

S A L V E

REVUE PRO TEOLOGII A DUCHOVNÍ ŽIVOT

Weigel - Znaky pontifikátu Jana Pavla II.

Švachová - Teologie agapé po letech

Wider - Modlitba ve své rozmanitosti

Beneš - Znovunalezení ctnosti

Piřha - Svátek sv. Václava



4'00

OBSAH

Editorial ... 1

P. Piřha

Svátek sv. Václava jako Den české státnosti ... 2

A. Beneř OP

Znovunalezení ctnosti v dílech současných myslitelů... 10

D. Wider OCD

Modlitba ve své rozmanitosti ... 15

D. řvachová

Teologie agapé po letech ... 29

R. Garrigou-Lagrange OP

Kněžství Kristovo (II. část) ... 39

G. Weigel

Charakteristické znaky programu pontifikátu Jana Pavla II. ... 46

Recenze ... 49

Editorial

Vážení čtenáři,

je tady nový rok, nové století a nové tisíciletí. Jsme rádi, že do nové epochy dějin můžeme vstoupit spolu s vámi. Dovolte mi, abych vám stručně představil a doporučil obsah nového čísla revue *Salve*.

V prvním příspěvku se Petr Pitha zamýšlí nad významem osobnosti svatého knížete Václava v rámci první oslavy Dne české státnosti. A. Beneš se ve své odborné studii pokusil poukázat na novou aktuálnost pojmu „ctnost“ v oblasti filozofické etiky. K tématu rozmanitosti života modlitby obrací svou pozornost karmelitán D. Wider. Dominikánská terciářka D. Švachová se pak ve svém článku vrací k osobnosti Josefa Zvěřiny a k jeho „teologii agapé“, při příležitosti desátého výročí úmrtí tohoto významného českého teologa. Nechybí ani pokračování studie R. Garrigou-Lagrange OP o Kristově kněžství, převzaté z revue *Na hlubinu*. Na závěr se v krátké stati představí pozoruhodný a teprve nedávno vydaný životopis papeže Jana Pavla II. od G. Weigela. S recenzemi do čtvrtého čísla přispěl opět D. Duka.

Radim T. Černušák OP
šéfredaktor

Petr Pitha

Svátek sv. Václava jako Den české státnosti

Lidé dobří,

v novodobých dějinách slavíme dnes poprvé svátek sv. Václava, dědice české země a hlavního patrona našeho národa, také jako zákonem stanovený Den české státnosti. Protože v rychlosti, kterou si prý dynamický život žádá, dochází dnes a denně k tomu, že nikdo pořádně neví, o čem se mluví, dovolím si zde vysvětlit nejprve nejzákladnější pojmy. Budu mluvit; nebudu ani vydávat krátkodeché šťeky, které žádají tvůrci televizních reportáží, ani nebudu vysílat signály. Budu mluvit, a tudíž vše, co řeknu, bude mít obvyklý obsah a význam, jaký je má každá opravdová věta v jazyce. Nebude třeba, abyste něco interpretovali tím způsobem, že se budete ptát, co jsem měl na mysli, když jsem něco řekl a jak jsem chtěl, abyste reagovali, když taková reakce je přece signálem, na který má někdo další reagovat tak a tak, a co se stane, když se to nestane. Odložte na pár chvil přecitlivé zaječí slechy nastražené na různá zpravodajství. Poslouchejte, jako by ještě nebyla média, a pak o slyšeném přemýšlejte způsobem tak prostým všeho postranního a zbytečného, jako přemýšlí prostí lidé, když chtějí něco pochopit.

Slova, která je třeba objasnit, jsou čtyři: *národ, společnost, stát a státnost*.

Slovo *národ* je významově spjata se slovy *narození, rodit*, ale také *úroda a urozenost*. Pro nás je však nejdůležitější sepjetí se slovy *rod a rodina*. Hierarchie částí rodina, rod, národ, nepotřebuje žádného vysvětlování. Podívejme se však, jakou roli v lidském životě má nejmenší ze jmenovaných jednotek a jak tato jednotka vzniká. Rodina vzniká spojením muže a ženy. Toto spojení je dobrovolné, ale závazné. Rodinu dále spolutvoří děti. Rodiče, zakladatelé, autoři dané rodiny mají v ní postavení autorit. Slovo *autorita* je významově spjata se slovem *autor, tvůrce*. Vskutku také pravá autorita přirozeně vyplývá z práva a povinnosti tvůrce chránit vlastní dílo. Autorita na nikoho nemůže padnout zvnějšku. Lenož ani žvanil autoritu nikdy mít nebudou. Rodina znamená v našem životě mnoho. Zde nás bude zajímat přínos pro naše sebevědomí. Sebevědomí je obecně opřeno jednak o to, že někam, resp. k někomu patříme, jednak o to, co jsme vykonali. Těžiště sebevědomí domovem chráněného dítěte se během života přesouvá v sebevědomí tvůrce. Tak se stane člověk autoritou zodpovědnou za další generaci.

Společnost, společenství je významově spjata se slovem *společný*. Společenství musí mít něco společného. Toto společné mohou být hodnoty hmotné a hodnoty duchovní. Hodnoty hmotné přitom mají tu nevýhodu, že jsou dělitelné či zcizitelné, a to obojí vede k tomu, že nás spíše rozdělují, než spojují. Hodnoty duchovní mají naopak velikou vazebnou sílu proto, že jsou nedělitelné. Rozdíl je zřejmý. Dáte-li někomu své holinky, má je ten druhý a vy už je nemáte; sedíte doma v papučích. Naproti tomu, dáte-li radu, nestanete se bezradnými, a dáte-li vědomosti, nezblbnete.

Bylo by žádoucí, kdybychom pochopili, že hranice hmotného a duchovního není nijak ostrá. Všechno, co existuje, má duchovní dimenzi. Měli bychom pochopit, že mnoho hmotných statků, jež máme společné, je chráněno svou duchovní stránkou. Národní divadlo si sotva někdo přivlastní. Na druhé straně duchovní hodnota, jakou je štěstí a spokojenost, musí být vyjadřována hmotně. Připomeňme si ještě, že společný zájem se latinsky řekne *res publica*.

Slovo *stát* má spojení se slovem *státi*. Ukazuje to na určitou pevnost, ustavení. Stát má opravdu stát, není to něco, co se kymácí, třese nebo padá. To by se jmenoval jinak. Třeba *padoň* nebo *kymácle*.

Právníci nám říkají, že stát je právní institut, který má chránit právo v určité oblasti. Je proto suverénní a to ve dvojím smyslu. Navenek je suverenita hájena hraničním vymezením vlastního práva. Dovnitř je hájena jeho vyžadováním.

Státnost je odvozena od slova *stát* a znamená jakousi duši státu. Je to princip, který utváří zákony, je to základní idea, kterou národ i společnost přijímá a uskutečňuje. Myslím, že právě v současné době je dobré uvažovat o státnosti, protože mnohé, ne-li všechno, co nám dnes vadí, je zapříčiněno nedostatečnou státností. Uvedu příklad. Naše soudnictví selhává. Důvodem je to, že právníci někdy bezradně, jindy zlovolně nimrají formální chybičky a vůbec nejdou po záměru zákonodárce ani po zákonném principu. Nedostatek státnosti se odráží také v bezradné prázdnotě programů politických stran bez výjimky. Ona základní idea státu, kterou nedržíme dost pevně, pochopitelně nemůže jen tak plout někde mezi obláčky platónského nebe, ani nemůže jen tak tanout na mysli lidí jako tající sníh. Musí být vyjádřena. Jejím slovním vyjádřením bývá dnes preambule ústav. Může to ovšem také být heslo, které je i programem a kterému je třeba dostát. Každému, kdo se staví pod prapor, na němž stojí „*pravda vítězí*“, je třeba říct, že by měl být pravdivý. Bude-li lhát, dodá jeho heslo protivníkům vítěznou sílu. Pod tímto

heslem prohráváme znovu a znovu, protože v nejružnějším smyslu pravdiví nejsme.

Idea státu je dále vyjadřována symboly. Nejde přitom jen o státní symboly jako znak, vlajka či hymna. Jde také, a dokonce velmi významně, o symbolicky pojaté opěrné body národní dějinné paměti. Na ideu státnosti poukazují určité události, osobnosti, místa a také díla. Moderní doba si libuje ve zpochybňování všeho. Najdeme-li jakýkoli úlomek, který v historické realitě odporuje nějakému z takových symbolů, je tento symbol zpochybněn a prohlášen za mytologický či legendární nesmysl. Tak lze zpochybnit a odmítnout opravdu cokoli. Sv. Václav byl nerozhodný mladík, který musil být odstraněn. Mistr Jan Hus byl tvrdohlavý a málo vzdělaný teolog, který se přecenil. Komenský byl nakonec vizionář, kterému uniká realita. Jan Lucemburský nebyl žádný hrdina. Byl to blázen, který se motal do bitvy, když byl slepý. Legionáři uměli být drsní. Národní divadlo – klid prosím, je divadélko, kam se, má-li být slušné jeviště, už skoro nevejde obecnost atd. Jenže všechno toto zpochybňování může pošpinit a urážet ony velké lidi a velká díla, ale nemůže pohnout s odvěkou tíží symbolu. Nejde jen o historického Václava, Husa, Komenského atd., ale o to, k čemu právě tyto lidé u nás nejzřetelněji poukazují. Jde o způsob vlády, osobní identitu svědomí, moudrost založenou na uctívém sebezuschleťování. Jisté je, že odsunutí těchto a podobných hodnot, které nás zavazují, vede k naprosté volnosti. Je to ovšem volnost, která se projeví rozpadem. Rozpad je nedostatek vazby. Jestliže odmítneme čest, pravdivost, ohleduplnost, musíme dojít k chaotickému a velmi zákeřnému zápolení každého s každým. Jdeme každý za svým – hlava nehlava, mrtvola nemrtvola. Všechna pravidla jsou zpochybněna, správné je to, co chci já a teď. Jestliže zmizí ono základně a všeobecně platné vnitřní pouto mezi lidmi, nezbyvá zpravidla nic jiného než udržet společnost pohromadě něčím zvnějšku. To, že jsme občas naráželi na umravňující symboly, je zaměněno, jak dnes rádi říkáme, za mantinely. Čím divočejší hokej, tím pevnější musí být mantinely. Mohou být nakonec pevné jako železná opona nebo dráty uzavírající koncentrák.

Patrně se v duchu ptáte, proč tak dlouho mluvím o věcech samozřejmě známých a navíc se dopouštím v očích sociologů, politologů, právníků a filosofů tolika nepřesností a nedovolených zjednodušení. Činím tak proto, že se obávám, že v tom základním a samozřejmém povětšinou není jasno. Poslouchám-li např., jak se běžně zaměňuje stát a společnost, obávám se, že to s naší společností nedopadne dobře. Denně slyšíme, že stát má zařídít,

stát má povinnost se postarat apod. Vždy přitom jde o věci, které vyžadují hodně peněz. Jenže stát, který je právním rámcem, žádné peníze nevydělává. Zařizovat a starat se může pouze společnost. Společenství nás všech musí vydělat na školy, nemocnice, starobince, nezaměstnané, kulturu atd. Stát může pouze organizovat shromažďování potřebných prostředků a jejich rozdělování. Myslím, že by mnozí z těch, kdo tak nadšeně přikyvují ke všem požadavkům kladeným na stát, přestali přikyvovat, kdyby si uvědomili, že mluví o tom, že oni sami mají víc a více přispívat na všechny ty ušlechtilé věci. Velmi rychle by přišli k tomu, že už na nic podobného nemají.

Jinou pro mne zneklidňující skutečností je, jak nepochopení rozdílu společnosti a státu a zároveň nepochopení podobnosti rodiny a státu vede nezadržitelně k pocitu všeobecné nejistoty, ba ohroženosti. Rodina jako každé společenství lidí má nějaká pravidla soužití. Nezaznamenává je v podobě zákonů, udržuje a hlídá si vzájemnou slušnost. I v rodině se někdy něco přesně vymezí: v sudé dny myje nádobí jedno dítě, v liché druhé – a už se nehádejte! Děje se to vždy, když nějak ochabne ohleduplnost a slušnost. Líné děti se hádají, i když zásada je jasná. Stát dbá na dodržování zákonů, které rovněž vymezují vzájemné soužití lidí. I tyto zákony přicházejí tehdy, když samozřejmá slušnost slábné. Slušnost spjatá s předávanou životní moudrostí a opřená o symboly je tím, co společnost vnitřně utváří a stmeluje. Zákony jsou vnějšími obručemi, které mají rozpadající se společenství uličníků a podvodníků nějak udržet pohromadě. Pozitivně stanovené zákony nikdy společnost neochrání z toho důvodu, že nikdy nebudou úplné, vždy v nich budou mezery a díry. Zákony mohou fungovat jedině za předpokladu slušnosti. Slyšíme-li opět denně, že stav naší společnosti je povážlivý, protože máme díry v zákonech, je to nebezpečná nepravda. Povážlivost situace je dána naprostým kolapsem slušnosti. Slušný člověk díry v zákonech nepoužije. Budeme-li předpokládat, že každý člověk je důmyslný uličník, budeme také neschopni formulovat jakýkoli zákon, protože budeme do nekonečna vymýšlet, co všechno lidé vymyslí, aby ho mohli obcházet. Koneckonců i pravidlo, že co není zakázáno, je povoleno, předpokládá bazální slušnost.

Cesta lidského poznání je popisována také jako cesta od *mythu* k *logu*, od mlhavého příběhu k jasnému smyslu. Po této cestě se lidstvo ubírá díky tradici, předávání. Při něm je dobré vědět, že nestačí předat jen nejnovější poznatky, ale je třeba především založit v nových generacích zřídlo a počátek poznání. V technických vědách je možno zapomenout staré technologie. Vysoký krevní tlak se už asi nikdy nebude léčit puštdlem nebo příkládáním

píjavic. Od antibiotik se také sotva vrátíme k pavučinám zahnětým do rozžvýkaného chleba. V oblasti společnosti takové záměny starého za jiné, lepší, nejsou možné, protože jde stále o jeden jediný růst. Kořeny stromu se také nevyměňují, ale mohutní.

Den české státnosti slavíme na svátek sv. Václava právě z těchto důvodů. Příběh Václavův všichni znáte. Uvedu zde jen to, proč je symbolem naší státnosti, obrazem správnosti vlády a proč je tudíž i měřidlem, podle něhož posuzujeme všechny, kdo usedli na český trůn, nad nějž byl Václav pozdvižen do svaté pozice věčného dědice naší země. Sv. Václav je postava naprostého a nesporně uznaného nároku, protože je vyjádřením české státnosti. Jde přitom o státnost země, která tvoří již svým položením na překrytí kultur a v centru Evropy významnou vazbu evropanství. Na Václavovi jasně nacházíme trojí sloup evropanství: byl mužem velmi vzdělaným, mužem hlubokého náboženského života, byl vladařem. Odpovídá to řecké moudrosti, židovsko-křesťanské zbožnosti a římskému právu. Je ovšem dobré si uvědomit, že zmíněné tři komponenty evropanství odpovídají trojímu poslání Kristovu, být učitelem, knězem a králem, a tím projevít jak plnost lidství, tak synovství Boží, jež jedno jsou. Tato důstojnost, vytvářející Kristovu autoritu, je ovšem nesena svatodušní harmonií úcty a lásky. Syn je uctíván (a pokorný) k Otci, Otec miluje Syna, a tak jedno jsou. Od tohoto tajemství se odvozuje veškeré správné uspořádání věcí a vzhled do něho nám podává klíč k problému pozemské autority, vlády, spravedlnosti. Václav nám představuje přirozeně dobrého vladaře a jako takový je přijat národem za vládce v této zemi navěky. Jeho vláda je dále výrazem uspořádanosti, která do něho byla vložena Ludmilou, babičkou. Václav ji tedy získal od ženy reprezentující zemi, právě tak jako před ním Přemysl poučený věšteckou Libuší v dávné báji.

Václavovo vladařské postavení je dáno tím, že je k němu zrozen. Toto postavení je tak přirozené, že nemusí být nijak mocensky zajišťováno. Václavova síla a autorita se neopírá o nic vnějšího, ale vychází z toho, co je mu vlastní, ze vzdělanosti a modlitby, nebo, chcete-li, ze znalosti a vzhledu. Podvackrát vidíme Václava v této síle: poprvé, když ochráněn anděly drtí protivníka, aniž by proléval krev; podruhé, když jím císař pohrdne jako zbytečným a slabým a vzápětí je nucen jít ho uvítat jako nejváženějšího, protože v jeho průvodu spatří anděly ochránce jak to čteme v Gumpoldově legendě.

Připomenu Vám nyní okouzující pasáž „*mesis tempore*“ z legendy Křišťanovy:

„Neboť v čas žní v tichu tmavé noci na svoje pole vycházel a s nejvěrnějším sluhou svým pšenici žal a na svých ramenou domů nosil, na ručním mlýně mlel, jsa sám pekařem i knížetem, mouku prosíval, pro vodu chodil, a v noci ji vážil, říkáje: ‚Ve jménu Otce i Syna i Ducha svatého ‚, a tak ji do domu donášeje, s moukou mísil a hostie dělal. Též na vinici pospíchal, hrozny trhal a vlastníma rukama vytlačoval, do džbánu vléval a k svatě oběti uchovával.“ Václav a země jedno jsou. Václav je totiž kníže, který pracuje na vinici a sbírá žej polí. Vzdělává svou zem, slouží jí. Miluje ji a je k ní uctivý. Je tím, kdo z ní bere užitek, chléb pro život těla i víno pro radost srdce. Země mu je podává, protože zná a miluje jeho dělnou ruku. Samozřejměm důsledkem Václavovy práce na vinici a na poli je jeho zaujetí štědrostí Boží. Je uctivý k Bohu a Bůh ho chrání. Václav, který zná zázrak vložení do kořene révy, který z hrudnatosti země vynáší šťávu hroznů, je nutně králem podle řádu Melchisedechova, králem míru. Nemůže prolévat krev, aby se jí napojila země. Konal by opak vůle Kristovy, který proměnil víno v krev, když by krev měnil skrze zem a révu ve víno.

Stejně jako je Václav vztažen k zemi, je také vztažen k národu. Lidé vidí, že kníže a země jedno jsou, a proto ho ctí a milují.

Václavova vláda je nesena službou lidem a vděčností k Bohu. Václav nosí otepi dříví vdovám a zvedá chrámy, aby v nich v čele lidu děkoval tvůrci všeho dobra a učiteli lásky. V lásce k zemi a úctě k Bohu národ a kníže jedno jsou.

