé.

Satanovo přebývání mezi lidmi bude mít neblahé důsledky. Autor Apokalypsy – který o ďáblu mluví vždy velice střídě – jeho působení vystihl nenápadnou upřesňující poznámkou: satan vstupuje do dějin jako někdo, kdo klame, kdo svádí, kdo pracuje proti tomu, aby se dějiny ubíraly správným směrem. Nemluví se o násilí nebo útisku, ale o klamání lidí, kteří pak na svých mylných představách – např. že si stačí sami, atd. – budují celý pozemský řád.

Satanovo klamavé působení nezná hranic, výrazem převzatým z učené helénistické geografie¹⁰ – „čtyři strany země“ – chce autor vyjádřit, že mu jsou vystaveni všichni lidé na zemi.

Satan má úspěch: přidávají se k němu stoupenci. Národy, které se k němu připojily, Apokalypsa souhrnně nazývá Góg a Magóg. Ve Starém zákoně, u Ezechiela, jímž se autor inspiroval, je Magóg označení pro oblast a Góg je král, který nad ní vládne (srov. Ez 38, 1 – 39, 16).¹¹ Autor Apokalypsy – možná ve shodě se starší apokalyptickou tradicí – nakládá s tímto textem volně a dělá z Góga a Magóga dvě kolektivní postavy, symbol těch, kdo se – tak jako v Ez 38, 1 – 39, 16 – staví proti Božímu lidu.

Pozemský řád, založený na ďáblově klamu, je s Kristovým řádem neslučitelný. Staví se proti němu a vypovídá mu válku.

Křesťanům, kteří ve společnosti tvoří menšinu, tak autor připomíná, aby pozemský řád nepodceňovali. Hlásí se k němu totiž bezpočet stoupenců: je jich „jako mořského písku“. Nepřátelské napětí vrcholí rozhodující bitvou, kterou rozpoutal pozemský řád podléhající ďáblu vlivu: to chce naznačit výraz „vytáhli na širý povrch země“. Z ďáblova sídla – podzemní propasti – vycházejí Boží nepřátelé na zemský povrch.

Útok pokračuje: útočníkům, kterých je bezpočet, se podaří obklíčit a oblehnout „tábor svatých“. „Svatí“, ti, kdo náleží Kristu, jsou soustředěni v místě, kde vládne řád, který je s „pozemským řádem“ v rozporu. Toto pomyslné místo – ve skutečnosti, ze zeměpisného hlediska, se „sva-

¹⁰Srov. O. Baldacci, *Romanit geocartografica e Apocalisse giovannea*, Pubblicazioni dell'Istituto di geografia, Řím 1983.

¹¹Jméno Magóg se objevuje nejprve ve výčtu národů v Gn 10, 2. Ezechiel ho odtud přejímá a od jména oblasti Magóg odvozuje jméno jejího panovníka Góg. Apokalypsa v této myšlenkové linii pokračuje a i Magóga považuje za osobu.

tí“ mohou nacházet kdekoliv – je nazýváno „tábor“: tam patří „svatí“, kteří žijí na zemi. „Svatí“ vědí, že na ně útočí nepřátelské síly, snaží se bránit a shromažďují se právě v tomto „táboře“. O tom, do jaké míry jsou schopni bránit se lidskými prostředky, se nic nedovíme: jsou obklíčeni a jejich situace se zdá být bezvýchodná.

Nesmíme však zapomenout, že „tábor svatých“ je totéž co „milované město“. Zde použité participium perfekta napovídá, že toto město bylo a i nadále je zahrnováno Boží láskou. Výraz „milované“ je významuplné „teologické pasivum“: nepřátelské obklíčení je z lidského hlediska nepřekonatelné, avšak „křesťanský řád“ ví, že na jeho straně je tajemná, nepomíjivá Boží láska k Jeruzalému, „městu“ a společenství, které je symbolem Božího lidu. Tuto lásku je třeba přijmout, přestože se nijak konkrétně neprojevuje: je to láska, která vyžaduje víru a naprostou odevzdanost. Začne jednat teprve v příhodné chvíli a mnohé její zásah překvapí.

Boží transcendence, „nebe“, zasáhne do vývoje událostí nečekaně, ale její zásah bude rozhodující. Autor ho líčí velice střídme. Z nebe spadne oheň a stoupence pozemského řádu zcela zneškodní, „stráví je“.

Tak skončí „krátký čas“ i „tisíc let“: kladné síly, představované Kristem a jeho věrnými, zvítězí nad silami zápornými. Zneškodněn je i podněcovatel pozemského řádu – ďábel.

„Ďábel“ – označený zde podle své typické činnosti jako ten, kdo „svádí lidi“ – není pouze spoután a svržen do propasti, svého přirozeného působiště. Byl hozen do „močálu ohně a síry“.

Porovnáním s jinými apokalyptickými obrazy vyjadřujícími negativní skutečnosti zjistíme, že obraz „ohnivý močál“ je jedním z těch, které jsou pro Apokalypsu charakteristické, najdeme ho v ní šestkrát (19, 20; 20, 10. 14 bis. 15; 21, 8). Autor ho interpretuje stejně jako výraz „druhá smrt“.

Co nám chce autor tímto zvláštním obrazem sdělit? Nejprve musíme připomenout, že „ohnivý močál“ je obraz, a nikoliv skutečnost. Je to obraz, který interpreta nenechá chladným, ale nutí ho zabývat se jím tak dlouho, dokud neporozumí všem jeho složkám. Není to pouhá hra fantazie jako například pasáž o ohni z Petrovy apokalypsy.¹²

¹²Následující pasáž z Petrovy apokalypsy (135 po Kr.) jasně dokazuje zásadní odlišnost:

„Toto nastane v den soudu ... Rozpoutají se ohnivé povodně ... Vody se změní v ohnivé uhliky. Vše, co je v nich, vyschne a moře se stane ohnivou výhní. Pod nebem

Výraz „močál, tůň“ má spojitost s vodou: u Lukáše je stejné slovo použito pro Genezaretské jezero (srov. 5, 1. 2; 8, 22. 23. 33). Skutečnost, že tento močál či tůň neobsahuje vodu, naznačuje, že patří do nového řádu, který se od řádu existujícího zásadně odlišuje.

V tomto močálu bez přestání hoří oheň a autor zároveň zdůrazňuje, že tím, co hoří, je síra. Toto podotknutí není náhodné: už Swete¹³ (s. 258) uvádí, že autor se zde odvolává na příběh o Sodomě a Gomoře. Sodomu zničily „oheň a síra padající z nebe“ (Gn 19, 24; stejný obraz použil i Ezechiel 38, 22) a znemožnily na místě, kde stála, jakýkoliv život. To způsobila především síra, kvůli níž se vzduch stal nedýchatelným. Obraz „močál ohně a hořící síry“ naznačuje, že jde o konečné, jasně vymezené místo (močál), v němž se bez ustání odehrává destrukce (oheň), která znemožňuje jakýkoliv život (síra). Je to něco, co se lidské zkušenosti zcela vymyká. Tato situace je v jistém smyslu násilná: do močálu ohně a síry jsou ti, kdo působili zlo, „hozeni“ proti své vůli, je to důsledek Božího a Kristova vítězství.

Z interpretace textu vyplývá, že síly zla, ďábel a jeho stoupenci, jsou zbaveny životaschopnosti, kterou měly a chtěly mít i nadále. Jsou bez ustání zbavovány života a tato jejich situace je definitivní. Jedná se o stav, který si žádný interpret nedokáže realisticky představit.

Jsou tu však ještě další obrazy. Zlé síly nejsou zničeny: ďábel, šelma i lživý prorok budou mučeni v „transcendentním čase“, a to „na věčné věky“. Nic bližšího se o tomto mučení nedovíme, víme jen, že nikdy neskončí.

Zj 20, 1–10 jako celek

Nyní se již můžeme naším textem zabývat jako celkem. Autor vychází z představy o „pozemském mesiášském království“, kterou přejal z židovské literatury, a načrtává výkladový rámec pro celé dějiny spásy. Ty se odehrávají v lidském čase, který však bude v jejich závěru překonán: vyústí do „času Božího“, pro nějž autor používá výraz „věky věků“. Z tohoto pohledu se lidské dějiny jeví jako kolbiště, na němž spolu soupeří dvě protikladné síly: Kristus a jeho věrní, kteří usilují o nastolení Božího království, a satan, který buduje pozemský řád. Tyto dvě soupeřící síly však nejsou souměřitelné: Kristus s veškerou svou mesiášskou

bude strašlivý, neuhasitelný oheň, který se rozšíří, aby vykonal soud hněvu ... Celé nebe bude pokryto blesky a jeho blesky vyděsí svět“ (Petrova apokalypsa, 5).

¹³Srov. H. B. Swete, *Commentary on Revelation*, Ediz. Kregel, Grand Rapids 1977 (reprint třetího anglického vydání, Londýn 1911), s. 258.

energií pramenící ze vzkříšení satana přemáhá a omezuje jeho moc i moc jeho řádu; zároveň je však satanovi stále dovoleno působit.

V závěru dějin spásy bude satan zbaven veškeré vitality a mučen, zatímco „milované město“ se stane novým Jeruzalémem.

Tento výklad Zj 20, 1–10 umožňuje překonat výše zmíněnou patologickou situaci, která vzniká ze střetu výkladu realistického a symbolického. Respektovali a zvažovali jsme všechny prvky literární povahy, které se v textu vyskytují, a přiklonili se k symbolickému chápání celé pasáže, k němuž text sám jasně poukazuje.

Symbolismus však neznamená žádný únik. Symbolické výrazy vyžadují správnou interpretaci, a právě o ni jsme usilovali. Poselství, k němuž jsme výkladem dospěli, nevisí ve vzduchoprázdnu, ale chce osvětlit naše životy. Exegeze přechází v hermeneutiku.

Položme si otázku, co je na Zj 20, 1–10 nejdůležitější z hlediska křesťanské praxe. Nebo jinými slovy: co důležitého pro náš křesťanský život nám chce tento text sdělit?

Zj 20, 1–10: zásadní text křesťanského milenarismu

Pasáž Zj 20, 1–10 jsme podrobně prozkoumali proto, že počínaje Justinem se na ni odvolávají různé milenaristické koncepce. Konfrontací s exegezí, která tuto pasáž nahlíží a zkoumá jako celek – a právě o takovou exegezi jsme usilovali, – zjistíme, nakolik jsou tyto jednotlivé milenaristické koncepce oprávněné a udržitelné.

Význam textu však nespočívá pouze v tom, že nám umožňuje lépe porozumět minulosti. Ze Zj 20, 1–10, chápeme-li ho jako celek a věnujeme-li pozornost i významům, které nejsou zřejmé na první pohled, vyplývají kritéria křesťanského milenarismu.

Prvním a základním z těchto kritérií je eschatologické směřování. Lidské dějiny se všemi svými světlými i stinnými stránkami se vždy odvíjely, odvíjejí a budou odvíjet lineárně, ubírají se kupředu a směřují k určitému završení. Až se dějiny završí, až nastane definitivní, konečný, eschatologický stav, zmizí zlo a dobro se nekonečně rozmnoží. Dojde k tomu tehdy, až lidský čas vplyne do Božího času, pro nějž je použit výraz „věky věků“. O tomto čase mluví s velkým nadšením i apoštol Pavel: bude to plně uskutečněné Boží království, kdy Bůh „bude všechno

ve všem".¹⁴ Autor Apokalypsy vyjadřuje totéž svým obrazem nového Jeruzaléma.¹⁵

Tato koncepce křesťanům osvětluje každé dějinné období, v němž žili a žijí, a umožňuje jim chápat každou etapu dějin jako součást tohoto vývoje, jako další krok k cíli, jímž je nový Jeruzalém.

Celý vývoj směřující kupředu probíhá na pozadí boje mezi dobrem a zlem, který potvrzuje, dokud lidský čas s konečnou platností nevplyne do času Božího. Právě toto je druhé kritérium křesťanského milenarismu, které však vyžaduje určité zpřesnění vyplývající z důkladné exegeze. Dobro a zlo, které se v dějinách střetávají, nejsou chápány abstraktně, na čistě filozofické rovině. Dobré je to, co odpovídá záměru, který má Bůh s dějinami a který je zapsán v „knize“, o níž se mluví ve Zj 5, 1. Tento záměr zjevuje a uskutečňuje Beránek – Kristus.¹⁶ Křesťané jsou povoláni k tomu, aby s Beránkem – Kristem spolupracovali, aby s ním „vítězili“ nebo jinými slovy, aby s ním „vládli“, tedy podíleli se na nastolování Božího království, které nastane na konci časů a potrvá „na věky věků“. Toto Kristovo působení, které začalo jeho utrpením a vzkříšením, se završí při jeho druhém příchodu, kdy se viditelně zjeví Kristova přítomnost v dějinách.

O Kristově aktivním působení v dějinách, které Apokalypsa vyjadřuje symbolicky výrazem „tisíc let“ je vzhledem k jeho důležitosti třeba říci něco víc.

Kristus, „jehož jméno je Boží Slovo“, vyjadřuje, uskutečňuje a v průběhu dějin, v nichž je aktivně přítomen, „dosvědčuje“ vše, čím je Bůh pro člověka (Boží záměr, zaslíbení atd.). Křesťané Kristovo svědectví přijímají za své a v konkrétní době a na konkrétním místě je vyjadřují a dosvědčují slovy i svým životem. V tom spočívá jejich kněžství: jsou prostředníky mezi Božím záměrem a konkrétní dějinnou situací, do níž vnášejí Kristovy hodnoty, jeho smrt a vzkříšení.

Tento závazek – úzce spolupracovat s Kristem – se týká křesťanů všech dob a vyžaduje, aby se osobně podíleli na dvou událostech náležejících k velikonočnímu tajemství: smrti a vzkříšení. Vyžadují-li to okolnosti – tak, jak tomu bylo v případě mučedníků, – mají být křesťá-

¹⁴ Viz 1 Kor 15, 20–28.

¹⁵ Srov. Zj 21, 1 – 22, 5: tento text je i z literárního hlediska jedním z vrcholů Apokalypsy. Více viz: U. Vanni, *L'Apocalisse ...*, s. 369–390.

¹⁶ Podrobnou exegezi Zj 5, 1 se dospělo k závěru, že se jedná o ukřižovaného a vzkříšeného Krista s jeho velkou, mesiášskou mocí, jemuž byla dána plnost Ducha, kterého teď vylévá na lidi.

né hotovi položit v této své spolupráci s Kristem i život. Když konají dobro, vnášejí do dějin „skutky spravedlnosti“ (19, 8), a tak mají účast, byť prozatím omezenou, na moci pramenící z Kristova vzkříšení. To je „první vzkříšení“. Společně s Kristem, který je v dějinách stále přítomen a působí v nich, křesťané budují „Kristův řád“.

Protikladem Kristova řádu je „pozemský řád“ ztotožněný se zlem, které je v dějinách stále aktivně přítomno. Jeho kořeny jsou ďábelské, ale proniká do lidských struktur a působí právě skrze ně. Jeho ztělesněním je v Apokalypse Babylón, společnost lidí uzavřených ve svém pocitu soběstačnosti založená na neomezeném konzumu (srov. Zj 18).¹⁷ Pyšný a zpupný „pozemský řád“, který má v některých okamžicích nad Kristovým řádem zřetelně vrch, se hroutí pod tíhou své vlastní rozmařilosti. Je mu vyměřen pouze „krátký čas“. Oba dva řády se v dějinách neustále střetávají, jejich boj skončí, teprve až do něj zasáhne Beránek – Kristus. Pozemský řád bude na hlavu poražen.

Shrneme-li vše, k čemu jsem dospěli exegezí textu, vynikne způsob, jakým se eschatologické dějiny odvíjejí. Právě toto, je – jak jsme již poznamenali – druhé výkladové kritérium. Obě uvedená výkladová kritéria umožňují křesťanům zaujmout k milenarismu vyvážené stanovisko.

Pro lepší pochopení uvedme několik názorných příkladů.

Různé formy milenarismu se zrodily z přesvědčení, že svět dějin se nutně musí změnit, nebo že radikální změna je možná pouze, zasáhne-li do dějin Kristus. V podstatě se vždy jedná o eschatologické směřování vyrůstající z křesťanské naděje, které je neodmyslitelnou součástí křesťanského života. Kdyby toto puzení ochablo nebo zcela vymizelo, ztratil by křesťanský život svůj elán. Křesťanům by hrozilo nebezpečí, že zabsolutizují přítomnost a zaujmou k životu konzumní postoj, nebezpečně blízký logice, jíž se řídí „pozemský řád“.

