

SALVE

Revue pro teologii a duchovní život

P. Příhoda – Češi a Poláci, jejich víra a zbožnost

Rozhovor se Zbigniewem Nosowským

Laboratorium WIEŻI – Plusy a minusy polské víry

A. Michnik – Byl Pontius Pilát liberálním demokratem?

T. Dostatni OP – Překonávat hradby

J. Szymik – Teologie v Polsku

Polsko –
překročit hradby



4/08









Obsah

Editorial / 7

Petr Příhoda

Češi a Poláci, jejich víra, zbožnost a vzájemné vztahy / 11

Chceme spojit tradici s modernitou

Rozhovor se Zbigniewem Nosowským, šéfredaktorem měsíčníku *Więź* / 19

Kolektiv Laboratorium WIĘZI

Vždy na vrchu, či jen na povrchu?

Plusy a minusy polské víry / 37

Adam Michnik

Byl Pontius Pilát liberálním demokratem?

Demokracie mezi relativismem a absolutnem –

nad knihami Josepha Ratzingera / 55

Tomasz Dostatni OP

Překonávat hradby / 71

Jerzy Szymik

Teologie v Polsku

Identita, intuice, perspektivy / 83

Michał Paluch OP

Soteriologie sv. Tomáše Akvinského / 97

Elżbieta Adamiaková

Mariologie středověku, reformace a katolické reformy / 109

Zbigniew Nosowski – Michał Paluch OP – Piotr Jordan Śliwiński OFMCap

Pro společenství svědků

Ukazatele pro polskou církev / 127

Kalendárium polských náboženských dějin ve 20. století / 131

Anotace vybraných polských katolických časopisů / 137

Legenda k obrazovému doprovodu / 139

Recenze / 143

English Summary / 149

Rejstřík článků 2008 / 155

Toto číslo *Salve* vychází s laskavou podporou Moniky a Janusze Palikotových, Elżbiety a Włodzimierza Wędzikowských a nadace „Ponad granicami” im. św. Jacka Odrowąza.

Editorial

Vážení čtenáři,

poslední číslo naší revue *Salve* v osmičkovém roce je věnováno Polsku, či přesněji církevnímu životu v Polsku. Jistě bychom našli mnoho společných rysů na základě výročí let 1918, 1938, 1948, 1968. Naše téma je však skromnější, nutně i vlivem rozsahu naší revue podřízené určitému možnému úhlu pohledu. Při čtení jednotlivých příspěvků bych spíše konstatoval, že se jedná o pohled českých intelektuálů na život polských intelektuálů. Snad nepohorším autory článků? Polský katolicismus je však mnohem bohatší a pestřejší fenomén, který nelze vystihnout bez jeho lidovosti, bez projevů lidové zbožnosti a nacionální konotace. Stať Petra Příhody je sondou, která vystihuje určité příznačné rozdíly mezi naší zemí a Polskem a dává nám alespoň ve zkratce nahlédnout na podstatu polského fenoménu. Náš pohled do složitých polských reálií, které z české perspektivy vypadají někdy zdánlivě jednolitě, prohlubuje obsáhlý rozhovor se Zbigniewem Nosowským, šéfredaktorem významného katolického časopisu *Więź*, z jehož okruhu vzešlo mnoho osobností klíčových pro současné polské dějiny, jako například i první nekomunistický premiér svobodné a nezávislé Polské republiky Tadeusz Mazowiecki.

Současní sociologové hovoří v souvislosti s některými zeměmi o civilním či politickém náboženství. Typickou ukázkou jsou Spojené státy. Nelze říci, že i polský katolicismus je typickou ukázkou civilního či politického náboženství v Evropě? Solidarita, národní poutě do Czeszochowé, setkání mládeže u Lednického jezera, Radio Maryja... Kde se zrodilo toto náboženství? Není dílem teologů, filozofů, ani politiků! Nejedná se o zneužití náboženského života k politickým cílům. Zakladatelem není nikdo jiný než polský básník Adam Mickiewicz: Rozdělené Polsko mezi sousední velmoci, to je ukřižovaný Kristus. A Kristus – Mesiáš se stává jedinou nadějí na vzkříšení polského národa a státu. Církev budoucnosti je církev Kristova. Není to církev mnichů a kleriků, ale věřících laiků. Není náhodné, že na toto dílo navázali z určitého úhlu jak kardinál Wyszyński, tak papež Jan Pavel II. Z Čechů tuto skutečnost odhalil opět literát Václav Černý. Tuto připomínku považují za nutnou a doporučuji, aby všechny články, které čtenář bude pročítat, viděl i z této perspektivy.

