

poslušnost

# SALVE

REVUE PRO TEOLOGII A DUCHOVNÍ ŽIVOT

M. Ryšková - Poslušnost v listech apoštola Pavla

S. Noffke OP - Kateřina Sienská a poslušnost

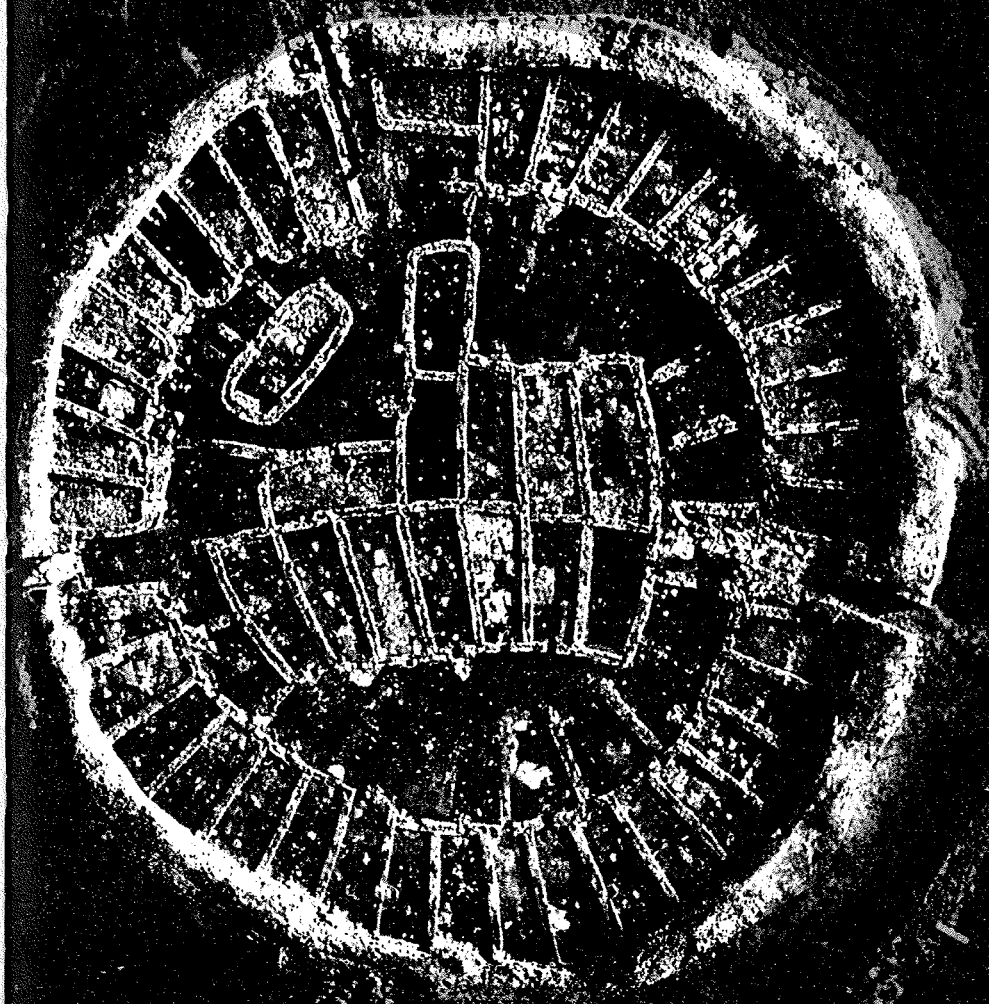
H. McCabe OP - Dominikánská poslušnost

J. Zvěřina - Dopisy biskupu Tomáškovi

T. Weclawski - O hierarchii povolání



2'02



# OBSAH

Editorial ...3

Mireia Ryšková

Pojetí poslušnosti v listech apoštola Pavla ...5

Herbert McCabe OP

Dominikánská poslušnost...24

Suzanne Noffke OP

Kateřina Sienská a poslušnost v církvi ...33

Josef Zvěřina

Dva dopisy biskupu F. Tomáškovi o Chartě 77 ...44

Tomasz Węclawski

„Mezi vámi to tak není“

O hierarchii povolání mezi Ježíšovými učedníky ...53

Recenze ...73

English Summary ..82

## Editorial

Vážení čtenáři,

možná, že někoho napadlo: „Tak už i Salve sleduje módní témata: Teologická fakulta, Svoboda, Setkání v Evropě a nyní jsme se vzpamatovali a přicházíme s poslušností?“ Se slovem, které se neobjevuje v médiích, dokonce nese stigmata z minulých dob, které v mnohých vyvolává i představu středověku a je často chápáno jako nástroj manipulace s lidmi. Mužská část populace ji spojuje s vojenským mundúrem a hovoří o ní s opovržením, pokud se nevyprávějí historky, jak se dalo vyzrát nad hloupým rozkazem.

Co přivedlo náš redakční okruh k nápadu věnovat se poslušnosti? Určitě to nebyla pouhá provokace, spíše nás povzbudila úspěšná kniha otce Magistra Timothy Radcliffa OP *Nazval jsem vás přáteli*, která se stala bestsellerem západní Evropy a dokonce ji v českém překladu chystá k vydání nakladatelství Krystal OP ve spolupráci s karmelitány. Zjistili jsme, že se dá o poslušnosti hovořit jako o dobrodružství. Pro velké postavy řeholního a kněžského života poslušnost byla a je výzvou cesty ke svobodě. Nelze však přivlastnit poslušnost pouze těm, kteří na ni skládají slib. Historie nám představuje řadu velikánů, kteří se poslušností stali osobnostmi a hrdiny. Mezi ně patří i náš zesnulý kardinál František Tomášek, jehož desáté výročí úmrtí jsme si připomínali 4. srpna 2002.

O tom, že poslušnost není slepé otroctví, ale naslouchání, které v sobě nese úctu, ale i lásku k druhému, vypráví ze zkušenosti dominikánské tradice jak bratr Herbert McCabe OP, tak sestra Suzanne Noffke OP, která nám přibližuje poslušnost Učitelky Církve jako i patronky Itálie a Evropy sv. Kateřiny Sienské. V tomto kontextu začínáme chápat i středověkou církev trochu jiným způsobem a právem budeme konstatovat, že Kateřinina poslušnost je bližší biblické novozákonní tradici, jak ji rozebírá v textech sv. Pavla Mireia Ryšková.

Drama poslušnosti vyžaduje i dialog, protože Bůh žádající poslušnost na stránkách Bible nejedná s otrokem, ale považuje člověka za svého partnera a díky naplnění Božího Zjevení v Kristu, za svého nejdražšího přítele. Bůh není tyran, ale dává člověku možnost rozhovoru. Vzpomeňte na smlouvání Abraháma s Hospodinem o Sodomu. Dopisy otce Josefa Zvěřiny kardinálu Tomáškoví jsou novodobou formou podobného rozhovoru. Díky tomuto rozhovoru vyrůstají obě osobnosti.

Poslušnost vede člověka k pravému pojetí služby. O tom, jak to má být v církvi sloužící, píše polský teolog Tomasz Węcławski. Závěr patřící recenzím nám připomíná naše duchovní semitské kořeny, které nás pojí s národem knihy. Nebudeme-li číst, ztrácíme svou identitu a rozšíříme tak velký zástup bezdomovců moderního analfabetismu. Přeji vám, abyste se rozhodli následovat mou výzvu a našli tak dobrodružstvím četby svobodu v poslušnosti.

Ξ fra Dominik Duka OP

Mireia Ryšková

## Pojetí poslušnosti v listech apoštola Pavla

Poslušnost se stala po zkušenostech s totalitními systémy 20. století a v konfrontaci s nárokem na individuální svobodu a zodpovědnost tématem značně diskutabilním. Je proto užitečné zabývat se tím, jak jí rozuměli novozákonní autoři, a to přestože tehdejší a současná antropologie se v některých ohledech nepřehlédnutelně liší. Užitečné je to nejen proto, že „návrat k pramenům“ je vždy prospěšný, nýbrž i proto, že biblické myšlení není ještě zatíženo stoickou představou ideálu člověka.

Otázka poslušnosti je zároveň nutně spjata s pojetím autority a způsobem jejího prosazování. Ani dnes nebude jistě nikdo zpochybňovat skutečnost, že autorita a poslušnost jsou pro fungování společnosti nutné, diskutabilní ovšem zůstává, jak jsou zdůvodněny, resp. v čem jsou zakotveny, jaké jsou jejich hranice a jaká je míra zodpovědnosti každého jednotlivého člověka, kdy a za jakých okolností je např. místo poslušnosti zapotřebí neposlušnosti. Novozákonní řečtina používá pro vyjádření poslušnosti stejně jako čeština slovesa poslouchat (*hypakouein*), substantiva poslušnost (*hypakoé*) a adjektiva poslušný (*hypékoos*). Substantivum *hypakoé* se v profánní řečtině vyskytuje zřídka a až v pozdní době<sup>1</sup>. Častější je adjektivní a slovesná forma.<sup>2</sup> V Novém zákoně toto sloveso a jeho jmenné odvozeniny získávají, zejména v Pavlových listech, speciální význam, neboť se stávají termíny náboženskými ve smyslu poslušnosti víry. Jsou samozřejmě používány i v základním smyslu, ale toto použití je méně časté a ani tehdy není bez odvolání na autoritu víry (Boží či Kristovu).

### 1. Řecký výraz pro poslušnost

#### 1.1. *Hypakouein*

Stejně jako v češtině je pro poslušnost i v novozákonní řečtině výraz, který je odvozen od slova poslouchat *akouein*. LXX používá slovesa *hypakouein* k překladu hebrejského *šama'*. To svědčí o tom, že překladatel si byl vědom souvislosti mezi poslušností (poslouchat) a slyšením, nasloucháním<sup>3</sup>. Takové poslouchání, které vychází ze slyšení, tedy z řečeného slova, je v náboženském kontextu možné jen

tam, kde „božské slovo je ze slyšení přijímáno a proměňováno ve skutek“.<sup>4</sup> Hebrejské *šamaʿ* znamená slyšet, poslouchat, naslouchat, dbát na; poslouchat ve smyslu být poslušný se vyjadřuje spojením *bekol nebo lekol*. Člověk poslouchá Boží hlas (Gn 22,18; Lv 26,14), jeho slova (Jer 13,10), Boží zákony (Test Jud 13,1), Boha (Test Jud 18,6). V NZ se nalézají u synoptiků, kde je používán především k charakterizaci Ježíšovy vlády nad živly a nečistými duchy (Mt 8,27par, Mk 1,27par) a moci, kterou zprostředkovává víra (Lk 17,6), dále k vyjádření vztahu podřízenosti (Sk 12,13) a vztahu k víře jako nositelce nároků (Sk 6,7). Dále je najdeme u Pavla v listu Římanům (4x – 6,12.16.17; 10,16) a Filipánům (2,12), v pavlovských listech: Efezanům (6,1.5), Kolosanům (3,20.22), 2 Tes (1,8; 3,14); v listu Židům (5,9; 11,8), a v 1 Petr (3,6).

### 1.2. Hypakoé

V NZ se tento výraz vyskytuje s výjimkou Filem 21 vždy v kontextu náboženského rozhodování. Prakticky se tento výraz nalézá pouze v Pavlových nebo Pavlem ovlivněných listech (11x u Pavla, 1x v listu Židům, 3x v 1 Petr). Nejčastěji se vyskytuje v Listě Římanům (1,5; 5,19; 6,16-2x; 15,18; 16, 19.26)<sup>5</sup>; dále v 2 Kor (7,15; 10,5.6), Filem (21). V popavlovských spisech se nalézají ještě v listě Židům (5,8) a v pavlovsky laděném 1 Petr (1,2.14.22).

### 1.3. Hypékoos

Vyskytuje se pouze u Pavla v 2 Kor 2,9 a ve Fil 2,8. v 2 Kor 2,9 je vztažen na Korinťany a charakterizuje jejich vztah k apoštolské autoritě Pavlově a Titovi jako jejímu reprezentantu. Ve Fil 2,8 je vztažen na Ježíše Krista a charakterizuje jeho bytostný postoj. Koreluje zde s jeho vydaností a obětí na kříží.

## 2. Synonymní výrazy – akoueín, hypotasseín

### 2.1. Akoueín

V některých případech má i sloveso slyšet *akoueín* už význam poslouchat (srov. např. Mk 9,7par – hlas Boží o milovaném Synu, jemuž je třeba naslouchat, resp. jehož je třeba poslouchat). Tady se návaznost na starozákonní chápání *šamaʿ* nedá přehlédnout. Ježíši je třeba naslouchat a zároveň je třeba ho poslouchat, protože za ním stojí moc Boží. „Novozákonní naslouchání jakožto slyšení zvěstované Boží

vůle získává své bytí teprve tehdy, když je současně přitakáním této vůli jakožto spásné a kající vůli skrze věřícího a jednajícího člověka.“<sup>6</sup>

## 2.2. *Hypotassein, hypotagé*

K vyjádření vztahu podřízenosti používají novozákonní autoři termínů *hypotassein*, event. *hypotagé*.<sup>7</sup> Jde o vyjádření hierarchického vztahu mezi osobami nebo mezi člověkem a státní či Boží mocí. Synonymem k pojmům vyjadřujícím poslušnost se stávají zejména v tzv. domácích řádech, kde se vyskytují paralelně ke slovesu poslouchat. V těchto případech bývají navíc obě slovesa v imperativu. Pavel používá těchto termínů v náboženském (podřídit se Božímu zákonu Řím 8,7, podřídit se Boží spravedlnosti 10,3; Kristovu evangelium 2 Kor 9,13; Kristu bude podřízeno vše 1 Kor 15,27n; Fil 3,21 a on bude podřízen Bohu 1 Kor 15,28) i profánním smyslu slova (podřídit se vládní moci Řím 13,1.5; duch proroka prorokovi 1 Kor 13,32; ženy mužům 1 Kor 14,34<sup>8</sup>; lidem v obci 1 Kor 16,16; nepodřídit se falešným bratřím Gal 2,5). Výrazy *hypotassein* a *hypotagé* u Pavla jsou důraznější, konkrétněji zaměřeny než pojmy vyjadřující poslušnost, i když s nimi zejména v náboženském smyslu úzce souvisí. Rozměr komunikace a svobodného rozhodnutí je v nich výrazně oslaben. Z toho plyne i to, že vztah mezi nadřízeným a podřízeným je jednosměrný. Podřízenost vyžaduje poslušnost, opačně tento vztah neplatí všeobecně, zejména v oblasti víry a vztahu k Bohu nelze s kategorií podřízenost-nadřízenost vystačit. Poslušnost víry, o níž zejména u Pavla velmi často jde, není synonymem pro poslušnost plynoucí ze vztahu hierarchické nadřízenosti a podřízenosti. Zajímavé je, že v tzv. janovských spisech, tj. v Janově evangelium, v listech ani v Apokalypse sv. Jana, se termíny poslušnost, poslušný nebo poslouchat vůbec nevyskytují. Ani sloveso *akouein*, které by bylo použito ve smyslu poslouchat, jak je lze nalézt v perikopě Proměnění na hoře. Podobně se zde nenalézají ani výrazy pro podřízenost člověka člověku nebo státní či Boží moci. Z toho lze usuzovat, že janovská tradice pracovala s jinými myšlenkovými paradigmaty, a to jak pro vyjádření vzájemných vztahů mezi jednotlivými členy, tak pro vyjádření úcty k Ježíši Kristu, k Bohu a jeho „nadřazenosti“ či transcendence vůči člověku a světu. I tento náález může být jistou podporou názoru některých exegetů<sup>9</sup>, že tzv. janovské obce fungovaly podstatně více na kolektivním a demokratickém principu než obce tzv. velké/petrovské církve na konci 1. stol.

3. Výklad jednotlivých míst se slovesem *hypakouein* a jeho deriváty

*hypakouein*: Římanům 4x – 6,12.16.17; 10,16 a Fil 2,12.

*hypakoé*: Řím 1,5; 5,19; 6,16-2x; 15,18; 16, 19.26<sup>10</sup>; dále v 2 Kor 7,15; 10,5.6, Filem 21.

*hypékoos*: 2 Kor 2,9; Fil 2,8

Pro Pavla je poslušnost spojena těsně s vírou (*pistis*)<sup>11</sup>, a to tak, že hovoří o poslušnostech víry (Řím 1,5, srov. 10,16; 16,26). Příklad a základ této poslušnosti víry tvoří poslušnost Ježíše Krista (Řím 5,19, Fil 2,8), jež je postavena do protikladu k neposlušnosti Adamově.

3. 1. Řím 1,5n a 16,25n

*„Skrze něho (=Ježíše Krista) jsme přijali milost apoštolského poslání, aby ke cti jeho jména uposlechly a uvěřily všechny národy; k nim patříte i vy, neboť jste byli povoláni Ježíšem Kristem.“<sup>12</sup>*

*„Sláva tomu, který má moc upevnit vás ve víře podle mého evangelia a podle zvěsti Ježíše Krista: v ní je odhaleno tajemství, které od věčných časů nebylo vysloveno, nyní je však zjeveno prorockými Písmi a z příkazu věčného Boha stalo se známým mezi všemi národy, aby je poslušně přijaly vírou.“<sup>13</sup>*

V obou případech hovoří Pavel o poslušnosti víry (*hypakoé pisteós* – gen. subj.<sup>14</sup>). Podle U. Wilckense<sup>15</sup> je poslušnost (*hypakoé*) „terminus technicus raně křesťanské misijní mluvy a vyjadřuje obrácení jako podřízení se evangeliu“. Pavel sám sebe chápe jako toho, kdo byl obdařen milostí a apoštolským posláním, jež je spojeno s mocí, aby přivedl všechny národy k poslušnosti víry. Poslušnost tu není primárně vztahena k víře jako ke svému objektu, jako systému výpovědí a příkazů či zákazů, jež by bylo třeba poslouchat, nýbrž víra je chápána u Pavla jako proces obrácení, který vychází od Boha jako dar člověku a vede k jeho proměně, k životnímu přijetí spásy v Kristu. V tomto smyslu je pak víra iniciátorem člověkovy jednání v poslušnosti vůči evangeliu (srov. Řím 10,16), resp. vůči Božímu daru spásy. Ten klade na člověka nárok vzdání se vlastní sebestřednosti, sobectví a sebeklamy a z nich plynoucího hříchu. Ne nadarmo se téma poslušnosti objevuje v Pavlových listech nejvíce právě v listu Římanům, neboť v něm se nejdůkladněji probírá otáz-

ka spásy ve vztahu k lidskému hříchu jakožto snaze člověka o autonomii a svrchovanost bez Boha.

Podle 16,26 je poslušnost víry důsledek poznání tajemství spásy, tedy eschatologického určení člověka, a zároveň kvalita života. Bůh učinil tajemství spásy zjevné, aby všichni (všechny národy)<sup>16</sup> dosáhli poslušnosti víry, v posledku tedy aby dosáhli takového postoje a vztahu k Bohu, který přináší víra. Což v křesťanském kontextu je vázáno na spásu v Kristu.

### 3. 2. Řím 6,12-18

*„Nechť tedy hřích neovládá vaše smrtelné tělo, tak abyste poslouchali, čeho se mu zachce; ani nepropůjčujte hříchu své tělo za nástroj nepravosti, ale jako ti, kteří byli vyvedeni ze smrti do života, propůjčujte sami sebe a své tělo Bohu za nástroj spravedlnosti. Hřích nad vámi už nebude panovat; vždyť nejste pod zákonem, ale pod milostí. Co z toho plyne? Máme snad hřešit, protože nejsme pod zákonem, ale pod milostí? Naprosto ne! Víte přece, když se někomu zavazujete k poslušné službě, že se stáváte služebníky toho, koho posloucháte – buď otročíte hříchu, a to vede ke smrti, nebo posloucháte Boha, a to vede ke spravedlnosti. Díky Bohu za to, že jste sice byli služebníky hříchu, ale potom jste se ze srdce přiklonili k tomu učení, které vám bylo odevzdáno. A tak jste byli osvobozeni od hříchu a stali jste se služebníky spravedlnosti.“<sup>17</sup>*

Tato ústřední pasáž z listu Římanům ukazuje zřetelně, jak Pavel poslušnost chápe.

Jde o základní postoj člověka, a to vůči nabídce spásy. Egoismus, sebestřednost a sebeklam člověka zotročují, činí ho závislým. Pavel tu nehodnotí lidské tělo negativně, nemá na mysli primárně smyslové či smyslné požitky, nýbrž jde o obraz člověka, který je spoután vlastní pýchou, a proto otrokem jejích žádostivostí. To může platit stejně v duchovním jako v tělesném smyslu slova. Pod pojmem tělo nemyslí

Pavel protiklad k duši nebo duchu, nýbrž člověka jako takového, lidskou existenci. Ta je místem, kde se odehrává zápas mezi Bohem a hříchem jakožto mocí zla. Člověk se na základě rozhodnutí svého srdce, pro něž je ovšem nutné poznání, přiklání buď k Bohu a jeho spravedlnosti, nebo zůstává otrokem hříchu. Hřích tu není míněn jako jednotlivé přestoupení zákona, nýbrž moc zla, jež má až nadindividuální podobu. Člověk ve své zaslepenosti touží po svrchované vládě, sebeprosazení, sebeosvobození vlastními silami. To ho ovšem vede k závislosti na vlastním sebeprosazení a sebeuspokojení. Být sám sobě bohem je ten nejzrádnější úkol, jaký

si člověk může dát. Jsou-li všichni sobě bohy, pak nezbyvá než věčný zápas nej-různějších egoismů.

Hřích vede ke smrti, k sebezničení člověka. Proto osvobození od hříchu znamená život. Pavel proto nabádá své adresáty, aby si byli vědomi, že již byli vyvedeni ze smrti, neboť už nejsou v moci hříchu. Mohou se proti němu svobodně postavit.

Mohou dát sami sebe i své údy k dispozici Bohu, resp. mohou se stát nástroji Boží spravedlnosti.<sup>18</sup> „Bytí křesťanem nestojí na rozdíl od bytí hříšníkem pod tlakem *aliter non posse*. Protože je pro křesťana upadnutí do hříchu velmi dobře možné, nabývá jeho rozhodnutí pro Boha charakteru svobody – svobody, již naopak pod vládou hříchu nikdy neměl. Právě osvobození od hříchu činí křesťana svobodným, aby se nyní v zodpovědnosti vůči sobě sama rozhodl proti hříchu a pro spravedlnost.“<sup>19</sup> Zajímavá je i souvislost se Zákonem, který do jisté míry stojí v protikladu k nauce, tj. k evangeliu, resp. křestnímu aktu<sup>20</sup>. Ve křtu je člověk vysvobozen z otroctví hříchu, protože získává podíl na Ježíšově zmrtvýchvstání, tj. na definitivním společenství s Bohem. V listě Galatským (zejm. 3, 19-25) Pavel vyložil funkci Zákona jakožto „vychovatele“ pro evangelium, v Řím 3, 20 upřesňuje jeho funkci jako zjevovatele hříchu a staví do protikladu skutky Zákona a zákon vřy.

Podle Pavla Zákon nemůže vést ke spáse, nezjednává ospravedlnění, nýbrž stává se nástrojem moci hříchu, když člověku zjevuje hřích, aniž by mu dal možnost ho překonat. Jakmile se člověk snaží překonat hřích skutky Zákona, stává se otrokem své pýchy, své sebestřednosti. Zákon nedává člověku sílu k překonání hříchu, nýbrž jen jeho poznání (a tím situaci člověka objektivně ještě zhoršuje), tato síla může přijít jen od Boha jako milost – tu dává Bůh člověku zadarmo svým jednáním v Kristu. Celá tato pasáž, jež pokračuje až do konce 6. kapitoly, je určena protiklady hřích-spravedlnost, zákon-milost, otroctví-svoboda. Pojmy poslušnost a poslouchat se v ní vyskytují dokonce 5x: jde o to, vůči komu je tato poslušnost vztažena, kdo je vládcem člověka. Člověk je buď poslušen svých žádostí, tedy svého egoismu a hříchu, nebo je poslušen spravedlnosti (Boží) a podílu na Ježíšově zmrtvýchvstání skrze křest. Poslušnost tady znamená vztah závislosti vůči tomu, kdo/co člověka v jeho bytí určuje: buď je otrokem a služebníkem hříchu, nebo spravedlnosti. Buď žije z milosti, nebo otročí zákonu, tedy sobě. Buď žije v otroctví vedoucím ke smrti, nebo ve svobodě věčného života, který dostává jako dar milosti. Je na něm, aby si vybral. Pavel celou tuto pasáž uzavírá větou (v. 23): „*Mzdou hříchu je smrt, ale darem<sup>21</sup> Boží milosti je život věčný v Kristu Ježíši, našem Pánu.*“ Poslušnost v pavlovském pojetí tedy nelze chápat jako vztaženost ke konkrétním naříze-

ním, nýbrž jako vztaženost vůči moci, které člověk slouží. Co to konkrétně znamená, tu Pavel neurčuje. Jemu jde o zásadní rozhodnutí člověka pro sebespásu, osvobození vlastními silami, jež je jen rafinovanější podobou otroctví (Zákon), nebo pro dar spásy od Boha, jenž se projevuje v přijetí víry ve spásné jednání Boží v Kristu. V naplňování nároků, které toto rozhodnutí přináší, spočívá poslušnost. Co se tím konkrétně míní, není řečeno. Zcela jistě je tím míněna mnohem širší skutečnost než etický rozměr jednání člověka (normy).

### 3.3. Řím 10,16

*„Ale ne všichni přijali evangelium.“<sup>22</sup>*

V českém překladu se souvislost s poslušností vůči evangeliu ztrácí. Celá 10. kapitola je věnována problematice hlásání a moci evangelia se zvláštním zaměřením k Židům. V bezprostředním kontextu je výrazné spojení poslušnosti s posloucháním a zvěstováním. Poslušní evangeliu mohou být pouze ti, kdo ho slyšeli, slyšet ho mohou jediné tehdy, je-li jim zvěstováno. Zvěstovat může pouze ten, kdo je k tomu Kristem pověřen, poslán. Židé, ačkoliv k tomu měli ze všech nejbližší, se ve velké většině evangeliu nepodřídili, nepřijali ho jako moc proměňující život. Pavlovi jde v následujícím textu o vyložení důvodů proč. Poslouchat evangelium má zde v podstatě shodný smysl s poslušností víry. Avšak zde, jak je patrné z kontextu, má Pavel především na mysli nabídku spásy v Kristu. Židé nepotřebují přijímat ani monoteismus ani nějaké nové etické nároky – to vše je již zakotveno v jejich víře. Poslušnost vůči evangeliu znamená relativizaci spásné funkce Mojžíšského zákona.

Zákon pro Pavla platí ve svém etickém nároku na člověka (koncentrovaném do přikázání lásky – srov. Řím 13,9n), nikoliv v možnosti dovést člověka k záchraně před Božím soudem, ke spáse. *„Vždyť Kristus je konec zákona, aby spravedlnosti došel každý, kdo věří.“* (Řím 10,4)

### 3.4. Řím 15,18n

*„Neodvážil bych se totiž mluvit o něčem, co by nevykonal Kristus skrze mne, slovem i skutkem, v moci znamení a divů, v moci Ducha, aby pohané přijali evangelium.“<sup>23</sup>*

Z českého překladu se poslušnost vytratila a byla nahrazena vedl. větou „aby pohané přijali evangelium“. Pavel tedy mluví jen o tom, co vykonal skrze něj Kristus, aby se evangelium šířilo. Podobně jako v Řím 1,5 a 16,26 jde o to, aby pohané dospěli k poslušnosti víry, tzn. k přijetí evangelia a jeho nároků na život v konkrétním

ních okolnostech. Poslušnost víry se vztahuje na radikální změnu života, obrácení, především v tom smyslu, že pohané přijmou monoteismus a nabídku spásy v Kristu včetně etických nároků, které z tohoto obrácení vyplývají. To je ona mnohokrát zdůrazňovaná vazba indikativu spásy a imperativu jednání u Pavla. Realita vykoupení skrze Boží jednání v Kristu dává tomu, kdo ji přijme, zásadní možnost nehřešit, tj. nebýt otrokem hříchu. Pavlovo pojetí hříchu nemá nic společného s úzkoprsou a úzkostnou individualistickou morálkou. Pavel nechápe hřích primárně jako jednotlivé přestoupení nařízení, nýbrž skutečně jako moc (proto o něm hovoří téměř výlučně v sg.), která člověku vládne a která je upevňována jednotlivými zlými, morálně špatnými skutky. Přivedení pohanů k poslušnosti víry je dílem Kristovým – Pavel sám sebe chápe jako nástroj tohoto působení.

### 3.5. Řím 16,19

*„(Prosím vás, bratři, abyste si dali pozor na ty, kdo působí roztržky a chtěli by vás svést od učení, které jste přijali. Vyhýbejte se jim! Takoví lidé totiž neslouží Kristu, našemu Pánu, nýbrž svému prospěchu a snaží se krásnými a pobožnými řeči oklamat mysl bezelstných lidí.) Všude se ví o vaší oddanosti evangeliu. Mám z vás proto radost a přeji si, abyste byli moudří v dobrou a nezkušení ve zlu.“<sup>24</sup>*

Tato pasáž je ze závěrečných napomenutí Pavlových (závěrečné pareneze). Její umístění mezi pozdravy je naprosto nečekané, neboť po dlouhém seznamu pozdravovaných (16,1-16) by byl k očekávání závěrečných pozdrav, který je tímto Pavlovým ostrým výpadem (16,17nn) výrazně přerušen. V pozdravech a závěrečné doxologii pokračuje Pavel až ve v. 21. Pavel tu polemizuje s blíže neurčenými protivníky v rámci křesťanské obce, kteří službu evangeliu používají k vlastnímu prospěchu. V textu se říká, že slouží vlastnímu břichu (srov. Fil 3,19), tj. zneužívají své služby a poslání k vlastnímu prosazení, vlivu, snad i obohacení. A ještě uvádějí ve zmatek druhé, kteří jejich dvojakou „hru“ nejsou s to prokóknout. V protikladu k nim stojí adresáti listu, kteří jsou poslušni (evangelia). V čem jsou rozdíly v učení, v čem spočívají krásné a zbožné řeči, se z listu nedozvídáme. Pravděpodobně jde o možné Pavlovy protivníky, kteří kritizovali jeho dílo a podobu evangelia (nezávislého na observanci Zákona). Pavel nijak nespecifikuje, na koho se jeho kritika vztahuje. Vzhledem k tomu, že píše do obce, kterou osobně nezná a kterou nezaložil, lze se domnívat, že ví o svých kritikách a že předpokládá, že jsou i v Římě. Proto před nimi varuje, a to velmi diskvalifikujícím způsobem. Je možné, že to byli lidé z okruhu judaizující misie. Pavlovo postavení v rámci raného křesťanství (za vedou-

cí role jeruzalémské obce) v 50. letech nebylo příliš pevné. Nač přesně se poslušnost Římanů, která je všem známá, vztahuje, zůstává nevysloveno<sup>25</sup>. S největší pravděpodobností jde o učení, jemuž byli vyučeni. Vedle toho jde ovšem také – víc než v předchozích případech – o pravdivost a poctivost jednání, službu evangeliu v praktickém životě. Poslušnost by se zde dala chápat i jako životně praktická věrnost poznané pravdě.