Ani tehdy, když směřování k něčemu lepšímu a vyššímu počítá s Kristovou aktivní přítomností uprostřed lidí, nejsou vyloučena jistá rizika. Stává se, že někdo povznášející Kristovu přítomnost a jeho vítězné působení natolik zdůrazní, že je začne vypočítávat a konkrétně časově zařazovat. Kristova přítomnost je bezesporu rozhodující a je opravdu schopna změnit tvář dějin a porazit vše, co jí stojí v cestě, ale její vítězné tažení se odehrává na pozadí událostí, které tak jednoznačně pozitivní nejsou,

¹⁷ Analýzu přihlížející k nejnovějším poznatkům a rozvedení tohoto složitého obrazu viz in: J. P. Ruiz, *Ezechiel in the Apocalypse: The Transformation of Prophetic Language in Revelation 16, 17 – 19, 10*, Ed. Peter Lang, Frankfurt n. Mohanem – Bern – New York – Paříž 1989, s. 224–516.

a podle plánu, který se sice uskutečňuje v čase, ale zároveň co se týče konkrétních okolností jeho realizace stále zůstává Božím tajemstvím. Každé formě radikálního i umírněného milenarismu je vlastní touha vidět Boží království na zemi v určité hmatatelné podobě, v určitém čase a prostoru.

Dalším z rizik, která nemizí ani tehdy, je-li eschatologické směřování živé, je nebezpečí, že se křesťanova spolupráce s Kristem na nastolení Božího království nadhodnotí a přecení. Přesvědčení, že křesťané mající dobrou vůli dokážou tak náročnému úkolu dostát, někdy vytváří myšlenkové zkratky a zvrhává se ve fanatismus. K němu se pak často přidruží i hlásání brzkého konce světa a příchodu materiálně pojímaného Božího království jako například v případě montanistů.¹⁸ Z hlediska Zj 20, 1–10 jde o příliš povrchní, účelový a ukvapený výklad kněžského prostřednictví při nastolování Božího království. Opomíjí se, že všichni křesťané mají být prostředníky mezi Božím transcendentním záměrem a dějinnou realitou.

Mohli bychom uvádět ještě další a další příklady, ale není to nutné. Již teď je zřejmé, že milenaristické proudy se rodí vždy z pocitu, že něco není v pořádku.

Různé formy milenarismu jsou v podstatě protestem proti stagnujícímu a zploštělému křesťanství. Avšak jestliže začnou zdůrazňovat výjimečnost některé doby či se omezí na určitou skupinu stoupenců, nutně vynikne – právě v konfrontaci se Zj 20, 1–10 – jejich omezenost, s níž předkládají druhým zblázněné pravdy. Zj 20, 1–10 je reakcí na zploštělé vidění skutečnosti, ale jako celek nás varuje před nečinným pesimismem i před iluzí o nastolení pozemského ráje a vyžaduje, abychom svou víru brali vážně. Máme ze sebe každý den vydávat to nejlepší a zodpovědně spolupracovat s Kristem, který je v dějinách stále aktivně přítomen, ale zároveň je i nad nimi, avšak nemáme se domnívat, že výsledek této spolupráce závisí v první řadě na nás.

¹⁸Srov. A. Gelin, *Millénarisme*, sl. 1292 (cituje Eusebia, *Církevní dějiny*, V, XVIII, 2).

Tajemství Otce*

Štěpán Filip OP

Úvod

V souvislosti s krizí rodiny a v jejím rámci s krizí otcovství dochází dnes k velkému zhodnocení postavy otce a mnozí pociťují touhu po pravém a skutečném otci, ať tělesném či duchovním. Tato touha je ve své největší hloubce touhou po Otci s velkým „O“, touhou po odhalení Božího otcovství v celé jeho bohatosti, lásce a kráse. Boží otcovství je určité tajemstvím: tajemstvím po výtce; tajemstvím nepochopitelným a nevýslovným, které nás nekonečně přesahuje; tajemstvím, které je počátkem života Nejsvětější Trojice i všeho stvořeného a které tak vše obsahuje. Na druhé straně se však jedná o oblažující pravdu, skutečnost, ke které se můžeme přibližovat, kterou můžeme rozjímat a duchovně vychutnávat.¹ Velký benediktinský opat Dom Columba Marmion píše: *„Bůh je Otec: to je základní článek víry, který je předpokladem pro ostatní články víry; je to překrásná pravda, která sice lidský rozum uvádí do zmatku, rozohňuje však víru a přivádí do vytržení svaté duše.“*²

Když se díváme na Boha Otce a zároveň na svět a na nás, můžeme tu vidět dvojí vztah, dvojí duchovní pohyb: Je to na jedné straně vztah člověka a světa k Bohu Otci čili vzestupný duchovní pohyb, zdola nahoru. Ovšem tento vzestupný duchovní pohyb od nás k Bohu Otci má svůj původ v opačném vztahu čili duchovním pohybu, jímž je umožněn, totiž ve vztahu Boha Otce ke světu a k nám neboli v sestupném duchovním pohybu, shora dolů.³ Středem, který v sobě spojuje tento sestupný a vzestupný duchovní pohyb, je Ježíš Kristus, jediný Prostředník mezi Bohem a lidmi.⁴ V následujících úvahách budeme sledovat tento dvojí vztah mezi Bohem a námi.

Část první: Otec stvoření

1. OD OTCE K NÁM: DÍLO STVOŘENÍ

„Na počátku Bůh stvořil nebe a zemi“ (Gen 1,1).⁵ Těmito slavnostními slovy začíná celé Písmo svaté a těmito slovy chceme začít i my, protože nám ukazují na prazákladní vztah Boha Otce k světu a k nám, lidem: vztah, který dal vůbec existenci světu a člověku.

Bůh nemusel stvořit svět, protože je „*sám v sobě nekonečně dokonalý a blažený*“.⁶ Bůh tedy stvořil svět zcela svo bodně, protože chtěl, aby se jeho „*tvorové podíleli na jeho bytí, na jeho moudrosti a na jeho dobrotě*“.⁷ Bůh totiž stvořil svět ne kvůli tomu, aby „*zvětšil svou blaženost ani aby získal dokonalost, ale aby zjevil svou dokonalost*“⁸, ke své slávě.

Bůh nestvořil všechno, co je, sám ze sebe jako výron svého božství ani z nějaké předem existující látky, ale skutečně „*z ničeho*“ . „*Co by na tom bylo zvláštního, kdyby Bůh vytvořil svět z nějaké předem existující hmoty?*“ , ptá se řeč nicky sv. Teofil z Antiochie a pokračuje: „*Řemeslník, když se mu dá materiál, udělá z něho, co chce. Avšak Boží moc se projevuje právě v tom, že vychází z ničeho a udělá všechno, co chce.*“⁹

Dílem stvoření nedošlo k žádné změně v Bohu samotném, který je, jak si ještě ukážeme, zcela nezměnitelný: toto dílo stvoření můžeme tak přirovnat ke stínu, který se rozprostírá po údolí, aniž by působil jakoukoliv změnu na hoře, jejímž je účinkem, nebo ke světlu, které ozařuje zemi, aniž by měnilo slunce, z něhož vychází.¹⁰

Nejznámější zpráva o stvoření je na počátku I. knihy Mojžíšovy: je to krásná báseň na Boha Stvořitele. Tento oslavný hymnus končí slovy: „*Sedmého dne Bůh skončil své dílo, které udělal, a přestal sedmého dne s veškerou prací, kterou vykonal*“ (Gen 2,2). Mluví se zde tedy o jakémsi „*Božím odpočinku*“, o němž papež Jan Pavel II. nedávno krásně napsal: „*Odpočinek sedmého dne neukazuje Boha v nečinnosti, ale zdůrazňuje plnost vykonaného díla a vyjadřuje jakési «prodlévání» Boha před «velmi dobrým» dílem, které vyšlo z jeho rukou, aby na něm mohl spočinout pohledem plným radosti a potěšení: jeho pohled je zároveň «kontemplativní», neobrací se již k novým záměrům, ale raduje se spíše z krásy dokončených věcí.*“¹¹

Ovšem tento popis Božího odpočinku je přizpůsoben našemu lidskému chápání. Ve skutečnosti, jak to připomíná na témže místě papež, Bůh „*ze své podstaty (...) nepřestává nikdy konat*“¹². Boží ruce, které stvořily svět, neopouštějí své dílo, ale neustále ho udržují v existenci. Kdyby Bůh odtáhl své ruce od svého stvoření, což on nikdy naštěstí neučiní, vše by se propadlo v nicotu. Tak i každý z nás přijímá i v této chvíli od Boha svou existenci, svůj život, jako jeho veliký dar. Bůh také bezprostředně spolupůsobí při všem, co se děje ve světě, při veškeré naší činnosti a svou prozíteľností všechno stvoření – „*od nejmenších věcí až po největší světové a dějinné události*“¹³ – řídí a vede k svému cíli.

2. OD NÁS K OTCI: ROZUMOVÉ POZNÁNÍ BOŽÍ EXISTENCE A BOŽÍCH VLASTNOSTÍ

1/ ROZUMOVÉ POZNÁNÍ BOŽÍ EXISTENCE¹⁴

Svatý Otec Jan Pavel II. na počátku své poslední encykliky *Fides et ratio* píše básnicky: „*Víra a rozum jsou jako dvě křídla, jimiž se lidský duch pozvedá k nazírání pravdy. Touhu poznat pravdu a nakonec poznat Boha samého vložil totiž do lidského srdce Bůh (...).*“¹⁵ Bůh je nejhlubším způsobem vepsán do stvořeného světa i do nás samotných: vždyť on, jak jsme si právě ukázali, všechno, co je, stvořil a udržuje v existenci, spolupůsobí při všem, co se děje ve světě, a všechno řídí. Proto není nutná víra, ale stačí, aby se člověk svým rozumem zahleděl pod povrch věcí a zamyslel se, aby dospěl k tomu, že je Bůh. Pokud mnoho lidí k tomuto poznání Boží existence nedochází, není to z toho důvodu, že by Bůh ve světě i v nás samotných dostatečně nezářil, ale chyba je v nich samotných, v jejich duchovním zraku, zakaleném hříchem.

Známý anglický katolický kněz a spisovatel Robert Hugh Benson v jedné své povídce mistrným způsobem vyjadřuje Boží přítomnost ve světě. Hlavní hrdina této povídky – kněz – vypráví, jak jako chlapec putoval lesem, až došel na mýtinu, a jak se mu tam dostalo zvláštního vidění, kdy se mu celý svět ukázal jako obrovský plášť. Říká přímo: „*Stál jsem na pokraji dlouhatánského pláště z jakési zelené látky. Měl jsem volný výhled na veliký kus této látky, ale zároveň jsem si uvědomoval, že látka se táhne dál až téměř do nekonečna. A na tomto velikém zeleném plášti se skvěly nespočetné výšivky – rovné, hlínové zbarvené pruhy po obou stranách, které zase přecházely do tmavší a reliéfní zelené. Přímou uprostřed ležel bledý achát, mistrně všíty do pláště jemnými tmavými stehy, nahore pak se klenula modrá podšívka tohoto hedvábného roucha. Uvědomoval jsem si, že plášť je nad pomyslení rozměrný a že tu stojím jakoby v jednom jeho záhybu (...), ale jasněji než cokoliv jiného mi vyustala v mysli jistota, že tento plášť tu nebyl pohozen, ale že zakrývá nějakou Osobu. A právě když mi vytanula tato myšlenka, reliéfní tmavozelený pruh se lehce zavlhl, jako by nositel pláště se v té chvíli pohnul, a na tváři jsem pocítil závan Jeho pohybu (...).*“¹⁶ Otec Benson tak nechal hlavnímu hrdinovi své povídky obrazným a viditelným způsobem nahlédnout toho, kdo je sice neviditelně a tajemně, ale skutečně přítomen v stvořeném vesmíru, totiž samotného Boha.

To, co Otec Benson vyjádřil takto básnicky, dokazuje svatý Tomáš Akvinský vědecky. Jedná se o jeho známých tzv. pět cest, kterými lidský

duch může dospět k jistému poznání Boží existence.¹⁷ První cesta čili důkaz Boží existence vychází z toho, že vše ve světě se pohybuje, mění, ale ne samo od sebe (neexistuje tedy nějaké „*perpetuum mobile*“), ale od někoho druhého, např. dřevo nevzplane samo od sebe, ale musí ho zapálit oheň. Je zde tedy jakýsi řetězec, v němž jedna věc pohybu je druhou věcí, jedna věc mění druhou věc. V tomto řetězci však nemůžeme pokračovat do nekonečna, ale musíme nakonec skončit u toho, kdo sám není hýbán a nemění se, ale kdo naopak vším hýbe a vše mění, a tím je Bůh.

Této první cestě svatého Tomáše Akvinského je podobná jeho druhá cesta čili druhý důkaz Boží existence, který vychází z toho, že vše ve světě nepochází samo od sebe, ale od něčeho či někoho druhého, např. řeka má svůj pramen, z něhož vytéká. Je zde tedy opět jakýsi řetězec příčin, původců a účinků, plodů, v němž opět nemůžeme pokračovat do nekonečna, ale musíme skončit u toho, kdo nepochází od nikoho jiného, a kdo je naopak původcem všeho, a tím je Bůh. Ve svých třech dalších cestách čili důkazech Boží existence svatý Tomáš vychází z toho, že vše ve světě je nutné, tj. že nemuselo být a nemuselo být takové, jaké je; dále vychází z toho, že vše ve světě je pouze částečně pravé, dobré a krásné, a nikoliv v plnosti, a konečně vychází z toho, že i věci a bytosti nerozumné sledují přesně a rozumně svůj cíl.

Těchto pět cest svatého Tomáše Akvinského má svou velkou hodnotu pro svou přesnost a vědeckou přísnost, ale nejsou jedinými cestami, kterými lidský rozum může dospět k poznání toho, že je Bůh. Můžeme tu alespoň letmo zmínit cestu přírodních věd, kdy novodobé vědecké výzkumy vesmíru s jeho stovkami miliard hvězd či výzkumy mikrokosmu s jeho miliardami drobných organických tělísek nemohou nedovést toho, kdo se vzdorovitě neuzavírá, k uznání původce toho všeho, Boha samotného.

Dále je zde cesta lidské techniky, která se nyní obdivuhodně vyvíjí, avšak která ve své oblasti pouze aplikuje, přenáší zákony usměrňující jediným příkazem nesmírný stroj světa: zákony dané Umělcem s velkým „U“, Bohem. Slavný starověký filozof Aristoteles ve své knize *Metafyzika* píše: „*Ve světě je všechno nějak sestaveno v společný řád (...). A věci se nechovají tak, že by jedna k druhé neměla vztah, ale právě naopak. Neboť všechno je uspořádáno k jednomu cíli.*“¹⁸

Je zde také cesta lidského umění: umělci mají zvláštní cit pro krásu ve světě, a pak ji vyjadřují a reprodukují ve svých dílech, která sdělují druhým tuto krásu. Kde je však původ krásy ve světě, ne-li v Bohu samotném, který je nekonečnou Krásou a zdrojem vši stvořené krásy?

Člověk se nemusí dívat jen kolem sebe, aby odhalil stopy Boží; stačí, aby se obrátil do sebe samého, aby dospěl k Bohu: jeho rozum, zákony jeho myšlení, jeho svoboda, hlas jeho svědomí, jeho touha po nekonečnu a štěstí, jeho touha po svatosti, to vše není vysvětlitelné bez Boha.¹⁹

Konečně se můžeme zastavit krátce i u cesty lidských dějin: v těchto dějinách působí mnoho činitelů na různých místech, v různých národech a v různých dobách, a přesto se vše sbíhá do určité jednoty a sleduje jistý plán, a to ukazuje na Mysl, která vše pořádá a sjednocuje; Mysl, která přesahuje tyto dějiny a kterou je Bůh sám. Podobně můžeme poukázat na určité historické zákony přivádějící k jejich božskému Zákonodárci.