Polská lidová církev, to je církev, v níž najde svůj domov prostý člověk, ale i intelektuál. To je také typické pro civilní náboženství, které muselo být většinou vytvářeno uměle státem za pomoci školy, armády a státních institucí. Nikdy se však takovému vytvoření nepodařilo vstoupit do „masa a morku“ jednotlivých členů národa. Laboratoriem *Więzi* analyzované „plusy a minusy polské víry“ nám prav-

divě připomínají prioritu víry nad morální praxí polského katolicismu. Znovu se však vracím k Mickiewiczovi, který nám odpovídá na otázku: Proč musela a musí hrát víra hlavní roli? Časté, někdy primitivní projevy pohorší intelektuála, ovšem sledujeme-li náboženské programy a literaturu v evropských zemích, v Německu, Rakousku, Francii, Španělsku..., nemohu se zbavit dojmu, že v církvi ovládané pouze intelektualismem nenajde prostý člověk domov. To je také důvod postupného oslabování lidové církve v Česku, Německu, Rakousku... Nechci však navádet k primitivismu, spíš poukázat na širší souvislosti dějinné formy naší víry. Český spor o katedrálu je zjevným fenoménem rezidia civilního náboženství, které vzniklo spojením oltáře a trůnu na Pražském hradě od doby sv. Václava – nikoliv od nástupu Habsburků. Veškerá racionální diskuze pak není možná. Ptám se však: není tento fenomén výzvou české církvi?

Příspěvek Adama Michnika, který je úvahou nad textem nynějšího papeže Benedikta XVI. o demokracii, může být v současné době nejenom reflexí nad dobou pádu komunismu, ale i výzvou pro budoucnost. „V dnešní době je hlavním problémem slepota, kterou náš rozum vykazuje vůči duchovnímu rozměru skutečnosti.“ Naštěstí tuto papežovu výpověď přijímá Adam Michnik za svou. K tomuto článku se vrací ve svém esejí „Překonávat hradby“ Tomasz Dostatni OP, který se na základě své české zkušenosti snaží Michnikův text přiblížit a konfrontovat ho s českou mentalitou. Zde zmíněný obrat „česká plachá zbožnost“ však patří neplachému bojovníku Jaroslavu Durychovi, který tento fenomén objevil na pozadí španělské zbožnosti v katedrále v Toledu.

Pojednání Jerzyho Szymika o teologii v Polsku možná některé čtenáře zklame, pokud by hledali přehled teologických fakult, studijních center či nakladatelství. Objevíme však skutečný rozměr polské formy teologického myšlení. Podobná tázaní mě ovšem vždy iritovala, když se hovořilo o české teologii. Byly to i mé spory s Otou Mádrem: Máme opravdu české formy teologického myšlení? V posledních letech se o ně nová generace na našich fakultách pokouší. Padesát let trvající „genocida“ teologického myšlení v naší zemi není snadno překonatelná. Spravedlivě však musím dodat, že se o to pokoušela i meziválečná a poválečná generace, ke které Ota Mádr i Josef Zvěřina plně patří.

Článek teoložky Elżbiety Adamiakové „Mariologie středověku, reformace a katolické reformy“ je sondou, která ukazuje historické kořeny polské teologie. Nepatří k této sondě také i pohled na kořeny teologického myšlení v české kotlině? Co například dílo Jindřicha Bitterfelda, na kterého upozornil Vladimír Koudelka OP? Česká obec teologická ale stále pilně studuje pouze tzv. trojici Husových předchůdců (Konrád Waldhauser, Matěj z Janova, Jan Milíč z Kroměříže).

Stať Michała Palucha OP „Soteriologie sv. Tomáše Akvinského“ ukazuje způsob studia textů Tomáše Akvinského v konfrontaci se současným teologickým myšlením. Jedná se o klasickou formu tomášovského studia v dominikánské tradici v Polsku. Manifest „Pro společenství svědků“ čili proklamaci ukazatelů pro polskou církev Zbigniewa Nosowského, Michała Palucha OP a Piotra Jordana Śliwińskiego OFMCap. považují za inspirativní i pro českou církev.