### 3.6. 2 Kor 2,9

*„Proto jsem vám psal, abych poznal, jak se osvědčíte, zda jste ve všem poslušní.“*<sup>26</sup>

Ani tady nejde, ačkoliv to tak na první pohled vypadá, o pouhou poslušnost vůči Pavlovým nařízením. Není zřejmé, nač se vztahuje ono „ve všem“. Kontextem verše je odkaz na tzv. dopis v slzách, v němž šlo o nějaký případ narušení komunitního života, které se negativně promítlo i do vztahů mezi obcí a Pavlem, do důvěry obce k Pavlovi jako apoštolu. Narušitel byl nakonec většinou izolován a „potrestán“<sup>27</sup>, nyní nabádá Pavel k jeho znovupřijetí. Adekvátní vztah k tomuto narušiteli vzájemných vztahů je tedy důkazem poslušnosti Korintánů – více než Pavlovi – víře/evangeliu, které přijali. Pavel se vrací k tomuto tématu v 7,12. *„Když jsem vám psal, nepsal jsem kvůli tomu, kdo se dopustil křivdy, ani kvůli tomu, komu bylo ukřivděno, nýbrž proto, aby se u vás před Bohem projevila vaše oddanost/horlivost k nám.“*<sup>28</sup> V poslušnosti Korintánů nejde o vyřizování osobních sporů, nýbrž o zásadní hodnoty evangelia a jejich reprezentaci skrze Pavlův apoštolský „úřad“.

Poslušnost je vyžadována v tom, co by mohlo ohrozit víru, jednotu, lásku, tedy základní poselství evangelia. Pavel se domáhá nápravy věcí ne kvůli své osobě, nýbrž kvůli věrohodnosti svého úřadu a zvěsti, tedy „před Bohem“.

### 3.7. 2 Kor 7,15

*„Jste jeho srdci ještě bližší, když vzpomíná na poslušnost vás všech, jak jste ho přijali s uctivou pokorou.“*<sup>29</sup>

Ani zde není upřesněno, na koho nebo na co se poslušnost Korintských vztahuje. Podle H.-J. Klaucka<sup>30</sup> jde o poslušnost víry. „Poslušnost obce je konečnou poslušností víry, jež se konkretizuje v postoji vůči apoštolovi. Bázeň a chvění doprovázejí podle 1 Kor 2,3 hlásání evangelia a jeho přijetí ve víře. Jestliže Korintané s takovým postojem Tita jako posla přijímají, ukazují tím, že ho akceptují jako legitimního zástupce apoštola.“ Poslušnost, o níž je řeč, se nicméně vztahuje, jak lze soudit

z kontextu, jak na věrnost evangeliu, tak na konkrétní normy. Pavel v předchozím textu zmiňuje dopis, který do obce poslal, aby odstranil konkrétní problémy (kritiku své osoby a díla, pomluvy...?). Titus mohl s uspokojením konstatovat, že Pavel dosáhl svého, že Korintáné respektují jeho autoritu. Tato autorita je nepochybně zaštiťena službou evangeliu, nicméně nárokuje jistý postoj poslušnosti. Ten se zřejmě projevil v tom, že Korintáné jednali v souladu s apoštoloým přáním a s respektem vůči Titovi jakožto jeho zástupci, tedy konkrétnímu reprezentantu jeho apoštolské autority a že obnovili jednotu v obci. Poslušnost tu nabývá na rozdíl od předchozích míst charakteru respektu i vůči lidskému reprezentantu autority evangelia.

### 3.8. 2 Kor 10,5,6

*(Zbraně našeho boje nejsou světské, nýbrž mají od Boha sílu bořit hradby. Jimi boříme lidské výmysly) a všechno, co se v pýše pozvedá proti poznání Boha. Uvádíme do poddanství každou mysl, aby byla poslušna Krista, a jsme připraveni potrestat každou neposlušnost, dokud vaše poslušnost nebude úplná.<sup>31</sup>*

Text náleží do celku kapitol 10-13, tedy do tzv. Bláznovské řeči, tj. do Pavlovy sebeobhajoby před Korintskými. Tento text dobře uvádí dvojí aspekt poslušnosti, jak ji Pavel chápe. Základním rozměrem poslušnosti je poslušnost vůči Kristu, poslušnost víry. Z toho je však odvozen druhý aspekt poslušnosti, a to vůči autoritě apoštola, který této poslušnosti víry dává konkrétní podobu. Autoritu, s níž vystupuje, však opírá pouze o Boží moc, odmítá ji stavět na lidských předpokladech.<sup>32</sup> „*Eis ten hypakoén tou Christou*“ ve v. 5 lze ovšem chápat také jako poslušnost Kristovu<sup>33</sup>. Pavel by pak říkal, že si podmaňuje, podřizuje<sup>34</sup> každý úmysl, záměr<sup>35</sup> (s negativním nádechem), aby byl ve shodě s poslušností Kristovou, až by nabyl podoby poslušnosti Kristovy. On je pravý obraz poslušnosti; úkolem apoštola je podřídít zpupné lidské záměry do podoby Kristovy poslušnosti, tak jak o ní hovoří Pavel v Fil 2,5-8. V tomto smyslu by pak byl srozumitelný i závěr věty, jež začíná už ve v. 3. Pavel hodlá dosáhnout u svých adresátů takového smýšlení, které se vyrovná poslušnosti Kristově. Proto je připraven radikálně zakročit proti každé neposlušnosti<sup>36</sup>, každému zneslyšení, každému nepravému úmyslu a sebestředné myšlence, tak aby se Korintáné stali skutečně napodobiteli Kristovy poslušnosti, neboť tak bude v nich dovedena k plnosti, dokonalosti.

### 3.9. Fil 2,8

*„A v podobě člověka se ponížil, v poslušnosti podstoupil smrt, a to smrt na kříži.“<sup>37</sup>*

Tento text snad nejlépe reprezentuje Pavlovu představu poslušnosti. Pro vyjádření poslušnosti je tu použito adjektiva. Kristus Ježíš byl poslušný až k smrti. Ježíšova poslušnost až k smrti je kontrastním obrazem k neposlušnosti prvního člověka, který se chtěl vyrovnat Bohu. Ježíš Kristus jako ten, kdo byl Bohu rovný, se naopak stal člověkem a v této své pokoře a poníženosti vytrval až do nespravedlivého konce<sup>38</sup>. Ježíšova poslušnost je proto zdrojem a vzorem vši křesťanské poslušnosti<sup>39</sup>.

Ani v tomto textu není zcela jasné, nač a na koho se Ježíšova poslušnost vztahuje. Lze sice důvodně předpokládat, že jde o Ježíšův vztah k Otci, nicméně poslušnost tu nemůže být míněna v klasických lidských kategoriích (podobně jako např. spravedlnost Boží). Poslušnost tu podle mého názoru nabývá charakteru věrnosti až do úplné vydanosti, bytostné orientace a zakotvení v pravdě poslání.

### 3.10. Fil 2,12

*„A tak, moji milí, jako jste vždycky byli poslušní – nikoliv jen v mé přítomnosti, ale nyní mnohem více v mé nepřítomnosti – s bázní a chvěním uvádějte ve skutek své spasení.“*

Tento text připomíná 2 Kor 7,15. I zde jde o poslušnost, která má co do činění s apoštolskou autoritou a zároveň je spojena s bázní a chvěním, které se vztahují k evangeliu.<sup>40</sup> Pavel tu opět neuvádí explicitně, k čemu se poslušnost Filipánů vztahuje. Pavel jakožto apoštol, tedy reprezentant Boží spásné nabídky člověku, je garantem této poslušnosti. Vůči němu se může poslušnost vztahovat pouze nepřímo. On může vydat svědectví o tom, zda je poslušnost Filipánů dostatečná, či ne.

Poslušnost není primárně etickým výkonem člověka, nýbrž patří k podstatě bytí křesťanem. Proto je poslušnost vůči Boží nabídce a Božímu nároku na člověka nezávislá na přítomnosti Pavlově – nejde tedy o to, že by Filipané měli poslouchat nějaké Pavlovy rozkazy či nějaká nařízení, nýbrž jde o způsob křesťanské existence, jak je vykreslena v předchozím christologickém hymnu. Takto pojatá poslušnost by se dala synonymně vyjádřit slovy věrnost, úcta, bytostný respekt.

### 3.11. Filem 21

*Píšu Ti v důvěře ve Tvou poslušnost a vím, že uděláš víc, než říkám.“*

Ačkoliv je toto místo hodnoceno jako jediné, kde je u Pavla poslušnost výslovně vztažena na člověka-nadřazeného, přesto ani zde nemá Pavel na mysli pouhé podřizování se apoštolově vůli, nýbrž jde opět o křesťansky zakotvenou poslušnost.

V celém listě neříká Pavel, co má Filemon udělat jako správce svého majetku a sobě podřízených lidí. To jediné, co mu ukládá, je přijmout Onezima jako bratra, protože se jím v důsledku svého křtu a víry stal. Filemonova poslušnost spočívá především v respektu k základnímu povolání křesťana, totiž v rovnosti v Kristu (srov. Gal 3,26-28). Filemonova poslušnost není vynucená vztahem podřízenosti a nadřízenosti, je přenechána jeho zodpovědnosti, vděčnosti a lásce vůči Pavlovi.

#### 4. Pojem poslušnosti v popavlovských spisech

Nejčastěji se objevují termíny *hypakouein* a *hypakoé* v listu Židům a 1 Petr. Oba tyto listy mají na pavlovský okruh volnější vazbu než Ef, Kol, 2 Tes nebo pastorální epištoly, přesto se v nich určitá témata a shodné myšlenky s Pavlovými listy objevují.

*Hypakoé*: Žid 5,8; 1 Petr (1,2.14.22).

*Hypakouein*: Ef 6,1.5; Kol 3,20.22; 2 Tes (1,8; 3,14), Žid 5,9; 11,8;, a v 1 Petr 3,6.

##### 4.1. List Efezanům, Kolosanům a 2 Tes

V listu Ef a Kol je použito slovesa *hypakouein* pro vyjádření vztahů mezi dětmi a rodiči a otroky a pány. Jde tedy o poslušnost na lidské úrovni v rámci tzv. domácích řádů. Jejich zdůvodnění leží sice ve vztahu k Bohu (v bázni před Bohem), ale jde o charakteristiku lidského jednání založenou na vztahu podřízenosti a nadřízenosti. Proto se zde jako synonymum může uplatnit sloveso *hypotassein*.

2 Tes 1,8 odpovídá pavlovskému použití slovesa *hypakouein*, neboť jde o potrestání těch, kteří neposlouchali (tj. nebyli poslušni) evangelium našeho Pána Ježíše Krista. Jde tedy o poslušnost víry – autor mluví o potrestání těch, kteří nepřijali evangelium.

2 Tes 3,14 jde o poslušnost slovům autora listu, která se vztahují na ty, kteří zřejmě v očekávání blízkého příchodu Páně přestali pracovat. Těm autor přikazuje, aby se vrátili k normálnímu, tedy náležitěmu způsobu života a živili se vlastní prací. Ze své autority vyžaduje, aby jeho slova byla vzata s náležitým respektem. Nicméně obec je vyzývána, aby se v případě nerespektování chovala shovívavě, bratrsky.

## 4.2. List Židům

## Žid 5,8.9

*„Ačkoliv to byl Boží Syn, naučil se poslušnosti z utrpení, jímž prošel“<sup>41</sup>, tak dosáhl dokonalosti a všem, kteří ho poslouchají, stal se původcem věčné spásy, když ho Bůh prohlásil veleknězem podle řádu Melchisedechova.“*

Na tomto místě se setkáváme s neobvyklou myšlenkou, že Ježíš, jsa Božím Synem, prošel utrpením a díky tomu „se naučil“ poslušnosti. Utrpením je ovšem míněna jeho výkupná smrt (sloveso *paschein*). To, že vztah mezi utrpením a poslušností není vyjádřen obráceně, jak by se dalo čekat, staví poslušnost do zvláštního světla.

Svou sebevydaností, svým ponížením až k smrti na kříži se Ježíš stal zcela nástrojem Božím, stal se zcela totožným s Bohem jakožto Láskou.<sup>42</sup> Poslušnost tu nabývá charakteru jednoty s Bohem, a tedy dokonalosti a oslavy u Boha. „*Hé hypakoé*, jež se v Žid objevuje pouze zde, je autorovi pouze jiným slovem pro to, v čem se definitivně odlišuje spása a zlo /Heil und Unheil/: pro *chóris hamartias* resp. *pistos einai*<sup>43</sup>. *Hypakouein* je činností *pistis*.“<sup>44</sup> Ježíš možnost hříchu, odklonu od Boha, radikálně zamítá, a to až do důsledku své smrti. „*Emathen af'hón epathen* znamená zcela konkrétně: Na kříži se Ježíš naučil chápat, co stojí neřící Boží neproniknutelné vůli ne.“<sup>45</sup> Tím se mohl stát původcem spásy pro ty, kteří jeho poslušnost přijali za svou. Důraz položený na Ježíšovo učení v poslušnosti obsahuje v sobě ještě další důležitý moment, a to etický. Ježíš se stal věrohodným příkladem, vzorem k následování. Nic lidského (kromě hříchu) mu nezůstalo cizí, proto je cestou pro své následovníky. Autor listu Židům tady chápe poslušnost zcela v duchu Pavlovy teologie. Ježíš je zdrojem i vzorem poslušnosti pro křesťany.

## Žid 11,8

*„Abrahám věřil, a proto uposlechl, když byl povolán, aby šel do země, kterou měl dostat za úděl; a vydal se na cestu, ačkoli nevěděl, kam jde.“*

Sloveso *hypakouein* je použito v běžném smyslu k vyjádření vztahu mezi dvěma osobami, i když v tomto případě je míněn Bůh (ne lidská autorita) jako adresát poslušnosti. Zajímavější je myšlenková spojitost mezi vírou a poslušností: víra poslušnost předchází. Podobně jako v předchozím textu má zde poslušnost charakter zakotvenosti v Bohu skrze víru, sjednocení s Boží (spásnou) vůlí.

### 4.3. 1 Petr

V 1 Petr 1,2 se slovo poslušnost vyskytuje v preskriptu k charakteristice adresátů listu: jimi jsou ti, kdo byli předem vyvoleni Bohem Otcem v posvěcení Ducha k poslušnosti a pokropení krví Ježíše Krista. Poslušnost je zde spojena s myšlenkou Ježíšovy obětní smrti na kříži. Poslušnost patří k důstojenství křesťana – v ní se podobá Kristu.

V 1 Petr 1,14 jsou adresáti charakterizováni jako „dětí poslušnosti“; jako takoví se nemají nechávat opanovat žádostmi, nýbrž být svatí. Poslušnost je tu blíže nespecifikována (v čem spočívá). Nicméně je míněna jako kvalita křesťanského života.

1 Petr 1,22 hovoří o poslušnosti pravdy, již adresáti očistili své duše (sebe), aby byli schopni nepředstírané bratrské lásky. I zde jde o základní křesťanský životní postoj, který je především náboženské povahy. Bratrská láska je možná jen tehdy, když člověk žije v souladu s pravdou. Tato pravda není pro autora žádnou abstraktní teoretickou veličinou, nýbrž jde o evangelium, o osobu Ježíše Krista.

1 Petr 3,6 používá slovesný tvar: verš vyjadřuje na příkladu Sáry, která poslouchala Abraháma jako svého pána, jak má vypadat vztah mezi ženou a mužem. Poslouchat má zde kvalitu vztahu mezi lidmi, a to jako výraz podřízenosti.

V 1 Petr jde o poslušnost především ve smyslu charakteristické kvality křesťanského života. Poslušnost je zde až na 1 Petr 3,6 míněna jako náboženský postoj. Není upřesněno vůči komu či čemu má být uplatňována, z celkové orientace listu je však zřejmé, že jde, podobně jako na většině míst v Pavlových listech, o poslušnost víry, tj. o věrnost evangeliu. 3,6 používá slovesa poslouchat k vyjádření vzájemného vztahu (podřízenosti-nadřízenosti) mezi ženou a mužem.

### 5. Shrnutí

Poslušnost v pojetí Pavlových listů a částečně i popavlovské epistolografie je především kvalitou křesťanského bytí, postojem vůči nabídce spásy v Ježíši Kristu. Souvisí tedy s křesťanskou zodpovědností a svobodným rozhodnutím. Vztahuje se tedy primárně na skutečnosti soteriologicko-eschatologické. Protože je přitakáním Boží vůli k záchraně světa, jeho lásce, a podílem na tomto Božím jednání, má charakter definitivní skutečnosti. V tom se liší od víry, s níž je jinak spojena, z níž vychází. I tam, kde je u Pavla poslušnost vztažena na lidskou autoritu, nejde čistě o

charakteristiku vztahu podřízenosti a nadřízenosti, nýbrž jde vposledku vždy o hodnoty evangelia. K vyjádření vztahu k lidské autoritě či státní moci používá Pavel spíše sloveso *hypotassein* (podřídit se). Toto sloveso a jeho nominální derivát je používáno i pro charakteristiku náboženských obsahů: zde se jeho význam přibližuje Pavlovu chápání poslušnosti. Profánní použití tohoto termínu nemá u Pavly jednoznačný korelát v užití výrazů pro poslušnost (na rozdíl od pozdějších spisů).

V popavlovských spisech Nového zákona lze sledovat vzrůstající tendenci k používání termínu poslouchat/poslušnost v běžném, profánním významu k charakterizování vztahů mezi lidmi, zejména pokud jde o každodenní život (tzv. domácí řády).

Tam se stává skutečně synonymní s termínem podřídit se. To svědčí i o proměně klimatu v obcích a jejich potřebě přizpůsobit se okolnímu světu, zejména v situaci, kdy se ukazuje, že paruzii nelze očekávat v brzké době. Pavlovské pojetí poslušnosti (víry) se však i nadále udržuje – jeho nejlepším dokladem je Žid 5,8.

Návrat k tomuto pojetí poslušnosti jako svobodné a zodpovědné odpovědi na nabídku Boží, jež přichází z naslouchání a v naslouchání, může být pro církev i společnost důležitým momentem vnitřní obrody. Poslušnost jako dialog zodpovědností, který se může svobodně rozvíjet i ve vztazích podřízenosti a nadřízenosti, protože jeho cílem je společné dobro, je jistým východiskem z dnešní krize autority.

#### Poznámky:

1. Kittel, G. akoueín. ThWNT I 225.
2. V profánní češtině znamenalo *hypakoueín* jednak naslouchat u dveří, tj. otevřít, jednak poslouchat někoho/něco ve smyslu podřízovat se, respektovat. Sloveso se pojilo nejčastěji s genitivem, řidčeji s dativem, občas s akuzativem. Viz Kittel, G. akoueín. ThWNT I 224; Bauer, Wörterbuch 1656.
3. V češtině je souvislost mezi slyšením a poslušností ve slovesné formě ještě výraznější, a přesto málo vnímaná. Poslouchat + obj. ak. znamená *de facto* obě: Poslouchat maminku může znamenat jak naslouchat matčiným slovům, tak být jí poslušen. Bohužel tato souvislost naslouchání s poslušností, totiž že k poslušnosti je napřed třeba naslouchat, co druhý nebo např. zákon říká, se ztratila. Nemůžeme poslouchat ten, kdo nenaslouchá, protože nemůže rozumět. Tato ztráta komunikace mezi oslovujícím a osloveným, tj. takové komunikace, jejíž nejvýraznější pozitivní příklad nalézáme v Dt 6,4 (Slyš, Izraeli), znamená ztrátu důstojnosti a hodnoty poslušnosti, již jsme svědky v dnešní době. Při

- tom je ovšem dobré podotknout, že dnešní „krize“ poslušnosti je důsledkem špatně chápané poslušnosti v minulosti, kdy došlo k rozpojení souvislosti mezi slyšením a poslušností. Má-li být poslušnost rehabilitována, pak musí ten, kdo má právo poslušnost vyžadovat, mluvit jazykem, kterému lze naslouchat (a to nejen ušima), který lze chápat, a ten, kdo je poslušností „vázán“, naslouchat skutečně dobře slovům nařízením v jejich smyslu, a to tak, aby je mohl s čistým svědomím realizovat. Poslouchat tedy znamená vést dialog. Jeho nezbytným předpokladem je ovšem vzájemná důvěra mezi oběma jeho stranami.
4. Kittel, G. hypakouein. ThWNT I 225.
  5. Celkem se slovesným tvarem dohromady tedy 11x.
  6. Kittel. akouó. ThWNT I 221.
  7. Základní význam je podřídit, podmanit si, podrobit si, též podřadit a poslouchat. Viz Souček. Slovník 268, Bauer. Wörterbuch 1676n.
  8. I Kor 14,33b-36 je v exegezi velmi sporný text: velká část exegetů ho považuje za pozdější interpolaci. I použití slovesa hypotassein ve vztahu ženy a muže, jež je obvyklé v tzv. domácích řádech, regulujících vztah v rodině, které se vyskytují v popavlovské době (Ef, Kol, past. epístoly, I Petr), ale ne u Pavla, by tomu nasvědčovalo.
  9. Srov. především H.-J. Klauck. Gemeinde ohne Amt? in: Gemeinde 195-222.
  10. Celkem se slovesným tvarem dohromady tedy 11x.
  11. Schneider, G. Hypakoé, hypakouó. EWNT III 944.
  12. Doslovný překlad zní: „...skrze něhož jsme přijali milost a apoštolské pověření/úřad k poslušnosti víry mezi všemi národy kvůli jeho jménu; mezi nimi jste i vy povolání Ježíše Krista“.
  13. Dosl.: „... jež bylo zjeveno nyní a skrze prorocká Písma se podle příkazu věčného Boha stalo známým pro (dosažení) poslušnost(i) víry pro všechny národy (pohany)“.... (se stalo známým pro všechny národy/pohany/, aby dosáhly poslušnosti víry).
  14. Wilckens, U. Der Brief an die Römer I 66n hovoří o dvojvazebnosti tohoto výrazu: „gen. víry lze chápat buď jako bližší určení poslušnosti nebo jako poselství, vůči němuž se obrácený člověk stal poslušným“, přičemž tyto aspekty nelze chápat jako se navzájem vylučující. Wilckens hodnotí tento genitiv jako epexegeticus.
  15. Der Brief an die Römer I 66.
  16. Pavel používá výrazu ve shodě s židovskou tradicí panta ta ethne, jímž jsou stejně jako hebrejským výrazem gojim míněni pohané, tedy ne-židé.
  17. Dosl.: „Ať nevládne hřích ve vašem smrtelném těle, abyste byli poslušni jeho žádostivosti. Ani nedávejte hříchu k dispozici své údy jako zbroj/zbraně nepravosti, nýbrž dejte k dispozici sami sebe Bohu a jakožto k životu přivedení (dosl. žijící) z mrtvých své údy jako zbroj/zbraně spravedlnosti Bohu. Hřích nad vámi totiž už nebude panovat; nejste už pod zákonem, nýbrž pod milostí. Co tedy? Máme hřešit, protože nejsme pod zákonem, nýbrž pod milostí? Nikdy! (dosl. Ať se nestane!) Nevíte, že komu dáváte sami sebe k dispozici jako otroky k poslušnosti, toho jste otroky a toho posloucháte, buď hříchu ke smrti, nebo poslušnosti ke spravedlnosti. Ale Bohu (buď) díky, protože jste byli otroky hříchu, ale stali jste poslušni ze srdce té podobě nauky, které jste byli odevzdáni; osvobození od hříchu, stali jste se otroky (dosl. „byli jste ztročeni“) pro spravedlnost.“
  18. Boží spravedlnost a ospravedlnění jsou základními tématy zejména listu Římanům. Ospravedlnění znamená, že člověk obstojí na Božím soudu, v němž jde o definitivní porážku zla. Být nástrojem

- spravedlnosti znamená potom mít podíl na likvidaci zla v tomto světě v síle Boží milosti skrze víru v Ježíše Krista, tedy na prosazování definitivní Boží vlády ve světě.
19. Wilckens, U. Der Brief an die Römer II, 21.
  20. Mluví-li tady Pavel o podobě nauky (typos didaché), do níž byli římští křesťané uvedeni (resp. již byli předáni oni – použití pasíva je v této souvislosti neobvyklé), nemá tím na mysli evangelium, jak je hlásal on (protože římskou obec nezaložil), nýbrž naráží zde s největší pravděpodobností na křest a jeho obsah (viz Řím 6,1-11). Výrazem typos je možná míněn zmrtvýchvstalý Kristus jakožto vlastní obsah křestního dění i nauky, jak by tomu nasvědčoval předchozí text.
  21. Doslova „charismatem Božím/od Boha“.
  22. Dosl. „Ale ne všichni byli poslušni evangelia / poslechli evangelium.“
  23. Dosl. „Neodvážím se hlásat něco, co by Kristus nevykonal skrze mne pro poslušnost národů/pohanů, slovem a dílem, v moci/síle znamená a divů, v moci/síle Ducha (Božího).“
  24. Dosl. „Vaše poslušnost totiž dorazila ke všem. Raduji se tedy z vás. Chci, abyste byli moudří vůči dobru a čistí/ryzí vůči zlu.“
  25. Bližší určení poslušnosti (vůči komu nebo čemu) zde chybí. Hypakoé, užitá zde absolutně, je gramaticky jednajícím subjektem.
  26. „...abych poznal vaši osvědčenost, zda jste ve všem poslušni“ = abych získal důkaz vaší poslušnosti ve všech věcech.
  27. Trest spočíval zřejmě ve vyloučení ze společenství. Ve v. 8. nabádá Pavel, aby Korintané nechali „vládnout lásku vůči němu“. Klauack, 2. Korintherbrief 29 uvádí ještě jinou možnost chápání v. 8: „Nechat vládnout lásku“, doslova event. „k lásce se rozhodnout“, tj. přijmout jej na základě právo platného rozhodnutí znovu do společenství lásky v obci.“
  28. Sloveso adikein, jehož Pavel používá k vyjádření činitele i adresáta špatného jednání, má poměrně široký rozsah a znamená: dopouštět se bezpráví, být v nepravu, křivdit, urážet, činit škodu, poškozo- vat, ubližovat. Viz Souček, Slovník 18. Ani z toho tedy není zřejmé, o č přesně šlo – nejspíš o zne- vážení Pavlovy apoštolské autority, ne tedy o nějaký nemorální čin (z oblasti sexuality), jak bývá občas uváděno. Pravděpodobně šlo o roztržku v obci, v níž část se postavila proti Pavlovi. Na toho, kdo stál v čele této frakce, se zřejmě vztahují Pavlova slova. Ve 2,6 Pavel hovoří o mnohých, nikoli o věcech, kteří potrestali/pokáráli viníka.
  29. Dosl. „A jeho srdce je vám ještě (blíže), když si připomíná poslušnost vás všech, jak jste ho přijali s bázní a chvěním.“
  30. 2 Korintherbrief 66.
  31. Dosl. „Zbraně/zbroj našeho boje nejsou tělesné/pozemské/slabé, nýbrž mocné Bohem ke zničení pevností (opevnění), ničící výpočty a každou povýšenost vyvyšující se proti poznání Boha, a pod- robující si každý záměr kvůli poslušnosti vůči Kristu a jsouce připraveny potrestat každou neposluš- nost, až by se dovršila vaše poslušnost.“ ...
  32. Pravděpodobně tu spoluzní Pavlova obhajoba jeho „charismatického“ apoštolátu. Nestaví na věcech lidských, nýbrž jen na síle a moci Boží. Právě v Korintě se Pavel musel vyrovnávat s protivníky, kteří ho srovnávali s „legitimní“ misí z Jeruzaléma, z judaistických kruhů prvotní obce.
  33. Gen. subj. Tomuto výkladu by napovídal i v. 10,1, v němž Pavel připodobňuje svůj způsob jednání mřmosti, pokoře a laskavosti Kristově.
  34. Sloveso aichmalotizein znamená zajmout, vést do zajetí, chytat. Viz Souček, Slovník 21 – je to ter- mín převzatý z vojenské řeči. Celá tato pasáž je de facto vystavena na obrazech z vojenského živo- ta.

35. Noéma znamená myšlenku, úmysl, záměr (často spíše negativní). Viz Souček, Slovník 175.
36. Parakoé znamená též přeslechnutí (rozkazu). Viz Souček 195.
37. Jiný překlad překládá tuto část: „Byl jako každý jiný člověk, ponížil se a byl poslušný až k smrti, a to smrti na kříži.“ Dosl. „Ponížil sám sebe a stal se poslušným / byl poslušný až k smrti, totiž smrti na kříži.“
38. V celém hymnu se ozývá jako spodní tón i poslední z tzv. písní Služebníka Jahve (Iz 52,13-53,12).
39. Exegeté vedou již dlouho debatu o tom, zda je celý hymnus třeba chápat především v rovině etické (Kristus jako vzor jednání) nebo v rovině ontologické (Kristus jako zdroj a pravzor existence a jednání křesťana). Podle mého názoru se oba aspekty doplňují zcela v duchu Pavlovy teologie. Ježíš Kristus může být pro člověka vzorem jen díky tomu, že je zároveň zdrojem jeho síly a schopnosti následování. Srov. Gnilka, J. Der Philipperbrief 123n.
40. Podobně i Gnilka, J. Der Philipperbrief 148n.
41. Dosl. „Ačkoliv jsa synem, naučil se z toho, co vytrpěl, poslušnosti, a když byl přiveden k dokonalosti, stal se všem jeho poslouchajícím původcem věčné spásy.“ Vytrpěl - epathen. (aor. od slovesa paschein).
42. Tento text připomíná Fil 2,6-11.
43. Bez hříchu resp. být věrný.
44. Grässer, Erich. An die Hebräer I 308.
45. -Tamtéž.