Zakončíme tuto část našich úvah o tom, jak náš rozum dospívá k jistému poznání a uznání Boží existence, básnickými slovy sv. Augustina z jeho knihy *Vyznání*: „*Tázal jsem se moře a propastí a živočichů tam žijících a odvětili: «Nejsme tvým Bohem, hledej ho nad námi.» Tázal jsem se vanoucích větrů a celé ovzduší se svými obyvateli odpovědělo: «(...) nejsem Bohem.» Ptal jsem se nebe, slunce, měsíce a hvězd a řekly: «Ani my nejsme Bohem, jehož hledáš.» I řekl jsem všem těm věcem, jež obklopují smysly mého těla: «Řekly jste mně o mém Bohu, že vy jím nejste; řekněte mně alespoň něco o něm!» A zvolaly hlasem velikým: «On nás stvořil!» Ptal jsem se, pozoruje stvořené věci, a ony mně odpovídaly hlasem vlastní krásy. I obrátil jsem se pozornost k sobě samému a řekl sám sobě: «Kdo jsi?» A odpověděl jsem: «Člověk.» Neboť mám tělo a duši; ono vně, tuto uvnitř (...) ty, má duše, jsi lepší, neboť oživuješ hmotné mé tělo, dáváš mu život, čehož žádné tělo jinému tělu dát nemůže. Bůh tvůj však je samým Životem tvého života.»²⁰*

2/ ROZUMOVĚ POZNÁNÍ BOŽÍCH VLASTNOSTÍ

Ukázali jsme, jak náš rozum může mnohými cestami dospět k poznání Boží existence. Náš rozum však může dospět nejenom k poznání toho, že je Bůh, ale i k určitému nahlédnutí toho, jaký je Bůh. Jde o to, že vždy existuje jistá podobnost mezi tvůrcem a jeho dílem, do něhož do značné míry otiskuje sebe samého, např. mezi malířem a jeho obrazem. Jsme-li tedy my a celý stvořený vesmír dílem Božím, existuje mezi námi a stvořeným vesmírem na jedné straně a Bohem na straně druhé jistá podobnost: Písmo svaté mluví o člověku jako o „*obrazu Božím*“ (srv. Gen 1,27). Proto všechno dobré a krásné, co nacházíme ve světě, můžeme připsat i Bohu, ovšem očištěné od všech nedokonalostí a omezeností a povýšené do nekonečnosti: je-li nějaká věc krásná, je i Bůh, její Tvůrce, krásný, ovšem bez jakýchkoliv omezení, nekonečně a nevýslovně krásný.

Prvním a základním dobrem všeho stvořeného je jeho bytí: nejprve musíme být, a až pak můžeme být takoví či onací, tím či oním. Bůh je proto na prvním místě nekonečným Bytím, Bytím v absolutní plnosti. „*Já jsem, který jsem*“, říká Bůh sám o sobě v II. knize Mojžíšově (Ex 3,14). On jediný je svým Bytím, Bytím v plnosti, kdežto my pouze máme bytí, máme účast na bytí. Můžeme zde připomenout známá slova Boha Otce svaté Kateřině Sienské: „*Dcero má, víš, kdo jsi ty a kdo jsem já? Není blaženějšího štěstí nad toto vědění. Ty jsi ta, která ne ní. Já jsem ten, který jest.*“²¹ S tím, že je Bůh nekonečným Bytím, pak souvisí to, že je nejvyšší a nekonečnou Pravdou, nejvyšším a nekonečným Dobrem, nejvyšší a nekonečnou Krásou, a to zosobněnou Pravdou, zosobněným Dobrem, zosobněnou Krásou, neboť Bůh samozřejmě není něco, ale Ně-kdo.

Bůh je dále bytost zcela jednoduchá, nesložená. My jsme složeni z duše a těla, ze svých různých schopností a činností. Já mám rozum, ale nejsem totožný s tímto rozumem; já konám určitou činnost, např. nyní čtu, ale nejsem totožný s touto svou činností, nejsem svým čtením. Oproti tomu u Boha je vše dokonale jedno a není v něm rozdílu mezi ním samotným a jeho vlastnostmi a činností. On není pouze spravedlivý, nýbrž je svou spravedlností; on pouze nemiluje, nýbrž je svou láskou.

Bůh je věčný: v jediném věčném okamžiku vlastní nekonečnou plnost svého života. Bůh je také naprosto nezměnitelný: vždyť je nekonečně dokonalý, a nemůže se tak už změnit k lepšímu, natož k horšímu. S tím pak souvisí to, že je neschopen utrpení a bolesti.

Bůh je dále všudypřítomný: je přítomen celý ve všem stvořeném i v každém jednotlivém tvorů a všechno stvořené je přítomno v něm. Přítom Bůh není omezen tímto naším prostorem, nýbrž ho nekonečně přesahuje: je tedy nesmírný.

Bůh je dále vševědoucí: v jediném, věčném pohledu zcela dokonale poznává všechno, co bylo, je, bude a mohlo být. Bůh je konečně všemohoucí a nejvyšší spravedlivý.

Závěr první části

Proběhli jsme nyní v rychlosti určitou duchovní cestou a ukázali jsme, jak náš rozum ze stvořeného světa, z nás sa motných, z našich děl i z našich dějin může s jistotou poznat, že Bůh existuje, a jak se také může přiblížit k tajemství jeho božských vlastností. Avšak můžeme Boha, kterého takto přirozeně poznáváme, nazvat Otcem? Odpověď je kladná: ano, můžeme, ale zatím pouze v nevlastním a přeneseném slova smyslu,

asi tak, jak nazýváme otcem např. určité firmy toho, kdo ji založil. Je-li Bůh Stvořitelem nás samotných i všeho, co je, udržuje-li Bůh všechno v existenci, řídí-li Bůh všechno, můžeme ho nazvat Otcem: Otcem naším i Otcem celého stvořeného vesmíru. Nejedná se ovšem o otcovství ve vlastním slova smyslu, jak je tomu s otcovstvím toho, kdo zplodil dítě. Bůh tedy není Otcem v tomto vlastním slova smyslu? Ano, jistě je; vždyť sv. Pavel v listě Efezanům píše: „*klekám na kolena před Otcem, od něhož mají původ všechny rody na nebi i na zemi*“ (3,14–15). Abychom však dospěli k poznání toho, že Bůh je Otcem v plném a vlastním slova smyslu, nestačí, že se necháme vést přirozeným světlem rozumu, ale musíme sledovat nadpřirozené světlo víry: Musíme se tak vydat na cesty, na které bychom sami nikdy nedospěli, ale které nám otevřel a po kterých nás vede náš Pán Ježíš Kristus. Bůh je už předtím – v období starozákonního zjevení – připravoval.

Část druhá: Otec našeho Pána Ježíše Krista²²

1. OD OTCE K NÁM: POSLÁNÍ SYNA

1/ VTĚLENÍ SYNA BOŽÍHO

„*Když se však naplnil čas, poslal Bůh svého Syna, narozeného ze ženy, podrobeného Zákonu, aby vykoupil lidi, kteří podléhali Zákonu*“ (Gal 4,4–5). Těmito slovy popisuje svatý apoštol Pavel poslání Syna Bohem Otcem. „*Bůh navštívil svůj lid, splnil zaslíbení daná Abrahámovi a jeho potomstvu a překonal všechno očekávání: poslal nám svého «milovaného Syna»*“ (Mk 1,11).²³

Toto poslání Syna spočívá ve vtělení. Slovem *vtělení* se označuje skutečnost, že Boží Syn vzal na sebe naši lidskou přirozenost, naše lidství, aniž přestal být Bohem. Jak zpívá krásně Církev ve své liturgii, „*Bůh se stal člověkem; nezměněný ve svém božství přijal naše lidství*“²⁴. A Boží Syn se takto stal člověkem působením Ducha svatého v lůně Panny Marie. Panenské početí a narození Ježíše Krista, čili to, že Maria zázračně počala a porodila Krista jako panna, je znamením a potvrzením Ježíšova božského prapůvodu.²⁵

2/ «ABBA, OTČE» (Mk 14,36)

Je to Pán Ježíš Kristus, vtělený Syn Boží, který nám, jak jsmě si to už naznačovali, novým a neslýchaným způsobem odhaluje Boží otcovství. Katechismus katolické Církve to vyjadřuje slovy: „*Celý Kristův život je*

zjevením Otce: jeho slova a jeho skutky, jeho mlčení a jeho utrpení, to, jaký byl a jak mluvil."²⁶

Skutečnost toho, že celý jeho život je zjevením Otce, potvrzuje Pán Ježíš i výslovně. Říká přimo: „*Všechno je mi dáno od mého Otce. A nikdo nezná Syna, jenom Otec, ani Otce nezná nikdo, jenom Syn, a ten, komu to chce Syn zjevit*“ (Mt 11, 27). A apoštolu Filipovi říká při Poslední večeři: „*Kdo viděl mne, viděl Otce*“ (Jn 14,9).

Důležité je zde i to, že Pán Ježíš vůbec mluví o Bohu jako o Otci. Přitom tato citovaná slova nejsou ani zdaleka jedinými případy, kdy Kristus mluví o Bohu jako o Otci. Biblisté si dali tu práci a spočítali, že Pán Ježíš užívá v evangeliích celkem 170krát výraz „*Otec*“ pro označení Boha.²⁷ Můžeme nyní ocitovat alespoň některá tato evangelijní místa: Nejdříve můžeme uvést slova, která říká dvanáctiletý Ježíš Panně Marii a svatému Josefovi, když ho po dlouhém hledání našli v chrámu, jak tam vede dialog s učiteli Zákona: „*Proč jste mě hledali? Nevěděli jste, že já musím být v tom, co je mého Otce?*“ (Lk 2,49). Dále slova překypující modlitbou chvály: „*Velebím tě, Otče, Pane nebe a země, že když jsi tyto věci skryl před moudrými a chytrými, odhalil jsi je maličkým*“ (Mt 11,25). Dále slova Ježíšovy modlitby v zahradě Getsemanské: „*Abba, Otče, tobě je všechno možné; odejmi ode mě tento kalich! Avšak ne co já chci, ale co ty chceš*“ (Mk 14,36). A konečně slavnostní vyhlášení: „*Já a Otec jedno jsme*“ (Jn 10,30).

Jak vyplývá z oné právě citované modlitby v zahradě Getsemanské, Pán užíval aramejské slovo „*Abba*“. Toto slovo „*Abba*“ užívaly židovské děti, když se důvěrně obracely na vlastního otce. Kdybychom tudíž chtěli přesněji vyjádřit význam slova „*Abba*“, neměli bychom ho překládat trochu neosobním slovem „*Otče*“, nýbrž familiárním výrazem „*Tatínku*“. „*Nikdy předtím židé toto jméno ve svých modlitbách nepoužívali*“²⁸: bylo by to v jejich očích neuctivé, a proto nemyslitelné.

2. OD NÁS K OTCI: POZNÁNÍ OTCE NAŠEHO PÁNA JEŽÍŠE A OTCE MILOSRDENSTVÍ

1/ POZNÁNÍ TAJEMSTVÍ NEJSVĚTĚJŠÍ TROJICE

Ukázali jsme si, jak nám Pán Ježíš Kristus svým vtělením a svým zjevením, svými slovy i celým svým životem otevřel cestu k novému poznání Božího otcovství. Když se nyní po této cestě vydáme, musíme se z oněch 170 případů, kdy Kristus označuje Boha jako Otce, zastavit zvláště u těch – biblisté opět spočítali, že je jich v evangeliích celkem 44²⁹ –, kdy Pán Ježíš nazývá Boha „*můj Otče*“, „*můj Tatínku*“. Proč?

Protože toto oslovení „*miluj Otče*“ ukazuje na zcela jedinečný a neopakovatelný vztah, který je mezi Bohem a Kristem. Je-li Bůh Ježíšovým Otcem, Tatínkem, je pak Pán Ježíš jeho Synem: Synem, kterého Bůh Otec od věčnosti, dokud ještě nezářilo na světě stvořené světlo, plodí, tj. kterému sděluje a dává v plnosti svou přirozenost, své božské dokonalosti, svůj božský život. Vzpomeňme, jak se modlíme ve vyznání víry: „*Věřím v jednoho Pána Ježíše Krista, jednorozeného Syna Božího, který se zrodil z Otce přede všemi věky: Bůh z Boha, Světlo ze Světla, pravý Bůh z pravého Boha, zrozený, ne stvořený, jedné podstaty s Otcem (...)*“ Do úst Syna Božího Ježíše Krista klade Církev slova žalmu: „*Pán mi řekl: «Ty jsi můj syn, já jsem tě dnes zplodil»*“ (Ž 2,7). Toto „*dnes*“ je den věčnosti: den bez východu a bez západu.

Pro úplnost musíme dodat, že Otec miluje Syna a Syn miluje Otce a tato jejich vzájemná zosobněná láska je Duch svatý. Je zde tudíž jakási cirkulace, jakési proudění Božího života, absolutně plného, a to od Otce k Synovi a pak od Otce a Syna k Duchu svatému. Jak říká papež a služebník Boží Pavel VI. ve Slavnostním vyznání víry, „*my tedy věříme v Boha, který věčně plodí Syna; věříme v Syna, Boží Slovo, který je věčně plozen; věříme v Ducha svatého, nesvořenou Osobu, která vychází z Otce a Syna jako jejich věčná Láska.*“³⁰

Tím jsme se dostali k jádru našich úvah: Vidíme tedy, že Bůh není Otcem v pravém a plném slova smyslu proto, že je Stvořitelem všeho a že vše stvořené udržuje v existenci a řídí, nýbrž proto, že je „*Otcem našeho Pána Ježíše Krista*“³¹, svého jednorozeného Syna. On se pak „*v plnosti času*“ stal člověkem a odhalil světu „*tvář Otce*“:

2/ «*OTEC MILOSRDENSTVÍ*» (2 Kor 1,3)

Pokud Pán Ježíš Kristus, vtělený Syn Boží, odhalil světu „*tvář Otce*“, odhalil ji především jako tvář „*Otce milosrdenství*“ (2 Kor 1,3). Zjevení Otcova milosrdenství, které se sklání k bídě svých tvorů, zvláště k jejich mravní bídě, jež spočívá ve hříchu, a pomáhá jim, započaté již v období Starého zákona, dovádí Pán Ježíš k plnosti a dokonalosti.

Bůh je vskutku, jak píše svatý Pavel, „*Otec našeho Pána Ježíše Krista, Otec milosrdenství a Bůh veškeré útěchy*“ (2 Kor 1,3), „*nekoněčné milosrdný Bůh*“ (Ef 2,4). Nejkrásnějším Kristovým podobenstvím o Otcově milosrdenství je podobenství o marnotratném synovi (Lk 15, 11–32). Podobenství se nazývá podobenstvím o „*marnotratném synovi*“, avšak jeho středem není marnotratný syn, nýbrž „*milosrdný otec*“, který uviděl svého zbloudilého syna, když byl ještě daleko, „*a pohnut soucitem přiběhl, objal ho a políbil*“ (Lk 15,20). Jak píše Katechismus

katolické Církve, „*jen Kristovo srdce, jež zná hlubiny lásky svého Otce, nám mohlo zjevit propast jeho milosrdenství způsobem plným veliké prostoty a lásky.*“³²

Je-li celý život Krista, jak jsme už uváděli, zjevením Otce, je také zjevením Otcova milosrdenství, a to zvláštním způsobem velikonoční tajemství jeho umučení, smrti a zmrtvýchvstání.³³ Právě kříž, na němž Pán Ježíš umírá, aby z milosrdenství Božího přinesl Bohu zadostiučinění za naše hříchy, ukazuje na to, že u Boha je milosrdenství, které daruje a odpouští, podivuhodně sjednoceno se spravedlností, která vyžaduje: on není žádný „*Pánbíček*“, ale skutečně Bůh, a tak jeho milosrdenství je spravedlivé, jakož i jeho spravedlnost je milosrdná.³⁴

Závěr: Náš Otec

Když jsme mluvili o poslání Syna Bohem Otcem, citovali jsme slova svatého apoštola Pavla z listu Galaťanům: „*Když se však naplnil čas, poslal Bůh svého Syna, narozeného z ženy, podrobeného Zákonu, aby vykoupil lidi, kteří podléhali Zákonu*“ (4,4–5). A právě tato slova svatého Pavla nám ukazují na to, že poslání Božího Syna na tento svět a jeho zjevení Božího otcovství se nestaly proto, aby rozšířením obzorů našeho poznání ukojily naši zvědavost, nýbrž pro naši spásu a vykoupení. Jak jsme se učili už v hodinách katechismu jako jednu ze základních Božích pravd, „*Bůh Syn se stal člověkem, aby nás svou smrtí na kříži vykoupil a na věky spasil.*“³⁵

Bůh totiž už na počátku povyšuje lidi na své děti: dává jim účast na svém božském životě, na své božské přirozenosti. A když první lidé svým hrozným hříchem ztratili pro sebe i pro své potomky tuto milost Božího synovství, posílá Bůh Otec v plnosti času svého Syna, aby se stal člověkem a nás vykoupil: on svou smrtí na kříži podává „*smírnou oběť za naše hříchy*“ (1 Jn 4,10) a obnovuje naši účast na božském životě. Ono místo z listu Galaťanům, které jsme právě opět citovali, pak v tomto smyslu pokračuje: „*Tak jsme byli přijati za syny. A protože jste synové, poslal nám Bůh do srdce Ducha svého Syna, Ducha, který volá: «Abba, Otče!» Už tedy nejsi otrok, ale syn a jako syn také dědic skrze Boha*“ (4,5–7). Vidíme, že se zde zase přímo setkáváme s oním důležitým slovem „*Abba*“, „*Otče*“, „*Tatínku*“.