Kalendárium Tomasze Dostatniho poskytuje určitý encyklopedický vhled do života církve našich sousedů, od kterých nás z důvodů politických událostí minulého století dělila téměř nepřekonatelná bariéra. V přehledu významných polských časopisů může zvědavý čtenář nalézt alespoň částečně to, co jsem i já původně hledal v článku Jerzyho Szymika.

Můj editorial je pozváním k četbě, ale také minikonfrontací, která vyrůstá z osobní zkušenosti se spoluprací nejen s polskými dominikány, ale také s pomocí, které se nám dostalo z osobních setkání s řeholníky a řeholnicemi, teology, polskými intelektuály, politiky, biskupy, s nezapomenutelným kardinálem Stefanem Wyszyńským, Macharským a, mohu říci, i s Janem Pavlem II. Nelze porozumět polskému papeži bez četby polské literatury. To není jen Mickiewicz, ale také Słowacki, Norwid, Sienkiewicz, Miłosz... A proto nemohu skončit jinak než slovy Petra Příhody, že vzdělaný a zbožný český katolík by měl být bezděčným polonofilem. „Jeszcze Polska nie zginęła!“

Ve chvílích beznaděje mi tato polská hymna zněla v uších. Doporučuji i našim čtenářům, aby více sledovali život, ale i myšlenkový svět polské teologie, což nám také umožňuje i blízkost našich jazyků a narozdíl od doby totality i možnost bezbariérových kontaktů.

✠ fra Dominik Duka OP



Narratio de Violentia tabulae Venerabilis ac
Stigmatibus Vulnerum in facie imaginis apparentium

Petr Příhoda

Češi a Poláci, jejich víra, zbožnost a vzájemné vztahy

To sousedství je tu odnepaměti, i když se délka společné hranice měnila. Hned po slovenštině je polština češtině nejbližší. Na Ostravsku a Těšínsku je dodnes znát, jak se místní dialekty z obou stran připodobňují. Vzájemné vztahy? Takové, o jakých se dnes mluví a píše a které zjišťují demoskopické ankety, lze hypoteticky dohledat nanejvýš v 19. století, předtím to bylo jiné. Sousedské vztahy bývají často konfliktní. Ty česko-polské nikoli. S výjimkou nešťastné, neboť z české strany nekorektní války o Těšínsko (1919) a polské revanše (1938), rovněž nekorektní, se závažné důvody k sporům nevyskytly. V době, jíž říkáme „moderní“ a kdy se na západ od Rýna formují novodobé národy, se česko-polské vztahy (až na ojedinělé pokusy o sblížení) vyznačují spíše odstupem, ba míjením. Řekl bych, že jedni o druhých moc nevědí. Jako by se „nepotřebovali“. Pravda, ne jeden vzdělaný a zbožný český katolík je bezděčným polonofilem, ale ten je doma v hluboce menšinovém postavení. Osudy obou národů jsou prostě odlišné, odvíjely se každý v jiném gravitačním poli. Jejich územím probíhají jiné silokřivky evropských dějin.

Některé významné odlišnosti jsou očividné. Polsko je větší, Poláků je čtyřikrát víc než nás, kdysi mívali imperiální ambice a v dobách ohrožení svého státu sahali po meči. Čechů je méně, po staletí byli součástí většího celku, mají méně jasné vědomí své státnosti. Nepřátelé Polska byli mocní a bezohlední. Oproti pruskému a ještě více ruskému útlaku bylo podruží habsburské Vídně benevolentní.

Poláků je nejen víc, ale jsou stále ještě společenstvím rozvrstveným. Pro tuto strukturovanost si uchovali smysl. V jejich dějinách hrála donedávna významnou roli aristokracie. Nejen ta vysoká, ale hlavně ta drobná, „gentry“. O tohoto protagonistu Češi dávno přišli. Už proto probíhal proces tvorby novodobých národů (tzv. národní obrození) na obou stranách odlišně. Polákům šlo o obnovu státu. Obdobu povstání Kościuszka (1794), listopadového (1830) či lednového (1863–1864) Češi nemají. Ti spíše usilovali o zachování a rozvoj jazyka. Poláci měli své vojevůdce, své padlé, své vyhnance na Sibiř. Českého údělu se oproti tomu ujímali filologové, literáti a komunální politici. Novodobý český národ vznikl z plebejského a maloměstského živlu, jeho vnímání světa je oproti polskému více provinční. – Neříká se mi to snadno, český čtenář mi může přisoudit po-