Země a národ pojalý v sebe velkého vladaře Václava, který se navždy stal oním základním, přirozeným rozměrem vztahů vlády a autority. Proto bylo do obrazu Václavova integrováno vše, co této úměře odpovídá, a mnohá knížata a králové jsou rozpoznáváni jako formy, jimiž se projevuje václavské založení Čech. Je tedy Václav zároveň měřítkem češství a jako Václav z Blaníku i jeho konečným plným vyjádřením. Když Václav umírá, ztrácí Čechy své šťastné dětství. Když Václav povstane ke svému životu v paměti národa, nastává úleva a naděje.

Václavova zbožnost vede ještě k dalšímu důsledku. Úcta k Bohu je totiž úctou k úběžníku lidské rovnosti. Svatý kníže je poslušný zákonu Božímu jako každý jiný člověk. Nečiní žádné výjimky proto, že je pozemským vládařem. Nepožívá žádné trestní imunity.

Závěrem bych rád řekl, co to znamená slavit svátek. Dnešní běžná praxe je taková, že nemírně jíme a nemírně pijeme, střílíme rachejtle a boucháme petardy. Týmž moderně ušlechtilým a standardním eurozpůsobem slavíme

Vánoce, Nový rok, narozeniny, Velikonoce, Mikuláš, maturitu, Den státnosti. Z této uniformity vybočují jen dušičky. Na hřbitovech se všechno uklidní a srovná. Svátky jsou ovšem velmi rozmanité a připomínají nám rozličné skutečnosti. Svátek svétce nám klade před oči právě *jeho* ctnosti, *jeho* zápasy a vítězství. My se přitom nemáme na něj podívat jen tak. Máme se do jeho lidského příběhu zadívat jako do zrcadla a poznat sami sebe. Jednou se šťastným koncem, protože zjistíme, že se mu v mnohém podobáme. Podruhé se závěrem znepokojujícím, neboť zjistíme, že se od jeho obrazu ošklivě odlišujeme. Hlavně si však máme uvědomit, že svétci našli a otevřeli určitou cestu do nebeského království, o němž víme, že je královstvím míru a pokoje, spravedlnosti a lásky. Neukazují-li nám cestu, pak tedy určitě směr, kterým máme jít. Zanechali nám také své tužby, své snahy a dílo, které má být i dále konáno. Ochraná přítomnost svétců se projevuje hlavně tím, že se setkáváme s tou pomocí, s níž oni sami spěchali vstříc potřebným. To však nastává tehdy (a odvážím se říci jen tehdy), když se setkáme s někým, kdo je jejich pokračovatelem. Těmi bychom měli být především my sami. Slavit svátek svétce znamená vydat se po jeho stopách a konat tak, jak on konal. O stopách Václavových víme z legendy, že jsou hřejivé, i když vedou sněhem. Blanické Václavovo vojsko nespí přikryto horou, ale leží v neprobuzených vnitřních silách našeho národa. Nezapomeňme na to. A rovněž nezapomeňme, že země není potřeba jen chránit mečem, kovem války, ale také vzdělávat kovem míru, tj. rádem a prací. Země nebývají bohaté z nějaké zlaté kalužiny, ale z pracovitosti. Už vůbec se nemůže stát, aby naše země bohatla, když si budeme navzájem prodávat a krást kde co, ale nikdo nic nového nevytvoří. Ostatně bohatství země vůbec nespočívá v množství hmotných statků, ale v počtu spokojeně a *poctivě* šťastných lidí. Podobně i sílu země nezměříme počtem zbraní, ale odhodláním mužů vzít je do ruky, když někdo ohrožuje či ničí jejich šťastné domovy.

Úplně stejné je to se svátkem naší státnosti. Tu nejde slavit jeden den v roce. Den státnosti je tu od toho, abychom si význam státnosti plně uvědomili a zbývajících 364 dnů v roce ji každým skutkem vyjadřovali. Státnost nelze mít a ctít jednou do roka. Byl by to stejný nesmysl jako si myslet, že dochvilnosti lze děti naučit v jedné vyučovací hodině. O dochvilnosti je dobré si povídat jednu vyučovací hodinu, ale učit se jí musí děti každodenním včasným příchodem do školy a přesným zahájením každé vyučovací hodiny.

Co tedy máme od zítřka do příštího svátku sv. Václava dělat? Žít s vědomím, že:

Stát bez společnosti, tj. společenství a sousedství v obci, nemá ani sílu ani platnost.

Společnost bez slušnosti se rozpadá a přivolává si trest brutální vnější moci.

Zákony bez slušnosti společnosti jsou jen pro smích a pro zlost.

Slušnost bez autority nemůže obstát. Autorita nemůže stát uprostřed společnosti, ale nad ní. Jen tak je zaručena rovnost lidí.

Autorita bez díla je půjčený šat. Pravá autorita – jakákoli – je opřena o lidskou čest, pravdivost a hodnotu lidského života.

Je to velmi prosté: chceme-li, aby byla hojnost a pokoj v naší zemi, musíme pracovat, být poctiví a slušní – všichni, vždy a všude, v každém slově i skutku.

Projev byl přednesen v Hradci Králové při příležitosti oslavy Dne české státnosti 28. září 2000.

Znovunalezení ctnosti v dílech současných myslitelů

Zdálo se, že pojem „ctnost“ již patří do starého železa, že v tomto slově dnešní člověk cítí zápach naftalínu z pokojíku starých slečen, nedefinovanou pachut' starého světa. V novější době však dochází k pozoruhodnému objevení ctnosti v oblasti filozofické etiky, především v anglosaském prostoru. Je třeba zmínit dílo I. Murdocka *The Sovereignty of the Good*, ve kterém autor podrobuje kritice utilitarismus, zdůrazňuje prioritu dobra před svobodou. E. Pincoffs se v spise *Against Reductionism in Ethics* staví proti kasuistice, proti redukování etiky na sérii zásad, a vyzdvihuje ctnost jako stavební prvek lidské osobnosti a charakteru.

Ctnost probouzí i zájem sociologů. R. Bellah ve svém díle *Habits of the Heart* (1985) proklamuje nutnost návratu k ctnostem a hodnotám, které byly charakteristické pro zakladatele a otce Spojených států amerických. Tyto hodnoty spočívaly především v uspořádání společnosti jakožto svazku lidí spojených pod Boží vládou úsilím o společný cíl. Motivaci pro své snažení čerpali z bible. Americká ústava je založena na biblické myšlence smlouvy s Bohem, která je garancí blaha lidu a jejím základem je ctnost v sociologickém a náboženském slova smyslu. Bellah ostře kritizuje emotivistický individualismus: „Jestliže člověk jako individuum má sám sobě být pramenem morálního usměrnění, jak tvrdí emotivismus, pak je povinen vždy vědět, co chce nebo po čem touží, je povinen vždy nahlížet na to, co cítí. Je povinen jednat tak, aby dosáhl stále vyššího uspokojení svého chtění, nebo aby vyjádřil pokud možno co nejširším způsobem svá vlastní hnutí. Užitek nahrazuje povinnost, seberealizace sesazuje autoritu. Na místo *být dobrým* se tlačí tendence *cítit se dobře*“ /1/.

Americká autorka G.E.M. Anscombe ve svém článku *Modern Moral Philosophy* v časopise *Philosophy* (33, 1958) konstatuje, že krize dnešní etiky byla redukována na souhrn pravidel a na racionální analýzu jejich struktury. Je třeba nalézt nový model, který nalezne vztah mezi praktickým rozumem a činností na jedné straně a mezi zdroji činnosti, tj. vůlí a emocemi na straně druhé. Je třeba poukázat na skutečnost, že mezi touhou, motivací a lidským činem existuje těsné pouto /2/.

Čelným představitelem obnovy etiky ctnosti je Alasdair MacIntyre. Ve svém díle *After Virtue* (1981) hodnotí význam ctnosti z hlediska historického, etického a sociologického. MacIntyre vychází z kritiky špatného stavu dnešní etiky, současně však chce nabídnout řešení pomocí teorie ctnosti. Je zřejmé, že špatný čas dnešní etiky je způsoben rozštěpením etiky do různých směrů. Nekončící spory mezi zastánci různých směrů, spory o lidská práva a podílení dober v lidské společnosti jsou spory mezi hluchými. Zastánci jednoho etického systému jsou bu to hluchí vůči názorům druhých, nebo pouze reagují na jiný systém. Tak například radikalita Kirkegaarda není ve svých důsledcích ničím jiným než reakcí na Kantův racionalismus /3/, který zase není ničím jiným než reakcí na způsob, jakým Hume redukoval etiku na seberealizaci lidské osoby /4/. Výsledkem tohoto vývoje je proces fragmentace mezi tvrzeními a reakcemi na ně, jak jej pozorujeme v etice emotivismu, kterou zejména MacIntyre podrobuje obsáhlé kritice. Bezvýchodnost této etiky je doložena především tou skutečností, že ústí v náhled, že etika je pouhým soukromým faktem, soukromou volbou hodnot, které nemusí mít žádný vliv na sociální pokrok. Tato etika je ztěles ována třemi typy osobností dnešní utilitaristické společnosti, osobností manažera, estéta a terapeuta /5/.

Různé etické systémy však od samého počátku hledají odpověď na otázku, která etická východiska se nabízejí při pohledu na lidskou přirozenost. Každý etický systém však ve skutečnosti vychází ze svého vlastního pojmu lidské přirozenosti, etická otázka je v základu otázkou antropologickou. Pro Kirkegaarda je lidská přirozenost dána volbou, radikálním rozhodnutím, pro Kanta spočívá v čisté racionalitě, pro Huma není ničím jiným než vášní a emocí. Jinými slovy tyto etické systémy mají jediný výchozí bod, a tím je sama osoba, která je formuluje, její představa, kterou má sama o sobě. Jsou to autonomní systémy v tom smyslu, že každý z nich je uzavřen sám v sobě, že tvoří uzavřený kruh /6/.

MacIntyre porovnává dnešní pohled s tím, který byl vlastní antice a křesťanství. Dnešní pohled vychází ze současného stavu přirozenosti a z něho odvozuje normy. Dřívější pohled se opíral o dvě skutečnosti: o přirozenost, jaká je, a o přirozenost, jaká má být. Přejít od přirozenosti, která je, k přirozenosti, která má být, tvoří činnost, která je shodná s morálním příkazem. V tradici jsou normy poměřovány z *telos*, z cíle, tj. z finality lidské činnosti. Příčinou změněné fragmentace je právě vyloučení skutečnosti *telos* z moderních systémů. Nevyhnutelným důsledkem Kantova odmítnutí jakéhokoliv vztahu mezi lidským sklonem a mravním zákonem bylo zapuzení finality do

exilu. V sociálních vědách bylo důsledkem tohoto vývoje studium lidského jednání jako pouhého faktu, bez ohledu na jeho cíle nebo na úmysly jednajícího člověka. Proto nakonec sociální vědy dospěly k úplnému mravnímu indiferentismu /7/.

Ztráta pohledu na cíl lidského jednání vede k tomu, že se etika redukuje pouze na systém norem a pravidel, které jsou uloženy vůli jako povinnost. Tento způsob nazírání má své kořeny v nominalismu a voluntarismu. Zapomnělo se, že je to právě ctnost, která umožní nalézt smysl a cíl lidského života ve štěstí. Vzájemná integrace ctnosti a zákona je možná jen tehdy, neztratí-li se z očí pohled na cíl /8/.

MacIntyre vytváří svou vlastní teorii ctnosti. Ctnost může být plně pochopena jen tehdy, jestliže se vychází z pohledu tradice, jestliže se různé zorné úhly shrnou a integrují do jednoho náhledu. Pevným bodem celé tradice, v němž konvergují různé systémy, jsou myšlenky, že ctnost představuje schopnost spojit lidskou mohutnost s cílem celého člověka. Ctnost popisuje ve vztahu ke třem skutečnostem: praxi, jednotě života a tradici.

Praxe je formou činnosti, která je sociálně uznávaná a která koordinuje vztahy mezi osobami vzhledem k požadavkům komunity. Hrát šachy, studovat teologii, vykonávat povolání advokáta nebo lékaře jsou příklady, které autor uvádí pro vykonávání praxe. Praxe vede k dosažení určitých dober. Různá dobra, jako například dobra ekonomická, dobrá pověst a sociální zařazení, jsou rezervována společností členům, kteří v určité praxi vynikli. Osoba však může tuto praxi vykonávat nejen proto, aby dosáhla těchto sociálních dober, ale také aby dosáhla určitého osobního uspokojení, aby mohla prožívat radost, že tuto praxi může vykonávat. Tento motiv může být někdy jediný a rozhodující. V takovém případě je ctnost sama sobě odměnou, neboť dosažení dobra je již obsaženo v činnosti samotné. Tím, že se člověk stane dobrým hráčem nebo dobrým lékařem, dosahuje onoho dobra, které je vlastním výsledkem dobré činnosti – je jím nejen výsledek činnosti, ale také formace vlastní osobnosti.

Lidské úkony nejsou izolovány jeden od druhého, jsou sjednocovány úmyslem, který je proniká a sjednocuje. Jednotící síla úmyslu vytváří jednotu lidského života. Lidský život, to jsou jedinečné dějiny, které jsou spleteny z událostí, z nahodilých okolností, které jsou vnitřně propojeny jediným cílem – touhou po štěstí a po dokonalosti /9/.

Ctnost je schopnost uskutečnit naše úmysly prostřednictvím rozhodnutí. Nestačí však toto rozhodnutí vykonat pouze ve svém nitru, je třeba je uvést

v praxi. Tudíž ctnost je prostředkem pro dosažení stavu štěstí, které je samo o sobě cílem lidského života. V této souvislosti výraz „prostředek“ přebírá specifický význam: nejedná se o pouhý nástroj nebo o dobro, které by bylo oddělitelné od samotného cíle. Naopak, ctnost je sama o sobě vnitřní součástí cíle, náleží celému lidskému životu, je dobrem, které nelze od života oddělit. Ano, ctnost je prostředkem, který jednak pomáhá k dosažení cíle a jednak sám o sobě již cílem je. Jako příklad uvádí lásku, *caritas*, která nejen zprostředkuje pocit radosti ze spojení s Bohem, ale člověk dokonce již jejím uskutečněním dosahuje radostného a naplňujícího prožitku.

Lidský život není prožíván v osamocení, ale ve spolupráci s ostatními lidmi. Dobro, které člověk realizuje, není pouze jeho osobním dobrem, je vždy také dobrem pro komunitu. Dobra osobností konstituují dobra společenství. Praxe vytváří dobra, která jsou společná. Stačí uvést příklad lékaře, který svou praxí slouží společnosti. Dobra, která jsou vytvářena praxí, jsou předávána dalším generacím. Toto předávání se nazývá „tradice“. Tradice, která spojuje dobra předchozích generací v jeden celek, má svůj cíl – *telos* – konečné dobro celého lidského pokolení. V tomto smyslu se praxe ctnosti stává podstatným přínosem pro celkový rozvoj lidstva /10/.

MacIntyre silně podtrhuje a vyzdvihuje význam ctnosti pro praxi života nejen v případě jednotlivce, ale i celého společenství, společenství generací, které jsou spojeny tradicí, jejímž konstitutivním prvkem je praxe ctností. Jeho úvahy jsou zaměřeny na překonání subjektivismu a emotivismu v etice, směrů, kterým adresuje své kritické postoje. Výchozím bodem jeho úvah je poznání objektivitý dobra, které se realizuje v praxi, dobra jednotlivců i komunity. Jeho úvahám snad právem Giuseppe Abba vytýká, že nedoceňuje význam ctnosti ve vnitřním životě člověka, skutečnost, že ctnost je také rozhodujícím momentem, který formuje jeho chtění, jeho touhy, úmysly a vášně, že hlavní poslání ctnosti spočívá v oblasti lidského rozhodování a volby: tato oblast vnitřního života je předpokladem správné praxe ve sféře společenského života /11/.

Pozornost etiků vůči ctnosti by měla upoutat i mysl morálních teologů. Skutečnost, že ctnost se stala v morální teologii spíše periferním pojmem nebo pojmem, který moralista raději přenechal svému kolegovi, který se zabývá spirituální teologií, stojí v pozadí krize, kterou morální teologie v minulosti procházela a která při řešení pochybností vyústila ve vytvoření tzv. „morálních systémů“, ve kterých jde o poměr svobody a zákona. Je na první pohled zřejmé, že tyto spory vycházejí z nominalistického, legalistického myšlení:

na jedné straně zákon, který omezuje svobodu, na druhé straně svoboda, která se snaží nalézt východisko z příliš těsného objetí zákona. Teologové, jejichž myšlení vycházelo ze ctnosti, tyto problémy neznali. Pro ně totiž svoboda nebyla svobodou od zákona, od normy, svoboda nezačínala tam, kde končil dosah zákona. Svoboda byla pro ně především svobodou ctnosti: svobodou, která spočívala v radostném, jistém a spontánním uskutečnění dobra ctností, která je specifickým dobrem člověka. Opomenutí hlediska ctnosti přivedlo morální teologii do slepé uličky, kde svoboda a její rozvoj byly uzavřeny zákonem. Zapomnělo se, že morální teologie není vědou o hříchu, ale o cestě spaseného člověka ke konečnému cíli, že na této cestě je zákon světlem poskytujícím vědění, jež napomáhá správnému rozvoji ctnosti. Avšak kroky na této cestě jsou skutky ctností, které vycházejí z lidské duše, jež milostí žije s Bohem.

Poznámky:

/1/ viz T. Kennedy, *La virtù nella cultura e nella filosofia attuali*, v: F. Compagnoni/L. Lorenzotti, *Virtù dell' uomo e responsabilità storica*, Milano 1998, str. 126–127.

/2/ ibidem, str. 124–128.

/3/ MacIntyre, *After Virtue*, str. 42.

/4/ ibidem, str. 6–21.

/5/ ibidem, str. 22–34.

/6/ ibidem, str. 78–83.

/7/ ibidem, str. 84–102.

/8/ ibidem.

/9/ ibidem, str. 190–209.

/10/ ibidem.

/11/ viz G. Abbá, *L' originalità dell' etica delle virtù*, v: F. Compagnoni/L. Lorenzotti, *Virtù dell' uomo e responsabilità storica*, Milano 1998, str. 135–165.

Literatura:

G. Abbá, *L' originalità dell' etica delle virtù*, v: F. Compagnoni, L. Lorenzotti, *Virtù dell' uomo e responsabilità storica*, Milano 1998.

T. Kennedy, *La virtù nella cultura e nella filosofia attuali*, v: F. Compagnoni, L. Lorenzotti, *Virtù dell' uomo e responsabilità storica*, Milano 1998.

MacIntyre, *After Virtue*, Notre Dame, Indiana 1981.

Dominik Wider OCD

Modlitba ve své rozmanitosti

Existuje mnoho definic modlitby více či méně odpovídajících její podstatě. Toto velké množství definic vypovídá o bohatství modlitební zkušenosti, již je obtížné uzavřít do úzkého rámce definice. Všechny přibližují pojem modlitby a v jejich množství každý nalezne něco sobě velmi vlastního, co zároveň nelze uzavřít do žádného jednotlivého pojetí.