Bůh je tedy „*Otcem*“, „*Tatínkem*“ nejenom Pána Ježíše Krista, ale i nás: je skutečně „*naším Otcem*“. A není tímto na ším Otcem pouze v nevlastním slova smyslu, jak jsme o tom mluvili na počátku, tedy nejenom tím, že nás stvořil, že nás udržuje v existenci, že spolupůsobí

při naší činnosti a že nás řídí, nýbrž také a především ve vlastním slova smyslu. Je tudíž naším Otcem stejně, jako je Otcem Pána Ježíše Krista? Nikoliv stejně, ale jen podobně, neboť Pán Ježíš je Synem nebeského Otce v plnosti a přirozeně, kdežto my jsme dětmi Božími pouze účastí a adoptivně, tím, že nás Otec přijal za své děti. Tím se ovšem nechce říci, že naše povýšení na děti Boží, to, že máme samotného Boha za Otce, je něčím malým: je to naopak to největší a nejcennější, co zde jsme a co máme.

Vědomí této naší pravé důstojnosti dětí Božích má nás vést k uchování a rozmnožení milosti Božího synovství čili mi milosti posvěcující a ke snaze žít jako děti Boží: ke vztahu k nebeskému Otcovi, plném „*nefalšované prostoty, dětinné důvěry, radostné bezpečnosti, pokorné odvahy, jistoty, že jsme milováni*“³⁶; k odevzdanosti do jeho vůle; k vděčnosti a lásce vůči němu; k touze a snaze, abychom se mu podobali³⁷.

Ukončeme naše úvahy slovy blahoslaveného Otce Josemaríi Escrivá de Balagüera z jeho známé knihy *Cesta: „Otče, řekl mi ten velký chlapec, dobrý student na univerzitě (copak se s ním asi stalo?)*, „*přemýšlel jsem o tom, co jste mi řekl... že jsem synem Boha! – Zjistil jsem, že kráčím ulicí, hlavu vzhůru a plný hrdosti (...) syn Boha!*“ *S čistým svědomím jsem mu poradil, aby tuto »hrdost« podporoval.*“³⁸

POZNÁMKY:

*) Následující článek vznikl na základě lidových přednášek během roku 1999 jako roku Boha Otce. To vysvětluje jeho charakter: nejedná se o nějakou vědeckou úvahu, nýbrž spíše o teologickou meditaci.

1) Srv. SPIAZZI, R. *Dio Padre onnipotente e misericordioso*. 1a) ed. Milano: Massimo, 1998, s. 6.

2) MARMION, C. *Le Christ Vie de l'Ame*. Paris: Desclée de Brouwer, 1927, s. 6 (čes. částečné vyd.: [MARMION, C.] *První z bratří*. Vybr. a přel. F. Michalčík a V. Steiner. Řím: Křesťanská akademie, 1971, s. 12).

3) Srv. JAN PAVEL II. List kněžím k Zelenému čtvrtku 1999 (14. 3. 1999), 1: AAS, 1999, vol. 91, s. 893–894 (čes. vyd.: Praha, Sekretariát Čes. biskup. konference, 1999, s. 3). Pro upřesnění dodáváme, že vztah Boha k jeho stvoření je pouze rozumný (*relatio rationis*), zatímco vztah tvorstva k Bohu je reálný (*relatio realis*).

4) Srv. JAN PAVEL II. Apoštolský list *Tertio millennio adveniente* (10. 11. 1994), 6: AAS, 1995, vol. 87, s. 8–9 (čes. vyd.: Praha: Zvon, 1995, s. 12–13).

5) Při biblických citacích užíváme liturgický překlad Pisma svatého.

6) *Katechismus katolické Církve*, čl. 1 (dále KKC).

7) KKC, čl. 295.

8) „(...) non ad augendam suam beatitudinem nec ad acquirendam, sed ad manifestandam perfectionem suam...“ I. Vatikánský koncil. Dogmatická konstituce *Dei Filius* (24. 4. 1870), kap. I: DS 3002.

9) *Ad Autolycom*, 2,4: PG 6, 1052. Cit. in: KKC, čl. 296.

10) Srv. S. THOMAS AQUINAS. *Summa theologiae* I, q. 45, aa. 3–5 (dále S. Th.).

- 11) JAN PAVEL II. Apoštolský list *Dies Domini* (31. 5. 1998), 11: AAS, 1998, vol. 90, s. 720 (čes. vyd.: Praha: Zvon, 1999, s. 12).
- 12) Tamtéž.
- 13) KKC, čl. 303.
- 14) Srv. SPIAZZI, *Dio Padre*, s. 40–61.
- 15) JAN PAVEL II. Encyklika *Fides et ratio* (14. 9. 1998), úvod: AAS, 1999, vol. 91, s. 5 (čes. vyd.: Praha: Zvon, 1999, s. 5).
- 16) BENSON, R.H. *Neviditelné světlo*. Přel. V. Pražák. 4. vyd. Brno: Vetus Via, 1997, povídka Zelený plášť, s. 16.
- 17) Srv. S. Th. I, q. 2, a. 3.
- 18) ARISTOTELES. *Metafysika*. Přel., úvod a pozn. napsal A. Kříž. I. vyd. Praha: J. Laichter, 1946, kn. XII, 10, s. 318.
- 19) Srv. také KKC, čl. 33.
- 20) S. AUGUSTINUS. *Confessiones*, 10, 6, 9: PL 32, 783 (čes. vyd.: *Vyznání*. Přel. M. Levý. Praha: L. Kuncíř, 1926, s. 308.310).
- 21) Cit. in SCHÖNBORN, Ch. *Milovat Církev*. Přel. J. Hermach. 1. vyd. Praha: Nové město, 1998, s. 27.
- 22) Viz např. Ef 1,3.
- 23) KKC, čl. 422.
- 24) *Slavnost Matky Boží, Panny Marie*, Ant. k Zach. kant. In *Denní modlitba Církve I: Doba adventní a vánoční*. Praha: Čes. liturg. komise, 1988, s. 303.
- 25) Srv. ZOFFOLIE. *Alla scoperta del Padre*. Udine: Segno, 1996, s. 25.
- 26) Čl. 516.
- 27) Mt: 42x, Mk: 4x, Lk: 15x, Jn: 109x. Srv. LA CIVILTÀ CATTOLICA (redazione). La rivelazione di Dio come Padre nel Nuovo Testamento: *La Civiltà Cattolica*, 1997, an. 148, vol. I, quad. 3522, s. 537.
- 28) GALOT, J. *Otče, kdo jsi? Katecheze o Bohu Otci*. Přel. T. Brichtová. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1999, s. 23.
- 29) Mt: 14x, Mk: 1x (8,38), Lk: 4x, Jn: 25x. Srv. LA CIVILTÀ C., La rivelazione, s. 540.
- 30) PAVEL VI. Slavnostní vyznání víry (30. 6. 1968), 10: EV 3, 546 (čes. vyd.: Brno: Biskupský Ordinariát-Služby, 1969, s. 3; čes. překlad je zde citován upravený).
- 31) Viz např. Ef 1,3.
- 32) Čl. 1439.
- 33) Srv. JAN PAVEL II. Encyklika *Dives in misericordia* (30. 11. 1980), 7–9: AAS, 1980, vol. 72, s. 1199–1210 (čes. vyd.: Praha: Zvon, 1996, s. 28–37).
- 34) Srv. ZOFFOLI, *Alla scoperta*, s. 39–40.
- 35) TOMÁŠEK, F. *Katolický katechismus*. 7. přepr. vyd. Praha: Čes. kat. Charita, 1968, s. 7.
- 36) Srv. KKC, čl. 2778.
- 37) Srv. KKC, čl. 2784.
- 38) Brno: Cesta, 1991, č. 274, s. 69.

Metoděj Petr Habáň OP

*příspěvek na sympóziu k 100. výročí narození
(Olomouc 11. října 1999)*

Dominik Duka OP

Připomínáme si sté výročí narození otce Metoděje Habáně, exprovinciála české provincie dominikánů, profesora filozofie a teologie, Generálního studia jmenované provincie a agregovaného profesora Papežské univerzity sv. Tomáše Akvinského v Římě, redaktora Filozofické revue, atd.

Bez nadsázky můžeme hovořit o jedné z nejvýraznějších postav katolické církve a dominikánského řádu v českém národě ve 20. století. Není snadné našeho jubilanta zařadit do určitého jasně vymezeného oboru vědy a kultury. Pokusím se proto charakterizovat otce Metoděje a jeho dílo ve čtyřech oblastech, které by nám pomohly uvědomit si rozměr této výrazné osobnosti, která nechýběla tam, kde se odehrávaly rozhodující události života církve a společnosti, dokázal jít proti proudu, jedněmi milován, druhými až nenávistně odmítán. Velikost jeho osoby a jeho postojů přesahuje snadné přiřazení ke straně konzervativní, či progresivní, což jsou až příliš laciné nálepky, které mají pomoci pohodlným duchům vyrovnat se s názory a jejich nositeli, kteří se vymykají průměru. Dovolím si proto hovořit o Dr. Habáňovi jako o filozofovi, teologovi, knězi a řeholníkovi, duchovním vůdci a vychovateli.

Hovoříme-li o filozofii a Dr. Habáňovi, pak na prvním místě nám vyvstane jeho ontologické zakořenění, které se snažil předat především svým posluchačům a řeholním studentům. „Metat fyziku“, to byl termín, kterým jsme po desetiletí označovali přednášky otce Metoděje z ontologie, které vycházely z komentářů a exegeze Tomášových či Aristotelových spisů. Vliv současných metafyziků jsem rozebral v článku Metodějovi učitelé¹. Druhou velkou láskou otce Metoděje byla psychologie. Vedle filozofické antropologie, kterou studoval na katolické univerzitě ve švýcarském Fribourgu, sledoval přímo vášnivě experimentální psychologii od parapsychologie k tvarové psychologii, včetně hlubinné psychologie, a studium děl S. Freuda a C.G. Junga patřilo k jeho téměř dennímu zaměstnání. Jako dodatek ke studiu psychologie připojil grafologii, která byla jeho koníčkem a dokázal jí bavit i své přátele. Mnozí však odmítali z obavy s ním korespondovat. Přesto však se domnívám, že v jeho

¹In „Jsme totiž v jeho rukou, my i naše slova“, str. 4 6, Krystal 1994

životě největší roli sehrála estetika, která nebyla pro něho pouhým vědním oborem, ale životním postojem, protože dokázal vnímat krásu slova, hudby, výtvarných děl, architektury, ale jeho časté vycházky do přírody ho přímo fascinovaly. V tomto prožívání krásy se také prohluboval jeho duchovní postoj a vztah k Bohu k nestvořené Kráse. V tolikrát Státní bezpečností likvidované knihovně se nalézaly estetické studie Maxe Dvořáka, J. Maritaina a J. Pujmana. Studium etiky a její přednášení se téměř neodvážím zařadit pod filozofickou perspektivu Dr. Habáně, ale spíše bych řekl, že etika byla součástí jeho osobnosti, především jako vychovatele.

Cesta k teologii vedla u otce Metoděje podle tradice našeho řádu přes hluboké a důkladné studium filozofie. Titul „magistra posvátné teologie“ patří v našem řádu k nejvyšším akademickým hodnostem, srovnatelným s vědeckým titulem Ph.D.. Uděluje se po dlouholetém profesorském působení s přihlédnutím k publikační činnosti a kandidát je podroben hodnocení mezinárodního desetičlenného týmu nositelů této hodnosti, zkoušku skládá při generální kapitule před zkušební komisí složené z magistrů posvátné teologie. V případě otce Metoděje předsedal této komisi otec D.M. Chenu. OP na generální kapitule v roce 1938 v Římě, které se zúčastnil také státní sekretář kardinál Pacelli. Obor, v kterém graduoval, byla spirituální teologie, a tak splatil dluh svému učiteli o. R. Garrigou Lagrangeovi. Za svého pedagogického působení přednášel otec Metoděj jak dogmatiku, tak morální teologii. Byl věrný principům neotomistické obnovy, která požadovala studium pramenů a jejich komentování spojené s exegezí textu. Vždy usedal za katedru, někdy v dobách nesvobody za improvizovaný stůl, na kterém ležela otevřená Teologická summa, která byla inspirací a odrazovým můstkem pro jeho přednášky. Velká témata Božího zjevení, která patřila k zamilovaným otázkám svatého Tomáše, si dokázal otec Habán jakoby přivlastnit. Hypostatická unie, trinitární teologie, Kristovo kněžství, Eucharistie, mariologie (zde velice rychle přešel k svatému Ludvíku Maria Grignonovi). Nešlo o systematickou či dogmatickou teologii ve školním slova smyslu, ale o ponořování se do tajemství Boha, té jediné skutečnosti, která k nám hovoří v kráse stvoření, sjednocuje nás a projevuje nám plnost lásky v Ježíši Kristu. Tento způsob přednášení teologie jakoby mu nedovolil napsat učebnice či odborné studie, proto nalézáme Habánovu teologii spíše na stránkách časopisů.

Nejširší okruh oslovil otec Metoděj při své kněžské službě. Možná, že nepřeháním, že to nebylo na prvním místě jeho kázání, ale liturgická služba. Slavení Eucharistie, ranní mše svatá, to byl vrcholný okamžik

dne, ale také počátek jeho práce. Liturgie byla tajemstvím, do kterého se nořil kněz Metoděj a tímto svým postojem strhával celé společenství. Zde jakoby se uplatňovalo heslo dominikánského řádu „*contemplata aliis tradere*“. Téměř půlhodinové díkučinění často v ledové chrámové lodi bylo výpovědí, co znamenalo pro něho kněžství. Také i při přednáškách o svátosti kněžství jsme jakoby na plátně viděli prožívané kněžství našeho učitele. Modlitba, to byla nejprve ranní meditace, ale často i přes den jsme ho nacházeli meditujícího nad knihou podle způsobu modlitby svatého Dominika. Nikdy nepřišel pozdě do chóru k modlitbě hodin, až úzkostlivě dbal na preciznost liturgických předpisů a jeho liturgické postoje jakoby zpřítomňovaly vizi chórové modlitby otce Humberta Clerissaca OP, duchovního otce manželů Maritainových. Když čtu vzpomínky paní Raisy Maritainové *Velká přátelství*, ve kterých píše o poslední svatodušní mši svaté, kterou slavil o. Clerissac ve vile Maritainových, pak se mi překrývá obraz otce Metoděje, jak celebruje ranní mši svatou v kapli na Chlumu svaté Maří. Staré diktum říká, že „hábit nedělá mnicha“, ale kdo viděl v době totality otce Metoděje v hábitu a pak po celé dny a měsíce se s ním setkával pouze v civilním oděvu, již nikdy neztratil jasné vědomí, že má co činit s řeholníkem, dominikánem. Tradice a kultura řádu se v něm ztělesňovala noblesou, jemností, ochotou naslouchat, ale v případě nesouhlasu nikdo nemohl pochybovat, jaký je Metodějův postoj, či co si myslí. Při omlouvání svých emocí citoval svatého Jeronýma: „*Dalmata sum*“ a dodával „z moravského Slovácka“. Zde jsme asi u tajemství, proč byl tolika lidem, především mladým, po celý život sympatický, ale také můžeme vycítit, proč měl odpůrce a někdy i nesmiřitelné oponenty. Nedokázal řešit teologický problém poznámkou „Bůh sud“, či „to je tajemství“, nezažil postmodernu, ale pojem pravdy byla největší hodnota, kterou hájil s anticko tomášovskou vehemencí. S odstupem let se množí žáci a přátelé Dr. Habáně domnívají, že právě v tomto postoji vykonal otec Metoděj nejvíce ve svém životě.