stoj, jemuž se u nás říká „sebemrškačství“. Nikoli, je to konstatování nesporných daností, které bychom měli prostě přijmout. Daností, z nichž vyplývá odlišnost „scénářů“. I v tom našem zadání, lze-li tak říci, pro každou stranu odlišným, můžeme my Češi obstát – i neobstát. Poláci rovněž.

Český a polský osud má prostě odlišný „formát“, tedy i vnímavost a ambice. Například vztah k Rusku. Poláci s ním mají reálnou zkušenost; Češi si své Rusko vysnili. – Nebo vztah k Němcům v době neblahého bujení nacionalismu coby náhražky náboženství. Poláci je vnímali jako ohrožení zvenčí. V Čechách byli Němci odedávna významnou složkou obyvatelstva, kompaktní i rozptýlenou. Ve zmíněné době byli vnímáni jako ohrožení zevnitř.

Nebo polský antisemitismus. Sociologicky viděno představovali polští Židé významný element toho, čemu se říká buržoazie. Toť na polské půdě důvod k rivalitě, neboť v Polsku bylo měšťanstvo slabší než v Čechách. Český antisemitismus byl méně výbojný, byl „zavinut“ v českém protiněmectví. Žid, který mluvil česky, byl ochotně přijat. Na polské straně je ostatně ještě další důvod k rivalitě. Ptal jsem se na to polského kolegy, psychoanalytika. Řekl, že zdrojem polského protizidovského citění je též polská touha být vyvoleným národem. Češi nemají sklon k mesianismu. Pokud mu někdo z nich propadne, je to jen na chvíli a nemá širší ohlas. Neodpovídá to zkrátka našemu formátu.

Naše historická paměť si uchovává relativně živou vzpomínku na 20. století. Tam je odlišnost osudů obou národů očividná. Na sklonku I. světové války bylo oběma vyčerpaným válčícím stranám (Dohodě i tzv. ústředním mocnostem) jasné, že obnova polského státu je nevyhnutelná. Vznik českého (= československého) státu dal na mezinárodní úrovni mnohem větší práci – osvětovou, diplomatickou – i oportunní využívání dané situace. Počátky soužití Československa i Polska nebyly šťastné. Vedle války o Těšínsko je tu i zjevná česká nepodpora Polska ohroženého sovětským Ruskem, jeho Brusilovovou ofenzivou (1920). Toť jsou dluhy české strany, které znemožnily další souhru obou zemí. Poláci je pak inkasovali po Mnichovu (1938). Československo bylo trháno na kusy a i oni si vzali svůj díl. Po roce bylo ovšem i Polsko trháno na kusy, bojovalo na obou stranách, nacistické a sovětské. Tato situace se vymyká formátu české empatie. Wajdův film *Katyn* má v Praze jen skrovný ohlas. – I nacistická okupace probíhala v obou zemích odlišně. V Polsku měla genocidiální rozměr, v Česku byly likvidovány jen určité skupiny. „Vy jste mohli za války točit i filmové veselohry,“ říkali mi polští kolegové. Také spolupráce obou exilových vlád vázla. Sikorski neměl porozumění pro Benešovy naděje vkládané do SSSR. Ilegální Armia krajowa (Zemská armáda) bojovala proti dvěma nepřátelům zároveň. Pro Čechy to bylo nepochopitelné.

Sovětská diktatura, v Polsku od konce války, v Československu od roku 1948, vytvořila pro oba národy zdánlivě srovnatelné prostředí. Poznamenala oba podobně, ale nesblížila je. To jen jejich komunistické špičky pěstovaly „družbu“ pod sovětskou kuratelou. Teprve po sovětské invazi do Československa (1968), jíž se povinně účastnily i polské jednotky, k sobě našel cestu polský a český disent.