Chybné či neúplné definice modlitby

V těchto pojetích částečně vycházím z knihy K. Rahnera *O možnosti víry dnes / O możliwości wiary dzisiaj* (Kraków 1965, s.81–104).

Co modlitba není?

Mnoho lidí se obrací k Bohu, když něco potřebují: buď chtějí zadostiučinění za spáchané hříchy, anebo chtějí něco získat. Když necítí vinu nebo od Boha nic nepotřebují, nemodlí se a jejich život se odvrací od Božích přikázání. V takovém případě je nutno říci, že modlitba není splacením poplatku ani není prostředkem, jak dostat vytoužené dočasné dary. S tímto postojem je obvykle spojeno, že člověk k Bohu přichází, když něco potřebuje. Obvykle v obtížných životních chvílích. Nechci říci, že to nemá žádnou hodnotu, ale těžko to nazvat opravdovou modlitbou. Mnoho lidí si myslí, že modlitba je něčím, co se týká velkého svátku. Sluší se občas Boha oficiálně navštívit. Je to nejčastěji na Velikonoce nebo na Vánoce. Modlitba není pouze nepřilíš častá návštěva, kdy se člověk bojí jít na oči všemohoucího Boha. Častěji se někteří lidé modlí ze zvyku nebo pro slib, činí tak krátce, neboť on ví, že nemají čas. Tyto postoje se vážou s domněnce, že modlitba je návštěva na nejvyšším světovém úřadě, kde se zařizují jen ty nejdůležitější záležitosti. K těm však dochází zřídka. Další lidé se občas „pomodlí“ proto, že on skutečně existuje a ukázat se mu nebo na něho promluvit se může hodit.

Tyto a podobné přístupy k modlitbě vztahující se k Bohu vykazují zistný postoj, avšak tento vnitřní postoj není modlitbou, zejména není-li spojena s životem.

Modlitba je nejen...

S modlitbou může být spojeno to, že k Bohu hovoříme, přemýšlíme o něm, objímáme jej citem, ale také že se rozhodujeme k nápravě před jeho tvář. Avšak modlitba ve své podstatě není hovorem. Kristus dokonce varuje před mnohomluvností v modlitbě (Mt 6,7). Lze hovořit bez přestání, abychom přehlušili Boží hlas v sobě. Lze pouze mluvit. Monolog není modlitba. Podobně není modlitba jen přemýšlením. Satan také hodně o Bohu přemýšlí, nemá to však nic společného s uznáním Boha za svého Pána, s prokazováním úcty a s chválou. Naopak – satan Boha nenávidí. Modlitba také není ani citem, prožitkem radosti, pokoje, uspokojení. Bůh nespadá pod naše city. Člověk si může zvolit Boha a přilnout k němu pouze vůlí řízenou rozumem. Může to být spojeno s jistým zkušenostním prožitkem Boží blízkosti. A konečně, jedním z plodů modlitby je dobré rozhodnutí v modlitbě. Nicméně modlitba chvály nemusí být spojena s žádným konkrétním rozhodnutím, ale člověk z ní vyjde rozpálen láskou k Bohu a s připraveností sloužit ostatním.

Co modlitba být nemusí

Úžasem a nadšením. Často znamená bolestně stát před Bohem s vědomím viny; často je bolestným hledáním Boha. Modlitba nemusí být radostným voláním. Jak za chvíli uvidíme, modlitba může být utrpením prožívaným společně s trpícím Kristem. A ještě jedno. Mnoho lidí má za to, že jestliže se modlí, musí být vyslyšeni; že pokud se modlí, musí zřetelně pokračovat v dokonalosti. Modlitba nečiní dokonalými hned. Dokonalosti se ostatně dosahuje i pomocí modlitby dlouhým a vytrvalým úsilím.

Co je modlitba

Co je modlitba v konfrontaci s tímto? Jde o to, abychom ukázali její podstatu, něco základního, ale současně se jedná o to, ukázat rozmanitost jejího projevu.

– *Modlitba je povznesení mysli k Bohu*, k jeho chvále, pro hlubší poznání Boha, k přednesení proseb. Podobnou definicí je pojetí: modlitba je povznesení srdce k Bohu. Srdce v tomto případě označuje celého člověka. Modlitba je tedy v tomto pojetí obrácením celého člověka k Bohu, jehož celou svou bytostí uznává a miluje.

– *Modlitba je rozhovor s Bohem*. Sv. Terezie od Ježíše dodává přívlastek popisující tento rozhovor: „důvěrný a stále opakovaný rozhovor“. Je to tedy

rozhovor s někým, kdo je člověku blízký. Sv. Terezie popisuje tuto blízkost slovy: „O němž vím, že mě miluje“ (Život 8,5). Jestliže je modlitba rozhovorem, je i nasloucháním. Ptám se, prožívám a Bůh mi odpovídá nebo mi něco povídá. Bůh mi dokonce v Božím slově propůjčuje svou řeč, slova, pojmy, obsah... V jeho slově najdu odpověď na všechny své potřeby.

– *Modlitba je setkání s Bohem.* Sv. Terezie od Ježíše blíže popisuje toto setkání jako přátelské (Život 8,5). Základem tohoto setkání je nalezená Boží láska ke mně a láska, která přitahuje k němu. Je známo, že setkání dvou milujících se může mít různé formy. Slova v tomto setkání vůbec nejsou nejdůležitější. Kdo ví, zda v lásce není nejcennější mlčenlivá přítomnost.

– *Modlitba je hledání a nacházení Boha.* Člověk hledá to, co je pro něj důležité. Pokud se něco stane nejdůležitějším, hledá vytrvale, až to nalezne. Správné hledání je už částečně nacházením, protože si člověk uvědomuje něco důležitého. Kdo hledá Boha, nalezne ho (srv. Mt 7,8). Je třeba ještě dodat, že modlitba je v počátcích spíš hledáním, později Bůh stále častěji dovoluje, aby byl nalezen. Modlitba mystického období je spíš nacházením a zakoušením Boha.

– *Modlitba je touha vlastnit Boha.* Když člověk najde smysl svého života v Bohu, je jeho největším přáním vlastnit Boha v plnosti. Ví, že ho modlitba k Bohu přibližuje, že ho s Bohem spojuje. Mnoho se modlí, a tak jde za svoji touhou vlastnit Boha.

– *Modlitba je nejdůležitější činnost.* Pro věřícího, jenž se spojil s Bohem a našel v něm své povolání k účasti na jeho životě, se stává modlitba nejdůležitější činností. Ve svých různých druzích a rozměrech uvádí člověka do Božího života.

– *Modlitba je synovská prosba.* Dítě ví, že otec je vždy připraven dávat svým dětem dobré dary. Člověk přichází k Bohu, svému Otci, s důvěrou dítěte a svěruje se jeho dobrotě a milosrdenství; přichází k Bohu se vším.

– *Modlitba je akt srdce.* Není to ani tak rozničení citovou láskou, uchvácení, zápal, jež se při modlitbě rodí v srdci – třebaže i to lze nazvat vnitřním činem srdce, jako spíš vydání svého srdce Bohu, podpořené úkony lásky: věrností, obětavou láskou. Především je chválou Boha a díkyvzdáním...

– *Modlitba je „branou do hradu“.* Sv. Terezie popsala celek duchovního života v knize Hrad v nitru. Modlitba je v jejím podání ta, která uvádí do hradu, v němž přebývá Bůh. Modlitba znamená stanout na prahu a v připravenosti vstoupit do každé komnaty. Spojení s Bohem se uskutečňuje především prostřednictvím modlitby a při modlitbě.

– *Modlitba je tváří celého života.* Projevuje se to mnoha způsoby. Čím víc je člověk spojen s Bohem, tím častěji se modlí. Modlitba vypovídá o stupni spojení s ním. Modlitba je rovněž přehled toho, čím žijeme. Přicházíme se modlit s tím, co máme v sobě, se svými poklady. Pokud má člověk kromě Boha ještě mnoho pokladů, zaclánějí mu Boha při modlitbě.

– *Modlitba znamená stanout před Boží tváří v postoji úcty a lásky.* Je dobré tento postoj objevovat u Krista třeba ve slovech: „Velebím tě, Otče, Pane nebe i země...“ (Mt 11,25) či v postoji Abraháma, přijímajícího Boha na kolenou (Gn 18,1–5).

– *Modlitba je dobrovolným darem lásky.* Modlitba člověka vede k tomu, aby hledal milovaného Boha, aby k němu přicházel, aby před ním často stanul, aby pečoval o čistotu srdce, aby mu přinášel oběti a dary. Výmluvný je příklad Magdalény, která pomazala Kristu nohy drahocenným olejem (Lk 7,37–38).

– *Modlitba je prožitkem vlastní konečnosti.* Při modlitbě člověk ve tváři nekonečně dokonalého Boha poznává svou nicotu a omezenost. Pak ví, že ani jméno Ježíš nemůže vyslovit sám ze sebe a zároveň je přesvědčen, že vše může v Bohu, který ho posiluje (1 Kor 12,3; Flp 4,13).

– *Modlitba je prožíváním své vlastní smrti.* Jedná se jak o odumření sobě, tak o samu fyzickou smrt. Stačí připomenout si modlitbu Ježíše v Getsemanech nebo na kříži.

– *Modlitba znamená vstoupit do sebe.* Když byl lotr po pravici účasten utrpení Ježíše Krista, tváří v tvář jeho nevinnosti a jeho božství, které objevuje, proniká do hloubi sebe sama, do hloubi své hříšnosti, a obrací se k němu s prosbou: „Pamatuj na mne, až přijdeš do svého království“ (Lk 23,42).

– *Modlitba je cestou do Božího království.* Nejprve je potřeba toto království v sobě nalézt, a posléze zakusit radostný návrat s marnotratným synem, jenž začíná rozhodnutím: „Vstanu, půjdu k svému otci“ (Lk 15,18).

– *Modlitba znamená otevřít svou duši před Pánem.* O tom hovoří příklad Anny, ženy Elkána (1 Sam 1,15). Anna se nemodlila nahlas, ale způsob její modlitby zde není důležitý. Podstatné je „vylévání duše před Bohem“.

– *Modlitba je odstraňováním rozvalin svého já.* Příkladů je mnoho. Můžeme se podívat na sv. Pavla – z pronásledovatele se stal apoštol národů. U sv. Petra to bude pohled do Ježíšových očí po svém zapření, u sv. Augustina dlouhé hledání, zakončené Boží výzvou: „Vezmi a čti!“

– *Modlitba je mlčením a tichem* Marie Magdalény sedící u Kristových nohou a naslouchající (Lk 10,38–42).

– *Modlitba znamená pustit Boha ke slovu.* Rozhodně je třeba vyhnout se Pilátovu postoji, jenž se na pravdu jen zeptal, ale nezajímala ho odpověď.

– *Modlitba je prožíváním jeho přítomnosti v sobě.* Pán Ježíš učí: „Přijdeme k němu a učiníme si u něho příbytek“ (J 14,23). A sv. Pavel, když prožívá tuto přítomnost, píše: „Nežiji už já, ale žije ve mně Kristus“ (Gal 2,20).

– *Modlitba je vytrvalostí navzdory zoufalství a uznáním, že přešel Bůh.* Nemocný u rybníku Bethesda 38 let chvatně vstával, když se rozvířila voda, a dočkal se uzdravující chvíle, kdy přešel Ježíš Kristus (J 5,1–18).

– *Modlitba znamená zbavit se strachu.* Kristus poučuje o důvěře k Otci: „Vždyť váš nebeský Otec ví, co potřebujete“ (Mt 5,32). Sv. Petr chtěl chodit jako Ježíš po vodě a on s tím souhlasí (Mt 14,28). Zejména je třeba při modlitbě odhodit veškeré opory, „pustit se záchranného trámu“ a dovolit, aby tě Bůh vedl.

– *Modlitba znamená říkat v obtížích „věřím“* nebo obyčejné „pomoz“. Znamená obrátit se s vírou k Bohu (Mt 14,30), jako to učinil Petr.

– *Modlitba znamená volat, že chceš Boha,* vrhat se k němu, on jediný může pomoci. To udělal slepý: „Ježíši, synu Davidův, smiluj se nade mnou!“ (Mt 10,47).

– *Modlitba znamená osvojit si jeho slova.* Celé Písmo svaté je člověku k dispozici, zejména však modlitba „Otče náš“. Pokud má být modlitbou, musí si člověk tato Kristova slova přivlastnit. Pokud v hloubi své duše neuzná Boha za Otce, jak bude moci opravdově prosit o jeho království?

– *Modlitba znamená zapomenout na sebe.* Sv. Augustin se modlil: „Kéž bych žil od sebe k Tobě.“

– *Modlitba vyžaduje odstup od světa,* znamená nechat všeho. Kristus se obrací ke svým učedníkům, když se vrátili od apoštolské práce: „Pojďte sami stranou na pusté místo a trochu si odpočiňte“ (Mk 6,30–31).

– *Modlitba znamená být v pohotovosti.* Všechny panny na svatbu nevešly, pouze ty, které byly připraveny (Mt 25,1–13).

– *Modlitba je hodinou rozhodnutí.* Nestačí jen stanout před Bohem a klást mu otázky. Je třeba se rozhodnout pro jeho požadavek, jak ukazuje událost s bohatým mládcem (Mk 10,17–22). Sv. František se rozhodl přijmout Pánovu výzvu.

– *Modlitba znamená očekávat přicházejícího Boha.* Tak očekával prorok Eliáš na hoře Choreb (1 Král 19,11) nebo Mojžíš (Ex 33,22–23).

– *Modlitba je život v nadcházející hodině.* Kniha Zjevení končí slovy: „Amen. Půjď, Pane Ježíši!“ a po proměňování v aklamaci recitujeme: „...na tvůj příchod čekáme.“

– *Modlitba je cestou s blízkým Pánem.* On je průvodcem na naší cestě tak, jako šel s učedníky do Emauz (Lk 24,13–25).

– *Modlitba je křikem utrpení.* Vdova z Naim stojí po smrti svého syna před Bohem se svou bolestí. Nevyřkne jediné slovo. To Kristus, k němuž doléhá křik trpícího mateřského srdce, zůstává stát na cestě a křísí její dítě (Lk 7,11–17).

– *Modlitba je dobou věnovanou Bohu.* Kristus se modlí před každou činností. K veřejné činnosti se připravuje na poušti. Během doby, kdy hlásal evangelium, často odchází do samoty, aby se modlil. Člověk má čas na všechno: na práci, na odpočinek, na rozptýlení, na jídlo, často nenachází čas pro Boha. Bohu ta chvíle života patří, ale obešel by se bez ní. Potřebujeme ji my, abychom se zastavili v běhu, zamysleli se, především stanuli před Bohem, jenž je jediným smyslem našeho života.

Modlitba je tím vším a ještě něčím mnohem větším. Život modlitby je životem v hodině Božího příchodu, abychom vešli do plnosti života v den milosti. V tomto pojetí modlitba znamená nalézt v Bohu jediný smysl života, je skutečným a plným spojením s Bohem, společenstvím s ním, životem ve věčné Boží přítomnosti, znamená plně se angažovat v lásce, až k bolesti očekávat věčnou modlitbu v blaženém patření. To je zároveň úkon i stav modlitby.

Základní rozměr křesťanské modlitby je soustředění se na Nejsvětější Trojici. To se děje prostřednictvím Ježíše Krista. Křesťanská modlitba směřuje k Otci skrze Ježíše Krista a s Kristem v jednotě Ducha svatého. Křesťanská modlitba je tedy kristocentrická a Kristem formovaná.

Osobní modlitba

V prvotní církvi se zdá být neviditelná. Veškerý důraz je totiž kladen na vznikající společenství Kristovy církve. Při pozornějším pohledu na apoštoly lze nalézt i jejich osobní modlitbu. Je to vidět zejména u sv. Petra a sv. Pavla. Když Petr bydlel v Joppe u koželuha, modlil se na střeše jeho domu. Tato modlitba mu odhaluje, že jsou do křesťanského společenství povoláni i pohané (Sk 10,9–16 a 11,1–18). Jak plodná byla pro vznikající církev jeho osobní modlitba! Podobně je prezentována osobní modlitba sv. Pavla. Ještě jako Šavel po svém osobním setkání s Kristem u Damašku tráví několik dní

v samotě na modlitbě a očekává další Kristův tah. Je to jeho příprava k přijetí křtu. A téměř bezprostředně po obrácení se vydává na arabskou poušť, tráví tam čtyři roky a připravuje se, aby splnil poslání apoštola národů (Sk 9; Gal 1,17).

V počátcích církve je viditelnější rozvoj liturgické modlitby. Projevuje se v udílení svátosti křtu, ve vysluhování eucharistie, ve veřejném pokání za hříchy a postupně v ostatních svátostech. Na tuto liturgickou modlitbu prvních století církve navazuje liturgická obnova po II. vatikánském koncilu.

Rozkvět osobní modlitby

Téměř od samého počátku si můžeme všimnout rozvoje osobní modlitby. Někteří věřící v sobě nacházejí potřebu plnějšího spojení s Bohem. Zároveň lze pozorovat oslabení prvotního ducha, neshody. Ti, kteří hledají svou totožnost s Kristem a jsou jím vedeni, odcházejí na poušť; nechávají za sebou svět, lidské spory a začínají praktikovat tvrdou askezi a modlitbu. Tak se v církvi objevují různé cesty, směry a vzory modlitby – poustevníci, anachoréti, otcové pouště. Jejich modlitba má kontemplativní a také prorocký charakter. Kromě modlitby a skrze ni vydávají svědectví živému Bohu podle vzoru proroka Eliáše, patrona všech mnichů.

Zanechali po sobě bohaté zkušenosti získané v osobní modlitbě. Můžeme je najít v *Knize starců*, v odkazu mnoha svatých. Pro příklad se můžeme podívat na modlitbu některých z nich: sv. Augustina, sv. Terezie od Ježíše, sv. Ignáce z Loyoly, sv. Františka Sáleského. Spojuje je hluboký svazek s Kristem, hluboká promodlenost, odkazy osobních zkušeností s Bohem v jejich dílech. Sv. Augustin a sv. Terezie píší a přitom hovoří s Bohem. *Vyznání, Soliloquia, Život* sv. Terezie a další díla jsou jednou velkou modlitbou. Nádherné svědectví modlitby a její proměňující síly!