V sedmdesátých letech na vlnách Svobodné Evropy hovořil zesnulý Dr. Neuwirth o duchovním vůdcovství Dr. Habáně s poznámkou, že za dobrým duchovním vůdcem cestujeme i stovky kilometrů. Tento postřeh mohu jen potvrdit. Křížem krázem bývalým Československem vedly cesty Metoděje za jeho duchovními přáteli, ale také za ním, k němu, na Chlum svaté Maří, do Staré Role u Karlových Varů, do Prahy, na konci života do Brna přijížděli ti, kteří hledali duchovní radu, či slova útěchy. Nebyly to jen rekolekce, ale často přijížděli za ním, aby pomohl při řešení jejich životních problémů, přiváděli také své známé, často hledající

prátele. Rys chápající a jemnocitné osoby vyzařoval i při svátosti smíření, proto ho také vyhledávali poutníci, přijížděli na kolik to bylo možné i ze sousední NDR a v letech uvolnění i ze SRN. Jako vychovatel plnil své poslání při formování řádového dorostu. Nejprve jako novicmistr, později byl magistrem kleriků (spirituálem). Roli vychovatele však plnil jako profesor, především jako přítel studentů a mladých při exerciciích, na akademických týdnech, ale také při svých cestách za studenty, kteří byli nasazeni na práce v „Třetí říši“. Z této jeho práce, ale především z opravdového zájmu o člověka, vyrůstala jeho přátelství s lidmi všech věkových kategorií a společenských vrstev. Nikdy nezapomenu na návštěvy malých školáček, kdy na dotaz: „Kam jdeš?“ jsem obdržel hrdou odpověď: „Za panem doktorem.“ nebo „Na návštěvu k panu doktorovi.“ Jen pro dokreslení, bylo nutné konverzovat česky a německy, a v některých případech rómско maďarsko česky. Za kliku však také brali čeští intelektuálové, umělci, které známe z období první republiky, ale i mnozí mladí lidé, kteří po listopadu 1989 vstoupili do povědomí jako představitelé politického a kulturního života; vedle západních diplomatů, jako byl vedoucí západoněmecké obchodní mise Dr. Kaufmann, indický velvyslanec a další. Není však divu, že se také o jeho „přízeň“ ucházeli církevní tajemníci a jejich informátoři. Návštěvy pánů od Státní bezpečnosti ustaly po prvním pokusu. S nimi konverzoval Dr. Habán v „demlovsko brajtoevském“ slovníku se závěrem: „Tak si mě znovu zavřete.“ Díky Bohu neposlechli. A tak od roku 1957 do roku 1984 mohl otec Metoděj zformovat a duchovně vést celou generaci, která alespoň zlomky jeho velkého díla mohla a může předávat v čase nové svobody.

Tento můj malý pokus o charakteristiku osobnosti Dr. Metoděje Habáně má otevřít dnešní sympozium ke stému výročí jeho narození a přiblížit nezapomenutelné kouzlo, které vyzařoval otec Metoděj ve společnosti, kde byl přítomen. Vaše příspěvky, jak bych si přál, nám zpřítomní dílo i jeho osobu, a tak prožijme spolu krásné chvíle, protože nemůžeme a nechceme zapomenout na to, co pro církev, dominikánský řád, pro kulturní obec a společnost, tedy pro člověka, otec Metoděj vykonal.

*Změny v textu Kodexu kanonického práva (1983)
a Kodexu východních církví (1990)
Apoštolským listem Ad tuendam fidem
z 18. května 1998*

Damián Němec OP

V tomto článku si chci všimnout změn zavedených v Kodexu kanonického práva (CIC) určeném pro katolickou církev západního (latinského) obřadu a Kodexu kánonů východních církví (CCEO) určeném pro ostatní obřady katolické církve zavedených apoštolským listem Jana Pavla II. *Ad tuendam fidem* z 18. května 1998.¹

V první části tohoto článku chci krátce pojednat o způsobu zavádění změn v kodexu kanonického práva, v druhé části chci vypsát dosavadní změny v obou nyní platných kodexech práva katolické církve, čímž vynikne mimořádnost změny z 18. května 1998, dále chci ve třetí části popsat smysl a charakter těchto změn a nakonec ve čtvrté části přehledným výpisem srovnat původní a nové znění změněných kánonů v originálním latinském znění i v českém překladu, přičemž pro texty CIC použiji oficiální překlad prof. Zedníčka a pro texty CCEO svůj vlastní překlad.

1. Způsob zavádění změn oproti disciplíně stanovené v kodexu a změn v textu Kodexu kanonického práva

Normy katolického církevního práva se vyznačují značnou stálostí danou jejich zakotvením v ostatních teologických oborech a zakotvením v kanonické tradici. To platí především (*a fortiori*) pro základní právní texty, jimiž jsou kodexy kanonického práva.

Žádné lidské dílo, byť sebepečlivěji připravované, což platí v plné míře o kodexech kanonického práva, není ušetřeno lidských nedokonalostí. Především není vždy s to předvídat změny, na něž je třeba reagovat. Z toho důvodu je nutné, aby bylo možné text upravit a dopracovat.

Primární způsob spočívá v **neměnnosti textu a jeho upřesnění autentickými interpretacemi**, které mají stejnou sílu jako samotný text zákona, aniž by však byly součástí textu zákona. Těchto autentických interpre-

¹Ioannes Paulus PP. II. Litterae Apostolicae Motu Proprio datae *Ad tuendam fidem* quibus normae quaedam inseruntur in Codice Iuris Canonici et in Codice Canonum Ecclesiarum Orientalium de die XVIII mensis Maii anno MCMXCVIII. Dosud text nevyšel v oficiálním věstníku *Acta Apostolicae Sedis*, proto je text pořízen z internetu.

tací je relativně mnoho. K prvnímu kodexu kanonického práva promulgovanému v r. 1917 (dále jen „CIC/1917“) byly časem pořizovány celé přehledné sbírky autentických interpretací. Kompetentním orgánem pro autentické interpretace byla speciální Papežská komise pro autentickou interpretaci kodexu, po vydání CCEO nesoucí nový název Papežská rada pro interpretaci církevních zákonů. Všechny tyto autentické interpretace papež schvaluje při audienci poskytnuté předsedovi této komise, resp. rady, a zároveň nařizuje jejich publikaci, což se děje v oficiálním věstníku Apoštolského stolce nesoucím název *Acta Apostolicae Sedis, Commentarium officiale* (dále jen „AAS“).

Druhým způsobem je **oprava chyb textu**. Tento způsob je daleko méně četný než autentické interpretace a slouží nikoli k upřesnění významu nedostatečně jasné právní formulace, ale k opravě opravdových chyb, což bývají *typografické chyby* vzniklé v průběhu přípravy textu k tisku. Tyto opravy vyhláší po papežském schválení a rozhodnutí o promulgaci nejvyšší orgán římské kurie Státní sekretariát (*Secretariatus Status*), konkrétně jeho sekce pro veřejné záležitosti církve. I tyto opravy jsou publikovány v AAS.

Třetím způsobem použitým v případě CIC/1917 je **připojení textu dalších speciálních papežských dokumentů k CIC jako závazného dodatku**. Zde však nejde *sensu stricto* o opravu, změnu textu kodexu či jeho interpretaci, ale o jeho doplnění mimokodexovou normou těsně spojenou se samotným textem kodexu. Takto bylo k CIC/1917 připojeno celkem 6 dokumentů z doby před promulgací kodexu i po ní. Šlo o apoštolskou konstituci Pia XII. *Vacantis Apostolicae sedis* z 8. 12. 1945 o řízení církve v situaci uprázdnění papežského stolce a papežské volbě, konstituci Benedikta XIV. *Cum illud* z 14. 12. 1742 o způsobu výběru farářů, konstituci Benedikta XIV. *Sacramentum Poenitentiae* z 1. 6. 1741 o poučování a výběru kněží obdařených zpovědní jurisdikcí pro zabránění zneužití zpovědi (především sollicitací penitenta), výňatek z konstituce Pavla III. *Altitudo* z 1. 6. 1537 a konstituce sv. Pia V. *Romani Pontificis* z 2. 8. 1571, obě o řešení manželských záležitostí v případě křtu osob dosud žijících v polygamickém svazku a konstituce Řehoře XIII. *Populis* z 25. 1. 1585 o řešení manželských záležitostí v případě upadnutí manžela do zajetí či v případě vyhnání.²

²Codex Iuris Canonici Pii X Pontifici maximi iussu digestus Benedicti Pap XV auctoritate promulgatus praefatione Emi. Petri card. Gasparri et indice analytico-alphabetico auctus. Typis Polyglottis Vaticanis MCMLVI. s. 647-727

Čtvrtým způsobem a to jednoznačně ne v kodexu, ale oproti kodexu je **rozdílná úprava konkrétní disciplinární záležitosti novou mimokodexovou právní normou**. Tento způsob by měl být používán pouze výjimečně, a to ze dvou důvodů: jednak se tu právní norma nižší právní síly odchyluje od právní normy vyšší, závažnější, jednak i promulgace těchto norem bývá různými způsoby, takže není snadné mít přehled o tom, jaká je legislativa v dané oblasti a to je závažná nevýhoda tohoto způsobu. Jedná-li se v případě nové právní normy o partikulární právo, je to zcela výjimečné opatření možné pouze v kvalifikovaných případech; v případě obecného práva z povahy věci vyplývá nutnost papežského pověření k nové legislativě nebo jejího schválení papežem před promulgací. (Spíše nastávají změny recepcí zvykového práva cestou právního obyčeje.) V této souvislosti můžeme hovořit především o rozsáhlé postupné změně církevní disciplíny v době od II. vatikánského koncilu do promulgace nového kodexu kanonického práva v r. 1983 (dále jen CIC/1983,) mnoha novými právními normami souhrnně zvanými **pokoncilní legislativa** které postupně měnily a rušily právní úpravu v CIC/1917, aniž by však k jeho textu byly připojovány. Toto se však dělo již v době přípravy textu nového CIC.

Pátým, nejméně častým, přesněji řečeno zcela výjimečným způsobem je **doplnění dosavadního textu některého kánonu kodexu kanonického práva novým textem**. Tento způsob nebyl v případě CIC/1917 uplatněn. V tomto případě by musela být promulgace přímo papežským dokumentem. Je to tedy cesta změny *par excellence*.

2. Dosavadní změny oproti disciplině CIC/1983 a CCEO a v textu CIC/1983 a CCEO

Oba nyní platné kodexy práva katolické církve jsou poměrně mladé právní sbírky. Přesto zde již došlo k několika významným úpravám.

I zde je jako primární a nejčastější použita cesta autentických interpretací, kterých již za dost krátké období je poměrně hodně. Postupně jsou promulgovány v AAS.

Druhý způsob cestou oprav chyb v textu byl již také využit. Nejprve došlo r. 1983 po vydání CIC/1983 ve speciální částce AAS k vydání zvláštního dodatku této částky AAS obsahujícího opravu několika tiskových chyb v textu kodexu. Později byly další tři chyby v textu CIC/1983 opraveny výnosem Státního sekretariátu v r. 1988.³ Po pro-

³AAS LXXX (1988) s. 1819 částka č. 13 z 12. prosince 1988

mulgaci CCEO r. 1990 bylo r. 1995 celkem 21 chyb opraveno v běžné části AAS.⁴ Prakticky jde tedy o pouhé tři případy promulgační opravy textu kodexu.

Třetí způsob doplnění textu kodexu připojenými dokumenty není dosud u CIC/1983 ani u CCEO uplatněn.

Čtvrtý způsob změny cestou mimokodexové legislativy nepřipojené ke kodexu po promulgaci CIC/1983 uplatněn byl. Je zde např. možno hovořit o nenápadné změně jednotlivého ustanovení kodexu dekretem Kongregace pro bohoslužbu a svátosti *Ritus ordinationum* z 29. 6. 1989 o promulgaci nových obřadů biskupského, kněžského a jáhenského svěcení (*editio typica altera*), kde se v č. 5 mocí zvláštního pověření daného papežem Janem Pavlem II. (*de speciali autem mandato summi pontificis Ioannis Pauli II*) deroguje ustanovení CIC/1983 kán. 1037 tím způsobem, že nadále jsou k veřejnému přijetí závazku celibátu vázáni i řeholníci, kteří složili trvalé (slavné, věčné či definitivní) řeholní sliby.⁵

Apoštolský list Jana Pavla II. *Ad tuendam fidem* z 18. května 1998 je jediným a v historii jedinečným případem, kdy dochází papežským zásahem k doplnění dosavadního textu, a to zároveň obou kodexů.

3. Cíl a charakter změn zavedených Apoštolským listem Jana Pavla II. *Ad tuendam fidem* z 18. května 1998

Apoštolský list označuje cíl změn jako ochranu katolické víry, a to také legislativním způsobem. Východiskem je skutečnost, že dle CIC kán. 833 jsou povinni složit slavnostní vyznání víry ti, kdo mají být pověřeni některými církevními úřady, a to před přijetím některých církevních úřadů přímo či nepřímo se týkajících hlubšího zkoumání v pravdách víry či mravů (tedy konkrétně vyučující jménem církve) nebo církevních úřadů spojených s mocí řízení v církvi (mnozí oficiálové).

Smysl těchto opatření je především v tom, že služba nositelů těchto úřadů je službou pro církev a uvnitř církve, a proto ji lze náležitě vykonávat jen v opravdu těsném vnitřním spojení s církví, a to nejen po disciplinární stránce, ale i po stránce názorové.

⁴AAS LXXXVII (1995) s. 588 částka č. 6 z 5. června 1995

⁵Congregatio de cultu divino et disciplina sacramentorum. *Decretum Ritus ordinationum* quo editio altera Pontificalis Romani de ritu ordinationis episcopi, presbyterorum et diaconorum promulgatur et typica declaratur, Prot. N. CD 145/89, 29. února 1989. AAS LXXXI (1989) s. 826–827

Východiskem se stal text Vyznání víry předepsaného kán. 833, který však není v samotném kodexu, ale byl vypracován kongregací pro nauku víry a promulgován v AAS naposledy v r. 1989. Text obsahuje jednak nicejsko-říšhradské vyznání víry, jednak text rozdělený do tří vět (úseků) obsahujících hutné teologické vyjádření věroučného základu náležitého věroučného spojení s církví.

Při analýze tohoto textu a jeho srovnání s normami CIC a CCEO vyplývá, že dva ze zmiňovaných úseků mají své zakotvení v textu CIC i CCEO, ne však druhý úsek textu. Proto jsou do dosavadního textu obou kodexů vloženy nové úseky textů, a to jak v kánonech pojednávající o učitelské službě církve, tak v na ně navazujících kánonech z oblasti trestního práva.⁶

Ačkoli textu nepřibýlo mnoho, přece je to významná a závažná změna v textu příslušných kánonů obou kodexů. Proto je uvedu v následující části v přehledu.

4. Přehled změn v kánonech CIC a CCEO

V tomto přehledu bude použito následující značení:

- text bez označení: beze změny;
- text vyznačený kurzívou: nový text.
i>

Codex iuris canonici (CIC)

Can. 750 §1. *Fide divina et catholica ea omnia credenda sunt quae verbo Dei scripto vel tradito, uno scilicet fidei deposito Ecclesiae commisso, continentur, et insimul ut divinitus revelata proponuntur sive ab ecclesiali magistro sollemni, sive ab eius magisterio ordinario et universali, quod quidem communi adhaesione christifidelium sub ductu sacri magisterii manifestatur; tenentur igitur omnes quascumque devitare doctrinas iisdem contrarias.*

§2. *Firmiter etiam amplectenda ac retinenda sunt omnia et singula quae circa doctrinam de fide vel moribus ab Ecclesiae magisterio definitive proponuntur, scilicet quae ad idem fidei depositum sancte custodiendum et fideliter exponendum requiruntur; ideoque doctrinae Ecclesiae catholicae adversatur qui easdem propositiones definitive tuendas recusat.*

Kán. 750 §1. Vírou božskou a katolickou je nutno věřit vše, co je obsaženo v psaném nebo tradicí sděleném Božím slově, jediném pokladu víry, církvi svěřeném, a co je zároveň předkládáno jako Bohem zjevené bu slavnostním učitelským úřadem církve nebo jejím řádným a obecným učitelským úřadem; toto se projevuje společným přijetím křesťany pod vedením posvátného učitelského úřadu; proto jsou všichni povinni varovat se každého učení, které je s ním v rozporu.

§2. *Pevně je také třeba přijímat a vyznávat vcelku i v jednotlivostech veškerou nauku o víře a mravech, kterou církev svým učitelským úřadem definitivně vyhlásila, tedy to, co je třeba k náležitému uchování a věrnému vysvětlení pokladu víry; proto se neshoduje s naukou katolické církve ten, kdo odmítá definitivní vyhlášení tohoto charakteru.*

⁶ Je však nutno přiznat, že doplnění textu v CCEO kán. 1436 2 je poněkud neorikanické, takže je nutno překládat nikoli doslovně, ale doplnit překlad tak, aby kánon dával zamýšlený význam, který jasně ukazuje samotný text apoštolského listu.