## Literatura

- Bauer, Walter. Wörterbuch zum Neuen Testament. Nachdruck der fünften, verbesserten und stark vermehrten Auflage. Berlin-New York : Walter de Gruyter, 1971
- Souček, Josef B. Řecko-český slovník k Novému zákonu. 3. revidované vydání. Praha : Kalich, 1987
- Bible, Písmo svaté Starého a Nového zákona. Ekumenický překlad. Praha, 1985
- The Greek New Testament. Third corrected edition. United Bible Societies. Stuttgart, 1983
- Septuaginta. Deutsche Bibelgesellschaft. Stuttgart, 1979
- A Concordance to the Greek Testament. Fourth Edition. Edinburgh : T and T. Clark, 1967
- Egger, Wilhelm. Galaterbrief. Philipperbrief. Philemonbrief. 2. Auflage. Die Neue Echter Bibel 9.11.15. Würzburg : Echter Verlag , 1988
- Frankenmölle, Hubert. 1. und 2. Petrusbrief. 1. Auflage. Die Neue Echter Bibel 18/20. Würzburg : Echter Verlag, 1987
- Gnilka, Joachim. Der Philipperbrief. 3. Auflage. Freiburg-Basel-Wien : Herder, 1980.
- Grässer, Erich. An die Hebräer. 1. Auflage. EKK. XVII/I-III. Zürich, Einsiedeln, Köln : Benzinger; Neukirchen-
- Vluyn : Neukirchener Verlag , 1990
- Kittel, Gerhard. *Akouó, hypakouó, hypakoué*. Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament I. Stuttgart : Verlag W.Kohlhammer, 1933. S. 221-225
- Klauck, Hans-Josef. Gemeinde.Amt.Sakrament. Neutestamentliche Perspektiven. 1. Auflage. Würzburg

: Echter Verlag, 1989

Klauck, Hans-Josef. 2. Korintherbrief. 2. Auflage. Die Neue Echter Bibel 8. Würzburg : Echter Verlag , 1988

März, Claus-Peter. Hebräerbrief. 1. Auflage. Die Neue Echter Bibel 16. Würzburg : Echter Verlag , 1989

Ortkemper, Franz-Josef. První list Korintánům. Přeložil z něm. Jaroslav Vokoun. Malý stuttgartský komentář. Nový zákon 7. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakl., 1999.

Pesch, Rudolf. Römerbrief. 2. Auflage. Die Neue Echter Bibel 6. Würzburg : Echter Verlag , 1987

Schlier, Heinrich. Der Römerbrief. Lizenzausgabe. Leipzig : St. Benno Verlag, 1978

Schneider, G. *Hypakoé, hypakouó*. Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament III. Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz : Verlag W. Kolhammer 1983. S. 944.

Wilckens, Udo. Der Brief an die Römer I-III. 2., verbesserte Auflage. EKK. VI/I-III. Zürich, Einsiedeln, Köln : Benzinger; Neukirchen-Vluyn : Neukirchener Verlag , 1987

Wolff, Christian. Der erste Brief des Paulus an die Korinther. Zweiter Teil. 2. Auflage. (Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament 7/II). Berlin : Evangelischer Verlagsanstalt Berlin, 1982

ThDr. **Mireia Ryšková** přednáší teologii na Jaboku a na Teologické fakultě v Českých Budějovicích. Je spoluautorkou publikace *Stručný úvod do NZ* (Scriptum, Praha 1991), publikuje články z oboru novozákonní exegeze časopisecky i ve sbornících (např. Svatý Pavel, synagoga a církev, CDK, Brno 1995).

**Herbert McCabe OP**

## **Dominikánská poslušnost**

Začneme s argumentem proti poslušnosti, myslím proti poslušnosti obecně. Existuje velmi rozšířený názor, že poslušnost je nutné zlo. Domnívám se, že se s ním ztotožňuje více bratří a sester, než by to bylo ochotno přiznat - i sobě samým.

Tento pohled se neomezuje pouze na lidi na konci řetězce, kteří musí poslouchat, sdílí jej i velké množství těch, kteří příkazy musí udílet. "Nechci z toho dělat záležitost poslušnosti..." Dožadovat se něčí poslušnosti je chápáno jako poslední opatření. Měli bychom být schopni se bez poslušnosti obejít, ale dokud je svět, jakým je, a zájmy se střetávají jako dosud, budeme muset po ní čas od času sáhnout - asi jako po válce nebo chirurgickém zákroku.

Tento názor vychází z určitého pohledu na to, co je vlastně lidská bytost. Z přesvědčení, že jsme všichni jedinečnými osobitými subjekty s našimi vlastními charakterovými danostmi, touhami a talenty a že dobrý život spočívá v tom, jak každý z nás rozvine svou neopakovatelnou osobnost tak, jak jen to bude možné. Jak jen to bude možné, neboť celé a úplné rozvinutí osobnosti sestry Ermytrudy se může ukázat jako nekompatibilní s celým a úplným rozvinutím osobnosti sestry Gladioly: pročež tyto musí nalézt nějaký způsob kompromisu, trochu ubrat a přidat na obou stranách. A jestliže sestra Gladiola není kompromisu nakloněna, pak je patrně nezbytné, aby ji k němu nějaká třetí strana donutila, a to je přesně to, k čemu tu autorita a poslušnost jsou.

Ideálem je, aby má vůle byla splněna, stejně tak vaše a jeho i její. Jelikož však ideál v tomto hříšném světě nemůže být v praxi realizován, máme i vůli nadříceného, aby vyřešila spory.

Všimněte si, že u tohoto pohledu nejde ani příliš o to, co vlastně chcete; je-li to vaše vůle, máte na ni právo prima facie - tedy pokud se nekříží s vůlí někoho jiného. To vše je vnímáno jako svoboda. Jakýkoli jiný postoj je autoritativní nebo, v extrémních případech, totalitní. Takové pojetí lidské bytosti jako osobitého subjektu s jeho autonomní vůlí je poměrně moderní vynález. Je charakteristické pro západoevropskou a americkou společnost, kterou nazýváme "svobodným světem". Je hluboce zabudováno v naší kultuře a způsobu myšlení, tak hluboce, že je nezkoumáme, nebo dokonce o něm obvykle ani nepřemýšlíme, prostě je chápeme jako samozřejmé, stejně samozřejmé jako fakt, že se jídlo skládá z masa a zeleniny nebo

že společnost vyžaduje používání peněz.

Když se od antropologů dovídáme, že např. v tradičních afrických společenstvích žádné povědomí autonomního jedince neexistuje, a jsme-li s tím skutečně konfrontováni, tak nám to připadá zmatené, ne-li přímo zábavné, a přirozeně tíhneme k tomu, chápat je jako divné a primitivní - dosud nedorostlé do moderní liberální společnosti. Když si všimneme, že pojetí autonomního jedince ve Starém zákoně se zdá být poněkud strohé, pomyslíme si, jak je dobře, že byl překonán Novým zákonem, který je celý o svobodném rozvoji jedince a proti zákonu a autoritě a kdoví čemu ještě.

Nyní vás, doufám, přesvědčím, ačkoli možná vůbec nepotřebujete přesvědčovat, že tato idea jedince, který utváří samotné základy naší společnosti, již jsme připraveni bránit jadernými raketami, je zcela mýtická; žádní takoví živočichové neexistují. Možná bych měl dodat, že ten samý mýtus, byť poněkud jiným způsobem, leží i u základů společnosti, na niž bychom tyto rakety vrhali.

Všimněte si, že je to vše o pouhé vůli a její svobodě. Naše společnost se nestará o to, co si člověk myslí nebo v co věří, ale bude k smrti bojovat za jeho právo dělat, co chce, a říkat, co si myslí. Naše společnost se domnívá, že by pro ni bylo opravdu špatné zabývat se přínosem či škodlivostí chování nějakého jedince, tím, zda jeho názory jsou pravdivé, či lživé; jediné, na čem záleží, je, aby měl svobodu dělat, co chce, a říkat, co ho napadne - za předpokladu, že stejná práva ponechá i ostatním. Jediným zločinem je zasahování do života jedince. Naše společnost se domnívá, že existuje jakýsi volný trh vůlí fungující na stejných principech jako volný trh se zbožím.

Omlouvám se za toto letmé pojednání ze sociologie a politiky, ale jestiže chceme hovořit o řeholním životě, musíme si nejprve uvědomit, v jakém světě žijeme a v jakém světě o něm hovoříme, musíme si uvědomit, jaké předpoklady jsme si z něj přinesli do řeholního života, předpoklady utvářené světem, do něhož jsme se narodili - opravdu značně rozdílným od toho, v němž žil například sv. Dominik. Pojmy jako komunita nebo poslušnost byly ukovány ve světě poněkud odlišném od našeho a nebudeme schopni jim porozumět nebo je přeformulovat, aniž bychom kriticky nepřehodnotili věci, které my máme za samozřejmé.

Tvrdím, že argumentem proti poslušnosti je, že jde o omezení svobody a rozvoje mé jedinečné osobnosti - možná nezbytné omezení, ale přece jen omezení, a tudíž špatná věc. Tento argument se zakládá na myšlence, že jsem jedinečná autonomní osobnost a že, ať už ji rozvíjím jakkoli, je to ta nejdůležitější věc v životě, vlastně život sám.

A jak jsem již řekl, je to všechno čistě záležitost vůlí. Čí vůle zvítězí: moje, nebo představeného? Existují řeholní instituce, které vyrostly v moderním světě a svou strukturu a ducha zcela jasně spatřují v těchto dimenzích. Jednou mi můj bratr a jeho žena vyprávěli o sestře, která byla ředitelkou školy (ne dominikánské, jak mohu dodat), a jejich dcerce, která se z nějakého důvodu náhle rozzuřila. - "Ach!" vzdychla ředitelka, "další malá vůle, která musí být zlomena." Myšlenka, že řeholní život a poslušnost jsou záležitostmi lámání vůlí jednotlivců, není v protikladu k liberálnímu individualistickému pohledu, jde jen o druhou stranu téže mince. Obě spatřují hlavní smysl ve vůli jako takové.

Předpokládám, že pro nás tedy bude překvapivé zjistit, že Tomáš Akvinský tvrdí, že imperium, t.j. nařizování či řízení, není aktem vůle, ale inteligence (ačkoli vůle samozřejmě předpokládá). Je to čin někoho, kdo chápe, co se má udělat. Určitě jste už tisíckrát slyšeli, že obedire je odvozeno od ob-audire, naslouchat. Dokonce i anglická fráze "dělat, co ti bylo řečeno" rozvádí, když se nad tím zamyslíte, tutéž teorii. Poslouchat znamená nejprve se něco naučit, sdílet něčí praktickou moudrost (Prudentia - prozíravost).

Rozdíl mezi tím, co jsem nazval moderním a co středověkým hlediskem, je zcela jasně patrný, když se zeptáme, kdo by tedy byl špatným nadřízeným. Co činí příkaz špatným? Z moderního hlediska jde o příkaz nadbytečný, který bez patřičného důvodu či omluvy zasahuje do svobod jednotlivce. Ze středověkého hlediska je špatným příkazem ten, který je hloupý. Z tohoto hlediska, které je naší tradicí vlastní, je hlavní povinností nadřízeného být inteligentní - mít to, čemu Jane Austenová říká "zdravý rozum". Poslušnost je především aktem učení, ačkoli nejde o osvojování si abstraktních či spekulativních pravd jako při studiu biologie nebo fyziky, ale o učení se pravdám praktickým - co je třeba udělat a jak žít.

Z moderního hlediska znamená poslouchat dočasně se vzdát vlastní vůle, podřizující ji, ať už zdřahavě či radostně, vůli vyšší moci; ze středověkého to znamená především otevřenost mysli, již je třeba při každém učení. Když někdo řekne: "Přestože s tebou absolutně nesouhlasím, udělám, co mi přikazuješ"; jedná se z moderního hlediska o zvláště dokonalou formu poslušnosti; čisté podřízení vůle. Z hlediska středověkého by to však byla jakási karikatura poslušnosti; neb tu není nic, co bychom si z toho mohli odnést, nic, čemu bychom byli učeni. Poslušnost se stává dokonalou pouze tehdy, když se ten, kdo řídí, a ten, kdo poslouchá, naučí sdílet společnou mysl. Pojem slepá poslušnost nedává v naší tradici žádný jiný smysl než slepé učení. Byla by podobná žáčku, jenž se učí nazpaměť pouze poznámky z přednášky a pak je papouškuje na zkoušce. Učitel, který toto vyžaduje a očekává,

nechce, aby se jeho žáci učili.

Tento bod je dobře rozveden Magistrem Řádu v Důvěře v budoucnost (Vincent de Couesnongle OP - Magistr Dominikánského řádu 1974 - 83, La Confidance du futur, ET Confidence for the Future, Dominican Publications, Dublin 1982 ).

Základním zákonem demokracie je vůle většiny, což však není stejné jako u nás, přestože často hlasujeme. Naším zákonem je jednomyslnost . . . převor by neměl usilovat o rychlé hlasování, ale měl by se snažit, aby byl daný problém řádně prodiskutován, aby se k němu mohl každý vyjádřit; a společná debata by měla vést k dohodě, jednomyslné natolik, nakolik je to možné.

Demokracie vůle většiny (či v některých případech vůle menšiny) je pro moderní kapitalistický svět charakteristická; proces, jež popisuje Magistr Řádu, je rokováním typickým spíše pro tradiční africká společenství.

Možná bychom se nyní mohli vrátit k tomu, co jsem říkal na začátku. "Dožadovat se něčí poslušnosti je chápáno jako poslední opatření. Měli bychom být schopni se bez poslušnosti obejít . . ." - V naší tradici to musí být formulováno úplně jinak. Co se tu vztahuje k "dožadovat se něčí poslušnosti", lze jen velmi těžko pokládat za poslušnost, je to jen její bledý stín, který spočívá v tom, že uděláte, co vám řeknou, aniž byste chápali, že jde o dobrou věc. To by vskutku mělo být až posledním opatřením. A jak říká Magistr Řádu, není vždy možné, aby komunita byla absolutně jednotná v názoru, co se má udělat. Avšak opravdovou poslušnost nalezneme u těch, kteří sdílejí vzájemnou jednotu; zbytek se, v tomto případě, bude muset spokojit s něčím menším. Naprosto poslušná komunita by byla taková, které by nikdy nikdo nic nemusel přikazovat.

To, co jsem nazval moderním hlediskem, jež se soustřeďuje na pouhou vůli a podřízení této vůle, významně rozlišuje mezi nadřízeným a podřízeným. Poslušnost najdeme přesně tam, kde je tento rozdíl nejvíce patrný, když se podřízený neřídí svou vůlí, ale dělá, co chce nadřízený. V naší tradici, která, pro změnu, poslušnost chápe jako učební proces, jako věc praktické inteligence, je poslušnost něčím, co lidi přivádí ke sdílení společné mysli. Pro naši tradici je důležité, aby měl představený pravdu. On se také musí učit být poslušný. Z moderního hlediska je poslušným domem takový, kde vůle nadřízeného převládá nad vůlemi podřízených. V naší tradici je poslušným domem takový, který je co nejbližší pravdě, kde vládne obecná shoda v tom, co se má udělat, takže vůle nadřízeného do ní téměř nemusí vstupovat. Úkolem nadřízeného není podmanit si vůli ostatních, ale hrát ústřední roli ve vzdělávacím procesu, v němž si všichni, včetně jeho či jí samé, jasně uvědomí, co je pro dům dobré. Naše motto, a na to bychom neměli zapomínat, je Veri-

tas: Pravda. Poslušnost pro nás prostě není jen záležitostí toho, jak něco úspěšně zařídit, ale bratrskou svorností, a možná by bylo lépe, kdybychom pro vyjádření toho, co máme na mysli, spíše než slib poslušnosti používali slib solidarity. Dominikánský život je solidaritou s bratry pověřenými úkolem, úkolem kázat evangelium. Jak říká Magistr Rádu:

*Bratrská svornost a poslán: pro nás jsou tyto dvě věci ustavičně propojeny a jasně určují náš způsob následování Krista. Na rozdíl od jiných institucí, které zdůrazňují buď jedno, nebo druhé, chce Řád mezi oběma udržovat dokonalou rovnováhu, právě tak jako Církev, která je jednotou a posláním zároveň. Žádný div, že tyto dvě věci utváří naše pojetí autority a řízení . . . a tak i naše chápání poslušnosti.*

Poslušnost je podle nás jasně patrná v komunitě, která je jednotná v názoru, jak se má kázat evangelium, a jejíž převor nebo představená jsou ohniskem této jednoty. On či ona se jako představení chovají pouze do té míry, že ono jednotné vědomí vyrůstá z nich a kolem nich. Bez toho neexistuje žádná opravdová poslušnost a žádná skutečná autorita.

A tak poslušnost není něčím, co by jedinec mohl pěstovat sám pro sebe; poslušnost patří ke komunitě a odtud náleží i jedinci. Existují řeholní domy, kde být poslušným není možné, kde jedinou věcí, která se vyžaduje, je držet krok, přizpůsobit se vůli nadřízeného (a nebo ne, jak se také může stát). Právě v takových komunitách (které nejsou ani tak komunitami jako zastavením válečného stavu) si dělá poslušnost špatné jméno, stává se nutným zlem držení kroku.

Proto není v dominikánské tradici nikdy ani v nejmenším zvykem nabádat jednotlivce k poslušnosti - to by bylo stejné jako nabádat někoho, aby u zkoušky správně odpovídal. To, co musíme dělat, je budovat takové komunity, v nichž je poslušnost možná. Vlastně budování takové komunity je tím, o čem je poslušnost.

Stejně jako ona skutečnost, již jsem nazval moderním hlediskem a která vychází z určitého pojetí lidské bytosti jako jedince s absolutní autonomní vůlí, jehož smyslem života je rozvoj jedinečné osobnosti (tento pohled nazýváme liberálním individualismem), tak i naše hledisko vychází zase z jiného pojetí lidské bytosti, mnohem starobylejšího, možná i primitivnějšího, nicméně se domnívám, že mnohem přesnějšího. Z moderního hlediska je společnost tvořena jedinci, z našeho hlediska jsou jedinci utvářeni společností. Prostě není žádné absolutní já nadřazené a izolované od všech těch společenství či komunit, kde mám nějakou roli. Přišel jsem na svět jako plod komunity, jednoty mých rodičů, kteří sami byli závislí na společenství, do něhož patřili. Proces mého růstu a rozvoje mé osobnosti byl procesem uvádění do rolí a jejich přijímání v celém sledu společenství - rodina, škola, Církev, univerzi-

ta, politický a ekonomický svět, Dominikánský řád. To vše jsou sítě lidských vztahů, které, jak nutno podotknout, jsou podobami lásky, neboť láska je specificky lidským vztahem. Do té míry, do níž se škole či politickému zřízení daří být formou lásky, je dobrou školou či dobrým politickým zřízením; a naopak. Politické zřízení ovšem není stejnou podobou lásky jako rodina, a pokud by se o to pokoušelo, nebylo by lásce podobno už vůbec. Jsou to všechno různé podoby lásky, každá z nich je platná svým vlastním způsobem.

Což znamená, že sám sebe, svou jedinečnou osobnost, nenajdu oddělováním svého ega od ostatních ani hledáním nepředstavitelně soukromého já nadřazeného mým vztahům, ale právě ve vztazích s ostatními. Neobjevím sama sebe tím, že se budu držet zpátky, ale tím, že vstoupím do nějakého společenství. Já jsem mé členství v komunitě - samozřejmě ne pouze v jedné, ale mnoha. Existovat pro mě znamená být občanem Irské republiky, dominikánem, učitelem na univerzitě, bratrem mých sourozenců, přítelem těchto a těchto mužů a žen, Božím stvořením a Božím dítětem. Mimo to neexistuje žádné oddělené já. Jak říká sv. Tomáš:

Jakmile se muž stane součástí rodiny a nebo města, musí svým zdravým rozumem zvážit, co je pro něj dobré, a to s ohledem na dobro komunity. Neboť správné místo každé z částí odvisí od jejího vztahu k celku. (ST 2a, 2ae 46.10.)

Význam toho všeho pro naše téma je takový, že naše poslušnost, naše solidarita s ostatními, je cestou, jíž nalézáme sebe sama. Poslušnost pro nás není sebezapřením, ale sebeobjevením. Neboť - znovu opakují, poslušnost není potlačením vlastní vůle ve prospěch někoho jiného, je učením se životu v komunitě, v solidaritě, prostě učením se žít. Samozřejmě, objevit sama sebe je učením stejně jako odnaučování; znamená to vzdát se představy, jakou jste o sobě měli dříve, ve prospěch nové a hlubší. Noviciátní proces a vše, co se od něj odvíjí, je procesem uvědomování si, že jste se mylili v tom, kdo jste, stejně jako někdy vzrušujícím procesem uvědomování si, kým byste mohli být. Vždycky musíme umírat tomu starému já, jak v nás sílí já nové. Jakýkoli lidský vztah, každá láska, je sebeodevzdáváním, obětí, druhem umírání. To je obecně známo. Pouze ten, kdo sebe ztratí, sám sebe nalezne.

Existuje jistý druh spirituality, který právě z tohoto bodu vychází: "Sami sebe získáme pouze tehdy, když sebe ztratíme". Tvrdí, že člověk může být doveden k dokonalosti naprostým popřením vlastní vůle a podřízením se ve všech detailech duchovnímu vůdci. Ne tak v dominikánské tradici: pro nás vede cesta k dokonalosti skrze společný život, skrze učení se životu v komunitě, skrze poslušnost. Z toho samozřejmě plyne, že v našich komunitách se poslušnost týká představeného také - stejně jako všech ostatních. Představenému, který se staví mimo společné smýš-

lení komunity, nadřízenému, který se jednoduše řídí vlastní vůlí spíše než výsledky komunitních setkání a diskusí a všech těch zdoluhavých rokování, jež popisuje Magistr Řádu, se nedostává poslušnosti stejně jako kterémukoli jinému případnému členovi. Abych znovu citoval Magistra Řádu:

Podle tradiční formulace je vztah převora k ostatním bratřím v domě vztahem prvnímho mezi rovnými (*primus inter pares*), velmi dominikánský výraz, pokud vůbec kdy bylo možné takto nějaký označit. Opravdu velmi přesně vyjadřuje jeho sounáležitost s komunitou a zároveň zaštiťuje jeho autoritu.

A co tedy "první mezi rovnými" ve skutečnosti znamená? Co by to mohlo znamenat? Jestliže si jsou všichni rovni, jak může být někdo první? Zní to jako pořádná mystifikace. "Jasně, že je náš převor šéf, ale zní to lépe, když mu říkáme první mezi rovnými".

Chtěl bych vás upozornit, že "první mezi rovnými" má naprosto přesný význam, a když se nad ním zamyslíte, dosáhnete nejhlubší významové roviny pojmu dominikánská poslušnost.

Jelikož poslušnost pro nás představuje solidaritu s komunitou, je převor prvním pouze tehdy, když komunitu zastupuje. Jednoduše tím nemyslím, že je volený, ale že jakožto první hovoří za komunitu jako celek. Jeho práce je kultivovat a vyjadřovat společný názor komunity. Nyní bychom se mohli domnívat, že první mezi rovnými znamená něco jako: Prvním je, když má na sobě svůj převorský klobouk, ale jindy, v jiných kloboucích, je ostatním roven. Tudíž je představeným pouze tehdy, když hraje svou roli převora, ve zbylém čase je jako kdokoli jiný. A tak, na rozdíl od otce opata z kláštera, je převor ve většině případů a při většině příležitostí nerozlišitelný od kohokoli jiného.

Dobře, to je sice pravda, ale význam formulace "první mezi rovnými" to zcela nevystihuje. Skutečný význam této fráze je, že naše poslušnost je poslušnost Kristova. Kristus celý život žil a zemřel naprosto poslušen svého Otce, a přesto byl svému Otci roven. To je tajemství Nejsvětější Trojice, samo centrum naší víry. A tak tedy naše poslušnost, náš vztah ke komunitě, není jako vztah Boha Syna k Bohu Otci, je to sdílení se v tomto vztahu.

Naše poslušnost je solidaritou přátel se společným úkolem, je to otázka lidské lásky zakotvené ve společně sdíleném cíli, a zároveň tato lidská láska sama je naším životem v milosti. Neboť pro Krista, vtělení Boha Syna, je lidská láska vyjádřením lásky božské a zároveň sdílením se v ní. To je to, co máme na mysli pod pojmem milost. Díky této milosti nás Otec miluje jako svého Syna, ve svém Synu, stejnou

láskou, jakou cítil ke svému Synu. Díky této milosti milujeme Otce tak, jak ho miloval Ježíš; posloucháme Otce tak, jak ho poslouchá Ježíš; mluvíme s Otcem ne jako stvoření, ale tak, jako to dělá Ježíš (a to je smyslem modlitby). Díky této milosti sdílíme vanutí mezi Otcem a Synem. A tím je to, čemu říkáme Duch svatý.

Fakt, že Ježíš byl naprosto poslušný Otce, neznamená, jak si Arius myslel, že musel být něco menšího než Otec; znamená to, že Syn svazuje svou existenci s Otcem. Samozřejmě ne jako bytost stvořená Otcem, ale jako Otcův vztah daný již od věčnosti. Tento vztah právě proto, že není záležitostí stvoření - nebyl stvořený - neznamená, že Syn je méně než Otec; jistě, je to druh závislosti, ne však závislosti menšího na větším. Nyní, když je tato odvěká závislost rovného na rovném, abych tak řekl, promítána na plátno dějin, když dojde ke vtělení Syna Božího, projeví se tato závislost jako poslušnost. Kristova poslušnost je právě onou odvěkou závislostí Syna na Otci, vycházením Syna od Otce, pravého Boha z pravého Boha, která se projektuje do dějin, a tak tu máme poslušnost rovného. Skutečnost, že tato poslušnost je poslušností k smrti, a to k smrti na kříži, je způsobena tím, že dějiny, do nichž se promítá, jsou dějinami hříšnými, takovými, v nichž být skutečně lidským znamená být zabit. Synova závislost na Otci se tudíž jeví jako Otcův pokyn rovnému, svému Synu, aby byl lidský, a to v našem světě znamená, že musí být obětí.

Nyní, protože naše poslušnost, naše solidarita v komunitě, není pouze lidskou záležitostí, ale sdílením se v tomto tajemství, je také pravdou obojí: komunita je větší než já a já a komunita jedno jsme. Dynamičnost poslušnosti, společného života v komunitě, je dynamičností Trojice. Je to způsob, jímž vstupujeme do vztahu Syna a Otce, jímž vstupujeme do Ducha svatého. A tak, učíme-li se žít v komunitě, učíme se opravdové poslušnosti, a ta je poznáváním Boha.

A to je důvod, proč poslušnost není nutné zlo. To je důvod, proč se zdá, že stojí za to snažit se vytvářet komunity, v nichž poslušnost bude možná, komunity, v nichž se udržuje rovnováha mezi posláním a bratrskou jednotou. Vytvořit komunitu, která dochází ke společné myšli, je pro všechny mnohem obtížnější a ode všech to vyžaduje mnohem více trpělivosti, než jednoduše zadat řetězec příkazů a přesvědčit lidi, že mají dělat, co se jim říká, protože jim to zjednoduší život. Je to mnohem, mnohem obtížnější, ale umožňuje to opravdovou poslušnost, a tou je věčný život v Duchu svatém.

Přednáška proslovená dominikánským sestrám v Rosary Priory, Bushey, v Anglii, 12. března 1983 byla poprvé uveřejněna v Each for All No45.

Z New Blackfriars (June 1984) přeložila Dita Haráková.

**Herbert McCabe OP** patří k nejznámějším anglickým dominikánům 20. století, jehož některá netradiční vystoupení vyvolala ve své době velký rozruch. Narodil se v roce 1926 v Middlesbroughu. Do dominikánského řádu vstoupil po svých studiích chemie na univerzitě v Manchesteru. Po filosofických a teologických studiích působil ve dvou nejznámějších univerzitních městech Anglie, tj. v Cambridge, kde byl vydavatelem dominikánského časopisu *New Blackfriars*, a v Oxfordu, kde učil teologii a filosofii náboženství na dominikánské koleji *Blackfriars*. Byl významným tomistickým filosofem a teologem, autorem mnoha publikací ("*New Creation*", *God Matters*" aj.). Zemřel 28. června 2001.

**Suzanne Noffke OP**

## **Kateřina Sienská a poslušnost v Cířkvi**

Osobnostem jako je Kateřina Sienská, od kterých nás dělí již staletí, můžeme poskytnout zejména dvojí medvědí službu.

Na jedné straně bychom v zápalu nadšení mohli (ať už vědomě, či nevědomě) příliš rozvolnit naše interpretace a zajistit si tak její podporu pro naše vlastní problémy – a to zvláště v takové oblasti, jako je Cířkev, kde býváme vystaveni tolika různým tlakům. Především tehdy, jestliže se nám zdá, že se Kateřina blíží našim názorům, snadno začínáme v jejím životě a díle číst odpovědi na otázky, které by ji v dané době a daném prostředí nikdy nenapadly. Takový přístup není ani poctivý ani čestný. Nicméně je rozumné a užitečné pokusit se z jejího života a díla vyčíst principy, které formovaly její myšlení a z nichž vycházela, když odpovídala na své otázky, a z nichž by také vycházela odpovídající otázky dnešní, kdyby žila v současnosti a nezměnila své základní vnitřní postoje. Abychom toho dosáhli, je třeba se vyhnout i druhé léčce:

Ať už z povrchnosti nebo přehnané opatrnosti bychom mohli mylně pokládat kategorie a slovní zásobu, které Kateřina zdělila a samozřejmě používala, za přesnější ukazatele jejích myšlenek, než jakými opravdu jsou. Tím bychom neposloužili ani jí ani sobě. Právě názory člověka často velmi účinně donutí dostat se nad rámec termínů a kategorií, jež zdědil a dále přirozeně užívá. Musíme mít opět na zřeteli celistvost Kateřinina života a díla, abychom pochopili vzorce a principy, jež plynou pod povrchem jejího jazyka.

Lidé se s tradicemi, předpoklady a jazykovými kategoriemi, které zdělili – ať už jsou tyto nositeli etiky, logiky, víry nebo etikety – sžívají různě. Jsou mezi námi konformisté, kteří, jak se zdá, zapadnou do čehokoli, co zdělili, aniž by nějak zasahovali do dalšího vývoje. Jsou tu také rebelové, kteří odmítají přijmout jakoukoliv předem určenou formu a musí najít nebo vytvořit svou vlastní, alespoň v daných oblastech života. A jsou tu i tací, kteří žijí ve zděděném s určitou tvůrčí svobodou, schopní cítit se v některých jeho polohách volně, přetvářejíce ostatní podle svých záměrů a náhledu podstaty věci. Ale nikdo z nás se nevyhne tomu, aby se nemusel zabývat tradicemi, předpoklady a výrazy, které zdědil, a v dnešní Cířkvi jsme na

některé z nich zvláště citliví.

Byla Kateřina Sienská svým přesvědčením a životem v Církvi konformistkou, rebelkou, svobodnou – a nebo platí všechny tři možnosti zároveň? Viděla naději pro svoji současnou církev? Nabízí nám nějakou inspiraci pro tvořivý a nadějeplný život v Církvi naší doby?