Tento rozvoj modlitebního života se děje v církvi, jako plod života církve a pod autoritou církve. Církev totiž nepřetržitě hlásá evangelium tím, že staví před oči Ježíše Krista. Církev je i nadále modlícím se společenstvím, které věřící vede k modlitbě. Církev poukazuje na světce, zdůrazňuje jejich modlitbu jako hlavný pramen jejich obětavé lásky. Je třeba dodat, že církev bdí nad náležitým rozvojem života modlitby. Zejména pečuje o kontemplativní modlitbu a o ty, kdo ji provozují. Kontemplatik potřebuje toto vedení církve, aby nezboudil. Kontemplatik bez vedení je totiž nebezpečný. Ve svém hlubokém pronikání do Božích tajemství totiž vychází mimo oblast plně pochopitelnou přirozenému rozumovému světlu. Potřebuje silné světlo víry, předávané

a střežené církvi. Je záhodno si uvědomit, že všechny velké hereze vznikly mezi mnichy: Arius byl mnich, Eutiches byl mnich, Makedonius byl mnich, Pelagius byl mnich. Luther byl řeholník.

Modlitba a kontemplace nejsou dary jen pro toho, kdo se modlí. Jsou dobrem pro celou církev. Osobní modlitba a její rozvoj jsou dobrem celé církve. Sv. Tomáš Akvinský říkal, že zkušenost Boha, nabytou v kontemplaci, je třeba předávat ostatním. Proto za nejdokonalejší způsob života považoval život kontemplativně-činný. V jeho duchu žila a působila sv. Terezie od Ježíše. Celý svůj život i život Karmelu, tj. askezi, věrnost svému povolání, modlitbu a kontemplaci, přinesla jako dar pro službu církve. Sv. Ignác z Loyoly v témže duchu vyžadoval od svých žáků, aby byli kontemplativní v činnosti. Tak prostřednictvím osobní modlitby roste dobro celé církve a ta se stává plněji modlícím se společenstvím.

Modlitba chápaná z psychologického hlediska

Psychologie náboženství se zabývá také psychologií modlitby. Naráží v této oblasti na velké překážky. Je totiž neobyčejně obtížné prozkoumat modlitební zkušenost. Tato zkušenost během modlitby plně nepodléhá výzkumu, laboratornímu výzkumu. Všechny zkušenosti lze shrnout do určitého retrospektivního rámce. Kromě toho nelze bezprostředně zachytit ani působení milosti, ani niterné setkání s Bohem. Do zkoumání se také mohou vkrást pojmy přijaté od druhých lidí. A člověk kromě toho může psát a hovořit o tom, jak by se chtěl modlit, ale v jeho modlitbě se to vždy plně neodrazí. Proto je možné psychologicky popsat jen akt nebo stav modlitby.

Uvedu zde pouze schématické zachycení modlitby z psychologického hlediska. Poněkud obšírnější pojednání na toto téma můžete nalézt v mé knize *Wezwani do zycia, lčes. Pozvaní do života*, Kraków 1980, ss.278–285.

1. Základní modlitební vztahy k Bohu jsou různé. Závisí na psychice a jejím typu. Avšak všechny formy modlitby jsou dostupné pro každého člověka. Pro některé může být snazší hovořit, rozjímat či spočívat.

2. Mohou se dostavovat těžkosti v rozjímání o Bohu, v představování si různých věcí, atd. Leč každý člověk neustále přemýšlí o různých věcech, každý je slaběji či silněji prožívá. Každý tedy může do jisté míry přemýšlet o Bohu a jeho tajemstvích, každý může prožívat skutečnost setkání s Bohem ve víře. Také každý člověk umí s láskou pohlížet na osobu, kterou miluje, prosit ji za odpuštění, vynahrazovat, formulovat své prosby. Může tedy činit

totéž ve vztahu k Bohu. Jednotlivý člověk může mít pouze obtíže spojené s kontrolovaným a logickým přemýšlením.

3. Modlitba je do velké míry závislá na stupni náboženského života. U člověka silně poutaného k dočasným věcem bude časově omezená, přizemní a malicherná. Když člověk prohloubí své spojení s Bohem, bude se věnovat modlitbě, stane se jeho modlitba vznešenější a obecnější. Zároveň se bude stávat méně egoistickou, méně zıştnou, a bude více zaměřena na záležitosti ostatních, na Boží chválu.

4. Modlitba se liší v závislosti na typu psychiky. Převažuje-li intelektuální typ, je modlitba přebýváním v Boží přítomnosti a má formu rozhovoru s Bohem. Převažuje-li volitivní typ, citový, dochází rychle k oživování lásky a modlitba přechází do stavu sjednocení. Svátí se méně *modlili*, více prožívali, zakouřeli, trvali s Bohem.

5. Hledající Boha musí nezávisle na psychickém typu různým způsobem využívat intelekt. V modlitbě – resp. v přípravě na ni, v hledání prostředků, způsobů – totiž nemůže chybět rozum.

6. Člověk musí znát své místo před Boží tváří, vzdálenost, jež ho od Boha odděluje. Intenzivní duchovní život tento odstup zmenřuje. Sv. Augustin řká: „Bůh je mi blíř než já sám sobě“ a sv. Pavel: „Žiji ovšem, ale už to nejsem já, ve mně řije Kristus“. Pak ustávají zbořná slova, nadchází *nazírání* – slyšení, vidění, duchovní zakouření.

7. Způsoby prožitku modlitby jsou tak rozmanité, jak jsou rozmanité prožitky člověka vůbec. Modlitbu lze prožívat jako úkon i jako stav. Sama modlitba může být ve stavu nevědomí, obvyklého vědomí i nadvědomí, pokud zahrnuje celé „já“. Modlitba, podobně jako náboženství, může být prožívána i magicky, postavena na autoritě, např. z donucení rodičů, způsobem silně angařovaným v období, kdy se utváří spojení s Bohem, aby přeřla do zralé modlitby zároveň s křesťanskou dospělostí.

8. Z hlediska zkušenosti modlitba může být velká (velké Boží navřtívení), spontánní, anebo také všední, plná úsilí stanout denně před Bohem, a konečně to může být modlitba řivota ři modlitba řivotem. Tak to obvykle u člověka bývá s prožitkem všeho.

Modlitba nazývaná rozjímání

1. *Použitá terminologie* Užívá se synonym: rozjímání, diskurzivní modlitba, meditace. Vřechny označují modlitbu postavenou na přemýřlení. Jejím

základem jsou úvahy o Božích pravdách, postupuje se od pojmu k pojmu a vyzovují se praktické závěry pro vlastní duchovní život. Může to být i ústní modlitba spojená a přemýšlením.

2. *Vyžaduje na člověku velké úsilí*, které dobře vyjadřuje přirovnání: Nejprve je třeba vykopat ve skále studnu; mnohdy velmi hlubokou. Touto těžkou prací je pro člověka, jenž začíná s vnitřní modlitbou, zaměření mysli na Boha a Boží věci. Dosud bylo myšlení výlučně či z převážné části zaměřeno na dočasné věci. To je teprve začátek práce. Nyní je třeba vodu ze studně dobývat a zalévat pole. V modlitbě je nutno se hodně namáhat při kontrole svého myšlení. Člověk obvykle přemýšlí asociativním systémem. Kontrolované alegorické myšlení je zobrazováno druhem zavlažování. Bud' člověk načerpanou vodu roznáší v konvích po okrsku a zavodňuje pole, anebo se namáhá s vytvořením kanálků a do hlavního kanálu vlévá vodu přímo ze studně.

3. *Tato modlitba může být velmi radostná*. Díky úmornému zalévání se sklízí úroda. Jsou chvíle odpočinku a požívání plodů. Pokud člověk dosud nepěstoval skutečnou vnitřní modlitbu, pokud sotva začal s rozjímáním, a tak tomu obvykle bývá, vniká v celou hloubku Božího slova, nachází nečekané a vznešené věci. Je to tak, jakoby zprostřed skal vyšel na nesmírně rozlehlou, rozkvetlou louku. Je tedy připraven vynaložit ještě větší úsilí. Nejednou Bůh uděluje hlubší poznání a radost.

Uvědomuje si, že dosud se modlit neuměl. Cítí, že jsou před ním ještě hlubší objevy. V tomto duchu tedy modlící se člověk prosí Boha spolu s apoštolý: „Pane, nauč nás modlit“ (Lk 11, 1). A rád chodí do této „Kristovy školy“. Zde je třeba říci, že modlitba je uměním. Existují různé způsoby, metody, vzory, jež lze ovládat a které pomáhají při samotném rozjímání a i v práci na sobě. Tato práce předpokládá intenzivní askezi, do které se začátečníci rádi pouštějí.

O této modlitbě se lze nejlépe dozvědět. Je dostupná a poměrně jednoduchá k osvojení; lze se také na této cestě setkat s mnoha rádci. Bohužel, velmi mnoho lidí, kteří se modlí, zde končí buď proto, že neznají další průběh cesty, nebo proto, že nenaleznou pomoc, či je znechutí, když se při modlitbě dostaví vyprahlost, anebo zapomenou, že modlitba je milost, a když začnou tahat ze „studně rozjímání prázdná vědra“, znechutí je to a přestanou na sobě pracovat, nebo také usoudí, že již mnohého dosáhli příliš velkým úsilím a nemají v úmyslu postupovat dál.

Modlitba usebranosti

1. *Použitá terminologie.* Především je třeba říci, že se jedná o modlitbu osvětňného období cesty. Toto období nabízí obrovský výběr způsobů a druhů modlitby. Začíná od modlitby prostého usebrání, od činné kontemplace, kdy Bohem udělené světlo podpírá snahu, kterou vkládá člověk, a uvádí v modlitbu pasivní usebranosti a v modlitbu klidu.

2. *Za normálního průběhu vývoje se začíná v modlitbě něco zjednodušovat.* Když srovnáváme modlitbu tohoto období se zaléváním zahrady, je třeba zdůraznit, že zahradník, jenž dosáhl již určitého zisku, začíná docházet k jistému zjednodušení, které mu usnadňuje zavlažování pole. Může nasadit kolo s čerpadly, ručně tím kolem točit a voda se přímo vlévá do kanálů. Může do kola zapřáhnout oslíka, či dokonce nasadit motor. Poněvadž má víc času a možností, zavádí stále větší zjednodušení. Sám kontroluje zařízení, ověřuje kanály a sbírá stále více plodů. S životem modlitby je to podobné.

3. *Modlitba usebranosti.* Nejprve přichází činná usebranost, která spočívá ve zjednodušeném, intuitivním rozjímání. Rozjímáním totiž člověk vstoupil do velmi snadného soustředění na Boha, na jedno téma, získal návyk modlit se. Polský karmelitán ze 17. století uvádí následující příklad: někdo dorazil do Varšavy, ale na noc se zastavil v Praze (v jednom z varšavských předměstí – pozn. překl.). Známý ho doprovodil na břeh Visly a ukázal mu město na svahu k Visle. Označil hlavní budovy, kostely. Nádherný pohled při západu slunce. Tomu, kdo se dívá poprvé, se zdá, že poznal Varšavu. Podobně se tomu, kdo zakusil modlitbu začátečníků, zdá, že už vstoupil do plnosti modlitby. Vracíme-li se k příkladu, dodejme, že když „známý“ seznamuje s Varšavou, dodává o městě řadu podrobností, jež nejsou z předměstí vidět, a pak mu předkládá velmi podrobného průvodce po Varšavě. Tak se jeho vědění zjednodušuje a prohlubuje. Podobně modlící se člověk získává rozjímáním plnější vědění o Bohu, o sobě... Na druhý den navštěvuje Varšavu a seznamuje se s ní do všech podrobností. Ty se však jen částečně kryjí s jeho dosavadním věděním. Nyní má přehled. Když večer opět stane na břehu Visly z pražské strany a pohlédne na město, každá budova, kostel, jež spatří, se naplňuje detaily. V jednu chvíli má celý obraz Varšavy a současně všechny podrobnosti, které viděl a obdivoval. V oblasti modlitby se děje něco podobného: rozjímání jednotlivostí uvádí do modlitební zkušenosti. Ten, kdo se modlí, získává jakýsi vnitřní vhled, zjednodušený pohled na pravdu, kterou má před očima. Tak vchází v modlitbu činné usebranosti, v nabytou kontemplaci.

Při této modlitbě je méně rozjímání, ale více nazírání, slyšení, společenství, a dokonce již do velké míry vědomí vyplývající ze zkušenosti „jak je Bůh dobrý“. Vystoupíme-li mimo rámec příkladu, je třeba říci, že v modlitbě činného usebraní člověk sám poznával. Plody usebranosti byly důsledkem jeho intenzivní spolupráce s milostí modlitby. Nyní, při modlitbě pasivní usebranosti, ho Bůh osvěcuje a rozšiřuje jeho poznání. V modlitbě klidu Bůh uděluje počáteční milosti vlité kontemplace a v jednu chvíli mu dává nazírat pravdu, lásku. Není to ještě stav vlité modlitby. Nicméně Bůh postupně bere iniciativu do svých rukou. Člověk tedy zakouší Boží blízkost, s lehkostí přebývá v Boží přítomnosti.

Modlitba počáteční vlité kontemplace

Je poněkud obtížné připodobnit ke konkrétním stupňům modlitby tento způsob zavlažování zahrady, jenž spočívá v rozvádění vody potrubím od samotného pramene. V této etapě modlitby existuje jak hledání Boha (pramene), tak i snaha trvat v Boží blízkosti (voda se vede potrubím – instalace potrubí, jeho kontrola). Nicméně se již jedná o vodu z pramene, jímž je sám Bůh. Sv. Terezie tuto modlitbu nazývá modlitbou nadpřirozené chuti, také modlitbou pasivního klidu, anebo se také zdá, že je už řeč o vlité kontemplaci.

Jak to uvádí příklad se zavodňováním, dochází k ještě většímu zjednodušování modlitby. Časté zakoušení Boha při této modlitbě je propleteno s určitým úsilím. Objevují se častější akty vlité kontemplace. Snadno se dostavuje přebývání v Boží přítomnosti. Člověk sám by nebyl schopen tak často setrvávat s Bohem nejen při modlitbě, ale i během dne.

Když sv. Terezie popisuje tento stav modlitby, zdůrazní, že schopnosti duše jsou při něm zcela a výlučně zaujaty Bohem. Díky tomu člověk Pána oslavuje spontánně. Naznačuje však, že Bůh, jenž v duši působí tuto usebranost, činí tak v tomto období tím, že ji navštěvuje. Nejednou jsou to příchody velmi krátké, během nichž se udílí bez míry. Sv. Terezie píše: „Božský zahradník to činí v jediné chvíli a dává plodům růst a zrání.“ Tak silou navštěvujícího Pána rostou ctnosti. Dochází též ke sjednocení modlitby s činností. Dosud Marie a Marta – kontemplace a činnost – si jako by překážely. Nyní krácejí pospolu. V tom světice vidí rozdíl mezi modlitbou klidu a tímto stavem modlitby. Vysvětluje: „V modlitbě klidu se duše neodvažuje pohnout ani se rozptýlit, ponořena do svého spočinutí jako Marie, zatímco v této se může činit jako Marta.“ Pramenem této jednoty je sjednocení schopností v Je-

žít Kristu a skrze něho a v něm v tajemství Boha, jediného v Trojici, který v člověku přebývá. Není to však, jak píše sv. Terezie, „sjednocení naprosté a dokonalé“ (srv. Život, 16–17).

Modlitba sjednocení – stav vlité kontemplanace

1. *Použitá terminologie.* Sv. Terezie hovoří o prostém sjednocení, o sjednocení extatickém, o proměňujícím sjednocení. S tím jsou spojeny různé stupně kontemplativní modlitby. Sv. Jan od Kříže v *Živém plameni lásky* vysvětluje podstatu sjednocení prostřednictvím duchovních zásnub a sjednocení samo duchovním manželstvím (3,23–24).

2. *Srovnávací obraz.* Bůh dává déšť a rovnoměrně zavlažuje podle potřeby celou zahradu. Božský zahradník, jenž způsobil, že se podstata člověka i jeho schopnosti soustředily na Boha, uděluje trvalý dar vlité kontemplanace. Sv. Terezie různými popisy široce ukazuje, co je vlitá kontemplanace. Jak dokládají uvedené termíny, tento vznešený stav kontemplanace může mít různé stupně; je v neustálém vývoji. Plnost bude v nebi, poněvadž tento stav patří do nebeské slávy. Zde na zemi lze hovořit o stavu kontemplanace – na rozdíl od aktu kontemplanace. Ten trvá krátce. V případě stavu kontemplanace můžeme hovořit o trvalém ponoření v Bohu či o velmi častých a dlouhotrvajících aktech kontemplanace. Sv. Jan od Kříže shrnuje modlitební zkušenosti z období vlité kontemplanace do konkrétní definice. Vlitá kontemplanace je milostným věděním, čili vlitým, milostným poznáním Boha (Temná noc, II,18,5). Bůh uděluje tento dar, komu chce, kdy chce a jak chce, podle povolání a možnosti člověka a podle daru milosti. Člověk se ze své strany může na obdržení tohoto daru pouze připravit. Poněvadž je tento stav charakteristickým stavem nebešťanů, nijak člověka neumenšuje to, pokud jej zde na zemi nemá.

V tomto stavu člověk obcuje s Bohem jako milující s milovaným, tzn. že Bůh, milovaný nade vše, přebývá v milujícím, a ten, kdo Boha miluje, v něm trvá – je v milovaném. Toto přebývání může být rozmanité a v různé intenzitě. Může to být Boží působení podobné milostnému vanutí letmo laskavého větru. Může se projevovat jako drobný a teplý déšť přinášející osvěžení. Může také přicházet, a dokonce přetrvávat jako velký příval lijáku. A může být pocítováno jako ponoření do vody. Tehdy se ani veliký déšť nedá pocítit. Tehdy také člověk prožívá sladkost sjednocení s Pánem. Jako obrovský déšť, příval lijáku, může člověka povalit, tak může člověka drtit mocné působení Boha, jenž ho proměňuje a očišťuje. Sv. Jan od Kříže pak

hovoří o temné kontemplaci víry, nebo o křižující lásce (Temná noc, II, 12, 2; 19, 4–5; Duchovní píseň, 9)

3. *Plnost sjednocení.* Dokonalé sjednocení se uskutečňuje sjednocením s celým Kristem, tzn. sjednocením s Kristem, hlavou mystického těla, a sjednocením se všemi údý tohoto těla. Sjednocení s bližními je podmínkou *sine qua non*, bez níž nemůže dojít ke sjednocení. Neexistuje tedy sjednocení s Bohem, a tedy ani kontemplativní modlitba, bez předcházejícího i provázejícího sjednocení s bližními (Hrad v nitru, VII, 14). O nezbytnosti lásky k bližnímu kvůli sjednocení s Bohem (pro spásu) hovoří sám Kristus v popisu posledního soudu (Mt 25) a ve Velekněžské modlitbě, kdy se modlí o jednotu učedníků mezi sebou podle vzoru jeho jednoty s Otcem (J 17, 20–26).

Výběr z knihy – Kolektiv autorů pod redakcí Dr. Jerzego Gogoli OCD, Formacja zakonna I., Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków 1995.