Can. 1371 Iusta poena puniatur:

1^o qui, praeter casum de quo in can. 1364, §1, doctrinam a Romano Pontifice vel a Concilio Oecumenico damnatam docet vel doctrinam, de qua in can. 750 §2 velin can. 752, pertinaciter respuit, et ab Apostolica Sede vel ab Ordinario admonitus non retractat;
2^o qui aliter Sedi Apostolicae, Ordinario, vel Superiori legitime praecipienti vel prohibenti non obtemperat, et post monitum in inobedientia persistit.

Kán. 1371 Spravedlivým trestem bude potrestán:

1^o kdo, kromě případu, o němž v kán. 1364, §1, učí nauce odsouzené papežem nebo obecným sněmem, nebo nauku, o níž v kán. 750 §2 nebo v kán. 752, tvrději odmítá a neodvolá po napomenutí Apoštolským stolcem nebo ordinářem;
2^o kdo v jiných případech neuposlechne Apoštolský stolec nebo ordináře nebo představeného, pokud zákonné příkazy nebo zakazují, a po napomenutí setrvá v neposlušnosti.

Codex canonum Ecclesiarum orientalium (CCEO)

Can. 598 §1. Fide divina et catholica ea omnia credenda sunt, quae verbo Dei scripto vel tradito, uno scilicet fidei deposito Ecclesiae commisso continentur et simul ut divinitus revelata proponuntur sive ab ecclesiali magistro sollemni sive ab eius magisterio ordinario et universali, quod quidem communi adhaesione christifidelium sub ductu sacri magisterii manifestatur; tenentur igitur omnes christifideles quascumque devitare doctrinas eisdem contrarias.

§2. *Firmiter etiam amplectenda ac retinenda sunt omnia et singula quae circa doctrinam de fide vel moribus ab Ecclesiae magisterio definitive proponuntur, scilicet quae ad idem fidei depositum sancte custodiendum et fideliter exponendum requiruntur; ideoque doctrinae Ecclesiae catholicae adversatur qui easdem propositiones definitive tuendas recusat.*

Can. 1346 §1. Qui aliquam veritatem fide divina et catholica credendam denegat vel eam in dubium ponit aut fidem christianam ex toto repudiat et legitime monitus non respicit, ut haereticus aut apostata excommunicatione maiore puniatur, clericus praeterea aliis poenis puniri potest non exclusa depositione.

§2. Praeter hos casus, qui sustinet doctrinam, quae Romano Pontifice vel Collegio Episcoporum magisterium authenticum ut definitive tenenda proponitur vel ut erronea damnata est, nec legitime monitus respicit, congrua poena puniatur.

Kán. 598 §1. Vírou božskou a katolickou je nutno věřit vše, co je obsaženo v psaném nebo tradici sděleném Božím slově, jediném pokladu víry, církvi svěřeném, a co je zároveň předkládáno jako Bohem zjevené bu slavnostním učitelským úřadem církve nebo jejím řádným a obecným učitelským úřadem; toto se projevuje společným přijetím křesťany pod vedením posvátného učitelského úřadu; proto jsou všichni povinni varovat se každého učení, které je s ním v rozporu.

§2. *Pevně je také třeba přijímat a vyznávat vcelku i v jednotlivostech veškerou nauku o víře a mravech, kterou církev svým učitelským úřadem definitivně vyhlásila, tedy to, co je třeba k náležitému uchování a věrnému vysvětlení pokladu víry; proto se neshoduje s naukou katolické církve ten, kdo odmítá definitivní vyhlášení tohoto charakteru.*

Kán. 1346 §1. Kdo popírá nebo zpochybňuje některou pravdu, kterou je nutno věřit vírou božskou a katolickou, nebo kdo odmítne křesťanskou víru jako celek a po zákonitém napomenutí se nenapraví, bude jako heretik nebo apostata potrestán větší exkomunikací, duchovní kromě toho může být potrestán dalšími tresty až po laicizaci.

§2. Kdo v jiných případech popírá nauku, která je papežem nebo sborem biskupů vykonávajícím autentický učitelský úřad církve definitivně předložena k víře, nebo se drží té nauky, která je stejným způsobem zavržena jako chybná, a i po zákonném napomenutí se nenapraví, bude potrestán odpovídajícím trestem.

Slovo k otevření výstavy

„Il Bambino Gesu“

v uměleckohistorickém paláci Harrachových
(Vídeň, 24. listopadu 1998)

Egon Kapellari

Italské figurky dítěte Ježíše ze tří století a zobrazování Ježíška jsou ode dneška vystavovány v paláci Harrachových Rakouským etnografickým muzeem. Jsou výrazem uměleckého uchopení vánočního mystéria, jehož kořeny jsou položeny v Matoušově a Lukášově evangeliu i pohanskou antikou přibližující se k božskému Dítěti.

Temná Herakleitova slova z počátku řecké filosofie zmiňují paradox dítěte. Znají: „Aion je hrající si dítě, které pohybuje polínky, království jednoho dítěte.“ Herakleitovi a pozdním klasickým Řekům bylo osvícení dětského věku cizí. Mladický život platil jenom jako předstupeň formovaného dospělého člověka. Jestliže Herakleitos světověk srovnává s hrajícím si dítětem, chce tím jenom říci, že – a to se lidskému rozumu zjeví jako největší – je vždycky něčím malým a pomíjivým. Každopádně dítě stojí za paradox, protože dítě je na jednu stranu slabé, neboť potřebuje mnohostrannou péči. Říše, jejíž králem je dítě, stojí na slabých nohách. Na druhou stranu je takové dítě paradoxně silné, dokonce mocné. Má, řečeno s Hegelem, „přirozenou lest“ šarmu a má proto mnoho šancí být dospělými chráněno, být k dospělosti doprovázeno. I uzavření misantropičtí lidé se přinejmenším na krátký čas změní, jestliže potkají dítě. Srdce a ústa se jim začnou usmívat nebo dokonce hovořit.

Několik století po řeckém Herakleitovi věnoval římský básník Vergilius kolem r. 40 př. Kr. jednu z nejkrásnějších básní svých Bukolik, konkrétně 4. eklogu, dítěti, jehož narození by mělo přinést obrat k novému období zlatých časů. V překladu Theodora Haeckera se zde říká: „Nyní přichází poslední čas podle Sibylliných slov. (...) Už kráčí dolů nový dědic z nebeských výšin (...), s nímž skončí lidská tvrdost a celému světu vykvete zlaté období. Pak se ve světle oděje oráč, na trnových keřích budou viset červenající se hrozny, prýštit bude med z tvrdého kmene dubu. (...) Přesto zůstává ještě několik skvrn prastarých hříchů, které zahradí města hradbami, jež nabízejí zemi ke sklizni.“ Básník se později obrací k dítěti a oslovuje je: „Pak, až dozraješ k jistým létům, bude lodník křížovat moře, už se nebude při plavbě vyměňovat a prodávat, protože pak všem všechno přinese země. (...) Kéž tedy rosteš, milý

chlapče, a poznáváš s úsměvem svou matku.“ Tolik citát z Vergiliovy eklogy. Není známo, či narození tím básník chtěl oslavovat. Rozhodně jím nebyl oslavován sám Oktavián Augustus, pouze jím ovlivněné politické a kulturní změny.

Křesťané tuto báseň později zaznamenali jako upozornění na Krista, jehož narození bylo chápáno jako začátek nového Aionu a ukončení předchozí epochy. „Podívej se, kolik přinesl nového, v němž přinesl sám sebe“, napsal raně křesťanský apologeta Irenej z Lyonu o Kristově narození, a mnohem později říká adventní hymnus *Conditor alme siderum*:

„Když se svět obrátil k večeru,
byl poslán ženich, Kristus.
Z komůrky své matky
šel vpřed jako jasná záře.“

V prvních stoletích církevních dějin stál důraz na narození a dětství Ježíše Krista spíše ve stínu dominujícího pojetí muže z Nazareta, jeho veřejného působení a jeho utrpení, smrti a zmrtvýchvstání. Obrazy o Kristově narození a jeho zjevení třem mudrcům z Východu existovaly však již velmi brzy. V římských katakombách sv. Priscilly existuje takový obraz ze 3. století. Ukazuje hvězdou doprovázené mágy z Východu, kteří se koří dítěti Kristu jako slunci spravedlnosti. Římská církev oslavovala vánoce od 4. století 25. prosince, čili v den svátku nepřemožitelného boha Slunce a perského boha Mithrase.

Pro Klementa Alexandrijského, velkého teologa 2., resp. 3. století, který působil v centru helénistické vzdělanosti, byl Kristus „dokonalé dítě“, které bylo ze srdce božského Otce na nebesích narozeno do našich srdcí, abychom se i my ve křtu stali Božími dětmi.

U Hippolyta, jednoho z 235 zemřelých Irenejových žáků, se v jeho teologii křtu poprvé setkáváme s výrazem „Boží narození“. „Trvale rodíc svaté bylo i samo Boží Slovo svatými porozeno.“ Zde už je vyjádřeno, co barokní mystik Angelus Silesius 1500 let později říká ve svém čtyřverší o vánocích: „I kdyby se Kristus tisíckrát narodil v Betlémě a ne v tobě, přece bys byl ztracen.“

Zlatá doba příklonu k dítěti Ježíši začíná ale ve 12. st. Bernardem z Clairvaux, jenž se mysticky setkává s Ježíšem v podstatě dítěte z jeslí a ukřižovaného Spasitele. Jesle a kříž se od této chvíle spojují do mystického obrazu Ježíše jako záračného dítěte v hostii. Ježíš se tu objevuje v podstatě obětovaného chlapce, vybaveného znaky utrpení: s křížem nebo rudým hroznem. (...)

Na vánoční svátek r. 1223 postavil František z Assisi v jednom lese u Greccia v Umbrii pravděpodobně poprvé v církevní historii vánoční jesle; bez živoucího lidského dítěte jako náhrady za Ježíška, nicméně se senem a slámou v jeslích a se zvířaty volem a oslem jako asistujícími figurami. Ve svaté hře jakoby František a komunita přítomná bohoslužbě byli právě přítomni ději v Betlémě. V této jesličkové hře sv. Františka můžeme vidět i symbolický čin proti válečnému křížovému tažení do Sváté země. Betlém byl zde, kde byly postaveny jesle, a nemusel být proto válečně dobýván. Toto první slavení jeslí v Assisi zobrazil Giotto v kostele San Francesco v Assisi. Od sv. Františka se zvyk jeslí rozšířil po celém katolickém světě a ještě dnes je mimořádně živý. Je vyráběno nespočetně jeslí ve velkém rozpětí mezi velkým uměním, uměleckým řemeslem a kýčem.

Další velká zastavení ve vývoji vánoční mystiky a k ní se vztahujícího náboženského umění a literatury jsou zaznamenány celou řadou žen z řádu cisterciáckého, františkánského, dominikánského a karmelitánského; počínaje třemi mystičkami kláštera Helfta v Durynsku přes četné dominikánky až ke karmalitkám Terezii z Avily a Terezii od Dítěte Ježíše a k Editě Steinové. Proti nim stojí mužští mystikové, mezi nimi Mistr Eckhart s učením o Božím narození v duši a pocity a obrazy připisované velkému duchovnímu mistrovi a vůdci Janu Taulerovi a Jindřichu Susovi, a později karmelitánu Janovi od Kříže.

Obraz Dítěte Ježíše se po r. 1300 vzdaluje z betlémské scény a také od jeho matky Marie. Od doby baroka bývá zobrazován nespočetnými sochami jako ležící dítě v plenkách nebo stojící chlapec Ježíš; také jako malý král s korunou, žezlem a říšským jablkem jako symbolem zeměkoule. Takovéto sochy brzy zdomácněly v ženských klášterech a potom v rodinách. Byly malými cennostmi uměleckého řemesla. Dva z takových obrazů se staly světoznámé a byly rozšířeny do celé Evropy v četných replikách. „Santo Bambino“ v římském františkánském kostele Ara Coeli a „Pražské jezulátko“, kterému Paul Claudel věnoval báseň. Jsou dalo by se říci prominentními sourozenci oněch figurek „Bambino Gesu“, které paní Hiky Mayr s takovým nasazením sesbírala a opatruje.

Claudel řekl o pražském Jezulátku, malém dítěti králi: „Nejmilejší ve slavnostně pevném přehození trůní Jezulátko z Prahy“. Kde je jeho říše? Tak se ptají někteří nejen dnes starostlivě, jiní ironicky. Chtěl by, říká Angelus Silesius, být narozen nejen v Betlémě, nýbrž i v srdcích mnoha lidí. O tomto narození říká Nelly Sachs ve své básni „Jeden přijde“, že je „nejtišší ze všech narození“.

Mírně zkráceno. Přeložila PhDr. Marie Válková.

Po nejlepší cestě

Silvestr Braitó OP

Přátelství s Bohem XV.

Jak roztržštěný, neujasněný a neklidný je mravní život bez Boha. Známe mnoho lidí s přirozenou mravností, která je zbytkem křesťanského mravnostního výchování. Zdají se být lidem vyrovnaní, dokonalí, ale jak toto zdání mýlí! Jejich mravní život je jaksi zmechanizován, bývá v něm hodně setrvačnosti, anebo i jiných proudů. Mnoho lidí jedná dobře v různých ohledech z přirozené vlohy. Jsou přirozeně mírní nebo dobrotiví nebo stateční apod. Jiní zase jednájí dobře z vypočítavosti nebo ze strachu. Jak mnohým je pak mravním vodítkem snaha o policejní zachovalost, jak mnohým je mravnost čistě občanskou hodnotou. Jednájí dobře i šlechetně, ale všechny tyto jejich úkony jsou tak osamocené, ojedinelé, jsou bez vnitřní spojitosti.

Jim podobní jednájí i mnozí křesťané. Zdá se jim, že vrcholem duchovního života je určitý počet ctnostných, hlavně vnějších, úkonů. Jejich celý vnitřní život bývá tak rozbit a neucelen, chybí jim tolikrát jednotné, vyšší hledisko.

A přece mají v rukou jednotící prostředek. Předpokládejme, že mají milost posvěcující. Milost posvěcující zažehla v duši veškeré božské, základní a mravní nadpřirozené ctnosti.

Milostí posvěcující nám byl vlit nejvyšší směr, jímž se máme ubírat k nejvyššímu dobru a snažit se o nejvyšší cíl. Byli jsme určeni přímo pro Boha. Boha poznat a jej jednou obejmout. Pod tímto zorným úhlem se pak má vyvíjet celý náš život. Ctnost dává činit dobře, a i toho, jenž dobře činí, činí dobrým podle velikosti ctnosti, jak říká sv. Tomáš. Každá ctnost má za účel dosáhnout jisté dobro.

Má něco pozitivního dokázat, anebo má něco odstranit, co by překáželo rozvinutí dobra v nás. To je bezprostřední účel každé jednotlivé ctnosti.

Ale nač jsou veškeré ctnosti, proč k nim máme určité sklony? Proč je ona celá organizovanost ctností, onen jejich velkolepý věnec? Dobro společenské nebo jednotlivcovo nejsou dostatečnou odpovědí na onen celý souhrn ctností, na jejich přísné požadavky.

Kdo se blíže zadívá na ctnosti, uvidí, že jedna s druhou souvisí a že jedna je druhou podmíněna. Jedna druhou potřebuje a všechny se vzájemně doplňují. Doplňují se v nádhernou, velebnou stavbu. Výš a výš

stoupá vrchol skupiny ctností. Všechny směřují k dosažení nebo ochraně dobra. Mají pak tyto ctnosti utonout v přirozeném dobru? Anebo ptejme se skromněji, mají se tyto ctnosti otáčet kolem člověka, anebo mají vyšší účel?

Jestliže náš rozum poznává vyšší dobro než jsou věci stvořené, je mu ihned jasno, že má-li se rozum snažit o toto dobro, musí za ním směřovat i vůle. A jsou to právě ctnosti, které usměřňují vůli k dobru. Je-li nám tedy rozumem podáno nejvyšší dobro, pak i vůle za ním musí vzlétat.

To platí již v nadpřirozeném řádě. Co však by se lidský rozum nikdy sám neodvážil hledat, to je skutečnost křesťanství, že my můžeme s tímto nejvyšším dobrem, jež nám již přirozený rozum podává, vejít do důvěrného a blízkého styku zcela jinak. Milostí jsme Božími dětmi a dědici jeho dobroty a jeho velikosti. Proto se má vůle snažit o toto dobro. Proto mají naše ctnosti, jež realizují touhu vůle, vyšší úkol spojit nás s tímto nepochopitelným, nesmírným dobrem.