Čeho se zde nyní dotkneme, nebude celá Kateřinina církevní spiritualita (neboť to by vyžadovalo věnovat se její spiritualitě v úplnosti), ale její vztah k autoritě a strukturám Církve, protože v nich do velké míry spočívá naše naděje či skepse ohledně budoucnosti v této Církvi. A já se při práci s daty pokusím vyhnout oběma výše zmíněným léčkám: budu se snažit ani nepřekrucovat fakta, ani nevydávat Kateřinou zděděné předpoklady a slovník za nutné limity jejích názorů.

U Kateřiny Sienské máme jednu výraznou výhodu, která je v tomto kontextu zdůrazněna. Své vzdělání nezískala ve školách, při psaní vycházela ze svých zážitků a spojení všeho, co tak hltavě požela ze života. Její vědění bylo věděním z přesvědčení, které se vyvinulo během neustále se vracejících osobních zápasů za rozlišování věcí a věrnost tomu, co nakonec nazvala „Pravdou, která je Láskou“ – tedy Bohu. Její dílo zrcadlí její osobu, a to, co o jejím životě víme, její dílo stvrzuje. Obě je neoddelitelné. Obojí poskytuje fakta, která potřebujeme k pochopení Kateřinina skutečného smýšlení, a jejich spojení můžeme důvěřovat.

## Církev v době Kateřiny Sienské

Kateřina (1347-1380) žila v době, kdy autorita a důvěryhodnost Církve byly zpochybňovány a vážně napadány, zvláště tam, kde se dotýkaly politické moci. Církev měla jasně vymezenou politickou identitu, teritorium a moc, a národy a republiky s rostoucím vědomím vlastní identity a síly cítily oprávnění odporovat věcem, které skutečně narušovaly jejich suverenitu. Bylo těžké líbat nohy církevních politiků, bylo-li až příliš zjevné, že jsou z hlíny. Pod vším tím kvasem však byly struktury i autorita Církve jakožto náboženské instituce naprosto všeobecně přijímány jako dané, a to dokonce i těmi, kteří byli vůči těmto osobnostem a politice nepoddaní. Jsme ještě před rozkvětem reformace a teorií oddělení církve od státu.

Nicméně rozdíl mezi Církví jakožto náboženskou institucí a Církví jakožto politickým subjektem nebyl v rámci konkrétních situací vždy jasně zřetelný. Kateřina měla jednoznačně smysl pro rozlišení, a dokonce trvala na tom, že jí nejde o politiku.<sup>1</sup> Ba, zatímco, stejně jako její současníci, mohla zdůraznit relativnost jakékoli pozemské autority či osobnosti, náboženskou autoritu Církve pokládala za nedo-

tknutelnou. O papeži hovořila jako o „Kristu na zemi, jemuž jste všichni zavázáni poslušností až do smrti. Kdo se této poslušnosti zřekne, je ve stavu zatracení ...“<sup>2</sup> I kdyby byl tento náměstek vtělený dábel, nesmím mu odporovat.“<sup>3</sup> „Každý věrný křesťan je povinen věností a službou Církvi, každý podle svých možností.“<sup>4</sup> „Ani světská autorita si nesmí dovolit kléru ze zákona něco nařizovat nebo ho soudně stíhat, a to i ve zcela světských záležitostech.“<sup>5</sup>

## Otázka poslušnosti

Výše uvedené citáty se mohou, zvláště uvědomíme-li si, že pocházejí z období Kateřininych zápasů nejprve s protipapežskou ligou Milána a Florencie, a po té se schizmatem soustředěným na osobu papeže Urbana VI., jevit rigidně konformistické, až téměř zjednodušující. Ale je třeba si všimnout klíčového rozdílu, který zřetelně vyplývá z jejich děl: úcta a poslušnost vůči papeži a ostatním církevním autoritám je pro ni založena zcela na jejich roli služebníků Slova a Krve (Ježíšovu zjevení Pravdy a Lásky, kterou je Bůh). Rozhodně spolu s nimi musíme být poslušní všemu, co je spjato s Ježíšovou osobou a posláním a čeho se na nás tato osoba a toto poslání dožaduje.

A to je také kontext, v němž oni sami musí svou autoritu vidět, udržovat a být za ni zodpovědní. Takto píše Messer Pietrovi, knězi ze Semignana: *Mějte v úctě svou vlastní důstojnost, protože Bůh ve svém milosrdenství vás vybral k tak nádhernému úkolu, totiž že Vás činí správcem ohně božské lásky, těla a krve Krista ukřižovaného... Uvědomte si, že Bůh vložil své slovo do nádoby Vaší duše.*<sup>6</sup> Kardinálovi Pedro de Luna napsala: *Nejdražší otče, zamilujte si tuto pravdu, abyste mohl být pílípřem v mystickém těle svaté Církve, kde tato pravda musí být spravována. Neboť v ní je pravda, a protože v ní je pravda, musí být spravována pravdivými lidmi, lidmi, kteří jsou zamilováni do pravdy a jsou jí osvěcováni - nikoliv lidmi, kteří jsou k ní nevnímaví a jí neznají.*<sup>7</sup>

Luigia Tincani<sup>8</sup> poukazuje na významnou skutečnost, že Kateřina vždy, když hovoří o pastýřích, používá termín *minister* (služebník) spíše než učitel pravdy, jako by chtěla zdůraznit, že jsou pouze služebníky pravdy: pouze Kristus je pravý učitel či mistr pravdy.

Samotnému papeži Řehoři XI. napsala: *Protože vám Kristus dal autoritu a Vy jste ji přijal, měl byste užívat moc a sílu, která Vám náleží. Pokud ji nezamýšlíte používat, bylo by lépe, k větší cti Boží cti i dobru Vaší duše, abyste rezignoval... Kdybych byla na vašem místě, obávala bych se hrozby božího soudu. A tak Vás ve jménu*

*Krista ukřižovaného z celého srdce naléhavě žádám, abyste byl poslušen Boží vůli (neboť vím, že ani netoužíte, ani nechcete konat nic jiného než vůli Boží) - abyste na sebe nepřivolal ono tvrdé pokárání: "Budte prokleti, protože vám byl svěřen čas a moc a vy jste je neužívali!"<sup>10</sup>*

*Při jiné příležitosti mu napsala: Toužím Vás spatřit, jak přijíždíte v pokoji – vy a Vaše děti s Vámi. Bůh od Vás žádá tento pokoj a chce, abyste pro to udělal vše, co můžete. Ach ne, nezdá se, že chce, abychom věnovali tolik pozornosti časné autoritě a majetku, až bychom ztratili ze zřetele velké vraždění duší a urážku Boha, které pocházejí z války! Ne, zdá se, že Bůh chce, abyste otevřel oči svého rozumu krásě duší a krvi jeho Syna, v níž tvář našich duší omyl. A vy jste služebníky této krve."<sup>10</sup>*

V autoritě kněžství a hierarchie to je právě tato služba slovu a krvi, kterou Kateřina respektuje, již je poslušná a již bez výjimky vzdává poctu. Na církevní rovině je poslušnost pro osoby vysvěcené, stejně jako pro všechny křesťany branou k tajemství Slova a Krve.<sup>11</sup> Zřetelný cit pro toto tajemství a posvátnost Kateřina vkládá do základů své diskuse o poslušnosti v Dialogu. Bůh Otec zde říká: *Způsobila to má nekonečná dobrotivost, neboť jsem viděl, že se člověk, kterého tolik miluji, nemohl navrátit ke mně, svému cíli, a proto jsem vzal klíče poslušnosti a vložil je do rukou sladkému a láskyplnému Slovu, své Pravdě, a on jako vrátný odemkl bránu do nebe. Bez tohoto klíče a tohoto vrátného, mé Pravdy, nemůže do nebe nikdo vystoupit. ... Když při nanebevstoupení opustil společnost lidí a s jásotem se vrátil ke mně do nebe, zanechal vám tento sladký klíč poslušnosti...*

*Co bylo příčinou nezměrné poslušnosti tohoto Slova? Byla to láska, kterou choval k úctě vůči mně a k vaší spáse. Odkud tato láska pocházela? Ze světla osvěčujícího zrak jeho duše při pohledu na Božské bytí a věčnou Trojici... Tento pohled v něm rodil onu nesmírně dokonalou věrnost, kterou ve vás nedokonalým způsobem probouzí světlo nejsvětější víry...*

*Tato poslušnost byla u Slova tak výtečná, že jste z ní všichni obdrželi milost, stejně jako vám Adamova neposlušnost přinesla smrt. Ale kdyby tento klíč zůstal v rukou Slova a vy jste ho nemohli použít, nestačilo by to. Již jsem ti říkal, že tento klíč znovu otevřel nebe a že ho Slovo předalo do rukou svého zástupce... Ten ho předává věrně, kdo přijmou svatý křest... Tak tedy každý osobně vlastní stejný klíč jako Slovo."<sup>12</sup>*

Poslušnost tedy pro Kateřinu je podrobením se, ale pouze Pravdě v Ježíši Kristu. Znamená to prodat naši svobodu, ale jen proto, abychom objevili, že se stala ještě dokonaleji naší než před tím, kdy jsme se jí vzdali. Klade si otázku: *Co je touto věcí, která je naší, danou nám od Boha, již nám nemůže vzít ani ďábel ani nikdo*

*jiný? Je to naše vůle. Komu prodáme tento poklad naší vůle? Kristu ukřižovanému.*<sup>13</sup>

*Sloužit Bohu není hanba, neboť sloužit Bohu neznamená sloužit, ale kralovat. A čím dokonalejší je naše služba, čím více se mu podřizujeme, tím více jsme svobodní a svými pány, místo abychom byli ovládáni hříchem, věcí bez existence. Nemůžeme ze sebe udělat větší ubožáky, než stát se služebníky a otroky hříchu, neboť tak ztratíme svou existenci, kterou je milost, a budeme sloužit nicotě a staneme se ničím.*<sup>14</sup>

Poslušní, tj. ti, kteří se podřizují pouze Pravdě v Ježíši Kristu, jsou nejsvobodnější ze svobodných, neboť jejich nevyšším zákonem je Duch Ježíšův, a, jak Otec Kateřinu v *Dialogu* varuje, je hloupost snažit se Duchu Svatému vnutit pravidla.<sup>1</sup>

*Poslušnosti!... Tvá moc je tak velká, že tě nikdo nepřemůže, neboť jsi opustila smrtelné otroctví smyslnosti, které tě zbavovalo veškeré důstojnosti. Když tento nepřítel zhynul díky nenávisti a nelibosti, které jsi pojala ke svým rozkoším, získala jsi zpět ztracenou svobodu.*<sup>16</sup>

Je tedy zřejmé, že Kateřinina teorie poslušnosti v Církvi neznamená podřizování se v nějakém rigidním nebo legalistickém smyslu. Zpívá o ní jako svobodná onou náročnou svobodou, která nevidí nic absolutního kromě Boha a Boží pravdy a lásky, svobodou, která přiměla Ježíše, aby „běžel ke kříži jako někdo, kdo je šíleně zamilovaný.“<sup>17</sup> Ano, řekněme to zřetelně: Svoboda, o které hovoří, není snadná ani samoúčelná svoboda. Ale je to svoboda.

Teoretizování však má sklon být daleko uspořádanější než život. Jak Kateřina včlenila své myšlenky do konkrétní podoby vlastního života v rámci zdaleka ne dokonale uspořádané církevní struktury a ve vztahu k zavedené autoritě a zákonům?

## Kateřinina poslušnost Církvi

Abychom vůbec mohli ocenit úplnost a sepětí Kateřininy interpretace poslušnosti se životem, musíme nejprve seznat, že je vystavěna na jejím citu pro podmíněnost všech věcí Bohem a věčností, kterou pro nás v Ježíši Kristu a skrze Ježíše Krista otvírá. Tuto podmíněnost - přijímanou většinou věřících alespoň teoreticky - cítila natolik reálně, že se stala trvalým kontextem, v jehož rámci reagovala na všechny praktické problémy. Materiální stav Církve, bohatství nebo chudoba jednotlivců, rodin či národů, to, co ona sama milovala i co milovali ostatní, životní okolnosti i životní styl: toto vše mělo být posuzováno pouze ve světle jejich vztahu k našemu přístupu, individuálnímu i celé lidské a církevní komunitě, k Bohu a jeho věčnosti

v Ježší a skrze něho, a podle toho, co my děláme v tomto světle. Takto mohla, bez jakéhokoliv sadistického nebo masochistického pohrdání fyzickou, pozemskou stránkou života, hovořit o větší lásce k lidským duším než k jejich tělům, i když tvrdila, že „*věci jsou pouze tak světské, jak je my sami uděláme*.“<sup>18</sup> Dokázala být neúprosná v asketických nárocích na samu sebe (ačkoliv se v nich během let naučila jistě mírností) a stejně tak neúprosně trvala na tom, že každý člověk musí žít pod vedením Ducha a že askeze se nikdy nesmí považovat za více než za velmi relativní prostředek, kterým také ve skutečnosti je.<sup>19</sup> Zdá se, že v záležitostech praktického rozhodování pro Kateřinu existovaly pouze dvě podstatné otázky: „Je to pravdivé?“ a „Je to konáno s láskou?“ Vnitřní soudržnost podle ní vyžadovala, aby si na obě otázky mohla odpovědět kladně dříve, než byla spokojena se správností jakéhokoliv daného směru činnosti.<sup>20</sup>

Při volbě svého osobního způsobu života, během vývoje své služby a ve veřejných vztazích s nositeli autority v Církvi, byla Kateřina ve svém způsobu poslušnosti vždy nekompromisní tam, kde se jednalo o úplnost Boží Lásky a Pravdy. Nebála se platit za to, že byla integrální součástí širšího obrazu „Církve neustále potřebující reformu“. Její poslušnost byla otevřená hledání nejučinnějších cest k tomuto vztahu a tomuto sjednocení, i když to ostatním mohlo připadat jinak nebo se zdát absurdní.

Jak Kateřina dorůstala do svého budoucího způsobu života, její pohled se téměř tvrdohlavě upíral na skupinu sienských dominikánských terciářů známých jako *Mantellate*, na ženy, které zbytek svého života (kromě Kateřiny byly všechny vdovy) a svých sil zasvětily službě nemocným a chudým pod autoritou představené a dále bratra dominikána, který byl jmenovaný jejich kaplanem. Od začátku není pochyb o tom, jaký význam přikládala Kateřina poslušnosti (a to i přesto, že *Mantellate* neskládaly řeholní sliby) a církevním představitelům. Její zásadní rozhodnutí však poté, co si prosadila vstup k *Mantellate*, bylo žít v kontemplativní samotě, což by se z hlediska zvyků a obvyklých postupů mohlo zdát příhodnější spíše pro klášter než skupinu, ke které se přidala! Byla jiná, a její odlišnost evidentně nebyla všemi jejími současníky připisována svatosti.

Důkaz poctivosti, s níž kráčela touto tolik nezávislou cestou poslušnosti, zjevně vedoucí nezvyklým směrem, spočívá, jak jsem přesvědčena, ve vnitřní soudržnosti, s níž pronikala pod povrch toho, co jí modlitba v samotě odhalila jako „jednoduché, jednokřídlé“ pokusy na cestě k Bohu.<sup>21</sup> Musela zápasit s příkazem prolomit svou samotu, aby mohla spojit lásku k Bohu s účinnou péčí o druhé, ale nakonec se jí to podařilo. A kupodivu to byl právě příklad života jejích sester z *Mantellate*,

který ji poprvé poučil o tomto spojení.

Ale růst neznamená zůstat na místě, a to ani pro Kateřinu. Ona neuvěřitelně pest-rá skupina učedníků, jež se během jejího stále hojnějšího putování začala kolem ní brzy shromažďovat, si žádala způsob života a zbožnosti, které nemohly poskytnout ani existující kláštery ani skupiny *Mantellate*. Právě potřeby těchto lidí spolu s dílem, kvůli němuž se k této skupině přidali, postupně určovaly způsob jejího života s nimi a jejich života s ní. Pokud došla k závěru, že by někteří měli vstoupit do kláštera, tedy jim takový našla, a to plně v rámci stávajících církevních struktur.<sup>22</sup> Ale pro sebe a pro ostatní, kteří s ní putovali, musela stále vytvářet vlastní modely. Někdy přímo hledala možnost, jak obdržet dispens, jestliže byla stávající pravidla příliš úzká pro její široké vize, jako např. když od papeže Řehoře dostala pro sebe a své společenství povolení mít své vlastní kaplany a sloužit vlastní mše kdykoliv a kdekoliv to bylo zapotřebí, „třeba i před úsvitem“. A někdy jednoduše s důvěrou naplňovala nové formy, ke kterým ji dovedla inspirace. Nejvýraznějším příkladem by zde mohl být společný způsob života, který zavedla pro sebe a oněch přibližně čtyřicet učedníků, kteří ji doprovázeli a následovali na cestě do Říma v roce 1378. Nedlouho po její smrti však kurie svrátila obočí, když někteří z jejích učedníků pokračovali ve stejných modelech, a protože jim zjevně chyběla jistota vzhledu a svoboda jejich „Mamma“, přizpůsobili se již posvěceným strukturám a buď se vrátili zpět k svému původnímu způsobu života, nebo vstoupili do kláštera. Stačí si jen v Dialogu přečíst kapitoly 154 až 165, abychom poznali, jak upřímně Kateřina oceňovala zavedené formy řeholního života a roli poslušnosti v jejich rámci. Můžeme se však jen dohadovat, zda by i tuto výzvu pro svou zkoušenou vizi bývala přijala tak pasivně....

Kateřinina poslušnost v Církvi byla v souladu s její službou a byla, právě proto, že to byla zjevně církevní služba, rozhodně řízena pouze Duchem Pravdy, kterému nikdo „neklade pravidla“. Celý smysl poslušnosti byl v připodobnění Ježíši Kristu, jehož služba byla uzdravovat svět ve své vlastní osobě a skrze Církev.

*Pravdo (modlila se), tvůj Syn nepřijde znovu, toliko ve slávě a soudit... Ale jak vidím, povoláváš si své služebníky, kristy, a skrze ně chceš osvobodit svět od smrti a navrátit ho životu. Jak? Chceš, aby tito tvoji služebníci odvážně kráčeli po cestě Slova, s účastí a planoucí touhou, a aby pracovali ke tvé cti a pro spásu duší a pro to trpělivě snášeli bolest, mučení, ponížení a hanu - ať přijdou odkudkoli. Pro tato časná utrpení, spojená s jejich nekonečnou touhou, je chceš obcerstvit - tím mám na mysli, že chceš naslouchat jejich modlitbám a naplnit jejich touhy.... Ó nejlepší z lékařů! Daruj nám tedy tyto kristy, kteří budou žít v neustálé bdělosti a slzách a*

*modlitbách za spásu světa. Nazýváš je svými kristy, protože se připodobnili tvému jedinému Synu. Ó věčný Otče! Dej, ať nejsme blázni, slepí nebo chladní, nebo abychom neviděli tak temně, že bychom neviděli sami sebe, ale dej nám dar poznat tvou vůli.*<sup>23</sup>

Kateřina přijala role, které mnoho jejích současníků muselo u nekněze, a navíc ještě ženy vnímat jako troufalé a drzé. Mnohými svými učedníky, včetně svých vlastních duchovních vůdců, byla považována, a sama se považovala, za duchovního vůdce.<sup>24</sup> Vstoupila do světa světské a církevní politiky jako prostředník s přesvědčením, že tam byla povolána vykonat, co je v jejích silách, navzdory omezeným kompetencím, které přiznávala a o něž nejednou klopýtla. Kázala (přestože se někdy, když byla přímo pozvána, zdráhala) dokonce i těm, které považovala za své představené, včetně papeže a kardinálů. Ale vždy sama sebe vnímala jako nástroj, přímluvkyni a prostředníka cele náležejícího Slovu a Krvi, služebnici poslání Ježíše jako Syna Božího.

*Vězte (píše knězi, kterého poučuje jako syna), že na mně nestojí za spatření či za zmínku nic, než největší ubohost. Jsem nevzdělaná a nejsem ani schopna hlubšího vhledu. Vše ostatní je dílem svrchované věčné Pravdy: jí patří zásluha, a ne mně.*<sup>25</sup>

To je důvod proč a také způsob jak mohla Kateřina směřovat tak vřelou oddanost s tak palčivou kritikou tam, kde se jednalo o Církev, klérus a hierarchii. Posledně zmíněná viděla v plném významu jako *ministers*, služebníky Slova a Krve, a tak s nimi sdílela poslušnost, vůči níž oni byli nositeli obzvláštní zodpovědnosti (ona k této poslušnosti pocítovala sice jinou, ne však menší). V míře, v jaké, skrze Slovo a Krev, povolávali ji a ostatní k účasní na plnosti pokračujícího tajemství spásy, je podporovala a podřizovala se jim, jak sama často říkala, „až do smrti“. Ale nikdy jim nedovolila zapomenout, že podstatou jejich autority je poslušnost vycházející z téhož zdroje jako ta její a jako každého pokřtěného. Biskupu z Castellana před jeho uvedením do úřadu píše na téma, které často najdeme v jejích spisech:

*Pastýři svaté Církve, kterým Bůh svěřil péči o duše, mají být pravými pastýři, kteří následují dobrého svatého Pastýře, jenž položil a vydal svůj život za své malé ovečky.*<sup>26</sup>

Tento způsob služby, v němž je vše zcela zasvěceno jediné poslušnosti připodobnění se Kristu v jeho poslání spásy, předpokládá vzájemnou závislost, o které hovoří v sedmé kapitole Dialogu, a vyžaduje vzájemnou otevřenost a sdílení na všech stupních. Dokonce ani papež si nemůže dovolit oddělit svoji autoritu od této společné poslušnosti. A tak papeži Urbanu VI., jehož autokratické, a dokonce násilné způsoby často kritizovala, píše:

*Ó nejsvětější otče, buďte trpělivý, když s Vámi lidé hovoří o těchto věcech (dotý-*

ká se problematiky jmenování do úřadů a nápravy zlořádů). *Neboť tak činí pouze pro Boží čest a Vaše dobro, jak to dělají děti, které něžně milují svého otce. Nemohly by snést nic, co by jej poškodilo nebo znectilo. Neboť jsou si dobře vědomy, že jejich otec má sice starost o velkou rodinu, avšak zrak pouze jediného člověka. Kdyby tedy jeho vlastní děti nebyly dostatečně starostlivé ve své péči o otcovu čest a dobro, často by chyboval. A stejně tak je to i s Vámi, nejsvětější otče. Jste otec a pán celého těla křesťanstva, my všichni jsme pod křídly Vaší svatosti. Pokud jde o autoritu, můžete všechno, ale pokud jde o zrak, nevidíte více, než co může vidět každý člověk. Je tedy nutné, aby Vaše děti jednotně, bez otrockého strachu, bděly k Boží slávě i Vaší cti a blahu i těch malých oveček, které podléhají Vaší pastýřské holi. A vím, že Vaše svatost potřebuje opravdové pomocníky - ale musíte být dostatečně trpělivý, abyste jim mohl naslouchat.*<sup>27</sup>

Kateřina ve své milující upřímnosti a upřímné lásce naslouchala, ale také očekávala, že ti, kteří mají autoritu, budou naslouchat také. A v tom spočívala její síla i naděje v reformu Církve. Natolik, nakolik by byli takto otevření všichni, byla by přítomna i naděje pro Církev její doby, neboť pouze v poslušnosti a připodobnění se Ježíši Kristu, a tedy ve společném hledání Pravdy a Lásky, které zjevuje, může mít Církev naději.

### A současné období Církve?

Naše doba v Církvi není o nic méně dobou konfliktů a napětí než doba Kateřinina. A stejně tak spočívá i důvod naší naděje v těch, kdo jsou ochotni být si vzájemně otevření bez ohledu na pozice, v našem společném hledání připodobnění se Pravdě a Lásce v Ježíši Kristu. Není to lehká cesta. Pohledme jen na ty, kdo byli ochotni vyjádřit své přesvědčení a vytrvat ve své lásce a oddanosti Církvi, a to i v její omezenosti a hříšnosti (s vědomím, že žádný z nás není bez hříchu). Ale pokud nám opravdu záleží na Pravdě a Lásce Boží, na službě Slovu a Krvi, můžeme pokračovat v tomto někdy bolestivém a vždy vzrušujícím hledání společně, někdy dokonce právě skrze konflikty a napětí, zpívající jako Kateřina uprostřed vzpoury a schizmatu a osobních zklamání: „*Moje duše se jásavě raduje v tomto zármutku, protože mezi trny cítím vůni růže, která už už rozkvétá!*“<sup>28</sup>

Spirituality Today, Spring 1989, Vol. 41 No. 1, pp. 4-17.  
Z angličtiny přeložily Radka Štěpánka Macháčková OP  
a Dita Zdislava Haráková OP

## Poznámky:

1. Dopis T123 obráncům Sieny. „T“ značí číslování užívané Niccollem Tommasem v jeho edici *Le Lettere di S. Caterina da Siena* (Florence: Barbera, 1860). „DT“ značí číslování zavedené Eugeniem Duprém Theseiderem v jeho *Epistolario di S. Caterina da Siena* (Rome: Istituto Storico per il Medio Evo, 1940) a použité v prvním dílu *The Letters of St. Catherine of Siena*, přel. S. Noffke, O.P. (Binghamton: Medieval and Renaissance Texts and Studies, 1988).
2. Dialog 154, str. 311. Všechny citace z Dialogu jsou z překladu I. Hlaváčové (Praha: Krystal OP, 1998).
3. Dopis DT 17 Bernabo Viscontimu, str. 69.
4. Dopis T 191 Tommaso d'Alvianovi.
5. srv. Dialog 115, str. 200.
6. Dopis T 59.
7. Dopis T 284.
8. Santa Caterina da Siena per la Chiesa e per il Papa (Rome: Edizioni Catheriniane, 1977), str. 43.
9. Dopis DT 71, str. 221-223.
10. Dopis T 209.
11. „Tajemství“ je pojem Kateřině velmi drahý a slovo má pro ni jasný význam svátosti.
12. Dialog 154-155, *passim*.
13. Dopis DT 59, Bartolomea di Salvaticovi of Lucca, str. 184.
14. Dopis T254, Pietrovi di Jacomo Attaghufi.
15. Dialog 68, str. 111: srv. též Dopisy T 294, 123, 340.
16. Dialog 155, str. 315.
17. Tento obrat se v Kateřininih spisech objevuje znovu a znovu. Jedna z jejích oblíbených podob Krista je mladý muž poblázněný a opojený láskou.
18. Dopis D T1, pro abatyši a Suora Niccolosa z Kláštera Santa Marta v Sieně, str. 40
19. srv. Dialog 11, str. 19-23, také mimo jiné Dopisy D T1 pro abatyši a Suora Niccolosa z kláštera Santa Marta v Sieně (str. 38), T 99 Alesse de Saracini a T 174 a 300 Agnese di Francesco Pipino.
20. Kateřina nikde ve svých spisech neformuluje tuto otázku přesně takovými slovy, ale tato vystihují jádro jejího přístupu k záležitostem rozlišování ve vlastním životě i v radách ostatním. Dva příklady: srv. Dialog 100 str. 172-177 a dopis DT 74 papeži Řehoři XI., str. 231.
21. Popis je od Kateřiny, z jejího líčení zlomu, jak ho zaznamenal Raymond z Kapuy ve své *Legenda Maior*, II, i (v překladu Conleth Kearns, *The Life of Catherine of Siena* by Raymond of Capua (Wilmington: Michael Glazier, 1980), str. 116.
22. Tím klášterem byl klášter Santa Maria degli Angeli u Belcaro, několik mil od Sieny, pro který získala k užívání opuštěnou pevnost. Ačkoliv budova dosud stojí, nic dalšího se o jeho existenci zřejmě, kromě založení a posvěcení v r. 1377, neví.
23. Modlitba 19, *The Prayers of Catherine of Siena*, přel. S. Noffke (New York: Paulist Press, 1983), str. 178-179. Kontext objasňuje, že mesiášem Kateřina míní všechny pokřtěné, ne jen vysvěcené.
24. Jedna z nejpřaktičtějších částí jejího Dialogu je část o „Slzách“ (str. 145 - 167), která vznikla z otázky, již vznesla před Bohem, o konkrétních problémech, se kterými se potýkala ve službě duchovního vedení ostatních.
25. Dopis T 2 pro Andrea de Vitroni.
26. Dopis T 341 pro Angela Correr, biskupa volitele z Castellana.

27. Dopis T 302.

28. Dopis DT 45, Matteovi di Fazio de'Cenni, str. 143.

**Suzanne Noffke OP** působí na Univerzitě v Chicagu. Zabývá se především postavou sv. Kateřiny Sienské. Publikovala mimo jiné překlady: Dopisy Sv. Kateřiny Sienské (1988), Modlitby Sv. Kateřiny Sienské (1983) a Dialog Sv. Kateřiny Sienské (1980).

**Josef Zvěřina**

## **Dva dopisy biskupu F. Tomáškoví o Chartě 77**

Úvod

Uveřejněné dopisy signatáře Charty 77 otce J. Zvěřiny pražskému apoštolskému administrátorovi biskupu Tomáškoví z roku 1977 nás přivádí do nesnadného období v životě církve i národa, ale po právu řečeno do období velmi důležitého. Uveřejněním těchto listů v čísle naší revue, které je věnováno tématu poslušnosti, chceme přispět k vážné reflexi, která však nepatří pouze minulosti. Existuje podobná korespondence mezi Magistrem dominikánského řádu blahoslaveným Hyacinthem M. Cormierem OP a biblistou otcem J. M. Lagrangem OP. V obou korespondencích se setkáváme s křišťálovou otevřeností a přitom tón listu respektuje druhou osobnost a je psán s úctou k autoritě.

Bezesporu, že s odstupem doby dnes víme, kdo měl pravdu, ale již nevíme, co bylo důvodem opatrného, možná až opatrnického postoje zesnulého kardinála Tomáška k Chartě 77. Je zapotřebí jít před rok 1977 a sledovat biskupa Tomáška v letech 1968-69, kdy patřil k méně opatrným a byl kritizován uvnitř i vně za příliš naivní a vstřícný postoj vůči Dubčekově epoše. Po invazi v roce 1968 se v české společnosti setkáváme s rozčarováním a rezignací a u mnohých se zjevnou kolaborací. V této době byl apoštolský administrátor Tomášek též pod silným vlivem svého generálního vikáře Dr. Vaňka, který radil k ústupu.