Překlad Terezie Eisnerové OP.

Dorota Švachová

Teologie agapé po letech

Osmnáctého srpna t. r. uplynulo již deset let od smrt Josefa Zvěřiny, krásného člověka a křesťana, žijícího i za nepříznivých okolností plností víry. Vzpomínka na něho žije nepochybně v srdcích těch, kteří ho znali. Také díky každoročně organizovaným „Dnům Josefa Zvěřiny“ zůstane jeho jméno částí našeho společenského života. Skutečnost, že postava Josefa Zvěřiny nebyla opomenuta během kolokvia, zorganizovaného v roce 1994 Českou křesťanskou akademií¹, svědčí o tom, že si i jeho teologická práce zachovává svou aktuálnost. Vznikla snaha vydat Zvěřinova² díla, objevilo se pár drobných článků³. Zdá se tedy, že je vhodné zabývat se blíže Zvěřinovým dílem *Teologie agapé*. „Teologie agapé“ je totiž nejen podtitul příručky Zvěřinovy dogmatické teologie⁴, ale především ústřední pojem jeho teologie. Samotná příručka vznikala kvůli pronásledování církve ve zvláštních podmínkách téměř dvacet let. Metoda práce, jakou v této příručce Zvěřina použil, byla ohodnocena jako tradiční: autor se postupně zabývá biblickými základy, církevní tradicí a naukou magisteria a prezentuje tak vývoj církevního učení na dané téma. Jeho cílem je systematická teologie často v ekumenickém kontextu.⁵ Podle této charakteristiky Zvěřinova příručka obsahuje základní teologicko-dogmatické znalosti o rozsahu, který bylo možno zpracovat v době jejího vzniku. Jak jsme již uvedli, byla to během dlouhé doby pravděpodobně jediná česká, současná, pokoncilní příručka, která studentům přiblížila nejen tradici a historii, ale také do jisté míry aktuální nauku církve⁶ a rovněž i myšlenky současných teologů. Jazyk *Teologie agapé* je prostý a přístupný bez ohledu na to, jak složitou tematiku zpracovává. Zdá se, že autor z didaktických důvodů nepoužívá zvláštní jazyk, svoji „dogmatiku ve světle Boží lásky“⁷ se totiž rozhodl adresovat širokému kruhu zájemců. Počáteční podobou příručky byly texty přednášek a studijních materiálů, určené pro studenty tajných teologických kurzů. Do r. 1990 stihl Zvěřina připravit do tisku kapitoly 1–4, ostatní připravili do tisku po jeho smrti jeho žáci a přátelé. Redakční poznámka v 2. kapitole upozorňuje na okolnosti vzniku této příručky, jež měly vliv na její dnešní podobu.⁸ Zvěřinova díla vzniklá během pronásledování církve totiž nesplňují mnoho formálních požadavků. Je v nich málo odkazů a bibliografie, autor používá parafráze, v případě citací neuvádí prameny.

To bylo způsobeno vnějšími okolnostmi: životem pod neustálou kontrolou Státní bezpečnosti, hrozbou domovní prohlídky, nedostatkem času a nemožností normální vědecké práce.⁹ Sám autor si byl těchto nedostatků vědom¹⁰, avšak jeho prvořadým cílem byla apoštolská činnost a „výchova posluchačů k dospělému křesťanství“¹¹, což v tehdejší situaci a podmínkách bylo obtížné sladit s kritérii univerzitní teologie.¹² Tolik o příručce, jejíž náklad je již dávno vyčerpán.

V českém prostředí dosud jedinou teologickou charakteristiku Zvěřinových myšlenek přednesl Josef Dolista v krátkém referátu *Charakteristika teologie Josefa Zvěřiny*. Dolista tvrdí, že ve Zvěřinově díle tvořily dogmatika a spiritualita jediný celek, což bylo důsledkem autorovy vědomé volby a rozhodnutí.¹³ Jeho život i dílo nesly znaky vzájemné jednoty a Dolista v nich rozlišuje tyto charakteristické rysy:

1. život v Duchu,
2. *communio* s Nejsvětější Trojicí,
3. *communio* s církví (církvemi),
4. společenství a přátelství s lidmi (komunikace),
5. víra v Boha a v lidi,
6. následování.¹⁴

Dolista si také všímá, že jakkoli lze dnes různě pohlížet na to, jak Zvěřina hodnotil názory některých teologů, přece je třeba vysoce hodnotit skutečnost, že jeho teologii charakterizuje silné vnímání jednoty s magisteriem.¹⁵ Dolista nazývá Zvěřinu „charizmatickou osobností“¹⁶, upozorňuje také na jasnost a důslednost, s jakou Zvěřina prožíval Boží existenci a sebezjevení Boha jako Lásky¹⁷, což se stalo nezbytným rysem jeho teologického myšlení.

Pro Zvěřinu bylo charakteristické zdůrazňovat lásku, v jeho dílech se čtenář často setkává s pojmem *agapé*, jako např. v podtitulu vzpomenuté dogmatické příručky. Láska je zde cosi víc než jen jeden z pojmů, je to klíčový pojem celé teologie.

Tváří v tvář této skutečnosti je třeba tázat se po příčinách, proč právě *agapé* – Láska – se stala středem Zvěřinovy teologie. Odpověď na tuto otázku nám může pomoci zkoumat historicko-společenské okolnosti posledních let.¹⁸ Avšak největší význam můžeme jistě připsat jeho vlastním osobním zkušenostem, či lépe zkušenosti Lásky – *agapé*. V poděkování, jež poslal při příležitosti získání doktorátu *honoris causa* tübingenské univerzity, napsal o své teologii ve světle *agapé*: „...abych krátce načrtl svou teologickou práci. Vychází z prvenství lásky. Není to něco podstatně nového, neboť tu jde o dru-

hou nosnou tradici katolické teologie od Augustina přes františkánskou školu k Pascalovi a Newmanovi, přes tübigenickou školu (...), přes *Nouvelle théologie* ve Francii, přes Karla Rahnera a mnohé, mnohé další (...) Má vlastní cesta však byla vyznačena velkým utrpením naší církve. Za zdmi vězení, uprostřed nenávisti velkých a malých žaláříků mě přivedlo svědectví spolubratří k poznání, že nejvyšší základ bytí, a tedy též první ontický princip, je láska.“¹⁹

Osobní zkušeností Josefa Zvěřiny se stala přítomnost Boha za zdmi vězení. Nalezl se tam, kde „se hroutí všechny pouze racionální jistoty a vytřbí se, co je autentické a ryzí a na čem se dá postavit život, aby mělo smysl ho žít. **Teologie se tu přesouvá z roviny odtazižitého vědeckého bádání do životního středu lidské osoby**²⁰ jako zdroj poznání, jež vyvěrá ze srdce, když rozum pokorně utichne a skloní se před tajemstvím Boha, jenž sám mluví“.²¹ Tato charakteristika káže pohlédnout blíž na to, jak se rozvíjelo teologické myšlení v prostředí, z něhož Zvěřina vyšel, v prostředí, které ho formovalo. Jak sám přiznal, „duch pražského semináře nebyl dobrý“²², a to byla příčina, proč už po prvním roce využil nabídku a dokončil studium teologie v Itálii. Zdá se, že vztahy, které popsal, odrážely stav církve v Čechách dlouho náležející k rakousko-uherské monarchii.²³ Ke společnému myšlenkovému dědictví v německy mluvící oblasti patří také určitá rozpolcenost mezi vědeckou teologií pěstovanou na univerzitách a žitou teologií, která je životu bližší,²⁴ nazývanou také „živá“ teologie²⁵. Zdá se, že právě tuto disharmonii měl na mysli Josef Zvěřina, když v úvodu své *Teologie agapé* začrtl vizi nové teologie. Už v prvních větách jasně vyjádřil, že teologie nemůže být „vševědou“ o Bohu, nenáleží jí lidi poučovat. Roli teologie v dnešním světě viděl v sesterském společném hledání pravdy, ve spolupráci s lidskou svobodou, ve službě životu. Napsal, že teologie „nemůže existovat v abstraktním světě, ale musí sestoupit z nebeských výšin na tento svět, otevřít se jeho otázkám a kritice, účastnit se nesmírné námahy lidského ducha a starat se o srdce člověka. Musí myslet na to, aby mu přiblížila Boha“.²⁶ Situaci člověka definuje jako „poušť ducha a srdce“,²⁷ povinností teologie je tedy podle něj snažit se objevovat Pravdu a její Boží smysl. Zejména dnes si musí teologie uvědomit, že není pouze „vědou o Bohu“, připodobňovala by se pak přírodním vědám včetně jejich metod a způsobu dokazování. Teologie, jež se dotýká tajemství Boha a člověka, má být „dříve řečí s Bohem než mluvením o Bohu“.²⁸

Výše uvedená Zvěřinova slova dovolují postavit tezi, že jeho teologie čerpala z oživení v teologii, nazývaného kerygmatická teologie.²⁹ Teologie jako

disciplína spojená se životem, soustředěná kolem jediné vůdčí myšlenky, to jsou některé z postulátů, které Zvěřina sdílí s teologií tohoto směru.³⁰ Pro kerygmatickou teologii byly také charakteristické změny, zavedené „do samotné struktury teologie a jejího ducha“.³¹ Také zde můžeme nalézt paralely: Josef Zvěřina dostal klasickou římskou teologickou formaci, která byla typická pro třicátá léta, stejně jako i pro ta léta našeho století, kdy se dogmatika studovala z latinských knih, postavených na scholastických *summách*.³² Avšak sám originálním způsobem ve své knize prolomil, jak píše Oto Mádr³³, tradiční strukturu dogmatických traktátů. Schéma dosavadních příruček dogmatické teologie zde bylo již zmíněno, bylo podřízeno autorovým předpokladům. Zvěřina totiž doplňuje definici teologie jako nauky o Bohu, Zjevení či „vědy o víře“³⁴ služebným úkolem teologie chápaným jako doprovázení, vedení ve víře k plnosti, již je pro člověka sám Bůh – plnost lásky. Podle Zvěřiny si dogmatika zachovává svůj tradiční cíl, jímž je zprostředkovat poznání Boha. Zvěřina však tradiční model prezentace Boha prolomil.³⁵ Vyšel z tradice, kterou bral v úvahu, ale přitom viděl nutnost prezentovat Boha jinak než dosud – jako Lásku. Požadoval přeorientovat víru i teologii směrem k co nejvěrnějšímu chápání zjevených pravd, k chápání Boha tak, jak On sám se zjevil. Zvěřina napsal: „Bůh není jen nad námi jako jakési vzdálené bytí, nějaké neúčastné absolutno, nebo nějaký princip – Hybatel nehybný apod., což jsou představy, které vyplývaly spíš ze západní filozofie. Ze slova Božího se nám nabízí tento obraz, toto pojetí Boha: Bůh s námi, Bůh je tu pro nás, Bůh bude stále s námi.“³⁶ Tato slova potvrzují tezi, že když se Zvěřina pokusil o „novou teologii“, chtěl obnovit jak teologické myšlení, tak i náboženský život ve svém prostředí. Základním požadavkem bylo opustit scholastické spekulace na téma Zjevení a obrátit se k samotnému Zjevení. Prvním důsledkem byla nezbytnost ukázat obraz Boha nikoli jako filozofické ideje absolutního bytí, ale v závislosti na samém Zjevení. Zvěřina patřil k těm teologům, kteří když viděli souvislost mezi stavem víry a teologie, považovali za potřebné kritizovat tzv. tradiční způsob prezentace Boha a sdíleli mínění, že „sama idea dějin spásy, postavená na přívlastcích Boha chápaného jako absolutní bytí, dostatečně neukazuje nové pochopení transcendence Boha jako Lásky, o níž svědčí celé Zjevení“.³⁷

Prozkoumat obsahovou strukturu Zvěřinovy Dogmatiky a porovnat ji s její současnými pracemi by byl zajímavý úkol, konec konců stejně jako zkoumání originality Zvěřinova teologického myšlení.³⁸ Pouze psychologický důvod zavedení změny či opuštění schématu však nevysvětluje dostatečným

způsobem, proč Zvěřina změnil tradiční, používaný a už osvědčený vzor. Zdá se tedy, že vědomě realizoval devizu kerygmatického hnutí a zejména že měl v této oblasti vzor a předchůdce v osobě Jana Evangelisty Urbana, aktivního v meziválečném období.³⁹

Z důvodů, jež sám Zvěřina dostatečně vysvětlil a na něž měly vliv i historické okolnosti, v jakých se křesťanství ocitlo v jeho prostředí, považoval za ústřední myšlenku své teologické práce obrat „Láska – *agapé*“. Autor svým žákům a čtenářům nabídl nový způsob pohledu na Boží pravdy – prizmatem Boží lásky – *agapé*.

Jak samotný Zvěřina chápe „princip lásky“? Nejedná se mu o teologii lásky pouze ve smyslu předmětu, ale o teologii, pro níž láska je prostě základním pravidlem činnosti.⁴⁰ Bůh, poznaná láska, se stává motivem činnosti a také vědeckého zkoumání. Toto bádání není něčím odděleným od života, naopak mu slouží, poněvadž poznání Boha je pramenem radosti a života. Teologie se tedy stává něčím jako životní moudrost.⁴¹ Ačkoliv tedy z pocho-pitelných důvodů není možné opřít se o písemná svědectví a zpracování, zdá se pravdivým tvrzení, že vybral a prezentoval jeden princip, na němž postavil svůj výklad, a tím se zapojil do směru kerygmatické obnovy.⁴²

Jednotčím principem Zvěřinovy teologie je tedy božská Láska – *agapé*, od níž vše pochází. To má své důsledky i v rovině struktury této teologie. Seřazení jeho příručky dogmatické teologie se prezentuje takto: první zpracované téma je láska, je vysvětlen její pojem (1. část). Dále se autor zabývá vírou jako odpovědí člověka na sebeudílení Boží lásky, logicky tedy přechází k otázkám spojeným se Zjevením Boha,⁴³ dále směřuje k církvi, která toto Zjevení uchovává a vydává o něm svědectví (2. část). Vrchol Zjevení je Kristus, ale smysl Zjevení odhaluje v srdcích věřících Duch pravdy, třetí část proto pojednává o Duchu svatém v dějinách spásy. Je to tedy cesta zdola vystupující – od člověka k Bohu. Duch svatý uvádí do tajemství Krista – čtvrtá část je kristologie. Pátá část pojednává o církvi, v níž a skrze níž působí Duch svatý, ve kterém je přítomný oslavený Kristus. Církve jako společenství víry, naděje a lásky je poutnicí pod péčí Matky Boží (6. část). Boží láska, která se udílí, je milost (7. část). Viditelná znamení Boží lásky, s nimiž se setkáváme na cestě s církví, to jsou svátosti, nauka o svátostech je obsahem osmé části Zvěřinovy dogmatiky. Vrcholným bodem zůstávají traktáty na konci, přibližují se k tajemství živého Boha: Boha trojjediného, Stvořitele (9. část) a Pána dějin (konečná 10. část).

Je třeba dodat, že podoba, v němž autor svoji *Teologii agapé* zanechal, není úplná a konečná – Zvěřina odkázal svým žákům úkol dogmatiku systematicky rozvíjet ve světle *agapé*. Zajímavé by byly srovnávací výzkumy Zvěřinovy příručky, srovnání s jinými příručkami tohoto typu, to však překračuje rámec tohoto článku.

Je třeba zmínit se o vzájemném vztahu pravdy a lásky, který Zvěřina rozebírá. Dělá to pravděpodobně jako odpověď na námitky a pochybnosti, které svého času na „novou“ teologii dopadaly. Nové pojetí teologie, opuštění tradiční systematiky a tradičních tezí – to vše mohlo vyvolat neklid a být na překážku samotného teologického obsahu. Požadovalo se dokonce dělení na teologii vědeckou, školní, a na teologii žitou, přizpůsobenou pastoračním a kazatelským potřebám.⁴⁴ Každá z nich měla dokonce sloužit specifickým, odlišným jazykem. V první měl převažovat aspekt pravdy, v druhé aspekt dobra.⁴⁵ Naštěstí byly tyto návrhy odmítnuty ve prospěch druhé, integrované a konkrétně pojaté teologie. Zvěřina musel o těchto diskusích vědět⁴⁶ a *Teologie agapé* je projevem jeho stanoviska v této věci. Zastával názor, že první místo má zaujímat láska,⁴⁷ teprve druhé pravda, což dokládá požadavky života, současnou duchovní situací, poznamenanou jednostranností racionalistické výchovy, způsobu života i jednání. Napsal: „Je zajisté třeba kultury rozumu. Ale dnes se stává naléhavější potřebou kultura srdce. Kultura a civilizace lásky.“⁴⁸ Tvrdil, že pouze tudy může vést cesta ke spáse světa, který nazýval ztroskotancem racionalismu.⁴⁹ Viděl tedy své místo a povolání nejen v psaní teologických traktátů, ale především ve psaní svým vlastním životem, a deklaroval se tak jako teolog svědectví. Opakoval se sv. Pavlem: „Je přece zjevné, že vy jste listem Kristovým, vzniklým z naší služby a napsaným ne inkoustem, nýbrž Duchem Boha živého, ne na kamenných deskách, nýbrž na živých deskách lidských srdcí“ (2 Kor 3,3). Ve světle jeho vlastních slov má Zvěřinova práce výchovný účel, předpokládá jednotu hlásané víry.⁵⁰ Tyto cíle a předpoklady také korespondují se směrem kerygmatické obnovy: „Jejím cílem není získat vědomosti pro samo vědění. Kerygmatická teologie chce *ex professio* sloužit životu, chce vést své adepty k životu milosti ve spojení s Nejsvětější Trojicí. Proto, pečujíc o vědění, na ni vždy hledí jako na princip nadpřirozeného života. Zmíněného cíle chce dosáhnout větším zdůrazňováním vitálních a dynamických hodnot zjevené pravdy, tím, že se prokáže její praktická užitečnost, její působení nejen na posluchačův rozum, ale i na jeho vůli, na níž v posledku záleží úkon víry. Taková teologie není antischolastická; pouze doceňuje současnou teologii a doplňuje ji z hlediska

potřeb náboženského života.⁵¹ Zdá se, že tato charakteristika plně odpovídá účelu a předpokladu Zvěřinovy „teologie agapé“.

Toto je geneze a okolnosti vzniku klíčového pojmu Zvěřinovy teologie. Vznik této teologie je hluboce motivován, je totiž spojen s osobním, mystickým prožitkem Boha jako Lásky. Třebaže osobním způsobem, je tato teologie prožívána také ve společenství pronásledované církve. Je to teologie křesťanského svědectví, které vyznačuje apoštolskou dynamiku a sílu.⁵² Vysvětluje to fakt, že ji autor vytvořil skutečně pro všechny.