Nadpřirozená láska pak člověka spojuje s Bohem, proto je tato nadpřirozená láska zřídlem nového, vyššího mravního snažení, je pochodná a živícím ohněm celého boje o nejvyšší dobro.

Nadpřirozená láska dává člověku nejvyšší zdokonalení. Připoutává nás totiž nejdokonalejším způsobem k nejdokonalejšímu předmětu, Bůh je v křesťanově duši přijat organicky a životně. Bůh v nás není mrtvě, není v nás jako nějaké cizí těleso, jež se nemůže včlenit do naší duše. Bůh nás učinil svou milostí účastnými své podstaty, a proto můžeme růst k němu, dle jeho obrazu, dle jeho podobnosti. Proto také můžeme růst jím a podle něho a v něm.

Ono spojení nadpřirozené milosti se pak projevuje láskou, to jest vyjádřením této účasti na Boží podstatě. Nadpřirozená láska vědomě spojuje duši s Bohem, jde k němu a činy mu prokazuje ono spojení.

Láska spojuje naši duši s Bohem. Zastavme se u tohoto faktu, abychom v něm viděli velikost lásky a způsob, jak žít v duchu této lásky, jak podle ní zařídit celý svůj duchovní život, aby byl ucelenější a uvědomělejší a tím také plodnější. Nadpřirozená láska zaručuje smysl a život ostatních ctností.

Máme dojít k Bohu. Proto musíme Boha milovat nade všechno a celým životem, jenž nám byl dán jen proto, abychom v něm a jím dokazovali Bohu svou lásku, abychom šli k tomuto Bohu. Vše se musí stát prostředkem k dosažení Boha a k prokázání mu naší lásky. Tak nabývají naše ostatní ctnosti smyslu. Láska oživuje, zvedá a povznáší veškeré naše ctnosti.

Není posledním cílem různých mravních ctností jen dosažení nejbližšího výsledku, řekněme třeba potlačení nemírné touhy po požitcích ve ctnosti zdrženlivosti. Kdo se hlouběji zamyslí, musí říci, proč je třeba potlačovat onu nemírnou touhu. Pouhé dosažení onoho výsledku není samo o sobě ještě mravním důvodem. Zdraví pak a jiné důvody nemohou postačit, neboť je všem jasno, že podle celého uspořádání člověka a přírody není člověk ani lidská společnost posledním dostačujícím důvodem všeho bytí a dění na zemi.

Jak krásný a vznešený důvod zde dává naše nauka o nadpřirozené lásce k Bohu. Jsme povoláni k tomu, abychom celým životem spěchali k Bohu a abychom jej již zde milovali tak, jak je to tu možné jednomu každému dle jeho darů. Všechny naše činy mají jít tímto směrem, což právě koná ctnost nadpřirozené lásky. Nadpřirozená láska totiž určuje a vede všechny ostatní ctnosti. Nebo lépe řečeno, má je i uvědoměle vést a řídit.

Celý náš mravní život má být řízen láskou. Ctnostný člověk jedná proto jinak v podstatě činu než člověk bez lásky. Zdržuje se v požitcích tak jako člověk tohoto světa, ale ze zcela jiného důvodu. Ne proto, aby si neublížil na zdraví, ne proto, že to snad není sociální strhnout na sebe nesmírnou řadu požitků v poměru k ostatním lidem, nýbrž především proto, že jeho srdce opanoval Bůh nadpřirozenou láskou. Protože Boha miluje, neoddává se slepě radostem a požitkům. Nevidí v nich poslední cíl. Ví, že kdyby se oddával požitkům střemhlav anebo proti Boží vůli, urážel by tím Boha, že by před ním, nejvyšším dobrem, dával přednost věci poměrně ubohé a pomíjející, jež může být jen v určitém měřítku dovolenou posilou nebo odměnou za jiné vážné povinnosti a oběti.

Člověk žijící v nadpřirozené lásce usměřňuje a vychovává své vášně proto, aby jej nezřízeně neodvedly od Boha, jehož přece vroucně miluje. Kdo miluje opravdu Boha, u toho jsou veškeré ctnosti krásně sladěny, u něho jedna ctnost nevzrůstá na úkor druhé, čili u něho se žádná ctnost nezvrhá v opačný výstřelek, v němž ctnost již přestává být ctností. Spravedlivý je shovívavý, ale není slabošský, je energický, ale není krutý a bezohledný. Jeden čin pak vyplývá ze druhého.

Tím se dostává pokroku v duchovním životě velké síly a hybné páky. Musí to ovšem být láska uvědomělá. Musíme mít na zřeteli svého Boha jako poslední cíl, naše činy musí opravdu k němu směřovat. Potom nadpřirozená láska určuje, co je třeba vykonat v daných okolnostech, potom láska vedena k činu hýbe jednotlivé ctnosti, jejichž úkon je právě nutný nebo užitečný a prospěšný pro duševní rozvoj.

Člověk opravdu milující Boha, u něhož je láska životná, si určuje, jak se bude v daných bojích a obtížích bránit. Vychovává proto ctnosti obranné, ctnosti, jež mají negativní, to jest zapuzující a odmítající úlohu.

Jaká to má být láska?

Plodná a pro duchovní život silná láska je ta, kde člověk celý život opravdu vrhl na dráhu Boží, kde se člověk stále a stále táže: Bože, co ode mne chceš, jak ti mohu prokázat svou lásku,

Musíme se často zpytovat, jak naše láska k Bohu vzrůstá nebo zda se umenšuje. Musíme znát své slabosti, své pokušení, své obtíže. Láska pak hned najde prostředky, hned dá povel, jakým směrem zařídit boj.

Takováto velká láska je pak činorodá, je velkorysá. Když představí láska rozumu a víře nekonečné dobro, když utvrdí naději pevným očekáváním nejvyššího dobra, pak se již snáze bojuje. Člověk, který prožil vroucně lásku k Bohu, se dá snadněji pohnout k velkým, nadšeným činům. To, co nám zde v Čechách chybí, je právě hluboká, činorodá láska k Bohu, jež se dovede odvážit velkých, krásných věcí pro Boha. Proto jsme tu v Čechách ve všech náboženských podnicích tak malí a maličerní. Proto i náš časopis, vedoucí výše, byl přijat tam, kde by měl být pochopen, s takovou nedůvěrou. Chtějí mít takovou zbožnost a svatost, která by nebolela, která by mnoho nestála. Naši katolíci si namnoze neuvědomili, co je Bůh a že ten nejvyšší Bůh má právo na celé lidi a že se mu mají oddané duše zcela dát a že nemá nikdo právo je zdržovat a udržovat jen v tom nejnižším jako nejistějším. Je to pohodlné. A jisté také. Ano, zajistí nám to zde třeba na věky naši polovičitost, naši ubohost v duchovním životě. Proto nemáme světce, proto nemáme kontemplativní řády. /.../ Položme si nadpřirozenou lásku jako cíl mající ovládnout celý život, mající dát život všem ctnostem, dát jim nový vzruch, nový vzlet, a bude ihned lépe.

A ještě jednu praktickou poznámku z tohoto článku, jenž je teoretický jen z polu. Když láska řídí všechny naše činy, každý náš čin pak nabývá nesmírnou cenu, každý náš čin nabývá nadpřirozené posvěcení. Tak i čin nejnížší ctnosti se stává velkolepým démantem, neboť je to čin vykonaný z lásky k Bohu, a proto je to vlastně úkon nadpřirozené lásky. Pak nabývá nesmírnou cenu nejmenší, nejnepatrnější skutek lásky k bližnímu, drobná sebezapření, krátké povzdechy k Bohu uprostřed práce, uprostřed utrpení.

Je to tak snadné. Stačí žít v Boží milosti, stačí občas vše obětovat Pánu, posvětit jeho láskou a tato královská ctnost všechno pozlatí. Vždyť Bůh má na to právo také! Vše nám dal, tolik milostí zasel do naší duše,

tolik ctností nám uštědřil. Proto je jen spravedlivé, když pěstujeme tyto ctnosti a když je hlavně ožívujeme vznešenou ctností nadpřirozené lásky.

Život v lásce, život, v němž každý úkon a každý tep srdce jásá naši lásku k Pánu, je rychlým, závratným výstupem k Bohu. To je ona cestička sv. Terezie od Dítěte Ježíše, cesta třeba drobných činů, ale velké lásky, jež všem dává božský život a jež vše zmocňuje na nekonečnou, protože láska tone v Bohu a ten je nekonečný.

Nesmrtelní

Emilián Soukup OP

Přátelství s Bohem XVI.

Jméno nesmrtelnosti podmaňuje i ty, kteří v ni samu nevěří. Nesmrtelnost svého díla hledá vědomě nebo podvědomě každý. Myslí se ovšem na tak zvaná veliká díla. Nesmrtelnost každého svého díla má zajištěnu duše přátelstvím s Bohem spojená – i tak zvaného nepodařeného díla. Tato stránka přátelství s Bohem by se zdála dopuštěna pro zbytky sobectví v člověku, ale je to skvělá stránka přátelství s Bohem. Působí, že se přítel nemusí tak zoufale stydět před Přítelem.

Nesmrtelnými nás a naše díla činí *zásluhy u Boha*. Snad někomu to slovo zní obchodnický. Ale ten pojem a to zařízení není výsledkem počítání, je chloubou a výsadou přátelské lásky. Ten, jenž přišel duším říci, že se nemají nazývat služebníky, nýbrž jeho přáteli (srv. J 15,15), naznačil tuto záležitost Přátelství, když pravil: „Neukládejte si poklady na zemi, kde je ničí mol a rez a kde je zloději vykopávají a kradou. Ukládejte si poklady v nebi, kde je neničí mol ani rez a kde je zloději nevykopávají a nekradou. Neboť kde je tvůj poklad, tam bude i tvé srdce“ (Mt 6,19–21). Mezi lidmi zásluha ovšem znamená právo na odplatu za službu bytí i vykonanou s nenávistí v duši. Mezi Bohem a člověkem je právo pouze jednostranné, právo Boží. Bůh nemusí platit, protože všechno naše je jeho, od zárodku až do bohatství úrody.

Avšak Bůh je láska, láska je dávající dobrota. Aby mohl dávat a jeho dary aby nás nebolely, dal nám právo na své dary. Ne právo dělníků a vydělávajících na blahobyť, nýbrž právo dětí v nejhlubším smyslu: dětí-přátel. V tom je obsažena podstata pojmu zásluhy, jsou totiž požadavkem přátelství s Bohem. „A jsme-li děti, tedy i dědicové“, řekl apoštol Pavel (Řím 8,17). Bůh nás upravil za vhodné pro Přátelství. Tím nás

vyzdvihl do svého rodu. Svými pracemi a obětmi rosteme, stáváme se stále dokonalejšímu příslušníky Božího rodu. Protože však tento způsob a toto zdokonalování rodové příslušnosti je nad naše síly a výkony, Bůh, aby jednal spravedlivě, v důsledcích svých úmyslů, práci, výkony a oběti svých přátel-dětí nenechává osamoceny. Připojuje k nim svou božskou hodnotu a svou moc. A naše práce, výkony a oběti se stávají záslužnými. Ne v první řadě záslužnými štěstí, které blaží člověka, nýbrž záslužnými toho, že Boží výkonnost se spojí s výkonem naším, že Boží výkonnost nás vyšine výše. Čím lepší skutek, tím lepší a vydatnější je spojení Boží výkonnosti s naším výkonem. Tím více se stáváme příslušníky Božího rodu, tím hlubší se stává Přátelství, tím více milujeme. Vlastně hlavně a napřed nabýváme zásluh proto, abychom směli Boha ještě více a ještě přátelštěji milovat, ještě „božštěji“ žít.

V tom je krása i velikost katolické nauky o zásluhách, o možnosti a povinnosti sbírání zásluh. Přestává obchodnický povrchní názor na zásluhy jako na mrtvý kapitál, se kterým se jednou shledáme a budeme bohatými, kdežto nyní zůstáváme zatím chudáky. Zásluhy jsou výslednicí a požadavkem živého přátelství. Kdo by chtěl být Božím přítelem a nevěnoval velkou péči svým zásluhám, velmi by se klamal.

Nás i naše skutky činí naše skutky nesmrtelnými. Ovšem i tak, že na věčném životě bude tím větší blaženost, čím větší je bohatství zásluh. Ale to jaksi nepřímo, odvozeně. Hlavně jsme zásluhami nesmrtelní proto, že svými záslužnými skutky stále rosteme v lásce k Bohu, jsme stále podobnější, stále bližší jemu, Nesmrtelnému, Věčnému, Nejskvělejšímu.

Teologická spekulace potvrzuje tento rozbor již pouhým vypočítávacím podmíněk, které je třeba splnit, aby náš skutek byl záslužný. Souborně vypočítávají šest vlastností člověka, má-li být záslužným: skutek vykonaný za pozemského života, ve stavu milosti posvěcující, vykonaný svobodně, skutek mravně nezávadný, vykonaný kvůli Bohu, od Boha uznaný.

Šest podmínek záslužnosti dobrého skutku – právě tolik podmínek živé přátelské lásky a práce. Bez přátelství není zásluh. Tím větší zásluhy, čím dokonalejší přátelství. Přátelství je pak tím dokonalejší, čím pronikavěji ukazuje oněch šest vlastností. Neboť přátelství člověka s Bohem je život na zemi, v němž Boží dítě roste v lásce, milujíc, a proto mocným rozmachem vůle odevzdávajíc Bohu, co je mu milé, protože je to Bohu milé; vzájemnost Boží lásky se pak osvědčuje, vedouc k takovým činům a uznávajíc je za činy hodné pravých a dospívajících Božích dětí.

Obsah dosud naznačených myšlenek je takový: zásluha a láska patří k sobě. V tom slově máme odpověď na dvě otázky, které musí zajímat každou duši toužící po správném životě s Přitelem: kterými skutky nabýváme zásluh – které skutky jsou nejvíce záslužné,

V první záležitosti bývá leckdy omyl u duší, jež se považují za jaksi výjimečné a odlišné od „obyčejných“ křesťanů. Mají svou „zvláštní“ cestu, svůj zvláštní způsob života, své „nemožnosti“ žít podle pravidel jako druzí. Třeba se vypěstují v jisté zaryté idiosynkrazii proti určitým skutkům křesťanského života – i proti svátostem, hlavně proti svátosti pokání. Ti a všichni musí vědět, že jednou podmínkou záslužnosti je uznání, popřípadě přímé doporučení Bohem. Úkony ctností, jež poroučí nebo radí evangelium, úkony poslušnosti církvi, úkony svátosti Kristem ustanovených nabýváme zásluh. Kdo by chtěl mít záslužné skutky, a toto by pomíjel – marně by se pachtil po zásluhách. Neboť to je cesta Bohem určená.

Na této cestě pak nalezne duše zásluhy všude kolem, má-li opravdovou lásku. Kdosi napsal o lásce, že je to ctnost vše zasahujícího gesta. Jako lze všechno konat s láskou a z lásky, tak přátelská láska k Bohu obsáhne i nejvšednější úkony a dá jim podmínky záslužnosti. V tom smyslu napsal apoštol Pavel, že milujícím Boha všechny věci napomáhají k dobrému (srv. Řím 8,28); i nejmenší lidské úkony učiní láska slavnými a nesmrtelnými činy Božích dětí.

Opětně: čím více přátelské lásky k Bohu, tím větší záslužnost. Jsou činy samy o sobě veliké, ale bez lásky jsou bez zásluh, s malou láskou jsou málo záslužné. Jsou činy malé o sobě i s nádechem směšnosti v očích lidí, ale veliká láska je činí nejvíce záslužnými. Proto zděšeně volal sv. Augustin: „Povstávají neučení a uchvacují říši Boží, kdežto my učení zůstáváme v nízkosti“. Ti neučení celým svým srdcem pochopili apoštolovu výzvu: „Nade všecko mějte lásku“ (Kol 3,14).

Shromažďujte si poklady v nebi, které ani rez nekazí, ani zloděj nevykopává, které však jsou pramenem vaší nesmrtelnosti, osobní nesmrtelnosti Božích dětí i nesmrtelnosti všech skutků a činů Božích dětí. Shromažďovat poklady znamená pěstovat přátelství s Bohem. A máme nejen o jednu skvělost Přátelství více, máme též o jednu mocnou pohnutku více, abychom pěstovali Přátelství. Je to nejradostnější život, když víme, že neplýváme myšlenkami a silami na jepičí malichernosti. Je to život stále mocnějšího rozmachu síly a činů, když víme, že konáme skutky nesmrtelné hodnoty a nemsrtné plodnosti.

Z revue Na hlubinu, 1928, upraveno.