Charta 77 se objevuje 6. ledna 1977. Biskup Tomášek již dovršil 75 let a vyskytla se obava, zda nebude muset rezignovat. V souvislosti s politikou uvolňování jsou vedena jednání mezi Československem a Vatikánem. Na vnitřní frontě pokračuje boj proti nově vzniklému mírovému hnutí, tj. proti organizaci Pacem in terris, kde zachovával biskup Tomášek zásadní negativní postoj vůči této kolaborantské organizaci. Od roku 1975 začínají statistiky varovně upozorňovat na velký úbytek dětí přihlášených do náboženství, rovněž tak se radikálně snižuje počet pokřtěných a církevně oddaných. V této době se objevuje i studie Dr. Oty Mádra o "umírající církvi". Apoštolský administrátor Tomášek se v této atmosféře všeobecné rezignace i kolaborace dubčekovských komunistů, které považoval za spojence v době pražského jara, propadá do zajetí nedůvěry. V mnoha osobních rozhovorech vyjadřoval obavy, že křesťané v Chartě 77 mohou být později v rámci politických změn

vytlačení na okraj. Argumentoval řadou příkladů, kdy se levicová hnutí dostala k moci právě díky pomoci a spolupráci křesťanů.

Na druhé straně je však nutné připomenout helsinskou konferenci (KBSE 1973-1975) a dopad tzv. "třetího koše", ze kterého se zrodila Charta 77, a podporu lidským právům ze strany amerického prezidenta Jimmy Cartera a jeho poradce Zbigniewa Brzezinského. To vytvořilo nové podmínky pro jednání mezi Vatikánem a ČSSR, což vedlo biskupa Tomáška k opatrnosti a obavám před možnými provokacemi.

Intenzivní jednání Vatikánu a ČSSR v letech 1976 až 1977 vrcholil 2. června 1977 zveřejněním jmenování Dr. Františka Tomáška kardinálem a 20. prosince 1977 jmenováním 34. arcibiskupem pražským. Toto rozhodnutí bylo však státem uznáno až rok po Chartě 77, 5. ledna 1978. Klade se otázka, zda negativní, opatrnický nebo diplomatický přístup projevený a publikovaný byl veden dlouhodobou strategií, či pouze obavami o možnou represí vůči církvi, jejíž byl biskup Tomášek jediným představitelem a nechtěl ji vydat v šanc nepříteli.

Vzhledem ke krátké době mezi publikováním Charty 77 a Prohlášením ordinářů, které bylo uveřejněno 23. ledna 1977 v Katolických novinách, se lze domnívat, že biskup Tomášek podlehl tlaku a podepsal Prohlášení, jehož autorem bezesporu nebyl. Po jmenování kardinálem již o prázdninách 1977 při svých promluvách při birmování na Plzeňsku zdůrazňoval svou povinnost hájit pravdu a práva církve i za cenu prolití vlastní krve, k čemuž ho zavazuje kardinálský purpur.

Zesnulý kardinál v mnohých osobních rozhovorech nikdy netajil nesprávnost kroků, kterých se dopustil. Vždy však také vysvětloval i pohnutky, které ho k nim vedly. Patřil ke generaci biskupů, kteří byli apolitičtí a ve svých veřejných postojích byli orientováni na Svatý stolec. Po Druhém vatikánském koncilu za papeže Pavla VI. nastal zlom, kdy bylo od biskupů požadováno zaujímání vlastního stanoviska. Mnozí se tak ocitli v bezradnosti. Mezi ně bezesporu patřil i arcibiskup kardinál František Tomášek.

Neohroženou postavou se stal díky své heroické poslušnosti vůči papeži Janu Pavlu II., kterému také vděčíme za základní změnu v postojích otce kardinála Tomáška. Předchozí řádky však měly poukázat, že nešlo o postoje kolaborantské, ale že zde byla řada vlivů, které měly negativní dopad na mnohé postoje biskupa Tomáška ve střetech s komunistickou totalitní mocí. Nikdy však nejednal prospěchářsky, ani nehledal kariéru. V tomto smyslu bylo vždy třeba obdivovat jeho pokoru a skromnost. Nikdy také nezanevřel na autora dopisů, otce Zvěřinu, či Dr. Otu Mádra, kteří patřili k jeho blízkým spolupracovníkům.

## Prohlášení ordinářů ČSR otištěné v Katolických novinách 23. ledna 1977

Poctivě, upřímně a opravdově chceme pokoj a mír ve spravedlnosti a lásce na celém světě i doma. Klidně hájíme své místo v této společnosti a není nám třeba nějakých vnějších popudů. Před Bohem i před lidmi jsme si vědomi své stavovské i osobní odpovědnosti.

Život v naší vlasti byl v poslední době zneklidněn tím, co denní tisk přinesl o tzv. "Chartě 77". Vynořují se také různé otázky a dohady, jakou úlohu zde hraje naše církev.

Chceme, aby zde bylo zcela jasno. Proto my, ordináři ČSR, shromáždění na společné poradě v Praze dne 14. ledna, prohlašujeme, a to s veškerou závažností, že nejsme žádnými signatáři této "charty".

Naše stanovisko k společným otázkám veřejného života bylo nejednou a zvlášť jednoznačně vyjádřeno v našich posledních společných pastýřských listech. Pokud jde o prostor náboženského života pro naše věřící, k tomu jsme kompetentní my, v jednotě se Svatým Otcem. On k nám posílá své zástupce, a proto k nim máme plnou důvěru. Nikdo jiný není tedy z řad kněží nebo věřících oprávněn vyjadřovat stanovisko církve v naší vlasti.

To je jediná reálná, perspektivní cesta, kterou lze po oboustranné dohodě se státní správou řešit ony otázky života církve u nás, které jsou dosud otevřeny.

Za ordináře římskokatolické církve v ČSR  
Mons. ThDr. František Tomášek  
biskup - apoštolský administrátor pražský

Dopisy Josefa Zvěřiny

*V Praze 24. ledna 1977*

Otče biskupe,

nevím, zda "Prohlášení ordinářů ČSR" (Katolické noviny 4/77), které jste podepsal, bylo Vám k tomu účelu předloženo, či zda je dílem ordinářů. Obojí je však dost zlé - a jsem nucen Vám odporovat.

1. "Klidně hájíme své místo v této společnosti a není nám třeba nějakých vněj-

ších popudů. Před Bohem a lidmi jsme si vědomi své stavovské odpovědnosti." Netroufám si mluvit jménem Božím ve jménu Božího lidu, ale jen ve jménu pravdy. Bojím se, že své místo nehájíte, ale že ve všem jste ustoupili a nastupujete jen tehdy před veřejnost, když Vás k tomu státní propaganda potřebuje. TOTO je zneužití církve a náboženství!

Nevím, co je myšleno "vnějšími popudy". Jestli opakujete insinuace státní propagandy, dopouštíte se ošklivé křivdy. Podle toho, co Prohlášení obsahuje, mám dojem, že ordináři Chartu nečetli. Ale dělníci a prostí lidé odmítali podobná prohlášení podepsat z prostého a čestného důvodu, že neví, co Charta říká!

2. Velmi jasně, rozhodně a závazně prohlašujete, že nejste signatáři Charty. Když jimi tedy nejste, proč odsuzujete lidi, kteří "lační a žízňají po spravedlnosti", kteří jsou "blahoslavení pronásledovaní pro spravedlnost"? Charta mluví o lidských, občanských právech a o náboženské svobodě - tedy o věcech, o kterých jste měli především mluvit Vy. Co jste tu udělali "jasně, rozhodně a závazně"? Nemohli jste se už dávno sami obrátit nějakým memorandem na presidenta či vládu, vždyť porušování práv občanských a církevních je všeobecně známo! "Nebudte nikomu nic dlužni - jen jednu věc, že máte jeden druhému projevovat lásku" (Řím 13,8). Často o lásce mluvíte, ale láska je duší spravedlnosti, jak říká dokument z Medellinu a jak oboje cituje Msgre Benelli v konferenci o spravedlnosti na eucharistickém kongresu ve Filadelfii.

3. "Naše stanovisko ke společným otázkám veřejného života bylo nejednou a zvláště jednoznačně vyjádřeno v našich posledních společných pastýřských listech." Bohužel, v nich nebylo nic o nemožných podmínkách vyučování náboženství, o nešťastných dětech, které nemohou pro víru rodičů nebo svou studovat, o osudu diskriminovaných laiků, o životě kněží bez státního souhlasu atd. Pro srovnání přikládám stanovisko některých katolických biskupů a osobností k podobné situaci; škoda, že nemám po ruce první pastýřský list vietnamských biskupů, který měl úroveň a důstojnost...

4. "Pokud jde o prostor náboženského života pro naše věřící, k tomu jsme kompetentní my v jednotě se Svatým Otcem. On k nám posílá své zástupce, a proto k nim máme plnou důvěru. Nikdo jiný není tedy z řad kněží nebo věřících oprávněn vyjadřovat stanovisko církve v naší vlasti."

Cituji jen dvě místa z II. vatikánského sněmu: "V mnohých krajinách, kde je kněží málo, nebo jak se někdy stává, že jsou zbaveni patřičné svobody pro svou činnost, stěžuje by mohla být církev přítomná a činná bez pomoci laiků. V této mnohonásob-

né a naléhavé nutnosti je zřejmým znamením působení Ducha svatého, který dnes víc a víc dává laikům vědomí vlastní odpovědnosti a všude je volá ke službě Kristu a Církvi." (Apost. act. 1)

"Pastýři ... ať uznávají a podporují důstojnost laiků a jejich odpovědnost v církvi využitím jejich rad ..., svěřují jim s důvěrou úkoly ve službě církvi, ponechávající jim svobodu a volnost v jednání, ba ať je povzbuzují, aby pracovali i z vlastního podnětu... Od těchto rodinných vztahů mezi laiky a pastýři se může očekávat mnoho dobrého pro církev, neboť tímto způsobem roste v laicích pocit odpovědnosti, povzbuzuje se jejich horlivost a jejich schopnosti se snáze zapojují do činnosti pastýřů. Ti pak s pomocí zkušených laiků mohou přesněji a vhodněji posoudit záležitosti duchovní i časné, takže potom celá církev za spolupráce všech členů může snadněji uskutečnit své poslání pro život světa." (LG 37)

Zástupci Stát. sekretariátu Vatikánu jednají se zástupci MKI, a o obsahu jejich jednání víte Vy - jak jste mi řekl - málo a Boží lid nic. Ale hned pod Vaším Prohlášením v Katolických novinách je prohlášení redakční rady Katolických novin "Jmé-  
nem věřících ...".

Před časem jsem napsal o bolestech církve u nás prezidentu Husákovi. Nedostal jsem odpověď. Nyní jsem byl mravně nucen, bez vnějších popudů, ve vědomí své osobní a stavovské odpovědnosti za práva lidská i církevní, podepsat Chartu 77. Otče biskupe, přeji Vám hodně síly a světla Ducha svatého. Levate capita vestra! Vězte, že já a mí přátelé neseme s Vámi břímě dne i horka.

Josef Zvěřina

*V Praze 11. února 1977*

Otče biskupe,

děkuji Vám za odpověď. Ani jsem ji nečekal. Píši Vám znovu, a to ze tří důvodů: 1) myslím, že zase dochází k historické situaci třibení duchů a že jde o mnoho zásadních věcí; 2) nabídl jste mi tři nová hlediska: evangelium, morálku (de duplici effectu) a poměr "klíče evangelia" a "klíče politického"; 3) Charta 77. Vaše prohlášení atd. jsou do jisté míry věcí minulosti - ale věc sama, tj. zachování zákonů, svobod lidských, občanských a náboženských tu stojí neodbytně dál a bude výzvou

pro, nebo proti. Je sice ještě třetí cesta - čekat za bukem, jak to dopadne, když druhí tahají kaštiny z ohně; celá tahle moudrost malého českého člověka a (ne)křesťanská opatrnost je (podle Apo 3, 14-19) horší než přímé porušování práva. - Začnu tedy podle Vámi uvedených hledisek.

1. Připomínáte mi evangelium: "Buďte tedy opatrní jako hadi a bezelstní jako holubice." (Mt 10,17) Bohužel, špatný překlad i výklad. Řecké "fronimes" znamená moudrý, chytrý, ne opatrný (Jeruz. bible má dokonce: "Montrez-vous les serpents" - ale to se mi nelíbí). Kristus předtím mluví o pronásledování svých učedníků, tehdy nemají být jako vlci, ale ovečky Pastýře (v. 16). Také nemají být romantičtí, naivní, pošetilí. Pokud se týká aplikace: jistě nikdo nežádá, aby se naši ordináři chovali jako vlci a byli hloupí... Jenže to je jen jedno místo evangelia. Bylo by ode mne netaktní, abych Vám, biskupu římské církve, církve mučednické a velkých osobností citoval přechytlá místa evangelia, kde se vyžaduje statečnost, neohroženost, důvěra v Boha, řeč ano-ano, ne-ne. Dovolávání se opatrnosti známe tak bohatě, že už to slovo samo nás skličuje. Ale kdy zazní biskupské: Non possumus? Kdy řeknete: "Sudte sami, zdali je to správné před Bohem, abychom poslouchali více vás než Boha?" Kdy Vás uvidíme v roli bojovníka za lidská práva a svobodu Církve? Ano, někde a někdy může dojít k situaci, kterou líčí Matouš právě za Vámi uvedeným citátem, že Kristus přinesl také meč, který přivodí radikální dělení (v. 34-39). "Kdo bude chtít život zachovat, ztrácí jej."

Duch evangelia žádá, aby Církev stála na straně uražených a ponížených, utlačovaných a bezbranných, chudých a hanobených. Proč se stavíme teď na stranu mocných, urážejících a hanobících?

2. Připomínáte mi stať z morálky de duplici effectu. Poslušně jsem sáhl po Aertnys - Damenovi, abych něco ze staré nauky nezapomněl. Vůbec není k zahoezení. A tak rozebírám daný CASUS:

a) Prima specificatio actus est ex obiecto, non ex effectu... První obiectum je tu Charta 77, která je ex specie sub bonum: dovolává se práva a zákonů, obrací se na vládu a všechny lidi, žádá nápravu a sama nabízí k tomu pomoc, vše svrchovaně slušně. Nikdo však ordináře nežádal, aby Chartu podepsali. Tu tedy mohli uplatnit hledisko své opatrnosti.

b) Mezi signatáři jsou zajisté lidé různí, což asi některým katolíkům (kteří se ovšem dosud ukázali neschopni jakékoliv legální akce, zato ochotně odsuzují) vadí. Ale nemají i hříšníci právo dovolávat se spravedlnosti? Pro sebe, pro druhé, ba i pro

náboženství?

c) Je tu však druhý morální objekt: **PROHLÁŠENÍ** k Chartě 77, k osočovaným, ohrožovaným a uráženým signatářům. Tu byly tři možné postoje: Zastat se pravdy a pronásledovaných. Tak to udělal Pavel VI., Msgre Casaroli, kard. Alfrink aj. - Nebo odmítnout podepsat předložené prohlášení proti Chartě, jejíž obsah byl neznám a utajován, proti signatářům, z nichž byla známa jen malá část. Našlo se mnoho statečných lidí, kteří pokládali za nečestné podepisovat prohlášení proti něčemu, co neznali. Třetí možnost: Takové prohlášení sestavit a vydat. Různé stranické a jiné instituce taková prohlášení vydávaly v nejpestřejším tónu a obsahu. Do této kategorie se zařadilo i Prohlášení ordinářů ČSR. - Je nepochybné, že toto stanovisko stojí morálně nejniž. Tady ještě nejde o otázky de effectu - ale přímo o mravní kvalitu a kvalifikaci samotného činu.

d) Uvažme i otázku **DE EFFECTU** - o důsledcích. Naznačujete, že mohl být dvojit. Asi tento: Buď se postavit za zákonnost a spravedlnost, za čestný a čistý způsob boje - a tím přivodit "větší zlo" Církvi, anebo se dát přimět k prohlášení - a tak..? Nevím, jak bych tuto alternativu doplnil. Co může zhoršit stav už tak zlý? Co jste mohl ztratit Vy? Co Církev? Velice Vás prosím, Otče biskupe, uvědomte si hluboko ve svém biskupském svědomí, že se u nás pracuje všemi prostředky, hlavně špatnými, na likvidaci Církve. Každé ustoupení je pomoc na této likvidaci. Jediná možnost je důsledný legální odpor. Není jiné cesty, taková je železná logika situace.

e) Jenže on je ještě jiný důsledek Vašeho prohlášení: Tím, že se dáváte maniplovat státní propagandou, tvrdíte souhlasně s ní, že u nás je s lidskými a občanskými právy, se svobodami náboženství a církví vše v pořádku. Zdá se, že tento účinek jste si neuvědomili. Tím jste se postavili proti tužbám svých vlastních věřících a jiných lidí, kteří touží, aby v této zemi vládla spravedlnost. Tím dezavuuje Pavla VI., katolickou a světovou veřejnost. Proti starostlivé pastýřské úzkosti kard. Königa, Benache, Wyszińskiego stavíte svou falešnou jistotu. A konečně: Jaké perspektivy otevírá Vaše prohlášení pro další vývoj náboženské svobody, kterou nám umožňují mezinárodní pakt, nyní součást našeho zákonodárství? Zavřel jste dveře. Proto mnozí kněží, aby odčinili tuto hanbu, chtějí dodatečně Chartu 77 podepsat. Což jim neradím. Zase to neodbytné evangelium: Kdo chce život zachránit, ztratí jej!

3. Proto souhlasím s Vašimi slovy: "Jako křesťané musíme řešit všechno podle klíče evangelia, a nikoliv podle klíče politického." Jenže Vaše prohlášení vycházela právě nikoliv z evangelia, ale z potřeby hanebné propagandy a hysterické štvavice proti lidem, kteří se odvážili dožadovat dodržování zákonů! Odvoláváte se na

jiné dokumenty - pastýřské listy. Marně v nich hledáme ducha evangelia, nanejdvůh literu. Jsou tam i pasáže, které není možno v duchu evangelia v kostele číst. Za to, jak víte, je odnětí souhlasu. Mnozí dobří kněží takové listy raději čtou až po bohoslužbách, jinak bychom pomalu neměli v kostele ani ty nejvěrnější. Dále mi píšete: "Naše prohlášení bylo kvitováno všemi seriózně a křesťansky smýšlejícími pozitivně." Mohl bych se zeptat ad honiném: Pavel VI., Msgre Casaroli, kardinálové, Iustitia et Pax atd. nejsou "seriózně a křesťansky smýšlející"? Jak je to trapné, když musíme hájit svobodu náboženství - bez rozdílu vyznání - proti státním orgánům i proti ordinářům! - Otče biskupe, jak si můžete dovolit tato zobecnění, že všichni? Neklamete sebe?

Co Vám, Otče biskupe, píšu, dostal jsem zprávu, že jste pod poslušností donutil kněze Fr. Kohlčka, aby dal okamžitě výpověď filosofu známému v celé Evropě - Milanu Machovcovi. Marně se bráním hořkosti a zoufalství. Vždyť to je už jasný příklad politické diskriminace a existenční křivdy! Vidíte, Otče biskupe, kam až to došlo? Vidíte tu linii: Vaše prohlášení - prohlášení KN - článek Medkův v KN (víc hloupý než zbabělý) - Vaše výpověď. A jaká výpověď! Hanebná, nevďěčná, protizákonná, urážející... Vidíte, kam Vás vede Vaše ustupování? Hle, nyní se naplní všechno hřích! Zaplatil jste tím prohlášením výpalné, abyste měl pokoj: ale teď jste nebyl s to obhájit starého, zasloužilého člověka před výpovědí a svého kněze před ztrátou souhlasu. Kam jsme to dospěli? Kam nás to vedete? Jaké zkoušky poslušnosti vystavujete své kněze a své věřící! Kdo Vám k tomu radí? Toto je také podle klíče evangelia? Otče biskupe, zapřísahám Vás, neposlouchejte nikoho - ani mne - ale Ježíše Krista! Ať se odhodláte k životu podle pravdy! Vezměte štít víry, meč Ducha, přílbu naděje, brnění bezúhonnosti, pohotovost evangelia (Ef 6,18). Ujměte se bezradných, kterým jste dal špatný příklad, těch nalomených charakterů, které ustoupily slibům, hrozbám, tlaku, opatrnosti, zbabělosti, ujměte se hanobených a pronásledovaných; přijměte snad poslední legální šanci, kterou Vám dávají naše zákony a mezinárodní závazky, abyste zachránil Církev před hanbou a povlovnou smrtí.

Tolik se modlíme pro episcopo nostro Francisco!

Josef Zvěřina

**P. ThDr. Josef Zvěřina** (1913-1990) kněz, teolog, estetik, historik umění a publicista. 1932-38 vystudoval filozofii a teologii na Lateránské univerzitě v Římě. 1937 vysvěcen na kněze. 1938-42 působil v duchovní správě v Čechách; 1942-43 internován gestapem v Zásnukách u Kolína. 1945-50 asistent teologické fakulty UK; 1946-47 studoval dějiny umění v Paříži. 1950 povolán k voj. službě v PTP; 1952 zatčen a 1953 odsouzen za údajnou velezradu a vyzvědačství k 22 rokům vězení. 1965 propuštěn; 1965-68 pracoval jako topič, skladník a kustod Nár. galerie. 1968-70 asistent, 1970 docent CM bohoslovecké fakulty v Litoměřicích; 1970 musel z polit. důvodů z fakulty odejít. 1970-75 farář v Praskolesích; 1975 zbaven státního souhlasu pro výkon kněžského povolání. 1968-70 šéfredaktor teologického časopisu VIA, publikoval též v Katolických novinách, Filozofickém časopise aj. V 70.-80. letech činný v neoficiálních církevních strukturách, podílel se na výuce teologie organizované na celém území Československa (spolupracoval s Dr. Oto Mádrem na Teol. sborníku, Teol. textech, s Dr. Růženou Vackovou, kunsthistoričkou), v opozičním politickém hnutí Charta 77; publikoval v samizdatu (Odva ha být církvi 1975) a v zahraničí (Esperienza della Chiesa, Milano 1971; Coraggio di Essere Chiesa, Milano 1978), pod pseudonymy i v legálním tisku. Autor estetických studií Znakovost obrazové složky filmu (1968), Výtvarné dílo jako znak (1971) a skript Katolická systematická teologie (1970). Vrcholné dílo Teologie agapé (2 svazky 1992-93). 1989-90 komentoval aktuální politický vývoj v četných článcích a úvahách, zejména v Lidové demokracii a Lidových novinách. V srpnu 1990 odjel na teologický kongres do Itálie, kde náhle zemřel.

**Tomasz Węclawski**

## **„MEZI VÁMI TO TAK NENÍ“**

O hierarchii povolání mezi Ježíšovými učedníky

### Úvod a otázka

*„Naivní vize nedotknutelné jednoty církve a společnosti se rozpadá: církev vytváří sobě vlastní svobodný prostor, aby mohla bez překážek vykonávat svůj specifický duchovní úkol. Toto odstranění hranic se uskutečňuje nyní, ale už bez vztahu k pohanské společnosti, leč ve vztahu ke společnosti do značné míry pokřesťanštěné (přinejmenším vnějškově). Proto také vytvoření vlastních církevních struktur vede téměř nutně k vzájemnému odporu mezi křesťansko-duchovní a křesťansko-světskou kulturou. Jestliže církev prostě nechce být totožná s celou křesťanskou společností, vytváří vůči ní kontrast právě tím, že se stává především oním zvláštním teritoriem, jemuž vládnu papež i jeho vikáři, biskupové a kněží. (...) Cena zaplacená za svobodu církve je (...) vysoká (...); formální, právně-politické odstranění hranic mezi církví a státem vede ke stále silnějšímu připodobnění církevních struktur ke státním vzorům autority a hierarchie.“*

Medard Kehl to napsal o církvi v pozdně středověké Evropě - o procesech, jež začal Řehoř VII., a které se nakonec staly neodvratné pro papeže přelomu 12. a 13. století. Avšak když se na zde naznačenou věc podíváme pozorněji, zjistíme, že máme co dělat se stále znovu se vracející zkušeností církve ve světě, zkonkretizovanou v tomto případě duchovní a politickou situací pozdního středověku, a to zejména faktem boje za osvobození církve ze závislosti na feudálním systému vlastnictví a moci. Problém je tudíž zároveň konkrétní i univerzální. Tehdy se neobjevil ani poprvé, ani naposled. Právě proto *mutatis mutandis* lze Kehlův popis vztáhnout i k té fázi církevního života, jejímiž svědky jsme dnes... Není však třeba z toho vyvozovat jiný důsledek než právě ten, že i my se dnes ocitáme v důležitém, možná klíčovém momentu našich společných dějin, a že jako v téměř všech klíčovými momentech veřejných dějin církve jde o vztah Ježíšových učedníků k moci a její instituci, ale zejména o životní formu a církevní instituci, odpovídající podstatě Ježíšovy radostné zvěsti.

Dnes musíme s těmito otázkami zápasit ze dvou důvodů. Zaprvé proto, že stále znovu s nimi musí zápasit celá církev i dnes, kdy v posledních dvou stoletích díky intenzivní institucionalizaci a centralizaci její činnosti před ní problémy tohoto druhu stojí ostřeji než kdykoli předtím. Za druhé proto, že v Polsku posledního desetiletí se tato záležitost zůstala ještě navíc tím, že nové obzory a možnosti působení, které se před námi otevírají ve změně politické, společenské i civilizační situaci, je velmi těžké organizovat a naplnit obsahem jinak, než že se budeme uchýlovat ke vzorům a vztahům už existujícím a vyzkoušeným. Realita je však taková, že v mnoha věcech se neuchylujeme ani tak k jinde vyzkoušeným společenským a institucionálním formám křesťanského či církevního života, jako spíš k instituci a vzorům jednání, jež existují v našem bezprostředním společenském a kulturním okolí. Jinak řečeno, o tvářnosti instituce a formách společenského života, vytvářených v okruhu působení církve, denně rozhoduje (víc než cokoli jiného) „společenská kultura“ dnešního Polska se svými nedostatky. Je přitom příliš snadné uvěřit, že křesťanský charakter takto vznikajících institucionálních forem působení nám zajistí, že budou zapřáhnuty do služby církve. Občas je ještě (a bude stále méně) slyšet názor, že polská společenská kultura je ve své podstatě křesťanská. Není tomu tak. Ale v každém případě není nijak samozřejmé, že to, co jsme vytvořili, musí být křesťanské, ještě dříve než se to objevilo v hierarchii života církve. V dějinách církve od jejích počátků až po současnost se o tom lidé mohli přesvědčit už mnohokrát. O tom, zda se ukáže jako zdařilý dialog evangelia s kulturními prvky, jež potkává a má pronikat, anebo ne, rozhoduje síla evangelní zkušenosti lidí, kteří se těchto procesů účastní, a jejich věrnost této zkušenosti. Jedná se tu o bezprostřední zkušenost, která se realizuje nejprve ve víře a křesťanské odpovědnosti každého z nás, a teprve potom o zkušenost společenskou. Nemohou ji nahradit žádné instituce, ani společenské, kulturní či civilizační struktury.

Dnešní situace viděná v této perspektivě není vůbec nic výjimečného. Je to další vtělení obtížnosti, s níž musí bojovat shromáždění Ježíšových učedníků od samého počátku a stále znovu. Jestliže je tomu tedy tak, pak je dobré mít na paměti, že nejsme první a že máme na co se odvolávat, a to mimo naše dnešní společenské a civilizační prostředí. Prvním vztahem a bezpodmínečnou autoritou zůstává v teologické perspektivě samozřejmě novozákonní zkušenost a svědectví církve, shromážděné poprvé v síle Ježíšova Ducha. Ke konkrétním otázkám vlády a její instituci v církvi (v té podobě, v níž tato otázka před námi leží i dnes) jsou a musí být postojem zásadního charakteru pro křesťany všech pokolení principy jednání, které přijala a o nichž nám svědčí druhá generace Ježíšových učedníků. Nastalo to kon-

cem epochy bezprostředních svědků Jeho života, kteří byli mezi nimi, čili na přelomu šedesátých a sedmdesátých let prvního století. Nemáme sahat k této zkušenosti kvůli mimořádné moudrosti nebo autoritě lidí oné doby, ale proto, že Bůh zjevení chtěl, aby se prvotní církev stala a aby zůstala neomylným znamením pro církev všech dob. Řečeno evangelně: proto, že kdo je slyší, slyší Boha.

Na tomto místě tudíž kladu otázku právě po těchto principech, tehdy s Boží pomocí obhalených, které komunitám Ježíšových učedníků umožnily a ustavičně umožňují znovu se chránit před příliš daleko jdoucím přizpůsobováním ke „vzorům tohoto světa“ (srov. Řím 12,2). Stručně představím historické okolnosti formulace a univerzální teologický smysl těchto principů, a dále se pokusím na jejich pozadí načrtnout z oné zkušenosti a svědectví se rodící obraz hierarchie povolání a vzájemné odpovědnosti v církvi.

„Mezi vámi to tak není“ (Mk 10,43)

Je třeba si uvědomit, jak zásadní vývoj sebepochopení raně křesťanských institucí, a v tomto rámci jednolivých povolání, proběhl ve druhé polovině prvního století.<sup>2</sup> Jeho stopy se velmi zřetelně zachovaly v novozákonním svědectví. Toto svědectví, jež bereme jako normativní pro církev všech dob, je třeba dnes číst s vědomím, že nás nevede jen ke zjednodušení a jednostrannému závěru o raném rozvoji církve, jenž by býval měl vytvořit svého druhu tuhý kořínek budoucího vývoje její instituce. Toto svědectví nás především uvádí do dynamiky možných problémů a výzev, které budou v tomto světě stále znovu potkávat společenství Ježíšových učedníků. Proto nám ani tak nedává hotová řešení, jako spíš principy, jimiž se máme řídit, když řešení hledáme.