Polský disent byl ve své zemi široce zakotven. Ten český byl izolovanou menšinou. Proč? Tomasz Dostatni mi před lety nabídl diagnózu. Řekl: „U vás, na rozdíl od nás, se komunistům podařilo zlikvidovat vaši humanitní inteligenci, tak jako v Rusku.“ Bože můj, ona je to pravda! – Intelektuálové skýtají svému národu důležitý servis. Čeští intelektuálové byli už před válkou rozpolceni, u většiny převažovalo levicové smýšlení. Nebyli (až na výjimky) připraveni na Mnichov, na nacistickou okupaci ani na poválečné poměry. Dle možnosti jsem sledoval debaty disidentů polských i českých. Ty polské se mi zdály fundovanější. V Polsku se častěji volá: „Do zbraně!“ Českým žánrem je spíše protest. A taky ovšem nářek. Prostě jiný formát (a s ním i jiné zadání).

Byl to – kromě jiného – polský vzdor, který nahlodal mocenský monopol sovětského Ruska. Dělníci na Wybrzeżu, polský papež, Solidarność. Češi se přidali jako jedni z posledních. S pádem komunistického režimu však končí i relativní blízkost zažitě, i když jen málo sdílené zkušenosti. Ale o tom později.

Odišné jsou na obou stranách osudy křesťanství, původně katolického, a jeho inkulturace. V jeho přijetí měli Češi časový náskok, „dali“ Polákům svatého Vojtěcha a kněžnu Doubravku. Dál už je to jiné. Polské křesťanství, původně i později jistě katolické, se stalo tmelem polské státnosti. V českých zemích byla jeho inkulturace konfliktní, dvakrát zavdala příčinu k pustošivé občanské válce. Tou první bylo husitství, druhou pak počátky války, které se pak říkalo třicetiletá.

Reformace v Evropě znamenala často konflikt, nezřídka krvavý, protože do něj vstupovaly zájmy, které měly s křesťanskou vírou málo společného. Dynamizovala i Polsko, ale Poláci to zvládli smířlivěji. A svými vlastními silami. Rekatalizaci Čechů po roce 1620 (včetně majetkových konfiskací a hromadného exodu vzdělanějších vrstev) prosadila vítězná politická moc zvenčí. Dodnes se vedou těžko řešitelné spory o to, zda právě tato katastrofa způsobila hluboké citové odcizení českého lidu katolické církvi. Jejím důsledkem byl sice rozvoj pozoruhodné barokní kultury, inspirující lidovou zbožnost. Češi však přišli nejen o svou aristokracii, ale nadlouho i o vzdělanou vrstvu. Lidová zbožnost pak vyklízela pole modernizačním tendencím osvícenství a novým ideologiím nacionalismu a socialismu.

Pro svou pozoruhodnou minulost si zaslouží zmínku i česká reformace. Násilná rekatolizace s ní skoncovala. Tolerančního patentu Josefa II. (1781) se dočkala jen hrstka evangelíků, vesměs selského stavu. Český nacionalismus i „pokrokářství“ vyzdvihovaly reformační minulost, ale účelově. Reformační zbožnost zde příliš nezakotvila. Po vzniku Československa, jehož nové elity se netajily nechutí ke katolictví, opustilo katolickou církev 1,2 milionu lidí, někteří se stali protestanty (ovšem s katolickou anamnézou). Během jedné generace jejich řady prořídly. Dnes jsou menšinou (v Polsku ostatně též). Česká veřejnost je vnímá méně než katolíky. Když se u nás řekne „církev“, mají skoro všichni, i ti, kdo ji nemilují, stejně na mysli jen tu katolickou.

Češi mají pocit, že „co Polák, to katolík“. Je to setrvačný odraz symbiózy katolictví a vlastenectví včetně smyslu pro státnost, v Polsku živé po staletí. Rusko a Prusko, dva největší nepřátelé Polska, byly mocnosti nekatolické. Naproti tomu se novočeský národ probouzel ve státě, který stále méně pokládal za svůj a posléze přispěl k jeho rozpadu. Katolická církev naopak tvořila s tímto nemilovaným státem alianci (austrokatolicismus). Už v první polovině 19. století začala u „pokrokových“ a vzdělanějších Čechů ztrácet vážnost. Po roce 1848 bylo zdánlivě nesnadné být současně „dobrým Čechem“ a upřímným katolíkem (tj. nikoli jen „matrikovým“, jak se říkalo). Byly tu další modernizační trendy, zejména industrializace a s ní i odcizování početného dělnictva křesťanské víře. Čeští katolíci se postupně stávali ve své vlasti „cizím tělesem“. Lze říci, že v procesu sekularizace mají Češi oproti Polákům „náskok“ dvou, možná i tří generací.