O tom, že Zvěřina byl blízký četným teologům kerygmatického směru, svědčí jeho výrazná pastorační motivace, přesvědčení o nezbytnosti spojení teologie s životem a přiblížení se životu, ale také přepracování struktury i obsahu dogmatických traktátů z hlediska takto pojatých potřeb. Lze říci, že Josef Zvěřina byl jedním z těch českých teologů, kteří viděli význam obnovy teologického myšlení⁵³ a řídili se výzvami II. vatikánského koncilu: „Vždyť novější přírodovědecká, historická a filozofická bádání a objevy vyvolávají nové otázky, které mají své důsledky v životě a vyžadují i od teologů nová zkoumání.“⁵⁴

V souvislosti s výše uvedenými Zvěřinovými úvahami můžeme určitě položit ještě mnoho otázek. Jaké jsou vůbec možnosti pokračovat v tomto způsobu myšlení a díky, jaké Zvěřina prezentuje, a nakolik je dítětem doby, v níž žil, a jejích potřeb? Existuje možnost aplikovat „principy *agapé*“ na jinou teologickou disciplínu, např. na katechetiku, pedagogiku, pastorální teologii? Můžeme říci, že navzdory námitkám, jež lze proti Zvěřinovu dílu vznést, návrat⁵⁵ k tématu *agapé* v teologii je neoddiskutovatelně pozitivní událostí. Možné námitky se týkají především formálních nedostatků, což lze ospravedlnit vnějšími okolnostmi života a práce Josefa Zvěřiny. Nepochybná hodnota „teologie agapé“ spočívá naproti tomu v tom, že otevírá teologickou reflexi novým příjemcům a zaměřuje ji na základní, všelidské otázky. Takový přístup jí dává existenciální charakter. Objev a prezentace *agapé* způsobem, jak to učinil Zvěřina, vede k novému pohledu na tak důležité problémy, jakými jsou odhalení významu Boha pro myšlení a intelektuální kulturu vůbec. Otázkou zůstává, zda a nakolik Zvěřinovo myšlení nachází porozumění a tím současně pokračování, rozvinutí a prohloubení v prostředí, kde vzniklo. Téma lásky a jejích rozmanitých podob je i v naší době nesmírně důležité⁵⁶ a teologie by se před ním neměla schovávat. Pustit se do práce, kterou Zvěřina započal a pokračovat v „teologii agapé“ by mohlo znamenat oživující cestu *ad fontes*.

Poznámky:

- 1 Viz Život se tvoří z přítomné chvíle. Česká katolická teologie po druhé světové válce, sborník CDK Brno 1998.
- 2 O docenění významu Zvěřinovy práce pro církev a českou teologii svědčí mj. fakt, že 19. března 1992 byla založena nadace nesoucí jeho jméno, která si vytkla za cíl vydat díla Josefa Zvěřiny a podporovat studium teologie v Čechách. V jejím čele stanuli arcibiskup pražský kardinál Miloslav Vlk, Radim Palouš, v té době rektor Karlovy univerzity v Praze, a ThDr Oto Mádr, dlouholetý přítel a spolupracovník Josefa Zvěřiny. V r. 1995 díky pomoci této nadace se objevily dvě knihy. Jednou z nich je výbor děl Josefa Zvěřiny, vydaný pod názvem Pět cest k radosti, které sebrala Jolana Poláková. Druhá je kniha PhDr. Marie Růt Křížkové Žít jako znamení. Je to kniha autorčiných rozhovorů se Zvěřinou z let 1986–7 doplněná jeho závěti a vzpomínkami jeho blízkých z let 1978–90.
- 3 Viz např. R. Čemus, Solunští bratři, Josef Zvěřina a my, v: Nový život, Řím, 7–8(1999), s.36–58.
- 4 J. Zvěřina, Teologie agapé. Dogmatika, sv.1, Praha 1992, sv.2, Praha 1994. Dále: TA I, TA II.
- 5 Srov. J. Dolista, Charakteristika teologie Josefa Zvěřiny, v: Život se tvoří z přítomné chvíle. Česká katolická teologie..., s.114 a tentýž, Deset let české teologie...
- 6 Bere např. v úvahu II. vatikánský koncil, jehož dokumenty nebyly na území Československa dostupné, a český překlad je dílem posledních pár let, cituje výroky papeže Pavla VI, které byly komunistickým režimem cenzurovány, atd.
- 7 Viz O. Mádr, Slovo o knize, v: J. Zvěřina, TA I, s.408.
- 8 Viz TA II, s. 486.
- 9 Srov. J. Dolista, cit. čl. a tentýž, Charakteristika teologie..., s. 114.
- 10 Srov. tamtéž.
- 11 Tamtéž.
- 12 Po opublikování prvních historických výzkumů na téma „podzemní církve“ v Československu se ukázalo, že skutečně situace a aktuální potřeby iniciovaly především pastorační a výchovnou práci na úkor systematického bádání v oblasti filozofie a teologie. V neprospěch stavu těchto dvou disciplín kromě vnitřních omezení mělo určitě vliv také faktické rozdělení Evropy, nedostatek kontaktu se středisky vědeckého myšlení, ale také malá dostupnost tam vzniklé literatury. Viz např. interview Ondřeje Mikuláška se spoluautorem práce Skrytá církev, historikem a politologem Petrem Fialou, v: Perspektivy, dodatek Katolického týdeníku, únor 1999, s.3.
- 13 Viz J. Dolista, cit. čl. s.112.
- 14 Tamtéž, s.113.
- 15 Tamtéž, s.114. Akcentoval to i sám Zvěřina, když se nechal slyšet v záležitostech aktuálních pro vzájemné vztahy mezi teologií a učitelským úřadem církve. Jeho článek Teologie svobody viděná z Čech, vydaný v neoficiálních Teologických textech v r. 1986, Dopis západním křesťanům, připravený v r. 1990 na setkání hnutí Comunione e liberazione, které se mělo uskutečnit v Rimini, anebo též Ke kolínskému prohlášení, z rukopisu z téhož roku, jsou dostačujícím příkladem. Viz J. Zvěřina, Teologie osvobození viděná z Čech, v: Pět cest k radosti, s.87–90, Dopis západním křesťanům, tamtéž, s. 91–94, Ke kolínskému prohlášení („Wider entmundigung – für eine offene katholizität“, 1990), tamtéž, s.95–97.
- 16 J. Dolista, Charakteristika..., s.115.
- 17 Srov. tamtéž, s.113.

- 18 O situaci člověka ve světě a psychologických, morálních a náboženských změnách viz přednáška uvádějící do konstituce *Gaudium et spes* v: II. vatikánský koncil, konstituce, dekrety, deklarace, Pallotinum, s.539–544. Viz též např. G. Philips, *Kosciół w swiecie wspolczesnym*, Concilium 1–10, 1965–6, s.407–419; H.U. von Balthasar, *tamtéž*, s.419–429; O Donnel, *Wprowadzenie do teologii dogmatycznej*, Kraków 1997, s.99–100.
- 19 J. Zvěřina, *Teologie ve světle agapé*. Děkováná řeč při převzetí čestného doktorátu teologie univerzity Tübingen, 1988. V: *tentýž*, *Pět cest k radosti*, s. 44–45.
- 20 Zdůrazňuje autorka.
- 21 R. Čemus, *Solunští bratři, Josef Zvěřina a my*, v: *Nový život*, č.7–8, Řím 1999, s.129.
- 22 M.R.Křížková, *Žít jako znamení*, s.22.
- 23 Vliv na situaci určitě měly silně v myšlení zakořeněný josefinismus, bismarkovské zákonodárství, rozvoj Los-von-Rom Bewegung, odraz husitismu v Čechách, atd. Část duchovních charakterizovala internost, a tedy „situace byla méně uspokojivá, než se mohlo zdát povrchným pozorovateli“. Viz R. Aubert, *Kosciół katolicki od kryzysu 1848 roku do I wojny swiatowej*, v: *Historia Kosciola*, sv.5, 1948 do současnosti, Warszawa 1985, s.73n.
- 24 Srov. L. Balter, *Od wiary do teologii*, v: *Podstawy wiary*. Teologa, koleke Communio, č.6, Poznan 1991, s.19.
- 25 Viz pozn.39.
- 26 TA I, s.5.
- 27 *Tamtéž*, s.3.
- 28 TA I, s.3.
- 29 V době jeho římských studií začal spor o tzv. kerygmatickou teologii, viz též B. Pylak, *Teologia kerygmaticzna*, v: W. Granat, *Dogmatyka katolicka*, úvodní svazek, Lublin 1965, s.180n.
- 30 Viz *tamtéž*, s.188n.
- 31 Viz *tamtéž*, s.189.
- 32 Řazení traktátů v dogmatice bylo následující: De Deo uno et trino (O Bohu jednom, O Bohu trojjediném), De Deo creante et elevante (Stvoření světa, andělů, člověka. Povznesení člověka do nadpřirozeného stavu a pád), De Verbo incarnato et Redemptore (Vtělení Božího Syna a Vykoupení, mariologie), De gratia (Milost a z ní ctnosti a dary Ducha svatého., svátosti a obět' mše sv), De Ecclesia (O církvi), De novissimis (O posledních věcech světa a člověka). Na téma volby a řazení otázek v dogmatice viz též W. Granat, *Dogmatyka katolicka*, úvodní svazek, Lublin, 1965, s.91n.
- 33 Viz TA I, s.408.
- 34 J. Zvěřina, *Předmět teologie*, v: *Křesťanská revue*, 1/1968, s.8. Tento článek byl fragmentem připravované knihy na téma teologie umění, která pravděpodobně nebyla dokončena.
- 35 Na téma modelu prezentování Boha v současné teologii viz W. Hryniewicz, *Bóg naszej nadziei*. Teologisko-ekumenické skizy, sv.I., Opole 1989, s.15–31.
- 36 J. Zvěřina, *tamtéž*.
- 37 Tak píše na téma kritiky tradičního modelu prezentace Boha, postaveného na tradiční metafyzice, W. Hryniewicz, *tamtéž*, s.16.
- 38 Podobně prezentuje opuštění tradičního řazení traktátů pokoncilní příručka dogmatické teologie *Mysterium salutis*, sborník německých teologů, vydávaný v letech 1965–76. Pokouší se vykládat celek dogmatických otázek v závislosti na ideji dějin spásy a zohledňuje tak požadavek II. vatikánského koncilu: obnovovat teologické vědy spojením s tajemstvím Krista a dějinami spásy, srov. *Opstatam totius*, 16, v: II. vatikánský koncil, Konstituce, dekrety, deklarace, Pallotinum, s.296n.

39 Viz V. Ventura, Jan Evangelista Urban – učitel duchovního života, v. Život se tvoří...s. 7–29. Již při prvním setkání s „Teologií agapé“ se ukázalo, že stejně zajímavě vypadá otázka pramenů jejího vzniku a eventuálních autorových inspirací či vzorů. Zdá se, že právě františkán O. dr. J. E. Urban byl v určitém smyslu vzorem či předchůdcem Josefa Zvěřiny. V přednášce v roce 1969 pod názvem Dnešní přístup k teologii se zabýval cíli, úkoly a metodami teologického bádání v situaci, v jaké se tehdy nacházela církev v Československu. Charakteristicky tam rozdělil teologii na „životu“ a „mrtvou“, *nota bene* započítal do té druhé převážnou část české teologie do poloviny 20 let našeho století. Viz J. E. Urban, Dnešní přístup k teologii, s. 4n. Paralelně reflektuje teologii v německy mluvících zemích L. Balter, srov. Od wiary do teologii, Communio, Kolekcia 6, s. 19.

40 Viz TA I, s. 9.

41 Srov. J. Dolista, cit. čl., s. 114. Také se nabízí paralela s „dvěma sestrami“, teologií a svatostí, podle H. U. von Balthasara, viz A. Štrukelj, Od teologie „sedící za stolem“ k teologii „modlící se na kolenou“, Teologie a svatost u Hanse Urs von Balthasara, Communio 3 (XIX) 1999, s. 101–111. Viz též L. Balter, Profetický charakter..., s. 64, kde předává pohled Latourella, že teologie je moudrost čili dovednost přiznat věcem hodnoty, které jim náležejí.

42 Charakteristické pro kerygmatickou teologii bylo odmítnutí od vpravdě logicky uspořádaného, systematického, leč rovněž abstraktního učení a způsobu výkladu směrem k pojetí z hlediska dějin spásy. Srov. B. Pylak, cit. čl., s. 188, a L. Balter, Profetický charakter teologii, v: AKI (390) 1966, s. 52–68. Už citovaný J. E. Urban vydal v meziválečném období katechismus pro dospělé Učení víry jako jednotící základ a pojednával v něm ideu věčné Boží myšlenky.

43 Kerygmatický přístup vyžadoval změny v obsahu učení a žádal také nové pochopení Božího zjevení (jednálo se o zdůraznění dynamického aspektu Zjevení vedle dosud velmi silně akcentovaného intelektuálního aspektu. Dále vyžadoval z toho plynoucí změnu v chápání víry (plný úkon víry je brán jako odpověď na spásnou Boží výzvu. Takto chápáná víra nebude považována intelektuálního aspektu, naproti tomu bude prohloubena o aspekt vitální: odpověď člověka znamená životní účast v tajemství Kristova života). Viz též B. Pylak, cit. dílo, s. 188–189.

44 Viz též L. Balter, cit. čl., s. 55 a J. E. Urban, cit. čl., s. 5.

45 Viz L. Balter, tamtéž.

46 Viz J. Zvěřina, Předmět teologie, v: Křesťanská revue 1 (1968), 9. Tento článek byl fragmentem připravované knihy o teologii umění, která pravděpodobně nebyla dokončena.

47 Považoval lásku za podmínku smyslu života, viz M. R. Křížková, cit. dílo, s. 148.

48 TA I, s. 6.

49 Paralelně na toto téma viz I. Štrukelj, tamtéž, s. 103n.

50 Viz též J. Dolista, tamtéž, s. 114.

51 B. Pylak, cit. dílo, s. 190.

52 Např. Hugo Rahner ve svých přednáškách v r. 1937 tvrdil, že „teologie (...) pokud chce sloužit účinnému hlásání, musí se vrátit nejen k obsahu Písma sv. a nauky Otců, ale také k jejich metodě. Pak se neztratí v metafyzickém bádání a nebude sloužit sobě a systému, ale – jak je povinna – křesťanskému životu.“ B. Pylak, cit. dílo, s. 183.

53 Srov. J. Dolista, cit. čl., s. 113.

54 Gaudium et spes 62, viz též J. Zvěřina, tamtéž, s. 9.

55 Srov. M.–D. Philippe, O milosci, Kraków 1999, s. 14–18 a s. 71n., kde dominikánský filozof a teolog živě, ale hluboce prezentuje rozvoj chápání lásky ve filozofii a teologii, začíná řeckými filozofy a upozorňuje na nezastupitelnou roli Zjevení v rozvoji lidského myšlení o tomto tématu.

56 Viz např. E. C. Vacek, Zatmění lásky k Bohu, Teologické texty 4/96; M.–D. Philippe, tamtéž.

Překlad z polštiny Terezie Eisnerová OP.

Reginald Garrigou-Lagrange OP

Kněžství Kristovo (II. část)

Z tohoto hlediska je snadné pochopit, že oběť Ježíše Krista je mnohem dokonalejší, než je možné si představit. A totéž dlužno říci také o jeho kněžství. Odkud pochází tato dokonalost?

Snadno to můžeme vidět, uvažujeme-li o trojím spojení kněze s Bohem, s obětí, kterou přináší, a s lidem, za nějž se obětuje. Tyto úvahy jsou časté u svatých Otců a teologů.

Čím úžeji je kněz spojen s Bohem, tím je oběť dokonalejší, protože kněz má svou svatostí doplnit nedokonalé klanění, důkůčinění, smíření a prosbu lidu.

Čím je oběť čistší, cennější a dokonaleji strávena ke cti Boží, tím je oběť dokonalejší. Celopal byl nejdokonalejší starozákonní obětí, neboť zde byla celá oběť zničena ke cti Boží na označení, že člověk se má obětovat Bohu celý.

Čím užší je spojení mezi knězem a obětí, tím je oběť dokonalejší, protože vnější obětování a zničení žertvy jsou pouze znamením naprostého obětování vnitřního srdce kněze, jenž plní nejvyšší úkon ctnosti zbožnosti.

A konečně, čím užší je spojení mezi knězem a lidem, tím je oběť dokonalejší, poněvadž kněz má spojit všechna klanění, díky, prosby a dostičinění věřících v jedno a povznést je k Bohu. Ovšem také čím početnější je lid spojený s knězem, tím větší je hold a tím jsou účinky oběti všeobecnější a rozlévají se na více duší.

Stačí aplikovat tyto principy na Kristovo kněžství, abychom mohli učinit bezprostřední závěr, že je nejvyšší, jak je možné pochopit. Ježíš Kristus, kněz, není pouze naprosto čistý, bez hříchu dědičného a osobního a bez jakékoliv nedokonalosti, nýbrž je svatost sama. Ovšem je knězem jako člověk a nikoliv jako Bůh, neboť kněz je prostředníkem, a jako takový je nižší než Bůh. Avšak Kristovo lidství přísluší božské osobě Slova, které se stalo Tělem. Kněžské úkony Ježíše Krista, které vycházejí z jeho lidského rozumu a lidské vůle, měly zde na zemi nekonečnou hodnotu záslužnou i zadostčinící, protože prýštily z božské osoby Slova. Ani dnes neustává vtělené Slovo svou lidskou duší v přimlouvách za nás.

Ježíš Kristus jako hlava církve přijal plnost stvořené milosti, kterou má rozlévat na nás, a vznešenou moc ustanovit svátosti, dát jim sílu, aby mohli působit a rozmnožovat Boží život, dostal moc ustanovit kněžství nepomíjející až do konce světa, kněžství, jež je podílem na kněžství jeho. Jeho oběť smazává všechny hříchy světa. A jestliže hřích pokračuje, neznamená to, že by síla této oběti byla nedostatečná jako u obětí starozákonních, nýbrž že lidé často nechťejí přijmout její plody. Není tedy možné představit si kněze světějšího.

Oběť na Kalvárii je hodna tohoto kněze. Ježíš nemohl obětovat za nás jinou oběť než sebe sama. Malý Izák, předobraz Kristův, se nechal obětovat, Ježíš obětuje sebe sama na kříži. „Proto mě Otec miluje, že dávám svůj život, abych jej opět přijal. Nikdo mi ho nebere, ale já jej dávám sám od sebe. Mám moc svůj život dát a mám moc jej opět přijmout. Takový příkaz jsem dostal od svého Otce“ (Jn 10, 17–18). Tato přecistá oběť má nekonečnou hodnotu, neboť je to tělo Slova Boha Otce, je to jeho krev, je to jeho srdce rozervané bolestí. Ježíš, ponořený zcela v bolest a naprostou odevzdanost, je nejdokonalejším obětním darem.