Východním bodem je Ježíšovo slovo vepsané evangelisty do kontextu univerzální otázky vlády (srov. Mk 10; Mt 20; Lk 22; J 13). V Markově pojetí zní takto: *„Ježíš je zavolal k sobě a řekl jim: ‚Víte, že ti, kdo platí u národů za první, nad nimi panují, a kdo jsou u nich velcí, utlačují se. Mezi vámi to tak není; ale kdo se mezi vámi chce stát velkým, buď vaším služebníkem, a kdo chce být mezi vámi první, buď otrokem všech. Vždyť ani Syn člověka nepřišel, aby si dal sloužit, ale aby sloužil a dal svůj život jako výkupné za mnohé‘“* (Mk 10, 42-45). Téměř totožný (ačkoli nepochybně redakčně pozdější) text nacházíme u Matouše (20, 25-28). Naproti tomu Lukáš velmi podobný text umísťuje v kontextu poslední večeře, i u něho je to Ježíšova odpověď na spor o to, kdo je mezi učedníky největší. Ježíš, jehož prvenství a velikost je pro všechny učedníky nepochybná, důrazně říká: *„...Kdo je větší, ten,*

*kdo sedí za stolem, či ten, kdo obsluhuje? Zdali ne ten, kdo sedí za stolem? Ale já jsem mezi vámi jako ten, kdo slouží“ (Lk 22,24-27).*

Bezprostřední pozadí tohoto slova je v Markově a Matoušově pojetí spor, vyvolaný Zebedeovými syny, kteří chtějí sedět po Ježíšově pravici a levici v Jeho slávě. Lukáš to pomíjí, neboť kromě palestinsko-syrského kontextu by byla záležitost těch dvou málo srozumitelná. Jejich žádost, pojatá jako nepochopení skutečných Božích záměrů v Ježíšovi, i Ježíšova odpověď, se wpisují do mnohem důležitějšího kontextu. Jde tu o význam velikonočních událostí. U Marka i u Matouše ho zpřítomňují v tomto konkrétním případě předpovědi utrpení, kterým učedníci nerozumějí, u Lukáše je to poslední večeře. Pokaždé se zde jedná o to, aby se učedníci vymanili z chybného chápání Ježíše a Jeho skutků. V souvislosti s prvou předpovědí utrpení je Petr tvrdě okřiknut, protože nepochopil nutnost mesiánské cesty utrpení, podruhé všech Dvanáct nechápe, o čem Ježíš hovoří a bojí se Ho zeptat (ale hádají se, kdo je největší, Mk 9,33nn), potřetí se objevuje zmíněný spor o prvenství. To vše odhaluje určitou trvalou slabost společenství učedníků. Tato slabost se prodlužuje nejen na dobu mučení (Petrovo vychloubání a zapření, útek všech Dvanácti, srov. Mk 14, 31 a Mt 26, 35), ale i na velikonoční čas církve. Lze říci, že evangelia takto kriticky korigují falešné představy jak o Ježíšovi Mesiáši, tak i o Jeho díle a z něho vyrůstajícím společenství. Jsou to nejdříve představy před Ježíšovými velikonocemi (očekávání Mesiášova triumfu, nikoli Jeho utrpení), potom ze samotné chvíle Paschy - Ježíšovy hodiny (nepochopení, čím tato chvíle v podstatě je), a nakonec z doby života a rozvoje povelikonočních společenství učedníků (očekávání osobního oslavení, privilegovanost vyvolených, příliš velké připodobnění jiným společnostem a jejich lidské moci).

Texty Marka a Matouše nepochybně pocházejí z téhož pramene, možná je jím právě Markův text. Jde u katecheticky aktualizovaný úvod do Ježíšova slova, jenž nacházíme v poslední větě: *Syn člověka nepřišel, aby si nechal sloužit, ale aby sloužil a dal svůj život jako výkupné za mnohé.* Tento text má charakter *summaria* motivů, které se v Ježíšově nauce objevily určitě mnohokrát a v rozmanitých konfiguracích. Tentýž smysl nacházíme v jiném slovním zachycení, také u Lukáše. Poslední redakce všech evangelistů, zformované a umístěné v širším kontextu, obsahují nejen slova a motivy, pocházející z Ježíšova učení před Jeho ukřižováním, ale také vazby na realie a zkušenosti života velikonoční komunity (komunit) Jeho učedníků. Přichází zde ke slovu zejména výraz u Marka, jenž (jinak než Matouš i Lukáš) mluví v přítomném čase o odlišnosti hierarchie společenského života mezi Ježíšovými učedníky: „*mezi vámi to tak není*“. Jinak řečeno: vždyť víte, že jste jiní než spole-

čenství, jimž vládnou všeobecně známí vládci, anebo spíš tací, kteří se za vládcce považují. Tato odlišnost vzniká z vázanosti na Ježíše a na skutky, jež vykonal, to On změnil vládní hierarchii a prvenství, a ukázal, že základem je dát život ve službě druhým, aniž by se očekával užitek (nebo zvláštní služby či privilegia) pro sebe. V takovém odevzdání má být následován.

Všimněme si, že se tu nejedná o následování Ježíše v mučednictví, ale ve službě, která znamená „dávát život“. Právě takto odevzdat život ve službě druhým je „*lytron anti pollon*“, výkupné za mnohé.<sup>3</sup> Určitě se jedná o vykoupení z viny hříchů, jež zahrnuje celou společnost, které se věc týká. Avšak jde nejen o (rituální) obět' za hřích, ale spíš o radikální lásku k bližnímu a z ní vyrůstající odevzdání života druhým, které znamená - pokud je to potřeba - i odevzdání života za druhé. Tento motiv je široce přítomen v myšlení biblickém a jemu blízkém (srov. např. Př 10,12; Sir 4, 3.30; 41,24; Tob 12,9; ale také 1 Pt 4,8 a Didaché 4,6). Tato chápání „odevzdávat život jako výkupné za mnohé“ podporuje i to, že je u Marka (i Matouše) určitým kontrastem vůči připravenosti k mučednictví, o níž hovoří Zebedeovi synové (srov. Mk 10,38-40; Mt 20,22-23). Podobný smysl mají slova Ježíše u Jana: „*Dobrý pastýř dává svůj život za ovce*“ a „*dávám svůj život za ovce*“ (srov. J 10,11.15 a 10,17-18). Ani zde nejde tolik o to, že pastýř je dobrý, dříve než za ovce umírá, ale o to, že je dobrý, když celý život obětuje ovčím, v krajním případě přitom riskuje život v jejich obraně před vlkem.<sup>4</sup> Takto pochopit odevzdání života ve službě druhým je princip, na který odkazují komentované texty.

Velkou analogii k synoptickým formulacím tohoto principu můžeme nalézt v Janově evangelii. Podobně jako u Lukáše se objevila tato otázka v kontextu poslední večeře: „*Když jim umyl nohy a oblékl si svůj šat, opět se posadil a řekl jim: 'Chápete, co jsem vám učinil? Nazýváte mě Mistrem a Pánem, a máte pravdu: Skutečně jsem. Jestliže tedy já, Pán a Mistr, jsem vám umyl nohy, i vy máte jeden druhému nohy umývat. Dal jsem vám příklad, abyste i vy jednali, jako jsem jednal já. Amen, amen, pravám vám, sluha není větší než jeho pán a posel není větší než ten, kdo ho poslal. Když to víte, blaze vám, jestliže to také činíte'*“ (J 13,12-17). Nacházíme tu tentýž zásadní motiv: Ježíš je Pán, ale Jeho vláda spočívá na připravenosti ke každé, třeba nejnižší službě (to bylo umýváním nohou). Tato připravenost je současně znamením pro učedníky a mají ji následovat. O něco dříve při problému stejného druhu Pavel v listě Římanům „konstituuje“ služby v komunitě učedníků: „*Vybízím vás, bratři, pro Boží milosrdenství, abyste sami sebe přinášeli jako živou, svatou, Bohu milou obět'; to ať je vaše pravá bohoslužba. A nepřizpůsobujte se tomuto věku, nýbrž proměňujte se obnovou své mysli, abyste mohli rozpoznat, co je vůle Boží, co je*

*dobré, Bohu milé a dokonalé. Každému z vás říkám na základě milosti, která mi byla dána: Nesmýšlejte výš, než je komu určeno, ale smýšlejte o sobě střízlivě, podle toho, jakou míru víry udělil každému Bůh (Řím 12, 1-3). „Oběť živá, svatá, Bohu milá“ i zde znamená odevzdat život nikoli na smrt, ale „rozumné službě“. Tento text je tudíž v zásadní myšlence shodný s výše uvedeným principem: „sloužit a dát svůj život jako výkupné za mnohé“. Avšak v Pavlově pojetí ještě chybí jasná formulace společenských a institucionálních důsledků tohoto principu.*

Všechny výše uvedené texty se opírají o totéž dvojí základní přesvědčení, týkající se Ježíše: zaprvé, že On je ve všem první, že je Vůdce, Mistr a Pán, jenž pro učedníky ustanovuje kralování (*basileia*), dříve ustanovené Otcem pro Něho. Toto kralování je Ježíšův dar novému společenství, které má posuzovat Dvanáct a v němž přes svou osobní slabost je odlišen Šimon Petr (srov. Lk 22,29nn). Za druhé, že Ježíšovo kralování je něco z principu jiného, než panování vládců „*tohoto věku tmy*“ (srov. Ef 6,12). To, co se týká Ježíše, je tudíž přeneseno na učedníky a je zachováno a zdůrazněn princip Jeho autority a Jeho prvenství. Toto přesvědčení je pro společenství učedníků samozřejmé od samého počátku. Ale nikterak není stejně samozřejmé, kdo a jak reprezentuje Ježíšovu autoritu ve společenství po Jeho odchodu. Je dobré si uvědomit, jak silně kontrastují Ježíšova slova o tom, že větší je ten, kdo sedí u stolu, a o tom, že On je u toho (každého) jako ten, kdo slouží (srov. v souvislosti s tím také Lk 12,37), se známým fragmentem ze Skutků, jenž hovoří o ustanovení sedmi, aby uvolnili Dvanáct od „*služby při stolech*“: „*Apoštolové řekli: „Bohu se nebude líbit, jestliže my přestaneme kázat Boží slovo a budeme sloužit při stolech. Bratři, vyberte si proto mezi sebou sedm mužů, o nichž se ví, že jsou plní Ducha a moudrosti, a pověříme je touto službou. My pak budeme i nadále věnovat všechny svůj čas modlitbě a kázání slova“* (Sk 6,2-4). Tuto věc je třeba také vidět v souvislosti s Ježíšovým napomenutím Dvanácti (rovněž v kontextu sporu o prvenství): „*[Ježíš] se jich ptal: „O čem jste cestou uvažovali? Ale oni mlčeli, neboť cestou se mezi sebou dohadovali, kdo je největší. Ježíš usedl, zavolal svých Dvanáct a řekl jim: „Kdo chce být první, buď ze všech poslední a služebník všech. Pak vzal dítě, postavil je doprostřed nich, objal je a řekl jim: „Kdo přijme jedno z takových dětí v mém jménu, přijímá mne; a kdo mne přijme, nepřijímá mne, ale toho, který mě poslal“*“ (Mk 9,33-37).

Text ze Skutků apoštolů samozřejmě zachovává důležitost služby sedmi (a jejich nástupců). Navíc ale také potvrzuje a zdůrazňuje počet „sedmi“ ve druhém popise rozmnožení chleba a vztah k počtu „dvanácti“ v prvním rozmnožení chleba (srov. Mk 8,8 a 8,19 a par.).<sup>5</sup> Avšak výše uvedené evangelní texty, prohlubující a radika-

lizující výzvu ke službě podle Ježíšova vzoru, je třeba přijmout jako podstatný doplněk, či přímo kritickou opravu postoje Dvanácti, o níž je řeč ve Skutcích. Právě tak vzniká a přichází ke slovu hluboká evoluce křesťanského chápání společenských institucí a hierarchie.

### Počátky křesťanských vládních institucí.

Abychom plně docenili historický i teologický význam výše uvedených textů a v nich zahrnutých principů, je třeba si poněkud přesněji uvědomit kontext společenského vývoje komunit Ježíšových učedníků v polovině prvního století. Tyto komunity stojí v oné době před mnoha těžkými otázkami a výzvami. Dramatičnost těchto výzev ještě umocňuje přesvědčení, dotírající do vědomí učedníků druhé a třetí generace, že už zanedlouho ztratí první generaci, bezprostřední svědky Ježíšova života, a tudíž i možnost odvolávat se na jejich autoritu. Kromě toho se toto všechno odehrává ve světě, jenž je v podstatných věcech nepřátelský, jedná se především o víru v Ježíše a shromažďování v Jeho jménu. Napětí s tím spojené - potvrzované mučednickou krví počínaje krví samotného Ježíše, „*kteřá volá hlasitěji než krev Ábelova*“ (Řím 12,24), posilovalo přesvědčení mnoha učedníků, že situace, v jaké se ocitli, nemůže být trvalá. Bylo poměrně snadné to spojit s voláním po Ježíšově příchodu a s přesvědčením, že k němu musí dojít brzy (srov. 1 Pt 1,6 a 5,9-10). Avšak na druhou stranu všední život Ježíšových učedníků musel přijímat určité ustálené formy. V návaznosti na to, co dělal sám Ježíš, je východisko na jednu stranu se shromažďovat na bratrských hostinách a společně rozjímat Písma a jejich vztah k Ježíšovi, na druhou stranu putovat coby hlasatelé radostné zvěsti, a také (aspoň v prvních desetiletích) držet se chrámu jako místa modlitby a zároveň místa služby potřebným.

Ale rozvoj komunit učedníků v jiném než tradičně židovsko-palestinském společenském a kulturním kontextu kladl nové požadavky a vedl k tomu, že se objevily nové formy jejich společného života - jednou z nejdůležitějších se tehdy stal „dům“, podoba lokálního společenství velmi rozšířená v městech tehdejšího světa, a tam rychle vznikaly další křesťanské komunity.<sup>6</sup> Dům je něco víc než jen společné bydlení určitého rodinného okruhu osob. Dům jako společenská instituce světa, do něhož vstupuje rané křesťanství, zahrnuje velkou rodinu spolu s jejími spolupracovníky, služebníky i otroky. Patří do něho také lidé, o něž je třeba se ve společnosti starat (např. vdovy, ale také svobodné ženy - panny). Křesťanská společenství přijímají tyto formy společenského života a zároveň s nimi přijímají s tím spojené

institute či hierarchické prvky (mj. „dohlžíjejcí“ = *episkopos*, „starší“ = *presbyteros*, „služebník“ = *diakonos*). Křesťanské „domy“ se snaží dát těmto formám společenské struktury hlubší smysl ve světle Ježíšovy přítomnosti a Jeho způsobu chování k různým kategoriím lidí, zejména vůči nejslabším a nejvíc potřebným. Znamená to, že se postupně rodí nové podoby společenských struktur učedníků, a tak se objevuje otázka, jak má v takové společnosti vypadat následování Ježíše.

První praktický princip, aplikovaný za těchto okolností vůči společenským formám, existujícím v okolí, bylo „přijmout a převýšit“, akceptovat společenské (i náboženské) institute z kulturního prostředí komunit Ježíšových učedníků, což se dělo zejména jejich paralelním přetvářením a přizpůsobením nové roli, odpovídající tomu řádu světa, k němuž vede Ježíš.<sup>7</sup> Avšak i když toto chování, (započaté už v Jeruzalémě v prostředí chrámu, a to tak, že víře v Ježíše tam poslechlo „*mnoho kněží*“ srov. Sk 6,7), umožnilo rozvoj komunit učedníků ve stále nových okolnostech, nikterak to neřešilo nejpodstatnější problém: spojit rodící se křesťanské autority, hierarchii a struktury s životním principem, jenž ukázal Ježíš, aby se mohly ubránit novému „*přizpůsobování tomuto věku*“ (Řím 12, 2) a upadání do těchže slabostí a vad, které se projevovaly ve všech ostatních institucích a mocenských strukturách. Spolutvůrci křesťanských společenství hledí na záležitost střízlivě a dobře si uvědomují, že nestačí ani „*kristianizace*“ dosavadních forem společenského života, ani jen si připomínat „starší“ a ty, kteří vykonávali vládu v těchto společenstvích (srov. např. 1 Pt 5, 1), ačkoli se odvolávali na Ježíšovu autoritu a Jeho postoj. Opora musela být silnější. Vzniká nejen tak, že se lidé vnějškově odvolají na Ježíše, ale znamená vnitřní spojení, plynoucí s osobní životní vazby s Ním. Tato opora také musí být ze své podstaty dostupná všem Ježíšovým učedníkům, nezávisle na jejich místě a funkci v „domě“, kam náležejí, anebo též (později) v místní lokální církvi. V termínech ne dost adekvátních tehdejší situaci, protože příliš současných, bychom mohli říci, že nestačí, aby tato opora měla morální a institucionální charakter, musí mít a má i charakter „*svátostný*“.

Slovo o svátostném charakteru rodících se nových forem křesťanského života se zde objevuje určitě předčasně. O pojmu „svátostnosti“ křesťanského života, přiblíženému současnému pojmu svátosti, lze hovořit nejdříve koncem druhého století. Existuje však určitá analogie, která dovoluje použít právě tento pojem a zároveň mu dát širší a hlubší smysl než ten úzký sakrálně-liturgický, který dnes obvykle máme na mysli. Tuto analogii můžeme vidět tehdy, když si uvědomíme, jak novozákonní teologie chápe spojení Ježíše - Syna s každým, kdo Mu patří, a to znamená také vzájemnost: spojení každého člena komunity učedníků (počínaje od „*těch nejmenších*“

srov. Mt 25,40.45; Mk 9,37) s Ježíšem, Jednorozeným (tzn. Jediným a milovaným) Božím Synem.

„Jediný - milovaný“, Ježíš - Syn a každý, kdo Mu patří

Jedním z klíčových slov novozákonního vyznání víry je řecký pojem „*monogenes*“. Znamená „*jediný / jednorozený*“ stejně jako „*milovaný*“. Synonymum tohoto slova je proto „*agapetos*“ (milovaný). Tento pojem má bohatou starozákonní historii a na jejím pozadí tím větší význam v rozvoji víry v Novém Zákoně. Věnujme pozornost několika nejdůležitějším souvislostem. První je Abraháмова historie i tzv. „Izákova obět“ (Gn 22,2.12.16), kde je Izák v hebrejském textu nazýván „*ben jachid*“ (jediný syn = jednorozený přesněji: „*tvůj syn, tvůj jediný, kterého miluješ*“), a v překladu Septuaginty „*ho hyios sou ho agapetos*“, „*tvůj milovaný syn*“. Podobně překlad slova „*jachid*“ lze nalézt také u Jeremiáše a Amosa (Jer 6,26; Am 8,10). Druhá důležitá souvislost je v žalmech několikrát se opakující paralelizmus „*můj život / moje jediné*“, kde hebrejské „*jachid*“ (zde jako „*jediné*“) je v Septuagintě přeloženo řeckým „*monogenes*“ (srov. např. Žl 22,21; 34,17; 35,17). „*Jachid*“ je tudíž to, co může mít člověk nejcennějšího a nejmilovanějšího. Na tomto pozadí lze snadno pochopit, proč se tento pojem stal jedním z klíčových pojmů novozákonní christologie.

V Novém Zákoně máme co dělat se dvěma souvisejícími jevy, spojenými s tímto pojmem. Nejprve je to zvyk nazývat se vzájemně mezi učedníky „*milovanými*“. Tento obrat se objevuje třicetkrát v apoštolských listech, a to jak u Pavla, tak i v listech Petra, Jakuba, Judy, v listě Židům a zejména v prvním Janově listě. Nemá být chápán jenom jako cituplný knižní výraz. Ve většině případů má hlubší význam, který je vysvětlen ve 4. Kapitole 1. Janova listu: ti, k nimž se autor listu obrací, jsou milováni proto, že Bůh je první miloval; a po té, co jsou takto milováni, dá se od nich očekávat vzájemná láska, která je činí tím více milovanými. Klíč ke všemu je Boží láska, to, že „*poslal na svět svého jediného (monogene = milovaného) Syna, abychom skrze něho měli život*“ (1 J 4,9). Silně a jasně: Bůh je láska, kterou jsme milováni v Jednorozeném / Milovaném (Synovi), a kdo nemiluje, ten nezná Boha. Proto ještě dříve čteme: „*Hledte, jak velikou lásku nám Otec daroval: byli jsme nazváni dětmi Božími, a jsme jimi*“ (1 J 3,1), přičemž podmínka, aby to tak bylo, je poznat Boha a Jeho skutky v Ježíšovi.

Právě tak je slovo „*milovaný*“, jež objímá každého, kdo prostřednictvím Jeho lásky náleží Bohu, zároveň slovem vyznání víry ve zjevení Boží lásky v Ježíši - Synovi.

Ježíšova Osoba i Jeho tajemství je tudíž vyřčeno pomocí téhož pojmu (při zachování jeho starozákonní historie i vztahů). V okruhu Janovy teologie se objevuje v podobě řeckého „*monogenes*“ (srov. J 1,14,18; 3,18 a 1 J 4,9), naproti tomu v synoptiků v podobě „*agapetos*“ (srov. Mk 1,11 a par.; Mt 12,18). Tato kristologická interpretace nejenže neboří obvyklé chápání tohoto pojmu i s možností aplikovat ho na to, co je jediné a milované pro každého člověka, ale naopak takovou možnost posiluje a dává jí výjimečnou důležitost. Děje se to při zachování vazby „*(můj) život = (můj) jednorozený = to, co je (pro mě) nejceněnější*“.

Dává to možnost popsat „společenskou situaci“ každého ve shromáždění Ježíšových učedníků, každého, kdo Mu patří. Podstata věci tkví v možnosti (a v určitém smyslu i v nutnosti) vzláhnout na každého spaseného člověka, ale také na každého povoláného do církevního společenství, onu základní kristologickou definici, s níž se zde setkáváme: *monogenes / agapetos - jediný / milovaný*. Nejzazší kritérium důležitosti člověka je tudíž Boží vyvolení, jež dovoluje **o nejmenším mezi učedníky říci totéž jako o Ježíšovi**, že je v Božích očích **milovaný** tak, jako je milovaný **jediný Syn**. Zopakujme: nejmenší mezi učedníky je Otcem vyvolený a milovaný tak, jako Ježíš - Syn (srov. J 17,23). Jinak řečeno velikost tohoto vyvolení neplyne z něčí pozice ve společnosti, z místa v hierarchii, z něčích zásluh nebo také z lidské velikosti a krásy, ale jediné a pouze z toho, že každý je vyvolený a milovaný v Ježíši - Synu. Proto mírou tohoto vyvolení je láska, jíž je Bůh, a není nic většího: „*Bůh je láska, a kdo zůstává v lásce, v Bohu zůstává a Bůh v něm. V tom jeho láska k nám dosáhla cíle, že máme plnou jistotu pro den soudu - neboť jaký je on, taková jsme i my v tomto světě*“ (1 J 4,16-17). Toto vyvolení není větší pro většího a menší pro menšího, ale není ani stejné či totéž pro všechny, protože pro každého je jeho vlastní vyvolení a pro Boží lásku je každý někým jiným. Toto Boží vyvolení také nepřichází k člověku zvenčí, ale zevnitř, každý z nás je právě tak vyvolený, milovaný a osobně pozvaný, jako právě on, to znamená jménem. Proto když autor druhého Petrova listu oslovuje své adresáty jako k ty, „*kdo dosáhli stejně vzácné víry jako my díky spravedlnosti našeho Boha a Spasitele Ježíše Krista*“, současně jim říká, že se stávají „*účastníky božské přirozenosti*“ a když sám se zároveň představuje jako „*služebník a apoštol (doulos kai apostolos) Ježíše - Mesiáše*“ (srov. 2 Pt 1,1.4), žádné z těchto slov není marné. Není to ani metafora, ani zbožný řečnický vzlet. Je to přesné vyjádření pravého stavu věci.

Je jasné, že z tohoto stavu věci se nedá vyvozovat a tvrdit, že existují křesťané, povolání k věcem vyšším než ty, k nimž jsou povolání jiní křesťané. Tím spíš nelze

tvrdit, že někomu jen z titulu jeho všeobecného povolání náleží něco víc než jiným, kteří takovým povoláním nebyli odlišeni, a tato zásada se týká jak morální, tak materiální oblasti.

Nikterak to neznámá, že všechna křesťanská povolání jsou si rovna. Jsou totiž rozmanitá a podstatně se od sebe navzájem liší. Rovnost se týká důstojnosti, naproti tomu rozdíly se týkají míst ve společenství a z toho plynoucí odpovědnosti. Ale i o odpovědnosti můžeme jen v určitém smyslu říci, že u jedněch je menší a u jiných větší, ale v každém případě hierarchie odpovědnosti není nijak samozřejmá. Je tomu tak proto, že každé povolání, i tzv. nejmenší, je pro církev nutné. V tomto smyslu odpovědnost za ztrátu nebo nesplnění je u každého člověka velká. Vzájemné spojení všech a jednotlivých povolání se projevuje v každé nové chvíli života společenství tak, jako na počátku, když Ježíš začal shromažďovat učedníky - u stolu, k němuž zve a u něhož sedí On sám - jako Mistr a Pán, to znamená ten, kdo slouží.

### Ukázat navenek a uskutečnit v eucharistii

Když se církev shromažďuje, aby naslouchala Slovu a lámala a rozdávala chléb - to znamená sloužila „těm nejmenším“, znamená to, že zjevuje, ukazuje navenek a uskutečňuje onu souvislost mezi vyvoláním Ježíše a vyvoláním každého, kdo Mu náleží nebo má náležet. Znamená to současně zjevit a ukázat navenek celou hierarchii křesťanských povolání. Srdcem tohoto zjevení a pramenem možnosti uskutečnění každého z nich je eucharistie - večeře Páně. Jestliže Ježíš, když lámal chléb a umýval svým učedníkům nohy, jim doporučuje dělat „to“ na Jeho památku, čili jednat tak, jako On, pak to musíme vztáhnout na veškerou Ježíšovu činnost.<sup>8</sup> Nejedná se tu jen o Jeho symbolická gesta, konaná během Jeho poslední večeře, jež by se měla nyní rituálně opakovat, ale jde především o postoj oběti vydat se „za mnohé“ v poslušnosti Otcově vůli. Neznámá to v žádném případě umenšit význam vysluhování eucharistie, která je největší svátostí církve, ale znamená to pochopit, že její posvátnost se neuzavírá ani v místě ani v čase vysluhování, ani ve způsobách chleba a vína, ale sahá všude tam, kde se někdo stává učedníkem - to znamená následuje Ježíše. Je to skutek (oběť) církve nejen proto, že k činnosti lidí, vytvářejících církev, je přidáno nebo dopovězeno něco, co by v Ježíšově díle nebylo, ale proto, že Ježíšův skutek právě takto ukazuje celou svou konkrétnost a současně univerzalitu.<sup>9</sup>

Následovat Ježíšův skutek má být pro křesťany každodenní postoj a má se projevo-

vat ve veškeré jejich činnosti. Tak tedy na jednu stranu je jasné vidět, že beze zbytku naplněný skutek Ježíšova života není jen obyčejný čin z dávných dějin, ale udál se a zůstává „jednou provždy“ (Žid 7,27; 10,10), a proto je podstatou a oporou veškerého křesťanského života. Na druhou stranu v životě Jeho učedníků není nic, co by se tímto způsobem nemohlo stát darem. Následování (dělat „to“ na Ježíšovu památku) se týká celistvosti křesťanského života. Má být následován vnitřní Ježíšův postoj, milující a služebný, a tento postoj má být životem křesťanů.<sup>10</sup> Proto se musí živit tím, kdo Ježíš je, Jím samým, který se dává jako chléb/Tělo a víno/Krev. Samozřejmě nelze zůstat jen u vnitřního postoje. Zopakujme, že jde o následování Ježíše v jeho celoživotní činnosti.

Právě to vyžaduje živit se Ježíšem tak, jako se živíme chlebem. V této perspektivě je dobré si pozorně přečíst ještě jeden text, vyrůstající z téže převratné zkušenosti mladé církve, o které zde hovoříme. Jedná se o tzv. „eucharistickou řeč“ Ježíše z šesté kapitoly Janova evangelia. Název „eucharistická řeč“ je tu do jisté míry zavádějící. Tento text není totiž „eucharistický“ v tom smyslu, že by se vztahoval k již rozvinuté svátostné praxi večeře z Ježíšova chleba /Těla a vína /Kreve, ale v onom více fundamentálním smyslu, na který jsme se snažili upozornit v souvislosti s identitou každého, kdo patří Ježíšovi a s Ním - jako s Jediným / Milovaným - Otci.

Ježíšova řeč (J 6,32-58) je vystavěna ze dvou velmi precizně paralelních částí (verše 32 - 46 a 47 - 58), jímž předchází úvod (verše 27 - 31), jehož hlavní tezí je: „*Toto je skutek, který žádá Bůh: abyste uvěřili v toho, koho on poslal*“; a řeč je doplněna rozhovorem s učedníky (verše 60 - 71), který vysvětluje podstatu věci: „*Co dává život, je duch. Tělo samo nic neznamená. (...) Ty máš slova věčného života. A my jsme uvěřili a poznali, že ty jsi ten Svatý Boží*“. Podstata věci však tkví v uvedené vnitřní paralele Ježíšovy řeči.<sup>11</sup> V této první části hovoří o sobě jako o „*chlebě, který sestoupil z nebe*“, k tomuto chlebu je třeba *přijít* (v. 35. 37. 44. 45); v druhé části se představuje jako „*chléb života*“, jímž je Jeho tělo, je třeba se Jím *živit* (v. 51 - 58) a *pít* Jeho krev (v. 54 - 56). Ještě tu není řeč o společném požívání chleba /Těla a vína / Krve. Naproti tomu je s mimořádnou silou předložena zásada přijít k Ježíšovi, zcela Mu patřit a následovat Ho, co nejvíc se s Ním vnitřně životně ztotožnit, nakrmit a napojit se Jím, a tak „*žít skrze Něho*“. Jan užívá velmi silné slovo „*trogein*“, „*jíst*“, ve smyslu *pohlcovat, pást se, nořit se*, a - což je zvláště důležité - nespojuje toto slovo s chlebem, ale s tělem Ježíše, to znamená s Ním samotným. Vyvolává to odpor a nepochopení těch, kteří Ježíšovi nechťejí patřit, a vyznání víry Šimona Petra ve jménu těch, kteří Mu patří. Rovněž se tu však objevuje pochyb-

nost: „*Nevyvolil jsem si vás dvanáct? A přece jeden z vás je lhář / žalobce (dábel)*“. Lež a žaloba, (kterých se dopustí Jidáš), spočívá v tom, že člověk vyvolený a vyzvaný jménem se živí něčím jiným, ne Ježíšem a dává se někomu jinému, nikoli těm, kterým je třeba v Ježíšovi sloužit (srov. J 12,3-8 - „*protože mu nezáleželo na chudých, ale že byl zloděj: měl na starosti pokladnici a bral z toho, co se do ní dávalo*“). Pro někoho takového jíst z Ježíšovy ruky vede do noci (srov. J 13,26-30). Je to zjevení pravdy, které ještě znovu uvádí shromáždění učedníků k téže zásadě: Ježíš souhlasí s tím, že vydá sebe sama, a tím je oslaven. Jeho učedníci se nemohou jako Jeho učedníci oslavit jinak než vzájemnou láskou (srov. J 13,31-35).