Recenze

Roger Scruton: Krátké dějiny novověké filosofie *Barrister & Principal, Brno 1999*

Známý konzervativní britský politik, absolvent Jesus College v Cambridge a hostující profesor na londýnské univerzitě na 300 stranách seznamuje čtenáře s novověkou filozofií. Nejde však o klasické kompendium, které po uvedení životopisu filozofa seznámí s publikovanými pracemi, ale autor se snaží vyložit koncepci filozofického myšlení ve vztahu k prostředí, a dokonce ukazuje, jak na každého z popsaných filozofů navazují mnozí pozdější myslitelé. Z historických postav moderních filozofů jmenuje nejprve Descarta, skončí u Wittgensteina. Epochu novodobé filozofie rozčlenil do pěti úseků: racionalismus (kartesiánská revoluce), empirismus, Kant a idealismus, politická proměna (Hegel, Marx), současná filozofie. Pro dnešního čtenáře není bez zajímavosti autorovo tvrzení, kdy říká, že povahu filozofie můžeme pochopit pomocí dvou odlišností: vůči vědě na jedné straně a vůči teologii na straně druhé. Hovoří-li o filozofii, pak pro něj filozofie tvoří soubor disciplín, jako jsou metafyzika, logika, epistemologie, etika, estetika, politická filozofie. Podstatným rysem filozofického myšlení je pravda jako cíl. Avšak současná literatura nezná tento cíl. Pak to znamená, že jak filozofie, tak věda se nemá k čemu vyvíjet. Zde vidí Scruton kořeny současné krize filozofie. V úvodních kapitolách upozorňuje na trauma moderní filozofie, která zásadně začíná od Descartese. Filozofie však začíná od Platona a Aristotela. Oba dva odkázali světu argumenty a pojmy nejvyšší intelektuální a dramatické síly. Také i náboženství, judaismus, křesťanství a islám se pokusilo přisvojit si tyto autory. Připomíná též alexandrijskou školu, Boethia a první ekumenické koncily, které k dogmatické formulaci používají platónské terminologie. Tvrdí též, že nelze přehlédnout vznik filozofického hnutí, které známe pod pojmem scholastika, jehož největší osobností byl Tomáš Akvinský. Učitelem Tomáše Akvinského byl v každém ohledu Aristoteles. V oblasti etiky poskytl Akvinský pozdějším filozofům koncept, bez kterého je studium etiky neplodné nebo nerealizovatelné. Nakladatelský čin známého brněnského vydavatele považuji za opravdu podnětný. Kniha vyšla za podpory nadace *Open Society Fund* a nadace *Český literární fond* v překladu Jiřího Ogrockého.

Ferdinand Seibt: Karel IV., císař v Evropě (1346–1378) *nakladatelství Lidové noviny, Praha 1999*

Mnichovský historik Ferdinand Seibt, který pochází ze Sudet a strávil školní léta v Litoměřicích, patří k významným postavám německé historiografie a trvale věnuje svou pozornost českým dějinám. Jeho kniha je vybavena bohatým ilustračním materiálem, rejstříkem a citačním aparátem. Bezesporu patří k významným monografiím o Karlu IV. z posledních let. Nesouhlasil bych s doslovem, který příliš znevažuje Spěváčkovy studie o Lucemburcích, konkrétně o Karlu IV. Domnívám se, že J. Spěváček nemohl v sedmdesátých letech psát úplně svobodně, přitom věnoval větší pozornost náboženskému rozměru Karla

IV., zabýval se otázkou staročeského překladu bible a také vznikem Karlovy univerzity. Chybí mi v Seibtově knize citace Dr. V. Koudelky OP, kterého naopak Spěváček znal a odvážil se ho i citovat. Seibtova práce nám může důrazněji připomenout tezi doktora Dr. W. Lorenze o trojím lidu a kultuře v českých zemích. Zmíněná studie nám pomůže pochopit německý pohled na postavu Karla IV. v pojetí novodobé německé historie, která se v demokratickém Německu osvobodila od nacionalistických klíšé minulosti.

Pouštěj svůj chléb po vodě (sborník k 70. Narozeninám M. Balabána, uspořádal Jiří Hoblík) CDK Brno 1999

Do sborníku přispěli: Olga Mitrová verši *Sluneční bárka čeká* a Pavel Reichrt verši *Další bludy pravdy Jobovy*. Stať holandského autora K. Duerloo *Monoteismus není zvláštní* přeložil J. Dus. Filozofickým problémem M. Balabána se zajímá v článku *Bůh, pravda a problém J.S. Trojan*. Uspořadatel sborníku Jiří Hoblík napsal pojednání *Boží zobrazitelnost*, téma, které je blízké kalvínské zbožnosti. Nestor starozákonní biblistiky, profesor J. Heller, se zabývá v článku *Geografika v Písni a její teologické konotace* zeměpisnými názvy v Písni písní a přibližuje čtenáři jejich symbolicko teologický význam. Dotýká se tak práce M. Balabána o Písni písní. Balabánova vize, která umísťuje *Píseň písní* do orgiastického kultu pohanských chrámů není původní. Petr Macek přispěl do sborníku úvahou *Whiteheadova „symbolická reference“ v procesuální hermeneutice*. Nevyplývá však z textu samotná souvztažnost mezi myšlením Whiteheadovým a Balabánovým. Dalibor Antalík v úvaze *O kenaanské „sakrační prostituci“ aneb o dějinách jednoho mýtu* věnuje pozornost kultu plodnosti semitské kultury v Izraeli s odvoláním na M. Eliada a jeho studie. Dodávám – nebyl kultičský celibát starozákonních kněží kontramaniestací?! Známý badatel a překladatel mezopotámských textů B. Hruška přispěl statí *Sumerské a babylonské tabulky osudu*. Veronika Tydlitátová, která častěji publikovala s Balabánem, prezentuje ve sborníku článek *O svobodě zrozené ze skepse*. Dalo by se říci, že se jedná o subjektivní meditaci. L'enfant terrible sborníku je J. Dus se svým článkem *Teologický úpadek v tóře a evangeliáři*. Autor přináší zajímavé kuriozity, ve kterých nás seznamuje s biblickou symbolickou matematikou, kterou považuje za úpadkový jev. Poté napadá Nový zákon v koncepci „Formgeschichtliche Methode“ z antisemitismu. Závěrem však přechází na pole biblické politické teologie, pokud něco takového existuje, kde ukazuje demokratického ducha knihy Jozue, který byl také vlastní našim táborským guerillám a považuje ho za šířitele svobody svědomí a demokracie. Následuje řada zajímavých srovnání: generální tajemník KSS – Führer – papež; Marxovy a Leninovy spisy – Mein Kampf – římskou kurií vyložená Bible; sjezdy KSSS – koncily římskokatolické církve; KGB (ČEKA, STB, STASI) – gestapo – inkvizice atd.

Arogance, ignorance, touha po originalitě či postmoderní příspěvek ekumenismu? Četl jsem článek nejprve s překvapením a dočetl se znechucením. Je opravdu možný ekumenický rozhovor s autorem těchto rádků? Je možné

takovýto článek zařadit do sborníku univerzitního profesora? Na tyto otázky by asi mělo odpovědět širší grémium. Profesor Balabán podobně jako profesor Hejdánek ve svém vztahu ke křesťanství se bezesporu oddalují křesťanské kristolonii. Nevím však, kam zařadit Dusův postoj. Kritika postmoderny? Z jaké pozice? Bezesporu originální! Současný starozákonník evangelické teologické fakulty věnuje svůj článek *Tázání po budoucím čase* tématu hebrejské myšlení a gramatika biblické hebrejštiny. Stanislav Segert věnuje pět stránek úvaze *Dějiny a čas*, ve které se zamýšlí nad pojetím času v Bibli a Balabánově díle. Petr Sláma přispěl článkem *Na skutcích milosrdenství stojí svět*, ve kterém se dotýká talmudické „charity“. Josef Smolík prezentuje stať *Starý a Nový zákon v dějinách*. Článek věnuje hodnotícímu vztahu mezi Starým a Novým zákonem. I. Štampach přispěl čtyřmi stránkami pojednáním *Dluhy křesťanské teologie vůči judaismu*, kde se snaží přiblížit postoj katolické teologie a církve k židovstvu v duchu II. vatikánského koncilu. Závěr patří článku Petra Pokorného *Struktura a záměr zjevení Janova*. Apokalypsa je představována jako kniha naděje a křesťanské liturgie. Poslední stránky sborníku patří *Bibliografii Milana Balabána do roku 1999*.

Růžena Vacková: Vězeňské přednášky Archiv Univerzity Karlovy 1999

Soubor přednášek z vězeňské univerzity v komunistických lágrech a věznicích uspořádal Zdeněk Spousta, který na padesáti stránkách úvodu zasvěcuje čtenáře do života těch, kteří měli odvahu nesklonit se před zvůli a tyranii komunistické diktatury. Motto úvodu pocházející od spoluvězeňkyně Dagmar Šimkové: „Vězni nežijí z chleba, ale z naděje.“ Je světlem, které prozářilo tuto nejtemnější dobu moderních dějin našeho národa. V případě Dr. R. Vackové je to naděje vyrůstající z víry. Z. Spousta čerpá především z knihy Dagmar Šimkové *Byli jsme tam taky*. Několik stránek úvodu věnuje dominikánské terciářce a spisovatelce historické prózy Nině Svobodové, ženě, která byla z těchto žen nejdéle vězněna v komunistických věznicích. Přednášky Dr. Vackové z dějin umění začínají statí o kulturním vývoji lidstva, která nastiňuje filozoficko-umělecký přístup k tématu. Poté se snaží svým posluchačkám představit vývoj dějin umění. Začíná prehistorií, vydá se do Egypta a antického Řecka a Říma, na to naváže kapitolou o starokřesťanském umění. Toto období je pro ni novým úsekem, neboť křesťanský poměr k živému Bohu proměňuje celé bytí člověka nejen po stránce duchovních, ale i hmotných hodnot. Křesťanství postupuje na sever, a tak vzniká románské umění malých národů v Evropě. Vrcholem architektury je období gotiky. V této kapitole můžeme pozorovat genialitu autorky, když říká, že v gotice vztah člověka k člověku je naplněn milosrdenstvím. Teprve s půlstoletým zpožděním přichází kunsthistorie k objevu, že to nebyla renesance, ale gotika, která objevila člověka. Jako nová hudba znějí slova autorky, kdy čteme „gotika vše přijímá v řádu bytí a v Božím světle Ducha, má i k přírodě něžný vztah, a to k rostlinám i zvířatům, i vědecký zájem o přírodu je rozvíjen už v časné gotice na základě systému Alberta Velkého. Renesanční člověk baží po jejich vykořisťování.“ Kapitola renesance je

pro ni pokřivením gotiky. Renesanční umění spatřuje zploštění náboženského rysu umění, tedy zploštění umění vůbec. V baroku vidí reformu renesančního úkroku v umění. Baroko hledá spojení mezi vírou a vědou a člověk unavený renesančním blouděním se postavil na zem pokorný, neboť poznal svou omezenost i svou bezmocnost. Barokní člověk má totiž tragický životní pocit, ovšem s křesťanskou světoznornou jistotou, že všechny přirozené tragedie byly vykoupěny smrtí Kristovou a že jedinou skutečnou tragedií je smrtelný hřích. Zde je kořen dramatickosti barokního umění. Závěr knihy je věnován 19. století, které je obdobnou cestou hledání historizujících slohů.

Čtenář poznává hloubku i šířku erudice autorky, která je odkázána pouze na slovo či primitivní kresbu na kousku papíru. Přesto se domnívám, že pro současného studenta může znamenat víc než Pijoanovy Dějiny umění.

Petr Vopěnka: Podivuhodný květ českého baroka *Karolinum, Praha 1998*

Profesor Karlovy univerzity, matematik a bývalý ministr školství ve své studii věnované 150. výročí úmrtí Bernarda Bolzana objevuje velikost Karlovy univerzity v době baroka. Sleduje cestu od slavného profesora Roderiga de Arriagy k Bernardu Bolzanovi. Doba jiráskovsko-nejedlovského temna se mění v denní jas a čtenář může s údivem pročítat poetickomystické texty sv. Jana z Kříže či sv. Terezie z Avily a objevovat veliký zápas s nekonečnem, ve kterém se rodí prohloubený pojem Boha, Stvořitele vesmíru. V tomto zápase jsou i oběti – Galileo Galilei, Giordano Bruno. Autor kriticky hodnotí jejich přínos a dokáže rozlišit i část pozitivního přínosu G. Bruna. Přitom přináší Arriagovu kritiku, která ukazuje i negativní známky Brunových ideí. Tato kniha vznikla v úzké spolupráci s profesorem Stanislavem Sousedíkem.

Teologické texty č. 2, ročník 10, 1999

Druhé číslo letošních Teologických textů je monotematicky věnováno Bohu – Otci lidí. V úvodníku si O. Mádr klade otázku o polarizaci v církvi. Imperativ pravdy a dobra jsou pro něho vodítkem ve vzednutých vlnách současné církevní diskuse. V rubrice Studienacházíme pět statí. V první doc. CMTF UP Olomouc C.V. Pospíšil OFM vystavěl celou úvahu na protikladu otcovství, jak ho známe z textů Pisma a zkompromitovaném otcovství v současné společnosti s podtextem hlubinné psychologie. V druhé statí, *Bůh v podobě ženy?*, Dorothea Sattlerová, německá teoložka, v kontextu feministické teologie hovoří o Bohu a snaží se napravit obraz Boha partnerskou dvojicí. Přináší tvrzení o dvojici Jahva a jeho Ašery jako o božském páru. Ve své nehoráznosti dokonce tvrdí, že Izrael dospěl k monoteismu kolem roku 99 před Kristem, což je „výsledek práce“ některých badatelek. Jedná se o kontroverzní a nepodložená tvrzení. Autorka si stěžuje na negativní reakce jak izraelských badatelů, tak křesťanských autorit. Verš Geneze 1,27 by chtěla přeložit „Bůh stvořil člověka zašpícatělého a dutého, jako svůj obraz“. Laik se dívá a odborník žasne nad originalitou překladu. Článek, který ukazoval patristickou i středověkou šíři pojetí Boží lásky citací modlitby sv. Anselma z Canterbury, „Ježíši, nejmilejší Pane, nejsi též matkou? Vskutku jsi matkou, matkou všech matek. Okusil jsi

smrt v touze dát život svým dětem“ je autorkou znevážen přemírou zavádějících módních tvrzení. Nechybí také obviňování textů Písma z antifeminismu, což vyvolává kritiku ze strany současných rabínů, kteří obviňují feministickou teologii z antisemitismu. Článek opravdu bobtná polarismy. Rudolf Smahel ve stati *Duchovní otcovství* zpracovává téma psychologických a pedagogických předpokladů v duchovním životě. Slovenský autor Robert Sarka přináší výklad k Mt 6,17–29 o stětí Jana Křtitele. Švýcarský biskup Kurt Koch, který přednášel v loňském roce v pastoračním centru v Hradci Králové, prezentuje studii *Živořit na okraji nebo být solí země*. Tato přednáška byla přednesena na sympoziu v Českých Budějovicích. Dále následuje serie krátkých článků od S.M. Siardy Trochtové *Milosrdný Bůh Otec* a M.L. Gondaleové *Návraty ztracených synů k víře*. Obě autorky se dotýkají otcovského milosrdenství v Boží lásce k člověku. Jiří Kotyk píše o pokusu, jak revidovat Husův proces v publikacích z roku 1904. Rozhovor na téma magisterium a teologie, který vedli kardinál Ratzinger s několika teology, je výborným komentářem požadavků k papežskému listu *Ad tuendam fidem*. Dr. A. Hrdina z právního hlediska posuzuje tzv. návrh ústavy katolické církve. Závěrečné slovo k této diskusi o ústavě patří biskupovi J. Škarvadovi. Po uveřejněných recenzích Viktor Konzemius napsal nekrolog o zesnulém Jacques Loewovi.

Dominik Duka OP

Vážení čtenáři,
pokud si chcete předplatit *Salve* na rok 2000, učinite tak pomocí
přiložené složanky co nejdříve, neboť v únoru již nebude možno
použít poukázky typu A a budete muset použít poukázky typu C.
Roční předplatné včetně poštovného je 100 Kč, "sponzorské" 130 Kč.
Děkujeme distribuce

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: Radim Černušák OP, Slovenská 14, 772 00 Olomouc

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

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

tel. (02) 242 184 41. **Cena jednoho čísla 25 Kč, roční předplatné včetně
poštovného 100 Kč, "sponzorské" 130 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