To je úplné obětování v náhradu za pýchu života, žádost těla a žádost očí. To je nejhlubší pokoření, vyčerpávající utrpení a nejdokonalejší nedostatek, přijatý z lásky k nám. Nedovedli bychom si představit čistší, vzácnější a dobrovolnější dar ke cti Boží. Oběť Ježíšova je nejdokonalejší celopal v nejvyšších bolestech tělesných i duševních.

Spojení kněze s obětním darem nemůže být intimnější, pouto mezi vnější a vnitřní obětí nemůže být užší, neboť sám kněz je obětním darem a nejen jeho tělo, nýbrž i srdce a duše: jeho nejživější bolestí je bolest lásky, vzhledem k nezměrnému zlu, jež má smazat. Proto se kněz, služebník Spasitelův, stane v té míře obrazem svého vznešeného Mistra, v níž bude obětním darem jako on, což vidíme u všech svatých kněží. To jsou mučedníci srdce pro hříchy bližních, neboť bez utrpení by nebyl jejich apoštolát opatřen známkou Spasitele, ukřížovaného za nás.

Spojení kněze a obětního daru se jeví víc a více při poslední večeři, na Kalvárii a po zmrtvýchvstání. Eucharistie ve večeřadle je počátkem umučení, jež je jejím důsledkem. Láska připravuje na utrpení a utrpení zdokonaluje lásku. Měřítka lásky je měřítkem utrpení a měřítko utrpení je měřítkem lásky.

Duše, která miluje Boha a je milována od něj, oddává se zde na zemi utrpení, jako to činil Ježíš, náš Spasitel a vzor. Mluví svým vybraným přátelům o své lásce a svém umučení a dává jim pocítit, že je chce učinit na nich účast-

nými co nejúžeji. Nelze si představit dokonalejšího sjednocení s obětním darem než v Ježíši Kristu.

Konečně nemůže být užšího spojení mezi knězem a věřícími. Ježíš je hlavou mystického těla, my jsme údy. Z něho na nás stékají neustále plody oběti, život milosti poskytovaný ve svatém přijímání a současně jeho prostřednictvím stoupají k Bohu naše klanění, díkyčinění, prosby a zadostčinění, jež spojeny s jeho, přijímá Bůh se zálibou a bere hříšníky na milost.

Zvláště při mši svaté se uplatňují slova sv. Pavla: „Vy jste tělo Kristovo a každý z vás je jedním z jeho údů“ (1 Kor 12, 27). „Budme pravdiví v lásce, ať ve všem dorůstáme v Krista, on je hlava“ (Ef 4, 15). „Kristus je hlavou církve, těla, které spasil“ (Ef 5, 23). Zejména při oběti mše svaté, která je pokračováním oběti na kříži, se budou neustále uskutečňovat – až do konce věků – jiná slova sv. Pavla: „Kristus si zamiloval církev a sám se za ni obětoval, aby ji posvětil a očistil křtem vody a slovem, tak si on sám připravil církev slavnou, bez poskvrny, vrásky a čehokoliv podobného, aby byla svatá a bezúhonná“ (Ef 5, 25–27).

Při oběti mše svaté je týž obětní dar jako při oběti na kříži, je zde podstatně přítomen. Je rovněž týž hlavní kněz, jenž se neustále za nás přimlouvá a jenž se neustále obětuje za nás prostřednictvím svých kněží, uděluje nám plody svých zásluh a dává se nám za pokrm, jak učí také tridentský koncil.

Na kříži byl zřejmý pouze obětní dar a jeho zničení, kněz a jeho úmysl podat oběť za celé lidstvo byl pro mnohé tajemný a skrytý. Většině se Kristus na kříži jevil spíše jako přemožený, jehož dílo je již zničeno, než jako vítěz nad hříchem a ďáblem. Po zmrtvýchvstání je naopak zřejmý při mši svaté kněz, služebník Krista, hlavního kněze, a úmysl podat dokonalou oběť. Tajemné je nekrvavé, mystické obětování proměněním rozděleného chleba ve svaté tělo Ježíšovo a vína v jeho drahocennou krev. Kristus je na oltáři představován ve stavu smrti a neustále se za nás obětuje až do konce věků prostřednictvím svých kněží.

Vnitřní úkon obětování nepřestal v Ježíšově srdci od té doby, co přišel na tento svět, a pokračuje v nebi, protože Kristus neustále žije, „aby se za nás přimlouval“. Tento úkon není již záslužný, protože Kristus již dospěl k cíli své cesty, ale zprostředkuje nám zásluhy ukřižování. Je stále klaněním nesmírné ceny a jen tato oběť je hodna obětovaného daru.

Ježíš Kristus obětuje spolu i své trpící údy, církev bojující, která bojuje, aby dokončila, „co zbývá z jeho útrap“ (Kol 1, 24). Ne že by utrpení Ježíšovo bylo nedostatečné samo v sobě, je až nadbytečné, ale chybí mu jeho vyzářo-

vání, jeho přivlastňování nám v průběhu věků. Proto dokončuje Ježíš sám na svém mystickém těle, co zbývá vytrpět, abychom byli opravdu podle něho utváření.

Po poslední mši svaté na konci světa již nebude oběti smírné ani prosebné. Nebude již oběti v pravém slova smyslu, hodina náznaků, předobrazů a svátostí uplyne, budeme vidět Boha tváří v tvář. Již nebude vyprošovat Kristus na Otci odpuštění hříchů a milost k uchránění se před hříchem. Ale jeho kněžství nebude méně věčné.

„Ty jsi kněz navěky“ (Ž 110, 4). Nebude již oběti, nýbrž dokonání oběti, a Ježíš v dokonalém úkonu klanění a díkůčinění bude pokračovat v obětování sebe vnitřně. On i celé jeho mystické tělo bude oslavené. Bude to klanění a věčné díkůčinění, o nichž mluví sv. Augustin v knize O předurčení svatých, a církev nás sduží ke kultu vyvolených, když nám dává při mši zpívat *Sanctus, Sanctus, Sanctus, ...*

Kristus je velekněz budoucích statků. Vešel jednou provždy do velesvatyně a jím bude trvat věčná sláva, která obohatí duše blahoslavených, ta sláva, kterou nám posloužil a která je cílem, dokonáním jeho oběti. „To město nepotřebuje ani slunce ani měsíc, aby mělo světlo: září nad ním sláva Boží a jeho světlem je Beránek“ (Zj 21, 23).

III. Podstata Kristova kněžství

Teologové hloubali nad tím, co stanoví podstatu kněžství Ježíše Krista, což u něho odpovídá kněžskému charakteru jeho služebníků. Je to podstatná milost osobního spojení se Slovem, jíž je Ježíš svatý, posvětitel a prostředník, nebo spíše habituální milost stvořená, přijatá jeho svatou duší, jíž je hlavou mystického těla a ovliv uje bezprostředně údy tohoto těla?

Salamanští teologové myslí, že jde spíše o habituální milost stvořenou v tom smyslu, že předpokládá a zahrnuje milost spojení. Podle toho by Kristus byl knězem toutéž milostí, která jej činí hlavou církve. Jiní teologové, mezi nimi také mnozí tomisté, se domnívají, a zdá se, že zcela právem, že podstatným základem kněžství Ježíše Krista je milost spojení, jejíž je svatým posvětitel a prostředníkem, neboť kdo praví: „kněz a všeobecný prostředník, schopný přinést obět nekonečné ceny“, vypovídá více než: „hlava lidství“. Adam ve stavu nevinnosti byl hlavou lidstva (*caput naturae elevatae*), aniž mohl jako kněz a prostředník přinášet obět nekonečné ceny. Zdá se tedy, že formálním základem Kristova kněžství je milost podstatného spojení se

Slovem, jež z něho činí „pomazaného Páně“. Tato milost spojení obsahuje ve skutečnosti jediné kněžské povolání a je principem habituální stvořené milosti, kterou Kristus, hlava církve, působí bezprostředně na své údy, nebo se s nimi sdílí o nadpřirozený život. Všech těchto darů je třeba k jeho kněžství, ale prvních z nich je formálním základem.

Taková se zdá být i myšlenka sv. Tomáše, když jedná o Kristu, všeobecném prostředníku (ST III, q. 26, a. 1 et 2). Podle něho Ježíš jako člověk je prostředníkem mezi Bohem a všemi lidmi milostí hypostatického spojení, čímž se dotýká dvou extrémů, aby je spojil nebo usmířil: Boha a lidstvo. To je podstatná milost spojení se Slovem, která posvěcuje Ježíše, která mu nedává svatost vedlejší, případečnou (jako milost, která vychází v nás z habituální milosti stvořené, akcidentu naší duše), nýbrž svatost podstatnou, která je principem nekonečné ceny jeho lidských záslužných a zadostčinících skutků. Avšak mezi jeho skutky obětí na kříži, jež v podstatě pokračuje na oltáři, je kněžský úkon *par excellence*. Ježíš tedy není ustanoven knězem jako jeho služebníci kněžským charakterem, nezrušitelným akcidentem nebo známkou vtisknutou do duše, nýbrž podstatnou milostí spojení, která jej činí „svatého svatých“.

Je tedy knězem již vtělením a jeho kněžství je podstatné jako jeho svatost. Úkonem, jímž Bůh stanovil vtělení, pozval Ježíše ke kněžství a ke všeobecnému prostřednictví. Avšak aby se s námi Ježíš sděloval o svatost, musí být také hlavou lidstva milostí habituální, která je blízkým principem jeho záslužných a zadostčinících skutků.

Bossuet nemluví jinak, když vykládá, co je kněžství Ježíše Krista, ve svých *Élévations sur les Mystères* (XIII. semaine, 1. et 6. elev.): „Ó Kriste, jenž jsi byl očekáván a dán pod tímto svatým jménem, jež znamená pomazaného Páně, pouč mě ve vznešenosti pomazání o původu a základu křesťanství. (...) Žalmista tě viděl pod tímto jménem, když pěl: 'Tvůj trůn, o božský, bude stát věčně a navždy, ..., proto tě, božský, pomazal Bůh tvůj olejem veselí' (Ž 45, 7–8). Když svatý anděl Gabriel oznámil přesný čas tvého příchodu, vyslovil se, že Svatý svatých bude pomazaným a že Pomazaný neboli Kristus bude obětován (viz Dan 9, 21–26). A ty sám nekázal jsi o tom v synagoze, když jsi vysvětloval své poslání? Nekázal jsi na tento krásný text Izajáše: 'Duch Hospodina je nade mnou, Hospodin mě pomazal' (Iz 61, 1). Duch mu není dán na míru, jak praví sv. Jan (viz Jn 3, 34), nýbrž bez míry a v dokonalé náplni. Ježíš je tedy pomazán Duchem svatým, jenž v něm přebýval svým

božství. Proto jej Bůh učinil Kristem. Tímto božským pomazáním je Ježíš Kristus králem, veleknězem a prorokem.

Přijď, Ježíši, věčný Synu Otce, bez matky v nebesích a bez Otce na zemi. Na tobě spatřujeme a poznáváme královský původ, avšak co se týče kněžství, máš je od toho, který řekl: 'Ty jsi můj syn, já jsem tě dnes zplodil' (Z 2, 7). Pro toto božské kněžství je třeba být zrozen z Boha a ty máš své povolání věčným rozením. Pocházíš rovněž z kmene, jemuž Bůh nic nepřikázal ohledně obětnictví. Tvé kněžství má privilegium být ustanoveno přísahou jako nezměnitelné a neodvolatelné. Ty jsi sám, ale přece ustanovuješ po sobě kněze, kteří však jsou pouze zástupci a nemohou přinést jiné oběti než tvou obět' na kříži, kterou ty přinášíš na věky na pravici Otcově."

Svatý Otec Pius XI. pravil ve své alokuci 28. prosince 1925: „Že se vylilo a vylévá na Ježíše Krista ono nevyčerpatelné, nekonečné, podstatné pomazání podle slov teologů, které mu uděluje kněžské posvěcení, je jediné proto, že se vtělil *homoousios*, jak praví nicejský sněm“ (Civiltà cattolica, 1926, s. 182).

Abychom ukončili praktickým pokynem, doporučujeme co nejvíce věřícím hledajícím Boha, aby měli velkou úctu k proměňování, které je samou podstatou mešní oběti a nejslavnějším okamžikem každého dne. „To je úkon,“ praví Bossuet, „kde Ježíš Kristus klade své tělo na jedné straně a svou krev na straně druhé, silou svého slova představuje sebe sama před oči Boží pod obrazem smrti a pohřbu, vzdává mu čest jako Bohu života a smrti a uznává nejvyšším způsobem jeho svrchovanou velebnost, když se mu představuje v nejdokonalejší poslušnosti až k smrti kříže. Druhá obět' na oltáři je smrtí a obětí mystickou. Nicméně je zde Beránek, je zde všechna krev, která se vylévá, ale způsobem skrytým a tajemným, aby se přivlastňovala všem, co bylo za všechny jednou obětováno“ (Expl. de la Messe).

Když Ježíš ustanovoval eucharistii, pozvedl oči k nebi, jeho tvář zářila a měl velmi živou touhu jaksí se zničit pod způsoby chleba a vína až do konce věků, aby takto zůstal skutečně a podstatně mezi námi a dával se nám za pokrm. Proto v okamžiku proměňování má kněz, všeobecný služebník a prostředník, jako on pozvednout oči k nebi se žhavou touhou spojit se s obětí Kristovou, jenž stále žije, aby se za nás přimlouval, a jenž neustále podává svému Otci obět' sebe a všech živých údů svého mystického těla, zvláště těch, kteří trpí, jako trpěl on.

Křesťané, kteří se účastní mše svaté, se rovněž musí spojit v okamžiku proměňování s touto obětí podávanou věčnému Otci, jež se neustále obětuje prostřednictvím kněží, jak učí tridentský koncil. Duše musí ve spojení

s Ježíšem Kristem obětovat Otcí jeho svaté tělo a drahocennou krev a sebe sama, podle vnuknutí Ducha svatého si mají žádat lásku ke křížům, které jim Prozřetelnost od věčnosti určila pro budoucnost, aby je očistila a uschopnila v jisté míře spolupůsobit na velkém tajemství vykoupení. Duše a společnosti, které žijí tak hluboce spojeny s tímto úkonem proměňování, se budou těšit v nejvyšší míře z lásky Kristovy, „přijmou vždy nové milosti“, jak se praví v krásné modlitbě k eucharistickému Srdci. Budou pronikat stále hlouběji do tajemství „božského spojení“ a tam naleznou hluboký klid i uprostřed zkoušek. Připraví se rovněž k obnovování tohoto úkonu, se zvláštní horlivostí v okamžiku smrti, aby z něho učinily dokonalou oběť chvály, prosby, dostičinění a důkuvzdání, jež jim bude moci ihned otevřít nebeské brány.

Převzato z revue Na hlubinu, 1928, redakčně upraveno.

George Weigel

Charakteristické znaky programu pontifikátu Jana Pavla II.

Jak ukazuje jednadvacet listů Nového zákona, křesťanští vůdci od samého vzniku církve užívali dopisy jako učební pomůcky. Vědci určují původ moderních papežských „encyklik“ nebo dopisů adresovaných specifické skupině biskupů nebo světovému episkopátu na rok 1740, kdy vznikl list *Ubi primum* Benedikta XIV., přestože to byl Řehoř XVI., který na počátku devatenáctého století poprvé pro tyto listy užil termínu „encyklika“. Před I. vatikánským koncilem encykliky převážně káraly a varovaly před tím nebo oním scestným učením. Po I. vatikánském koncilu začal Lev XIII. užívat encyklik k vyjádření teologických záležitostí a vztahu církve k modernímu sociálnímu, politickému, ekonomickému a intelektuálnímu životu, stejně tak i papežové Pius XI., Pius XII., Jan XXIII. a Pavel VI., zatímco Benedikt XV. použil prostředku „inaugurační encykliky“, aby vyhlásil konec hádek o modernismu, které poškozovaly katolickou teologii a *communio* církve. „Inaugurační encyklika“ Pavla VI. *Ecclesiam suam* signalizovala, že ekleziologie – sebezpochopení a poznání poslání církve – bude tématem jeho papežství.¹

Jan Pavel II. řekl, že začal pracovat na dopise adresovaném celé církvi a všem mužům a ženám dobré vůle „okamžitě“ po svém zvolení. Stejně jako Pavel VI. chtěl vyhlásit a vysvětlit velké téma svého pontifikátu v hlavním dokumentu o křesťanském humanismu, a to z učitelské autority. Jak řekl, byl to „předmět, který si přinesl s sebou“ do Říma.² Pět měsíců po svém nástupu zveřejnil první encykliku, která se zabývala křesťanskou antropologií.

Když se 15. března 1979 objevila na veřejnosti jeho encyklika *Redemptor hominis* (Vykupitel člověka), předvedl v ní Karol Wojtyla světovému obecnstvu analýzu současného stavu lidstva, na níž pracoval třicet let.³ Chtěl, aby se stala „velkým hymnem radosti z faktu, že člověk byl spasen skrze Krista – spasen na duhu a těle“.⁴ Toto spasení bylo úzce spojeno, jak Wojtyla věřil a učil, s důstojností lidské bytosti. A tak byla encyklika *Redemptor hominis* určena ke „spojení poslání církve se službou člověku v jeho neproniknutelném tajemství“.

Encyklika začíná na tónu milénia a tento tón bude zasílovat, jak ukáže pontifikát. Stejně jako církev i svět prožívá „nový advent“, „období čekání“ na prahu roku 2000. Bude to výročí se světovými důsledky, protože Kristus zjevil nejen tvář Boha, ale i pravdu o stavu lidstva: „Skrze Kristovo vtělení“,

píše Jan Pavel, „dal Bůh lidskému životu rozměr, který mu chtěl dát od samého počátku.“⁵

V encyklice, stejně tak i během svého pontifikátu, upozorňuje papež církev a svět, že vtělení nám říká něco o Bohu a něco o nás. Ujišťuje nás o „otcovství Boha“ a jeho nezměrné lásce; Boží Syn jako člověk také potvrdil „velikost, hodnotu a důstojnost“ lidstva, protože „člověk nemůže žít bez lásky. Zůstává sobě nepochopitelný, jeho život je beze smyslu, pokud mu není odhalena láska, pokud se s láskou nesetká, pokud ji nevyzkouší a nepřivlastní si ji a pokud se na ní užce nepodílí“. Láska je větší než hřích, než odcizení, než každá lidská slabost vždy a všude, protože „Bůh je láska“ (1 J 4,8). To je ta překvapující radostná zvěst – „evangelium“ – jež má křesťanství říci světu.