Jak jsme řekli, Janovo pojetí neodráží přímo eucharistickou praxi, postavenou na „slovesch ustanovení“, jež nacházíme u synoptiků i u Pavla. Avšak vnitřní logika tohoto pojetí (včetně jeho prodloužení v událostech poslední večeře) vytváří plnější teologický kontext, v němž se teprve může plně pochopit liturgická eucharistická praxe.<sup>12</sup> Stává se nejprostším a čitelným znamením, díky němuž lze v jednom gestu spatřit spojení toho, co je zdola, i toho, co je shůry (srov. J 8,23-24), skutky Mistra a skutky učedníků. Znamená to však, že toto znamení nemá být oddělováno (tím spíše ne izolováno) od celku života každého, kdo Ježíšovi patří nebo má patřit, pak totiž jeho síla bude oslabena a smysl zastřený. Ve světle teologické perspektivy, zde se rýsující, je možné - třeba to říci velmi radikálně - tak sakralizovat eucharistii, která ve jménu ochrany naprosté výjimečnosti (svatosti) tohoto znamení překáží v chápání a hodnocení každé hodiny povolání Ježíšových učedníků (učedníka) v jejím světle, odporuje samé podstatě eucharistie, v krajním případě může vést k tomu druhu lži, na kterou Ježíš poukazuje v Jidášově příběhu. To neznamená, ve bychom ve jménu společenského, služebného či charitativního rozměru jakéhokoli křesťanského povolání měli desakralizovat eucharistii (nebo cokoli jiného ve svátostném životě církve). Alternativa „sakralizace - desakralizace“ ve vztahu k činnostem, lidem i církevní instituci vůbec není na místě, protože to, co se otevřelo v Ježíšovi, ji z principu překračuje. Každá chvíle křesťanského života je svátostná, nakolik nepopírá Ježíše (nakolik není lží). Svátost v úzkém smyslu (jako Boží svátost vložená do lidských rukou) je moment zviditelnění, anebo lépe „zjevení ve víře“ toho, co je opravdu celý lidský život, který patří Ježíšovi.

„Křesťané poznají svoji důstojnost“

Můžeme z toho, co zde bylo připomenuto a řečeno, bezprostředně vyzískat rady nebo přímo řešení našich dřívějších i nových společensko-církevních obtíží? Bez-

prostřední rady a jednoznačná řešení určitě ne, ale světlo i soud o tom, co dosud bylo a je, a zároveň se nám i napovědělo to, co určitě takto může být. Zopakujme: svědectví víry a působení církve prvního století, kam křesťané sahají, před nás mnohokrát klade otázku společnosti, kterou vytvářejí, jejích institucí a hierarchii povolání, nedává hotová řešení, ale ukazuje principy, jimiž se máme řídit, když řešení hledáme. Stává se tak světlem i soudem, v duchu Ježíšových slov: „*Soud pak je v tom, že světlo přišlo na svět*“ (J 3,19). Je dobré si všimnout, jak tato silná slova jsou vepsána do téhož teologického kontextu, o němž zde už mnohokrát byla řeč: „*Musíte se narodit shůry / znovu (anochen). (...) Jak se to může stát? Ty jsi učitel Izraele, a tohle nevíš? (...) Bůh tak miloval svět, že dal svého jediného (monogene) Syna (...) neposlal [Ho], aby svět soudil, ale aby skrze něj byl svět spasen. Kdo v něho věří, není souzen*“ (J 3,7.10.16-18).

V čem má tudíž spočívat a jak se může uskutečnit obnova křesťanského života každého z nás, a tak i celého společenství Ježíšových učedníků, tedy církve? Obnova spočívá v důsledném poznání důstojnosti každého křesťanského povolání, právě té důstojnosti, jež plyne z toho, že každý je vyvolený a milovaný v Ježíši - Synu. Nezávisle na tom, k čemu je kdo povolán, nezávisle na velikosti úkolu a s ním spojené odpovědnosti, je důstojnost každého křesťanského povolání v každého chvíli jeho realizace neporovnatelná s jakoukoli jinou důstojností či velikostí tohoto světa, čili je vynikající.

Tomu poslednímu je třeba dobře rozumět ve světle biblického pojmu dokonalosti. To, že něco uznáváme za vynikající, čili vyšší než všechno ostatní, v obyčejném případě plyne z otevřeného nebo skrytého porovnávání „vynikajícího“ nade všemi s tím, co bylo v něm a jím předechnáno a před čím byl vytvořen odstup. Naproti tomu biblický pojem dokonalosti není postaven na porovnávání, ale na neporovnatelném a zároveň společném povolání, pocházejícím od Boha, a na skutcích, které tomu odpovídají. Proto jakkoli to může znít znepokojivě, o každém jednotlivém povolání lze říci, že je mezi všemi ostatními vynikající, a o každém skutku, odpovídajícímu takovému povolání, že je nezastupitelný.

Vždyť dokonalost v biblickém pojetí nespočívá v tom, že dokonalý je bezpodmínečně lepší než všichni a všechno, co není dokonalé, ale na tom, že někdo je právě tím, kým má být, že je na svém místě. Taková dokonalost je zásadně dosažitelná a rovněž zásadně překročitelná: je to totiž dokonalost zjevující se v čase, vždy dokonale, ale ustavičně a navždy tak, že dále zůstává jako možný další vývoj. Dokonalé je to, co je Božím darem právě pro tu a nejinou chvíli. Takto dokonalý je i člověk, když přijímá svoji chvíli tak, jak ji díky Bohu může přijmout. Toto chápání

Boží a lidské dokonalosti velmi mění naši perspektivu. Nejde totiž ani tak o vnější požadavky, jež je třeba splnit, jako spíš o možnost, která byla přinesena jako dar v nitru každého z nás, v našem životě takovém, jaký dosud byl, jaký je a jaký ještě může být. Nikdo z nás není s tímto darem sám a nikdo ho nedostává jen pro sebe. Jestliže je tímto darem láska, kterou je Bůh a na které každému z nás dává účast, můžeme klidně říci, že to, co dostává každý osobně, je pro všechny, a co dostávají všichni, je pro každého.

Vrátíme-li se k otázce pomoci v obtížích s hierarchií církevních institucí a vlády, můžeme z toho, co bylo řečeno, vydedukovat tři podrobné a praktické zásady. Ale není to prosté řešení ani instrukce k činnosti. Je to pouze pokus zkonkretizovat doporučení, vyplývající ze světla, které se rodí ze zkušenosti počátků církve, a které (opakujme) zůstává neomylným znamením pro církve všech dob.

První zásada:

bezpodmínečná úcta k vlastnímu povolání a k povolání každého vedle nás

*„Křesťane, poznej svou důstojnost“*, volá papež Lev, velký Petrův nástupce, a tato slova se objevují v téměř teologickém kontextu, o které zde uvažujeme. Lev je vysvětluje a odvolává se na výše uvedený text z 2. Petrova listu o účasti křesťana na Boží přirozenosti a dodává: *„Odhoď tedy degenerované zvyky dřívějšího mravního úpadku a už se k nim nevracej. Pochop, jaké Hlavy a jakého Těla jsi údem. Pamatuj, žeš byl vytržen mocností temnoty a přenesen do světla a Božího království“*.<sup>13</sup> Toto poznání důstojnosti musí vést k bezpodmínečné (a nejen podmíněné) úctě ke každému křesťanskému povolání. Jsou rozmanitá, rozmanitě jsou z nich plynoucí úkoly a rozmanitá - ve smyslu společenského dosahu - je odpovědnost. Žádné není zbytečné. Každé je cestou spásy, to znamená vyplňuje Boží záměr s člověkem takto obdarovaným. Proto také každé z nich musí být ctěno neméně než ostatní.

Zkušenost říká, že opravdu ctěn je ten, kdo ctí sám sebe. Ctít sám sebe však neznamená vymáhat si uznání, privilegia nebo jakékoli ohledy na úkor druhých, anebo bezmyšlenkovitě přitakávat tomu, že nám někdo taková privilegia uděluje. Ve světle tohoto teologického pojetí povolání, o němž zde uvažujeme, byl by takový postoj právě důkazem nedostatku opravdové úcty k vlastnímu či cizímu povolání. Jeho důstojnost přece nevyplyvá z jeho umístění ve společenské hierarchii, ale z Božího daru, který - zopakujme - je pro každého stejně velký, protože je jím Bůh sám. To, co má člověk potom dělat v síle tohoto daru v celém svém životě nebo v té či oné

chvíli, je relativní, ale důstojnost relativní není.

Jenže praxe společenského života - nejen církevního... - je od nepaměti taková, že jednotlivá povolání nejsou ve stejné úctě. Zvykli jsme si na to tolik, že nikoho nepřekvapuje větší společenská úcta vůči těm, kteří mají vládu než vůči těm, kteří konají tzv. nižší služební práce. Překvapovat by nás to však mělo, ba co víc, jako křesťané to nesmíme přijímat bez odporu, pokud nechceme zůstat ve viditelné neshodě se slovem i skutky Ježíše, jehož chceme následovat. Křesťanský život stůně a umírá, pokud povolání všech a každého osobně nejsou ctěna tak, jak to chce Bůh v Ježíši Kristu.

### Druhá zásada: „nekonkurence povolání“

Křesťanské povolání se nemusí docenovat pouze na úkor druhých. Bylo by nepochopením podstaty věci, kdybychom tomu, co bylo výše řečeno, rozuměli jako výzvě k nemoudrému rovnostářství, tzv. „zglajchšaltování“ v křesťanském společenství. Povolání jsou různá a není dovoleno vyzývat k zastírání nebo k hloupému zplošťování rozdílů mezi nimi. Je ale třeba vyzývat k čitelnosti znamení, která si v souvislosti s nimi vzájemně dáváme, k jasnosti požadavků, které klademe, a k uznání odpovědnosti, jakou za sebe navzájem neseme. Kritérii jsou ty Ježíšovy rady, které tak silně a zřetelně pochopily a celé církvi ukazují křesťanské komunity prvního století, a mezi nimi zejména rozhodné odmítnutí prvenství, jež by plynulo z lidských zásluh nebo pozic na úkor toho, co vyplývá ze služby, i toho, co vyplývá z potřeby služby. Ono poslední se týká těch, kterým je třeba sloužit jako Ježíšovi - Pánu (srov. Mk 9,36-37 a par; Mt 25,35-36.42-43; ale i Mt 10,40-42; J 13,20; 3 J 7-9). Tak se rýsují dvě pronikající se „hierarchie prvenství“, prvenství těch, kteří slouží, a těch, kterým oni slouží.

To, o čem jsme uvažovali, tudíž dovoluje zcela nekonkurenční chápání povolání, která se v rámci hierarchie objevují. Každé z nich je dar pro všechny, ale nikterak z toho neplyne, že každé by mohl dělat každý. Naopak, všude tam, kde se zpochybňuje otazník nad dostupností povolání pro někoho (pro určitého člověka nebo kategorii lidí) s odůvodněním, že „každý má stejná práva“, projevuje se totéž nepochopení, jako v tom, že se někdo dožaduje určitých společenských privilegií pouze na základě povolání, jímž byl obdarován. V tomto smyslu nelze například vyžadovat na mužích, aby konali povolání žen, a ženy povolání mužů, podobně jako nelze vyžadovat na těch, kteří přijali svátostné svěcení, právo nahradit ho „laickým“ povoláním, a na těch, kteří ho nepřijali, právo vykonávat to, co vyplývá ze svátos-

ti svěcení. Hovořím o tom právě v tomto pořadí, ačkoli dnes máme co dělat spíš s tím, že očekávat nebo dokonce vyžadovat „ústup z území“ budou reprezentanti mužských povolání a těch, jejichž pramenem je svěcení; jenže zde se jedná o princip, který zavazuje v obou směrech.

Poněvadž tu jde jen o tento princip, opomímám na tomto místě diskusi o definici tvářnosti jednotlivých povolání nebo toho, co je nazýváno jejich identitou. Jsou mezi nimi mnohá, která se vzájemně překrývají, ale v perspektivě těchto úvah to není podstatné. Na tomto místě je podstatné jen to, že téměř každé povolání má pramen v téže důstojnosti Božího vyvolení, nikdo není konkretizací svého povolání čehokoli zbaven, ale každý současně se svým osobním povoláním dostává nesrovnatelně víc, než je schopen pojmout svojí touhou a fantazií.

Třetí zásada: čím je větší odpovědnost za druhé, tím je menší za sebe

Týká se to především povolání shromažďovat církev počínaje Petrovým povoláním a povoláním biskupa v místní církvi. Čím víc patří k nějakému povolání péče o „mnohé“, tím je to víc povolání sloužit sebou.<sup>14</sup> „*Kdo chce být první, buď ze všech poslední a služebník všech*“ (Mk 9,35) - to musí konsekvantně znamenat: jestliže někdo *nechce být poslední* a není připraven *být služebník* všech, dokazuje, že nechce být první (v pochopení těchto Ježíšových slov). Ve skutečnosti není první ten, kdo ačkoli je povolán ke službě, neplní toto povolání anebo pro sebe vyžaduje něco předem, než je vyplní či jenom z toho titulu, že je plní (čili v církvi dělá to, co má dělat), i kdyby byl odlišen institucionální odpovědností v oblasti vyučování, posvěcování či vedení druhých, jeho institucionální pozice na tom nic nemění.

Takto formulovaná zásada se může zdát velmi kontroverzní a nepřijatelná z perspektivy existujících, vytvořených a zákonem podporovaných autorit a křesťanských institucí. Může se zdát, že její prostá aplikace by vedla k anarchii a v každém případě k zahlazení hierarchie odpovědnosti ve společenství církve. Avšak kdybychom si to mysleli, znamenalo by to ještě jedno nepochopení. Boží církev svolaná Ježíšem Kristem se tolik liší od všech ostatních lidských společností, že autorita a její instituce v ní nikdy nemají prioritu: „...*Jedná se spíš o (...) takovou hierarchii v církevním společenství, jež by - přiznáváje hlavní místo lásce, milosti a charizmatům - zároveň usnadňovala jejich regulérní pokrok v životě ať už církevního společenství či jednotlivých lidí, kteří do ní patří*“.<sup>15</sup>

Nakonec otázka, jak lze odstranit široce rozšířená a silně v nás zakořeněná nepo-

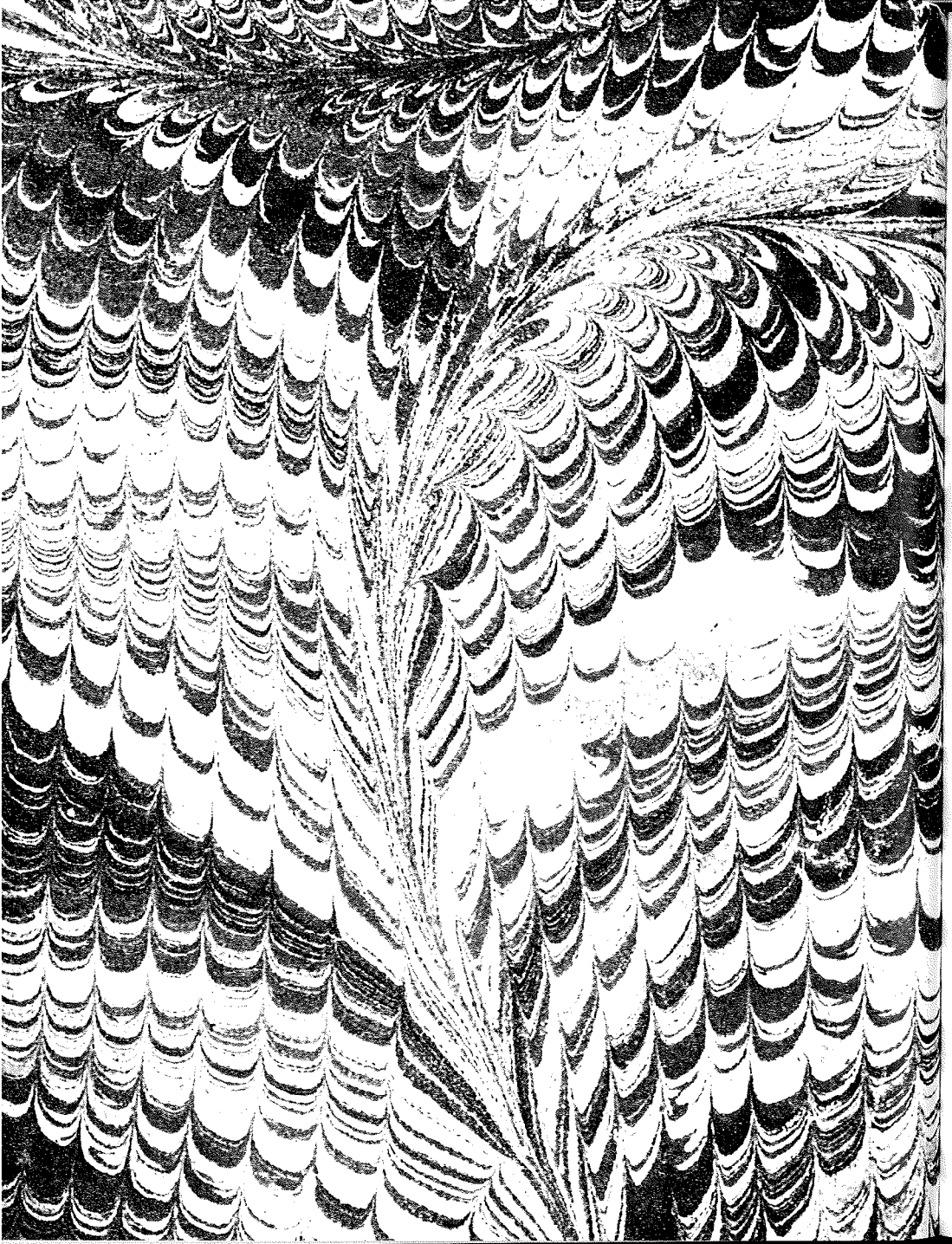
chopení související s hierarchií povolání, autority a instituce v církvi? Nejjednodušší odpověď zní: hledáním pravdy a pozbýváním strachu. Jde opravdu o nás, o tom, kým jsme, kým jsme se už Boží milostí stali a kým se každý z nás může stát vzájemnou službou, a to znamená, čím můžeme být společně. Jde rovněž o to zbavit se strachu, včetně strachu z autority a strachu ze sebe sama. „*Láska nezná strach, dokonalá láska strach zahání, vždyť strach působí muka, a kdo se bojí, nedošel dokonalosti v lásce. My milujeme, protože Bůh napřed miloval nás*“ (1 J 4,18-19).

Překlad Terezie Eisnerová OP

Poznámky:

1. Kehl Medard, *Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie*, Würzburg 1992, s. 349.
- \* Hierarchií (v pol. „*porządek*“) zde není míněna církevní hierarchie ustanovená svátostným svěcením, ale hierarchie v obecném smyslu s důrazem na vnitřní obsah, viz násl. kontext /pozn. překl./.
2. V popisu tohoto přelomu se odvolává především na analýzy Klause Bergera, *Theologiegeschichte des Urchristentums. Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1995, zvl. S. 634 - 636.
3. Srovnání v souvislosti s tím Berger Klaus, *Wozu ist Jesus am kreuz gestorben*, Gütersloh 1998, s. 156 - 158.
4. Tamtéž, s. 158.
5. Srov. Berger Klaus, *Theologiegeschichte...*, s. 159.
6. Tamtéž, s. 582 - 584.
7. Tamtéž, s. 583.
8. Srov. Henrici Peter, „*To czyńcie na moją pamiątkę*“. *Kristova oběť a oběť věřících*, v: *Eucharystia, „Communio“ I*, Poznań - Warszawa 1986, s. 153.
9. Srov. Balhasar Hans Urs von, *Od Ostatniej Wieczery do ofiary Kosciola*, v: *Eucharystia*, tamtéž, s.175nn.
10. Srov. Henrici Peter, tamtéž, s. 157n.
11. Srov. v souvislosti s tím Berger Klaus, *Im anfang war Johannes. Datierung und Theologie des wierten Evangeliums*, Stuttgart 1997, s. 211 - 217.
12. Tamtéž, s. 216 - 217.
13. Lev Veliký, I. kázání o Narození Páně, 3; PL 193.
14. Proto se papež Řehoř nazval „*servus servorum Dei*“, „*sluha sluhů Božích*“, chtěl tak vyjádřit s veškerou silou latinské prostoty smysl podobné formulace Augustinovy, který o sobě mluvil „*episcopus servus Christi servorumque Christi*“, „*biskup, sluha Krista a sluhů Kristových*“.
15. Jan Pavel II., Apoštolská konstituce *Sacrae disciplinae leges*, promulgující Kodex kanonického práva, 1983.

**Tomasz Węclawski** (nar. 1952) je kněz a známý polský teolog. Podílel se na vzniku teologické fakulty na Univerzitě Adama Mickiewicze v Poznani a stal se jejím prvním děkanem (1998-2002). Nyní zde zastává funkci proděkana. Teologii studoval na Papežské teologické fakultě v Poznani (magisterium a licenciát), římské Gregoriánské univerzitě (doktorát), habilitoval se na Papežské teologické akademii v Krakově. V letech 1989-1996 byl rektorem semináře v Poznani. Od roku 1997 je členem mezinárodní teologické komise při Kongregaci pro nauku víry. Současně je autorem řady odborně teologických článků a publikací. Například: *Zwischen Sprache und Schweigen. Eine Erörterung der Theologischen Apophase im Gespräch mit V. N. Lossky und M. Heidegger*, Řím 1983, Mnichov 1985. *Elementy chrystologii*, Poznaň 1988, *Wspólny świat religii*, Krakov 1995, *W teologii chodzi o Ciebie*, Krakov 1995. V Čechách vyšla jeho kniha *Rekolekce s Karlem Čapkem*, Praha 1997. Nedávno otiskly *Perspektivy* (5/2002) jeho stať *Dvanáct tezí o fundamentalismu*. Prof. Tomasz Węclawski ovládá dobře češtinu, byl jedním z autorů překladu *Granatowy Dogmatiky* do češtiny. Ten u nás vznikl v 80. letech a sloužil jako studijní text našim františkánům.



# Recenze

## Koncepce úprav liturgického prostoru

dokument České biskupské konference

Praha 2002

(pro vnitřní potřebu)

## Leitlinien für den Bau und die Ausgestaltung von gottesdienstlichen Räumen

- Handreichung

Dokument der Liturgiekommission der Deutschen Bischofskonferenz

Bonn 2000

(5. überarbeitete und erweiterte Auflage, 1. Auflage 1988)

Když člověk vezme do ruky nedávno vydaný sešítek České biskupské konference *Koncepce úprav liturgického prostoru*, tak zajásá nad zjištěním, že si přece jen i naši otcové biskupové uvědomují neslavný stav valné většiny české sakrální architektury posledních deseti let a že se rozhodli s tím něco společně udělat. Po přečtení jedenáctistránkového textu však čtenář poněkud znejistí.

Text je rozdělen na krátký úvod, stať heslovitě rozebírající jednotlivé části a vybavení liturgického prostoru, kratičkou poznámku k výzdobě kostelů a nástin postupu konkrétní realizace. Dokument českých biskupů však kupodivu neobsahuje nic nového oproti jiným u nás publikovaným textům. Ze starších uveďme *Liturgický prostor* Tomáše Černouška (Olomouc 1995) a z novějších přehledovou knihu *Nové kostely a kupy z konce 20. století v České republice* od kolektivu autorů pod vedením Jiřího Vaverky (Kostelní Vydří 2001). Vedle překombinovaných, uáhlených slovních obrátů (jako „Kostel je živým organismem.“ str. 1) obsahuje navíc dokument i nepřesnosti. Například sugeruje neznalým lidem, že mezi studií a prováděcím projektem už nic není (str. 11). Z hlediska státu nezbytný projekt pro stavební povolení jaksi nezná. (Otázkou však je, zda by se dokument do této „problematiky“ měl vůbec pouštět.) Chybí jakýkoli rámec, přehled jak o liturgickém prostoru uvažovat. Uvítal bych v *Koncepci* České biskupské konference alespoň odkazy na již zmíněné knihy nebo i další prohlubující literaturu. A to nemám na mysli jen literaturu „odbornou“.

Například znovu vydaný a na internetu volně přístupný dokument Německé biskupské konference *Vodítka pro stavbu a vybavení bohoslužebných prostorů* je dokumentem opravdu vzorovým. Jeho obsah je hutný, nerozvleklý, svěží, inteligentní a (proto) inspirativní.

Již v úvodu je řečeno, že církev je „duchovním domem“, takže kostelní prostor je prostorem, který je třeba stále nově a jinak interpretovat, stále nově ho naplňovat životem. Křesťanský kostel se podstatným způsobem odlišuje od Jeruzalémského chrámu (2 Pa 3-4), protože Bůh nebydlí v chrámech, které jsou postaveny lidskou rukou (Sk 17,24). Během staletí kostel tedy odrážel několik různých koncepcí křesťanského společenství: počínaje „nouzovým“ soukromým domem po odchodu křesťanů ze synagog, přes římskou baziliku jako prostor především shromažďovací, oddělený chóru od lodi po vzestupu mnišství, obraz „Boží říše“ ztělesněný v románských bazilikách, „město Boží“ v podstatě dokonale zhmotněné gotickými katedrálami, až po barokní „nebeský trůnní sál“ s koncentrací na svatostánek, příp. monstranci jako triumfální gesto nového katolického sebezpočtení... Již v 19. století nacházíme kořeny pro

dnešní „obrazy“ kostelů, které jsou více zakotveny biblicky a ve spisech církevních otců. 20. století ví o různých možnostech, a tak se můžeme podle *Vodítek* NBK nechat při navrhování sakrálních prostorů inspirovat především myšlenkami „Božího lidu“ (LG 2), „Těla Kristova“ (1 Kor 12-27) či „chrámu Ducha svatého“ (1 Kor 3,16). Tyto metafory mohou samozřejmě nabývat různých forem a dokument přitom poukazuje na zodpovědnost a možnost architektů a umělců (při zachování liturgické funkčnosti jako hlavního kritéria) přispět nemalou měrou zde v nejširším smyslu chápané evangelizaci.

Dalším orientačním bodem může být poukaz na liturgický prostor čtený jako prostor „dvojí komunikace“, jako prostor pro setkání a pro slavnost, stejně tak jako prostor bázně Boží. Kostel by měl mít podle německého dokumentu lidské měřítko, ale zároveň by měl otevírat lidské směrem k transcendentci. Kostel je tím pádem i určitou „doxologií z kamene“, „leskem vznešené jednoduchosti“ (Sacrosanctum Concilium 34) odrážející Jednoduchost Nejvyšší...

Německý dokument obsahuje i kritickou reflexi náhlých konkrétních změn po II. vatikánském koncilu. Otočení oltáře „versus populum“ paradoxně nevedlo vždy ke sblížení kněze s věřícími, ale naopak k ještě většímu „oddělení“ (společně s necitlivými zásahy do původně jinak koncipovaných prostorů, což se rovnalo jejich znečitelnění a znehodnocení). Nicméně otočení „versus populum“ stále platí, odpovídá totiž dialogickému charakteru liturgie. Dalším prostorovým konceptem je stará „myšlenka cesty“, v které je jasně čitelný rozměr eschatologický. A do třetice uvádí dokument ideu „circumstantes“, tzn. společenství shromážděné okolo oltáře. Žádný ze tří modelů dokument nepreferuje, ale vybízí k novému hledání. Přesto však jako určitou výzvu ke konci „architektonické části“ předkládá myšlenku kombinace idejí „lidu na cestě“ a „lidu shromážděného okolo oltáře“.

Dokument dále podrobněji rozvádí jednotlivá „místa“ sakrálního prostoru, ale tím zdaleka nekončí. Obsáhlejší části jsou věnované jak hudbě, liturgickému nádobí, textiliím, výzdobě, tak i oblečení celebrantů a i výzvě nenechat vymřít symbol par excellence: zvonění zvony. A jako zajímavost může působit, že špička „katolické“ kostelní věže nemusí vládnout jen kříž, ale i kohout, a to jako symbol bdělosti. Dokument vskutku profeticky i na jiných místech v souvislosti s výzdobou varuje před „překřizováním“, tzn. devalvací „znamení pohoršení“ proměnou kříže v pouhý dekor.

Na závěr dokumentu je pro hloubavější zájemce připojen i rozsáhlý seznam k tématu se vážících oficiálních dokumentů, odborné literatury a odborných časopisů. Německý dokument je úmyslně koncipován jako „vodítko“ (narozdíl od „směrnice“), tzn. že dokument není psán jako seznam toho, co se smí a co se nesmí, ale spíše jako soubor teologických myšlenek a historických odkazů, které mají podnítit pozitivní výpovědi a poskytnout základní orientaci. Tento otevřený styl byl samozřejmě v Německu podroben kritice a diskusi. Jedni vidí v tomto bodě sílu, druhí slabinu německého textu. Nicméně právě tato otevřená forma odpovídá nejvíce jak koncilním dokumentům, společenskému postavení církve, tak i zmíněnému paradigmatu ve stavění současných kostelů. A to ať už se jedná o složitější proces samotného navrhování (různé možnosti koncepce, zahrnutí více stran do procesu návrhu: architekt, teolog, farář, biskup a v neposlední řadě celé společenství, pro které je stavba vlastně určena), tak i o posunutí ekzeziologického sebezpočtení, a tím pádem i liturgického vyjádření církve samotné.

Liturgická komise Německé biskupské konference vypracovala podklad, který komplexně zachycuje dnes stále ještě jeden ze základních symbolů křesťanské existence a dodejme, že symbol, jak známo, není jen symbol! Kostel samozřejmě nepatří k nejvnitřnější podstatě křesťanství, ale „Domus Ecclesiam significat“, jak praví sv. Tomáš. *Vodítka pro stavbu a vybavení bohoslužebných prostorů* jsou, jak již bylo řečeno, dokumentem velice živým, dialogickým a inspirativním, dokumentem, s kterým by se měl obe-

známit každý, kdo chce i jen uvažovat o sakrální architektuře.

Oba dokumenty (český a německý) porovnávat nelze. Když však opět vezmeme do ruky poněkud nekoncepční *Koncepci úprav liturgického prostoru* a ještě jednou si pozorně prohlédneme obal a objevíme poznámku *pro vnitřní potřebu*, tak nám přece jen určitá naděje po počátečním znejistění zbude. U německého dokumentu jde o 5. přepracované a rozšířené vydání, takže se i my můžeme těšit, že se naši otcové biskupové brzy ke svému textu vrátí a v blízké budoucnosti vydají veřejný, přepracovaný a inspirativní *Přehled klíčových zásad navrhování a úprav liturgických prostorů*.

Norbert Schmidt

### **Země dobrá, to jest země česká**

ediční řada Thesaurus absconditus,

k vydání připravily, slovníčkem, vysvětlivkami a ediční poznámkou opatřily

Ivona Kučerová a Lucie Medová, doslov napsali Eduard Petruš a Martin Valášek, vydání druhé Atlantis Brno

Námi zkoumaná kniha vyšla poprvé *anonymně* v roce 1754 u Jana Klimenta Tibelliho v Hradci Králové – a to za „sponzorského“ přispění jaroměřského lékaře Václava Vítky. Druhého vydání se dočkala až za našich časů – a cesta k němu vedla přes žánrové přehodnocení *Země dobré, to jest země české*.

Budeme-li totiž jejího pisatele pokládat za amatérského, notně nespolehlivého a na *velkých vzorech* (Hájkovi, především však Beckovském) závislého pozdně barokního historika a knihu za jakousi nepovedenou kroniku, zdá se tato pro nás být bez významu, neboť také bez původu uměleckého.

Jestliže si však uvědomíme, že o kroniku ale vůbec nejde, zato však jde o sbírku příkladů (totiž anekdotických příběhů) z českých dějin, příkladů hodných následování nebo zavržení, pochopíme její skutečné kvality: ne pravdivé vypsání dějin, ale poučení pro současné i budoucí skrze historii beletrizovanou a nadanou tendencí výchovnou i vlasteneckou; ne kronika, ale dílo literární, dílo epické (do jisté míry tak doplňující v českém barokním písemnictví – respektive „vyšší“ literatuře – absentující žánr románový).

„Země česká v pravdě se říci může, že z nesmírné štědroty božské mnohými velkými milostmi a požeňháním jak na zemi, i pod zemí mnohým bohatstvím a klénoty, všelikými potřebami od Boha obdařená a požeňhaná jest, obzvláště pak ze mezi jinými zeměmi (dle mnohých spisovatelův) jak u velikostí, též v ourodě i také v rozličných příhodách a luzích zemi svaté neb zaslíbené jest nejpodobnější země dobrá, mlékem a stredem oplývající.“

Země dobrá (= česká) je tu připodobňována ku Svaté zemi, české dějiny ke starozákonním příběhům Izraelitů (autorova dokonalá znalost Starého zákona nebyla ještě ani v baroku věcí obvyklou – a vedla A. Sticha k domněnce, že pisatelem díla byl kněz, nejspíše J. B. Pitř). Základním *příběhem* celého díla se tudíž stává příběh Boží přítomnosti v českých dějinách.

Době vzniku knihy odpovídají barokní *ornamenty* jako „Drahomíra, ukrutná Jezábel“ nebo pochvalně míněná poznámka o knížeti Spytihněvovi: „Tento kníže poručil všechny Židy ze země vyhnati, protože čtrnácte kostelů katolických vypálili a jiné nešlechtemosti páchali, protož bylo jich také 45 upáleno.“ Nepřekvapí *netradiční* (totiž notně kritické) vylíčení husitských válek – pro husity najde autor dobrého

slova toliko tehdy, když tito *silou* potřeili cizozemce. Ač není objektivním historikem, příznějme, že zmínka o hmotných a lidských obětech husitských válek (ty lidské šly do statisčů – a překonaly tedy počet obětí 2. sv. války) odpovídá i nejnovějším výzkumům.

Oceníme-li literární i *jazykové* kvality knihy, zároveň tím upozorňujeme, že úpadek českého jazyka a kultury nutno odsunouti hlouběji do století osmnáctého, až do osvícenství – jehož počátky byly ostatně pisatelem Země dobré zaznamenány: „Jakož stává se i časů nynějších, že nábožnější lidé jsou mnohým ku posměchu a život jejich za bláznovství.“

Nutno tedy Zemi dobrou brát též jako konzervativní poselství odcházejícího baroka nastupujícímu osvícenskému racionalismu, tereziánskému absolutismu (který teprve znamená postupnou ztrátu české státní samostatnosti a sílící tlak germanizační). Myslím, že se námi posuzované knize dostává nové aktuality ve chvíli, kdy už se tradice, státní samostatnost a kulturní svébytnost nerozumí – v Evropě postupně se sjednocující (avšak také nivelizující) – sama sebou.

Ivo Harák

### Karel Říha, *Identita a relevance*

Trinitas, Svitavy 2002

Jak podtitul recenzované knihy – *Pokus o vzájemné uzákladnění ontologie a etiky* –, tak i její velice hutný a logicky vybroušený jazyk, který hned od prvních řádků neochvějně směřuje přímo k jádru věci, jímž je zde metafyzika jakožto univerzální systém souvislostí, čtenáři napoví, že se mu do rukou dostala kniha, která spíše než povrchní zábavu skýtá intelektuálně náročný zážitek, jenž předpokládá určitou obeznámenost s filozofickou problematikou či přinejmenším velkou lásku k moudrosti. Jedním dechem však ocitujeme důležitá autorova slova ze závěru, abychom toto tvrzení sice nezrušili, ale doplnili a upřesnili: „Jedinou citizádostí této práce je přiblížit se tomu, co se dosud nikomu nepodařilo a asi nikdy nepodaří: vyzvednout k výslovnému vědomí to, co je implicitně obsaženo v každodenním myšlení prostých lidí (s. 156).“ Jinými slovy, Říha chápe filozofii a metafyziku jako důsledné rozvedení či „prodloužení“ zdravého rozumu za hranice toho, co bývá běžně tematizováno, ale co se mimo tuto „normální“ oblast nachází nikoli proto, že by to každodenní zkušenost popíralo, nýbrž proto, že je to naopak jejím (transcendentálně nutným) základem či předpokladem – takto rozvrženou filozofickou motivaci ostatně nacházíme i u Kanta v jeho epochální *Kritice čistého rozumu*.

Karel Říha – emeritní docent Teologické fakulty Univerzity Palackého v Olomouci (předkládaná studie je jeho habilitační prací) – si na jedné straně uvědomuje, že otázka po základech ontologie a etiky nás přivádí do samotného jádra oné *philosophia perennis*, kde filozofovi poskytují lepší orientaci samostatná aktivita vlastního rozumu než bezduché opakování znalostí načerpaných z odborné literatury, na straně druhé však nepohrdá ani inspirací, jíž se mu dostává od těch filozofů a teologů, kteří obohatili dějiny myšlení o nadčasově platné náhledy. V kontextu tohoto vyváženého a promyšleného autorova přístupu je zapotřebí ocenit, že Říha podrobuje střizlivé kritice i autory zvučných jmen (svědčí o tom, mimo jiné, poukaz na jisté meze Rahnerova přístupu na s. 67); dále je ovšem nezbytné konstatovat, že hlavním zdrojem inspirace i vodítkem při formulování vlastních závěrů je pro Říhu mimo veškerou pochybnost myšlení Maurice Blondela. Říha je vynikajícím znalcem Blondelova díla a *Identitu a relevanci* bychom patrně mohli považovat za mimořádně cenný příspěvek k tvůrčímu rozvíjení odkazu tohoto francouzského filozofa.

Pozastavme se nyní letmo u některých klíčových tezí knihy, aniž bychom si na tomto omezeném prostoru činili nárok na jejich vyčerpávající představení, natož solidní kritiku. V úvodu Říha syntetickým, ale precizním způsobem předkládá základní postuláty klasické metafyziky a srozumitelně tlumočí i soudobé hlasy volající po jejím překonání. Bytí, o které jde v metafyzice především, Říha navrhuje uchopit na jedné straně teoretickým rozumem – tak dospíváme k principu identity („jsoucnost je jsoucnost“) – na straně druhé pak praktickým rozumem – tak se dostáváme k tomu, co Říha nazývá principem relevance, tj. principem, který uděluje bytí význam („jsoucnost má být“, resp. „jsoucnost je dobré“). Již v úvodu (zejm. na s. 19) je tedy předběžně načrtnuta vůdčí linie celého zkoumání, jehož pointu Říha formuluje následovně: „Princip identity a princip relevance jsou dva stejně původní a nepodmíněné, ale navzájem odkázané principy, jež svou symetrií a komplementaritou (...) vyvolávají pohyb ducha k sjednocení; to však zůstává pouze asymptotickým horizontem absolutní Pravdy a absolutního Dobra zároveň (s. 158).“

V první ze čtyř kapitol knihy (*Metafyzika jako přirozená vložka a jako věda*) Říha v podstatě postuluje nutnost metafyziky, přičemž však kritizuje právě její klasickou formu, která – zjednodušeně řečeno – klade primát ontologie (založené podle Říha na domnělé identitě bytí a poznání v sebevědomí, tj. v sebe-reflexi) na úkor etiky a potažmo i na úkor fenoménů dějinnosti a dialogu, které jsou naopak v Říhově interpretaci od základů metafyziky neoddělitelné. Ve druhé kapitole (*Absolutní pravda a dialog*) Říha dosud předložené teze dále rozvádí a obšírně vysvětluje též (od Blondela převzatou) tezi o vzájemném cyklickém určení bytí, poznání (činnosti rozumu) a chtění (činnosti vůle) jakožto podmínky možnosti lidské aktivity. Dialog je pak u Říha podstatně vztažen k vertikální dimenzi poukazující až k absolutní Transcendenci, tedy k Bohu (podobné myšlenky nalézáme v českém prostředí též v pozoruhodném díle Jolany Polákové, ačkoli Říha její myšlení kritizuje jako extrém rušící komplementaritu ontologie a etiky stanovením primátu etiky, v Lévinasově intencích). Třetí kapitola (*Identita a relevance*) mimo jiné nabízí hlubší rozbor Heideggerova přístupu k základnímu metafyzickému tázání, kapitola poslední (*Pravdivost člověka a světa v lidském duchu*) pak nabízí zejména řadu zajímavých a filozoficky i teologicky hlubokých analýz problematiky lidské identity, které vybízejí k dalšímu rozvíjení (mám na mysli např. spíše jen naznačené rozlišení mezi nevykoupenou a vykoupenou identitou či požadavek „v jiném vidět sebe jako sebe sama“ – viz s. 142 n. –: k tomu bych rád dodal, že v podobném duchu uvažuje o osobní identitě Paul Ricoeur, a to zejména v knize s výstižným názvem *Soi-même comme un autre – Sebe sama jako druhého*).

Mám-li nyní upozornit na několik spíše technických než věcných nedostatků, nemohu opomenout fakt, že v recenzované knize chybí informace o tom, že třetí kapitolu této práce Říha již publikoval jako samostatný článek ve *Filosofickém časopise*, 3/1998 (přičemž další skutečností vrhající stín na ediční zpracování knihy je uvedení anglického a německého shrnutí – téměř zcela převzatého ze zmíněného čísla *Filosofického časopisu* – na závěr této části, které navzdory Říhovu komentáři na s. 98-99 působí podivně, mimo jiné i proto, že čtenář může mít dojem, že jde vlastně o chybně umístěné shrnutí celé knihy, nota bene když daná kapitola nese příslušný název a když upravené anglické shrnutí začíná slovy „This book...“). Dále: článek B. Caspera *Die Identität...*, v Říhově bibliografii uvedený pouze jako (nepublikovaná) přednáška, byl česky publikován ve sborníku Casperových článků *Míra lidství* (Oikúmené, Praha 1998). A nakonec, za diskutabilní považuji výraz „triadický“, který Říha používá – alespoň v některých kontextech – zjevně v souvislosti s Trojicí, aniž by použil termínu „trojiční“ či „trinitární“; jako zvláště problematický se mi jeví Říhův úzus slova „triadický“ na s. 154 (pozn. 287), kde slouží dokonce jako ekvivalent německého adjektiva „trinitarischen“ (v této souvislosti mě napadá otázka, zda

je náhoda, že podobně jako Říha pracuje s tímto výrazem i Pavel Floss, působící rovněž v Olomouci).

Těmito drobnými výhradami bych ovšem nechtěl nikterak snižovat zásadní filozofickou hodnotu této knihy. Naopak jsem přesvědčen o tom, že Říhova studie je neobyčejně vyváženým, přehledným a důkladně propracovaným příspěvkem k diskuzi o současném stavu metafyziky i o jejích aktuálních šancích tváří v tvář destruktivnímu působení postmoderního „slabého myšlení“. Říha svým důrazem na existenci absolutní pravdy jednoznačně odmítá dnes převládající noetický relativismus, avšak zároveň uniká pokušení budovat vlastní alternativní systém založený na spekulativním primátu jednoho jediného principu, na nějž by vše ostatní bylo efektně převoditelné. Říhův střídavý jazyk i styl je navíc prost jakéhokoli exhibicionismu a o to naléhavěji tak poukazuje k věci samé. Již z těchto i z mnoha dalších důvodů jsem přesvědčen o tom, že toto Říhovo dílo, které pochopitelně neaspíruje na masovou čtenářskou oblibu, vstoupí do zlatého fondu původní české filozofické literatury.

Tomáš Tatranský

### **In omnibus caritas, Sborník KTF UK Praha, svazek IV.**

Karolinum, Praha 2002

Čtvrtý sborník pražské teologické fakulty je věnován 90. narozeninám církevního historika a komunismem pronásledovaného věrného kněze prof. ThDr. Jaroslava Kadlece. Sborník překvapí počtem stran a lze s radostí konstatovat, že jde o opravdu solidní počín. Témata jednotlivých příspěvků sledují problematiku církevních dějin od středověku až po nejnovější historii. Vedle badatelských sond, které sledují vzhledem k současnosti aktuální témata jako je studium, nalézáme zde články V. Bartůška o piaristických studiích v době baroka či práci I. Prokopa o dějinách pražského arcibiskupského alumnátu do roku 1783. Tyto články mohou být i určitou konfrontací se současnou reformou teologického studia a seminářů. Otázce pokonciální katecheze dospělých se věnuje studie L. Dřímala. Je to téma, kterým se obíral i studijní den českých biskupů při letošním letním zasedání na Velehradě. Téma Velehradu zase rozebírá příspěvek N. Pojsla pod názvem *Cytilometodějská ikonografie Velehradu*. Článek P. Hlaváčka o národnostech a jazykových rozporech v českém vikariátě františkánů observantů na přelomu 15. a 16. st. by mohl být chápán jako doprovod k současným vztahům mezi Němci a Čechy. Moderní církevní dějiny a téměř aktuální otázky pojednává J. Šebek ve svém příspěvku *Svatováclavská tradice v meziválečném Československu 1918-1939*. Zde bych si dovolil učinit poznámku s nutným vysvětlením pojmu „austrokatolicismus“, s kterým často operuje řada autorů praporepublikánského zaměření, ale obsah pojmu je u nich zcela nekonzistentní a sám začínám ztrácet jistotu, o jaký fenomén v pravém slova smyslu jde. Privilegované postavení katolické církve v rakouskouherské monarchii končí de facto a de iure v roce 1867 (srv. studii J.R. Treterý *OP Stát a církev v České republice*, Karmelitánské nakl. 2002). Jako by k desátému výročí úmrtí kardinála Tomáška je věnována stat' M. Hoškové *Kardinál František Tomášek a jeho zásahy ve prospěch pronásledovaných komunistickým režimem*. Aktuální jednání mezi Českou republikou a Svatým stolicí můžeme také chápat jako prizma příspěvku P. Koláře *Myšlenka odluky státu a církve v období vzniku první Československé republiky*. Době Karla IV. se věnují I. Hlaváček a J. Pařez. Bibliistika je zastoupena článkem J. Brože o spiritualitě Božího povolání a stáří ve Starém zákoně se věnuje J. Hřebík. Fenomenální studie o bitvě na Bílé Hoře je zastoupena statí O. Chalína, mladého francouzského historika. Polský příspěvek T. Fitycha se zabývá přínosem italského rodu Lancel-

loutů pro rozvoj vědy na poli církve v 16. a 18. st. Postavení farního kněze před reformací v článku E. Bünze nám může připomenout, že otázka postavení kněze v současné společnosti je nejenom debatní otázkou, ale i studijní problém. Samotnému prof. J. Kadlecovi je věnována stat' historika F. Šmahela, ke které patří také bibliografie prací J. Kadlece od roku 1990. Vedle řady dalších článků je na závěr uveřejněno resumé disertačních, licenciátních a diplomových prací obhájených na KTF UK v roce 2000. Nebylo by na škodu, kdyby se objevil i článek o poslušnosti vůči církevní autoritě na pozadí dějin Katolické teologické fakulty Univerzity Karlovy. Velký dík patří editorům sborníku M. Mikulicové a P. Kubínovi a prof. K. Vránovi za velkorysou podporu vydání tohoto sborníku.

Vzestupná tendence rozsahu i obsahu vydaných sborníků KTF UK v Praze vypovídá o tom, že církevní historie není popelkou na Karlově univerzitě, podobně biblické studie jsou příslibem možného budoucího rozvoje. Interfakultní spolupráce na vydání sborníku může být zárukou i příslibem, že zachráněná teologická fakulta nachází novou cestu. Tyto kladné rysy IV. sborníku by se měly promítnout do práce všech kateder, a otevřít tak perspektivu naděje pro studium teologie na Karlově univerzitě v Praze.

Dominik Duka OP

### **Manfred Oeming, Úvod do biblické hermeneutiky**

Vyšehrad, Praha 2001

Autor, jak nám prozrazuje obálka, je profesorem na starozákonní univerzitě v Heidelbergu a je členem společnosti Martina Bultmanna pro hermeneutickou teologii. V samotném úvodu zdůrazňuje, že biblická hermeneutika mohla vzniknout teprve tehdy, když bible existovala jako uzavřený písemně fixovaný kánon. Samotná datace tohoto kánonu 4. st. po Kr. ukazuje na Bultmannova žáka. Ve stručném exkurzu dějin hermeneutiky začíná jejími antickými kořeny u Platona a Aristotela. Poté připomíná alexandrijskou školu s Filonem Alexandrijským. Z Církevních otců věnuje pozornost sv. Augustinovi a jeho výkladu v díle *De doctrina christiana*. Pak se mu ztrácí a ze tmy středověku vystoupí postava doktora Martina Luthera, u kterého ocení odmítání alegorického výkladu, který nazývá Dr. Luther ozdobou pro prostý lid. Dále připomíná již pouze racionální školy vlastního německému protestanství, na které naváže moderními německými autory, jako je W. Dilthey, M. Heidegger, H. Gadamer, nechybí ani S. Freud a Marxovi žáci M. Horkheimer, T.W. Adorno, H. Marcuse a J. Habermas. Zásadním přínosem podle autora náhledu je pluralita dnešních vykladačských metod. Největší pozornost je soustředěna na historicko-kritickou metodu. Rozebírá textovou kritiku, literární kritiku, dějiny podání, redakce, dějiny formy, jako i dějiny tradice. V poznámkovém aparátu se setkáme i s citací *Výkladu bible v církvi*, s dokumentem Papežské biblické komise. V knize se však neuvádí samotné hodnocení této metody papežským dokumentem: „Klasické použití historicko-kritické metody má jistě své hranice, protože se omezuje na hledání smyslu biblického textu v historických okolnostech jeho vzniku a nezajímá se o další možné dimenze smyslu, které vycházely najevo v pozdějších epochách biblického zjevení a církevních dějin.... Již dávno se upustilo od směřování metody s některým filozofickým systémem.“ M. Oeming věrný Bultmannově škole inzistuje na nesmiřitelném agnosticizmu této metody, který je jejím postulátem, a není-

li zbavena ideologického pláště, pak působí destrukci Bible, jak ukázal P. Benoit, ředitel Jeruzalémské biblické školy v 60. letech, ve své kritice této metody.

Vedle historicko-kritické metody probírá autor sociálně dějinnou exegezi, historickou psychologii a připomíná význam archeologie. Jestliže zmíněné metody přihlížely k autorovi biblických knih a jeho světu, pak druhá část probíraných vykladačských metod se zaměřuje na text. Zde probírá autor lingvistické strukturální metody, synchronní čtení, výklad Písma jako dění řeči a jako událost slova. Jako víceméně cizorodý prvek vystupuje stať *Kanonický výklad Písma*, kdy se připomíná, že nejde o hledání původních a pravých skutečností, ani o *ipsissima vox* či *ipsissima verba Jesu*. Odvolává se zde na americký pragmatismus a pozitivismus. Zmínění autoři zde jsou B.S. Childs a J.A. Sanders. Velká práce Joachima Jeremiase *Verkündigung Jesu* jako i dílo O. Culmanna nejsou vůbec zmiňovány. Dovolím si poněkud tvrdý úsudek: Autor není v zajetí pravdy, ale drží „pravdu“ pevně v rukou na principu překonaného teologického liberalismu, který nepochyboval o tom, že právo na existenci patří pouze jemu.

Třetí skupinu vykladačských metod tvoří postupy zaměřené na čtenáře. Především jsou to hlubinně psychologická exegeze, exegeze symbolů, bibliodrama a jeho svět, exegeze teologie osvobození a feministická exegeze. Byly vybrány ilustrační příklady, které pomohou čtenáři ve zkratce pochopit zmíněné metody. Vtírá se mi však otázka, zda by nebylo vhodnější hovořit o desinterpretaci biblického textu. Poslední skupinu shrnuje pod názvem *Metody zaměřené na svět a jeho věc*. Je to dogmatický výklad bible, kterému vévodí slavný teolog K. Barth. Velkou pozornost soustředil na fundamentalistický výklad Bible, kde však slovo fundamentalistický by mohlo být někdy právem zaměněno za konzervativní či ortodoxní. Poslední metodou, o které referuje, je existenciální interpretace. Zde přichází ke slovu M. Heidegger a R. Bultmann, který mluví pisateli k srdci. Závěrem autor píše: „Rovněž nezbytné je relativizovat objektivistický patos, který se s oblibou spojuje se slovem metoda. ... Porozumění Bibli je stejně jako každé jiné porozumění na základě naší dějinnosti nezvratně „odsouzeno“ ke změně, a nemůže tedy vést k žádnému definitivnímu závěru.“ Optimisticky působí poslední věta: „Čtenáři Bible o tom vědí své.“

Na první pohled by Oemingův Úvod do biblické hermeneutiky mohl vyvolat dojem, že se jedná o učebnici vhodnou pro studenty biblistiky na teologických fakultách. Obávám se, že tomu tak není, spíše jde o četbu, která může čtenáře obohatit řadou nových informací a postřehů. Srovnám-li tuto publikaci se zmiňovaným dokumentem Papežské biblické komise, pak se domnívám, že papežský dokument je ucelenější, objektivně kritičtější, ale především přináší charakteristickou dimenzi katolického výkladu ve světle víry a v kontinuitní tradici Církve. Teologické studium se metodicky opírá o světlo víry a nemůže vycházet z apriorního principu agnosticizmu, z kterého vyrůstá práce M. Oeminga.

Dominik Duka OP

**David Flusser, Ježíš**  
Oikúmené, Praha 2002

David Flusser, český židovský autor, vyrůstal v Příbrami a vystudoval klasickou filologii v Praze u Jakobsona. Uvedená publikace je již přepracovanou anglickou verzí úspěšného německého vydání. Toto

prepracování je obohaceno studiem rabínské literatury a znalostí nalezených svitků od Mrtvého moře. K této nové studii přiřadil autor také tři studie, které vyšly pod názvem *Židovství a počátky křesťanství*, dále *Ecce homo*. Novým pokusem je studie *Hádej, kdo tě uhodil*. Největší změnu doznala studie *Ukřižovaný a Židé*. Autorovo vyznání ke své staré vlasti nalézáme v anglické předmluvě: „Jako chlapec jsem vyrůstal v českém městě Příbrami. Bylo to jedno z nejnavštěvovanějších katolických poutních míst ve střední Evropě, protože v tehdejší Čkoslovensku vládla tolerantní atmosféra, nezažil jsem žádný projev nepřátelství křesťanů namířený proti mému židovskému původu. Dokonce jsem se ani nikdy nedo-slechl, že můj národ je obviňován z bohovraždy.“ Flusserova předmluva k českému vydání začíná citátem TGM: „Ježíš, ne César.“ Zdůrazňuje v ní, že právě studium židovství mu umožnilo lépe pochopit Nový zákon a samotného Ježíše. Hozenou rukavicí historicko–kritické metodě je věta: „Tato kniha byla napsána především proto, aby se ukázalo, že lze napsat Ježíšův životopis.“ ... Dále pokračuje: „Raně křesťanské zprávy o Ježíšovi nejsou tak nedůvěryhodné, jak si dnes lidé často myslí. První tři evangelia jsou nejen značně věrným obrazem Ježíše, jakožto Žida své doby, ale dokonce důsledně uchovávají to, že mluvil o Spasiteli ve třetí osobě.“

Ve dvanácti kapitolách nastiňuje autor Ježíšův život a jeho nauku. Původ, křest, zákon, láska, etika, království nebeské, syn, syn člověka, Jeruzalém, smrt a epilog. K této studii o Ježíšovi autor přiřadil doplňující studie *Dům Davidův*, *Hádej, kdo tě uhodil*, *Pohřbít Kaifáše a ne ho chválit*, *Ecce homo*, *Ukřižovaný a Židé*, *Ježíš lká nad Jeruzalémem*, *Topografie a archeologie pašijí – rekonstrukce Via Dolorosa od Magena Broshi*, *Studia dějin spásy podle Jana Křtitele a Ježíše*. Četba této studie praktikujícího Žida je víc než dobrodružstvím. Školometská dělení vypreparováním evangelií z dějinného rámce a skutečného příběhu se jeví čtenáři jako odsouzenifhodná pomýlenost. Kniha sama vyznívá jako vášnivě vyznání úcty a lásky k Ježíšovi, o jehož historičnosti není možné pochybovat. Knihu nepíše fundamentalista ani fanatik, ale muž vysoké vědecké akribie. Má recenze je naléhavým pozváním: „Tolle et lege!“

Dominik Duka OP

## English Summary 2'02 - Obedience

**Mirela Ryšková**

### **The Interpretation of Obedience in the Epistles of the Apostle Paul**

In her article, Czech theologian Mireia Ryšková treats the concept of obedience in the writings of the Apostle Paul, where it takes on a specific meaning. Ryšková analyses in detail the places in the New Testament where the concept occurs. She shows that for Paul obedience always occurs in a context of religious decision-making. It is a quality of being Christian, a stance towards the opportunity of salvation in Jesus Christ. It is therefore connected with both Christian responsibility and free decision.

**Herbert McCabe, OP**

### **Dominican Obedience**

In his lecture, Herbert McCabe, one of the best known English Dominicans of the 20th century, elucidates the Dominican interpretation of obedience by analyzing the claim that obedience is a necessary evil because in this world it is impossible to reconcile and harmonize the wills of all people. Thus we need certain limits or commands which settle disputes. He shows that this notion is based on an image of the human person as grounded in his or her free will and on an idea of the world as a kind of free market of wills. He contrasts this notion with the conception of the "Middle Ages," in which, according to St. Thomas, obedience is not a matter of the will but of the intellect. To obey means, first of all, to learn something, to be of an open mind, to share in somebody's practical wisdom. It is not primarily a matter of the will. For this reason, the concept of blind obedience does not make sense in the Dominican tradition. Obedience becomes perfect only at that time when the one who commands and the one who obeys learn to share a common mind.

**Suzanne Noffke, OP**

### **Catherine of Siena and Ecclesial Obedience**

Sister Suzanne Noffke, the American expert on the life and work of Catherine of Siena, approaches the Dominican saint's concept of obedience on the basis of an analysis of her life and work. Noffke centers on the question of relationship to authority and the structures of the church. She establishes that Catherine's courageous letters do not come out of some kind of rebelliousness, but from a consciousness that the substance of authority, which she obeys but also criticizes, is an obedience that comes from the same source as her own obedience. Catherine wanted to obey, but she expected that those who have authority would also be obeying.

**Josef Zvěřina**

### **Two Letters to Bishop Tomášek Concerning Charter 77**

These letters of Josef Zvěřina to František Tomášek are significant documents that shed light on the complicated situation of the persecution of the church in communist Czechoslovakia. At the time both

men were doctors of theology. Zvěřina was a signatory of Charter 77 (which had been written by today's President Václav Havel, among others), and Tomášek was apostolic administrator of the Archdiocese of Prague. It is not widely known that the legendary Cardinal Tomášek did not always have the determined stance toward the communist state for which he is now famous. He distanced himself from Charter 77 by signing a declaration that advocated avoiding needless trouble with the authorities. It is the signing of this declaration that Zvěřina's critical letters address. They speak in no uncertain terms and astound with crystal-clear openness at the same time that they maintain a tone of respect for the person being addressed. In a short introduction, Dominik Duka, OP, sketches the context in which the letters appeared.

### **Tomasz Węclawski**

#### **"This Is Not the Way It Shall Be Among You" (Matt. 20, 25)**

#### **The Hierarchy of Vocations Among the Disciples of Jesus**

Tomasz Węclawski, Polish theologian and member of the international commission of the Congregation for the Doctrine of the Faith, addresses the problem of the contemporary form of the institutional church, especially the question of how it carries out its "governing" function. At the start, he points out that the model of church organization has often been shaped and is often shaped today according to the model of surrounding society. This, however, does not correspond to the experience of the first Christians portrayed in the New Testament, which Węclawski analyzes in detail. In conclusion, he proposes three bases or principles, which might be helpful in difficulties with the hierarchy of church institution and government: 1) unconditional respect for our own vocations and the vocations of all with whom we have dealings; 2) no competition among vocations; and 3) the greater one's responsibility for another, the less it is for oneself.

# SALVE

revue pro teologii a duchovní život

číslo 2. ročník 12 (2002)

vychází čtyřikrát ročně

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

šéfredaktor:  
Dominik Duka OP

redakční rada:  
Dominika Bohušová OP, Martin Betinec, Petr Brichcín,  
Lawrence Čada SM, Tomáš Černušák, Tomasz Dostatni OP,  
Dominik Duka OP, Terezie Eisnerová OP, Štěpán Filip OP,  
Ivo Harák, Edita Mendelová OP, Albert-Peter Rethmann,  
Norbert Schmidt (výkonný redaktor), Jan Sotoniak,  
Dora Švachová, Alexius Vandrovec OSB

redakce:  
SALVE, Velké nám. 35, 500 01 Hradec Králové  
tel. 049/5513329, e-mail: dominika@diecezezhk.cz  
Redakce přijímá příspěvky bez nároku na autorský honorář.  
Nevyžádané rukopisy nevracíme.

jazyková korektura: Hana Davidová  
překlad do angličtiny: Lawrence Čada SM  
obálka a grafická úprava: Norbert Schmidt  
sazba: Kamila Lamačová (VŠOP)  
tisk: GRANTIS, s.r.o., Ústí nad Orlicí

distribuce:  
SALVE, Velké nám. 35, 500 01 Hradec Králové  
tel. 049/5513329, e-mail: dominika@diecezezhk.cz  
Česká pošta státní podnik, Přeprava Střední Čechy  
Sazečská 7, 223 10 Praha 10  
distribuce pro Slovensko:  
RODENY, Vinohradnická 11, SK-949 01 Nitra, Slovensko

cena jednoho čísla 25 Kč  
roční předplatné včetně poštovného 100 Kč  
„sponzorské“ 130 Kč  
Platí se pošt. poukázkou či přímo na č. konta České dominikánské provincie:  
68739004/0400, var. symbol: 60971 (spec. symbol nutno konzultovat s redakcí).

MK ČR 6783. Podávání novinových zásilek povoleno  
Ředitelstvím pošt Praha čj. NP 606/1994 ze dne 29.3.1994.  
ISSN – 1213 - 6301



připravovaná témata:

o manželství  
o křesťanství na Nilu  
o rozumu a víře