Boží lásku, která stvořila svět a zachovává ho, je možno najít ve svobodě. Aby se církev svému poslání nezpronevěřila, musí být „strážcem“ svobody lidí. Skutečná svoboda lidí hledá pravdu a je s ní spojena.⁶ Láska se setkává ve svobodě a svoboda vede k pravdě – to je trest křesťanského humanismu. Spásná, všepřekónávající Boží láska je základem a nevyčerpatelným poselstvím církevního poslání v opravdovém osvobození.

V moderním světě, píše papež, musí poslání čelit hrozbě, která lidstvu hrozí od jeho vlastních schopností. Současné lidstvo „žije ve stále větším strachu“ a největší obavy má z „nepředstavitelného sebezničení, před nímž všechna kataklyzmata a katastrofy, jež zná historie, zblednou“. Moderní svět cítí velkou mezeru mezi materiálními schopnostmi a svým morálním charakterem. Na základě toho se někteří domnívají, že život je v podstatě absurdní. Odpověď církve zní, že Bůh dal lidstvu „kralování“ a „vládu“ nad stvořeným řádem. Lidstvo může ovládat artefakty, jež vytvořilo, pokud si uvědomí, že skutečný rozvoj lidstva zahrnuje „být více“, a ne „mít více“.

Odpověď na obavy lidstva ze sebe sama je ve znovuobjevení toho, že lidská přirozenost je morální a duchovní, a nikoli materiální. Jan Pavel dává tomuto starému tématu jasný současný význam, protože říká, že nejpersvědčivějším důkazem o lidské duši je celosvětové hnutí za lidská práva. Ve vyhlašování a obraně lidských práv vidí církev odpověď k mnoha hrozbám, které uvrhly dvacáté století do období strachu a vraždění: pokroucené ideologie, totalitní státní moc, rozvrat rodin, terorismus.

Dále Jan Pavel definuje velké téma svého pontifikátu – lidská práva. Náboženská svoboda, tvrdí, je prvním „cílem a nezczizitelným právem“ lidských bytostí. Není to žádná mimořádná obhajoba, ale závěr, který plyne z pozorného přemýšlení o lidské důstojnosti a může být na veřejnosti přijat každou myslící osobou. Aniž by někoho jmenoval – aniž by to musel udělat – Jan Pavel II. pak vyzývá svět odkud pochází, svět za železnou oponou:

„Okleštění náboženské svobody jednotlivců a společností není jen bolestná zkušenost, ale především útok na důstojnost člověka... je to drastická nespravedlnost s ohledem na to, co je hluboko v člověku, co je autenticky lidské... (A)teismus jako lidský fenomén lze chápat jen v relaci k fenoménu náboženství a víry. Je to obtížné... akceptovat postoj, který dává jen ateistům práva občanů ve veřejném a společenském životě, zatímco věřící jsou... jen tolerováni, anebo je s nimi zacházeno jako s druhořadými občany, anebo jsou – a to se skutečně děje – zcela zbaveni občanských práv.“⁷

Jan Pavel uzavírá svou encykliku uvedením jedné z nejznámějších vět z *Vyznání* sv. Augustina: „Udělal jsi nás pro sebe, Pane, a naše srdce jsou neklidná, dokud nespočinou v tobě.“ Zde, myslí si, je klíč k odhalení současného neklidu, současného strachu a „nenasytnosti“ přebudované v současný materialismus. Církev, obnovená II. vatikánským koncilem, má pro svět nabídku. Neklid současných srdcí může být ztišen, hlad našich duší ukojen a strach, který současný svět pronásleduje, rozptýlen, když se muži a ženy budou podílet na prorockém, kněžském a královském poslání Krista – pokud svobodně pochopí pravdu, svobodně ji budou ctít a svobodně budou sloužit jeden druhému a světu v pravdě.⁸

Encyklika *Redemptor hominis* nabídla světu církev milující lidstvo z jediného důležitého důvodu – protože Bůh „tak miloval svět“, že poslal svého jediného Syna, aby lidstvo spasil. Modernismus bral historii velice vážně. Církev také. To, co církev přinesla této moderní vášni pro historii, bylo přesvědčení, že ve skutečnosti existuje jednomu jedinému dějství – historie naplněná Boží přítomností a příslibem spásy. Tímto slibem, prohlásil Jan Pavel, strach pronásledující lidstvo na konci dvacátého století může být prozkoumán a využito ke službě celému světu.

Poznámky:

1 Pokud jde o tradici encyklik, viz Michael Miller, CSK, „Introduction to the papal Encyclicals“ v *The Encyclicals of John Paul II.*, vydáno s úvodem Michaela Millera, CSB, (Huntinton, Ind., Our Sunday Visitor Publishing Division, 1991), dále Miller, *Encyclicals*.

2 Autorův rozhovor s papežem Janem Pavlem II., 16. ledna 1997.

3 Tamtéž. Oficiální datum encykliky bylo 4. březen 1979, první neděli postní toho roku.

4 Jan Pavel II., *Crossing the Threshold of Hope*, str. 48–49.

5 *Redemptor hominis*, 1.1,1.2 (číslo předcházející tečky se vztahuje k originálnímu dokumentu, číslo po tečce k číslování odstavců v Millerově svazku).

6 *Redemptor hominis*, 12.2.

7 Tamtéž, 17.8.

8 Tamtéž, 18,1–19.6.

Vybráno z knihy – *George Weigel, SVĚDEK NADĚJE*, životopis papeže Jana Pavla II., Nakladatelství Práh, Praha 2000, s.287–290. Překlad Věra Šedá.

Recenze

James H. Charlesworth, Ježíš a svitky od Mrtvého moře

Vyšehrad Praha 2000

Nakladatelství Vyšehrad vydává sborník studií, který uvádí J. H. Charlesworth, od něhož pochází většina článků. Dále do souboru přispěli Otto Betz, Howard C. Kee, Paolo Sacchi, David Flusser, Rainer Riesner a Craig A. Evans. Závěrečné kapitoly napsali James D.G. Dunn, Morton Smith, Alan F. Segal.

Jak název publikace prozrazuje, zmínění autoři se pokoušejí o pochopení Ježíše Krista, jeho života a díla s přihlédnutím ke kumránské komunitě a jejím svitkům. Samotná kniha je odpovědí specialistů z Kanady, Anglie, Německa, Izraele, Itálie a USA na nedávné novinářské „kachny“ o utajovaných skutečnostech v kumránských rukopisech. Sborník je dílem badatelů jak katolíků, tak protestantů a židů. J. H. Charlesworth uzavírá svou předmluvu těmito slovy: „Ze stínu dějin se začíná vynořovat postava Ježíšova.“ Kumránské svitky objasňují nejen Ježíšovu dobu, ale i jeho život a učení. Ježíšovy výroky, které nebyly správně pochopeny, zní dál v nových dimenzích a s novou vitalitou. Kumrán a jeho svitky nám přibližují Ježíše v historickém kontextu a odstraňují mlhu mezi Ježíšem a výpověďmi prvotní komunity, jak se o to snažila klasická *Formgeschichtliche Methode*.

Miloš Mendel, Náboženství v boji o Palestinu

Atlantis Brno 2000

Doc. PhDr. Miloš Mendel CSc., vědecký pracovník orientálního ústavu Akademie věd, se ve své knize snaží zachytit pestrou paletu náboženských skupin či politických uskupení, která ideologizují teologické výpovědi tří monoteistických náboženství: křesťanství, islámu a židovství. Autor jako znalec moderních dějin Izraele a Středního východu seznamuje čtenáře s nepřeberným množstvím jednotlivých uskupení a snaží se hledat i vzájemné vazby mezi politickými strukturami země a jednotlivými náboženskými reprezentanty. Za jistý nedostatek zmíněné publikace považuji nepozornost přítomnosti jednotlivých křesťanských církví v Izraeli a jejich úsilí o dialog s židovstvím, který se odráží i v konkrétní politice Izraele. Samotná studie je psána s jistou distancí autora, který se nehlásí k žádnému ze zmíněných náboženských vyznání. V některých jemných detailech mu tento postoj brání hlubšímu pochopení problematiky tolerance a soužití v současném státě Izrael.

Georg Denzler, Dějiny celibátu

CDK Brno 2000

Autor pocházející z Bambergu je v současné době univerzitním profesorem a patří mezi ty kněze, kteří se oženili. Kniha samotná může být chápána jako nepřímá apologie jeho životního kroku. Název i ilustrace na obálce chápou spíše pamfleticky a slova v předmluvě o nestrannosti, se kterou má být kniha psána, jsou tak trochu jako nepovedený žert. Řada vyjmenovaných dekrétů o celibátu, jako i citace kánonů církevního práva mohou působit na nezasvěceného čtenáře zdáním fundovanosti a objektivity. Nedomnívám se, že by autorovi chyběly předpoklady

a erudice, ale záměr, pro který byla kniha napsána, je zcela zřejmý – postavit celibát na pranyř a připomenout, že církev k zavedení celibátu vedly pouze zájmy ekonomické a, mírně řečeno, misogynko-antisexuální. Knihu bychom mohli nazvat spíše dějinami nedodržování celibátu a odporu proti němu. Biblicko-spirituální aspekt je prakticky opomenut. Vlastní sakrální celibátní praxe v řadě náboženských kultů i v samotném Starém zákoně není vůbec zmiňována. O tom, že požadavky celibátu se objevují již ve třetím století právě v souvislosti se sakrálním aspektem, který pak prostupuje celými dějinami celibátu, není v celé knize rovněž ani jednou zmínka. Téměř polovina knihy je věnována úsilí o odstranění celibátu v moderní době. Pozitivně chápaná spiritualita panensky zasvěceného celibátu nedošla ke sluchu autora. Možná, že tato spíše kritika než recenze vzbudí u některých čtenářů odpor. Má reakce je odpovědí na pocit podvedení, s kterým jsem držel zmíněné *Dějiny celibátu* v ruce v naději, že budu číst skutečné dějiny celibátu.

Hans Conrad Zander, Deset argumentů pro celibát Sursum 2000

Zvídavý čtenář by možná očekával, že se z mé strany objeví podobná reakce jako v případě G. Denzlera. Opravdu, nejedná se o teologické či právně asketické zdůvodnění celibátu. Avšak kniha je spíše šířavou až sarkastickou kritikou bojovníků za zrušení celibátu. I on si všímá ekonomického aspektu celibátu a se zřetelnou ironií vypočítává, co by znamenalo zrušení celibátu pro daňové poplatníky v zemi, kde se platí církevní daň – nejprve v Německu, pak na celém světě. Dokonce napsal předlohu žádosti o udržení celibátu z ekonomických důvodů. Bezesporu neponechal stranou ani výše zmíněného „historika celibátu“. Nešetří rovněž kritikou Eugena Drewemanna. Autor sám má stejnou zkušenost s celibátem jako profesor Denzler, ale dokáže se pravdivě, i když s hořkou ironií, podívat na problémy celibátu, aby nakonec přiznal smysl i význam celibátu pro křesťanství dneška. Poukazuje na to, jak úzce je nepochopení celibátu spojeno s nepochopením samotného manželství a právě podstaty erotiky a sexuality. Náhoda či Prozřetelnost způsobily, že obě knihy vyšly současně a nezávisle na sobě.

Teologická reflexe č. 1/2000 Evangelická teologická fakulta UK Praha

První číslo Jubilejního roku 2000 se představuje článkem J. Štefana *Není dobré teologu býti samotnému*. Jde o přednášku, která byla přednesena na kongresu pro evangelickou teologii v Budapešti 2.7.1999. Autor se v ní zabývá otázkou Tradice. Resumé článku může znít citací autora: „Reformace skoncovała s principem Tradice, ne však s Tradicí.“ V dalším článku, který nese název *Židovská biblická teologie – iluze nebo skutečnost?*, uvádí Filip Čapek židovského autora M. Tsevaty, který odmítá představu teologie Starého zákona a přirovnává ji k pokusu napsat „zoologii jednorožce“. Podle něho je teologie Starého zákona myšlena pouze negativně. Profesor Jon D. Levenson připouští možnost biblické teologie, zdůrazňuje však rozdíl mezi křesťanskou biblickou teologií a židovským chápáním biblické teologie, dokonce viní křesťanskou biblickou teologii z antisemitismu. Z něho obviňuje i německé starozákonníky W. Eichroda a von Rada. V devadesátých letech se postoj židovských badatelů mění. Prvním signálem je práce Marca Zvi Brettlera. Konference v Chicagu (1996) konstatovala, že židovská biblická teologie již není výjimečnou myšlenkou. V článku *Problémy s „ekumenickými“ sněmy* si Jiří Hanuš z brněnského

Proglasu a CDK klade otázku, co vlastně chápe historie pod pojmem „ekumenický koncil“, a zamýšlí se nad tím, jaká je závaznost ekumenických sněmů pro celou ekumenu. Duchovní, či přesněji faráře může zajímat článek Jozefa Benky *Úloha faráře při obnově církvi*. Autor statě připomíná staronový požadavek, který klade důraz na rozvoj osobnosti faráře, jeho duchovní růst a celoživotní vzdělávání. Diskutabilním je pojednání Waltera J. Hollenwegera *Obhajoba odpovědného synkretismu* vycházející ze situace misie v současném Rusku. Některé sporné myšlenky připomínají poslední publikované články O. Štampacha. Aktuální problematice křesťanské etiky se věnuje Igor Kišš v článku *Etika gentechnologie z h adiska teologa*. Vychází z německých a amerických prací, při hledání řešení cituje autor sv. Tomáše Akvinského a teology M.D.Chenu a T.D.Chardina. K husovské tematice se vrátil Pavel Krafl ve stati *Opatření proti šíření husitství v provinciálním zákonodárství hnězdenských arcibiskupů z let 1420 – 1435*. První číslo uzavírá publikovaný proslov mezinárodně známého profesora Dr. Jaroslava Pelikána při udělení čestného doktorátu UK v Praze. Z řady závažných dokumentů publikuje revue *Oficiální společné stanovisko světového luterského svazu a katolické církve k otázce ospravedlnění*.

Souvislosti, 1/43/2000

Revue pro křesťanství a kulturu, Praha

První blok revue je věnován škole a církevnímu školství. Autoři se vrací ke kauze pražské katolické teologické fakulty (J. Zajíc a M. Valášek). Dále jsou zde články od K. Činátla *Škola, kněz a učitel*, M.C. Putna se kriticky zaměřil na příběh Dominika Pecky. O vztahu žáci a škola píše B. Blažek a O. Botlík. Na tento blok navazuje anketa o překládání a překladatelích bible. Hlavním „redaktorem“ této ankety je starozákoník z Evangelické teologické fakulty UK Praha Dr. Martin Prudký. Vedle historických překladů se porovnává ekumenický překlad, Jeruzalémská bible, překlad Viktora Fischla a překlad Tobola–Renč. V anketě se vyjádřili M. Balabán, J. Červenka, K. a H. Dejmalo, D. Duka, V. Fischl, F. Frölich, F. X. Halas, Z. Haubtová, J. Heller, J. Hřebík, V. Justl, O. Koupil, V. Mertl, J. Nechutová, J. Pelán, P. Pokorný, I. Slavík, E. Stehlíková, A. Stich, D. Šlosar, I. Štampach, O. Uličný, A. Vidmanová, J. Vintr. Účastníci ankety se snaží o zasvěcené a spravedlivé hodnocení úsilí překladatelů. Evangeličtí účastníci především přiznávají svou citovou vazbu ke Kralické biblí. Pro český překlad Jeruzalémské bible je tato anketa prvním uznáním a přijetím odbornou veřejností. Třetí bod je věnován literární tvorbě. Kritický šleh postihuje prelaturu Opus Dei. Závěru tohoto čísla Souvislosti patří krátký esej s názvem *Pod čarou*. Výtvarný doprovod časopisu tvoří fotografie Kryštofa Blažka.

Teologický sborník č. 1/2000

CDK Brno

Toto číslo Teologického sborníku je věnováno I. vatikánskému koncilu. Úvodní slovo patří profesoru církevních dějin na jezuitské vysoké škole St. Georgen ve Frankfurtu Klausu Schatzovi SJ, který v tomto koncilu vidí podrobení církve absolutistické vládě papeže. Uznává však, že v krizových momentech je nauka o neomylnosti smysluplná. Po úvodu následuje článek K. Schatze *Primát a kolegialita*, ve kterém se autor zabývá tématem v historické perspektivě. V závěru porovnává nauku I. a II. vatikánskému koncilu k této otázce. Druhý článek s názvem *I. vatikánský koncil v zajištění papežské autority* patří Viktoru Cenziemusovi. Autor sám se nemohl smířit s vyhlášením dogmatu o papežské neomylnosti. Jako epilog je uveřejněna řeč kardinála

Bedřicha knížete Schwarzenberga, pražského arcibiskupa, který sice též patřil k oponentům vyhlášení dogmatu, neznamená to však, že by popíral papežskou neomylnost. Stať Angely Berlis, starokatolické teoložky a kněžky, nese název *Úřad a autorita v dozrívajícím 20. století*. Tématem je vlastně otázka svěcení žen v církvi. Lenka Karfíková v pojednání *Jan Eriugena: Kosmogonie a antropologie* se zabývá touto vynikající postavou iroskotského teologa a filozofa v období karolínské renesance. Etické problematice patří článek Wolfharta Pannenberg *Když je všechno dovoleno*. Autor se zabývá především pojetím Kantovy etiky a kriticky hodnotí nepřizpůsobivost katolické morálky k modernímu světu. J. Sýkora se pokouší dokázat antijudaismus v článku *Antijudaismus v Evangeliiu podle Jana 8, 44 – Zdání nebo skutečnost?* Jaroslav Vokoun věnuje své pojednání *Ekumenické obnově biskupské služby*. Závěr časopisu nás seznamuje s prohlášením Ramseyova kolokvia *O lidských právech* po 50 letech. Není bez zajímavosti, že toto kolokvium jasně formuluje úlohu přirozeného zákona a biblické základy této deklarace. Ze známých účastníků tohoto kolokvia chci především připomenout Richarda Neuhausa a Michaela Novaka. V rubrice dokumenty uveřejnil J. Hanuš degrační dekret brněnského biskupa Dr. Karla Skoupého. Komentář J. Hanuše se snaží pochopit zákulisí vydání tohoto dekretu, ale chybí výklad znalce kanonického práva, který by mohl některé aspekty doplnit. Případ sám vyžaduje rehabilitaci ze strany brněnského biskupství.

Dominik Duka OP

SALVE

revue pro teologii a duchovní život

číslo 4. ročník 10 (2000)

vychází čtyřikrát ročně

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

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

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

redakce: Radim Černušák OP, Slovenská 14, 772 00 Olomouc

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

Distribuce:
Salve, Husova 8, 110 00 Praha 1,
tel. (02) 242 184 41

Cena jednoho čísla 25 Kč

Informace o předplatném na r. 2001 bude v čísle 1/01.

tisk: Graphic Praha

MK ČR 6783