I poválečná recepce stalinistického režimu a jeho ideologie byla u obou odlišná. Češi, na rozdíl od Poláků, vítali sovětskou armádu jako osvoboditelku. Málokdo z nich si uvědomil, že se země ocitla v sovětském „záboru“. Komunistickým převzetím moci (1948) byly ostatní politické strany zaskočeny (na Slovensku tomu bylo jinak). Režimy sovětského typu se všude zaměřily proti většinové církvi (u nás i v Polsku katolické). Ten zdejší však nemusel brát ohled na veřejné mínění, dokonce využil jeho „protiřímského afektu“, proto byl jeho postup brutální a ve svých důsledcích likvidační. Následovala rychlá eroze lidové zbožnosti (její prodromy byly znát už před válkou). Rodiče ze strachu přestali předávat víru dětem. Od polského historika Andrzeje Grajewského vím, že obětí z řad kněžstva bylo u nás – vzhledem k počtu obyvatel – víc než v Polsku. Kontinuita, kterou si Poláci – i když nesnadno – zachovali, byla u nás přetržena. Příkladem budiž osud katolických vydavatelství. Nebo řeholí. Polské kláštery a teologické fakulty nezanikly. Měly to přetěžké, ale v tradici, u řeholí často staleté, vytrvaly. Ty české zmizely. Řeholní život zde posléze začíná od bodu nula.

Jisté oživení pozitivních iniciativ, včetně těch křesťanských, umožnil u nás rok 1968. Jejich protagonisty byli lidé, kteří pamatovali předtotalitní poměry a byli ještě svěží. Po porážce „Pražského jara“ následovalo dvacetiletí tzv. normalizace čili hluboké celonárodní demoralizace a zmíněná generace (až na výjimky) odešla. Polští katolíci, avantgarda protitotalitního odboje, mezitím zakoušeli svůj triumf. „Polský papež“ se stal světovou duchovní autoritou a zůstal jí i po zhroucení sovětského bloku.

Nejen z československého stanoviska bylo znát, že široké polské vrstvy si po celé půlstoletí komunistické diktatury uchovaly své *sentire cum ecclesia*, solidaritu, ba identifikaci se „svou“ katolickou církví. Obdobu něčeho takového na české straně nevidím. Spíše mě překvapuje tato scénérie: ačkoli má převážná většina dnes žijících Čechů reálnou zkušenost s katolickou církví na lopatkách, případně v katakombách a v kriminálech, ožívají dnes přesto stará klišé o církvi jako feudální vykořisťovatelce, ba předchůdkyni pozdějších totalitních režimů (většinové smýšlení české veřejnosti o majetkovém vyrovnání či o vlastnictví svatovítské katedrály je toho nepřímým dokladem).

Tzv. kolaborace církve s totalitním režimem, dnes účelově zmiňovaná levicovým a liberálním tiskem u nás, v Polsku i jinde, vyvolává větší pozornost, než si zaslouží. Brutalita a sofistikovanost tajných služeb dokázaly najít slabá místa a páté kolony všude, i v církvi. Pokládám to za téma podružného významu.

Pro mě i pro mou generaci jsou nejviditelnějšími příklady nesouběžnosti obou národních osudů v synchronii dějin 20. století dvě témata, dva způsoby odezvy na ohrožení zvenčí, na expanzi nacistickou a sovětskou. V prvním případě to byla zoufalá válka na polské straně a kapitulace na té české (s dosti odlišnými následky pro každou z nich). O tom druhém jsem se už zmínil. Jeho součástí je i způsob zániku komunistického režimu zde i tam. V Polsku to byl jeho postupný rozklad, na němž se dlouho před jeho pádem podílely domácí síly. U nás to byla jeho rychlá imploze, poněkud připomínající probuzení ze sna, a to v době, kdy se už rozkládal všude kolem. Pro oba národy i jejich církve tím začala nová epocha.

Česká církev žila bezprostředně po „sametové revoluci“ jistými naivními nadějemi, ale záhy si začala trpce uvědomovat míru své devastovanosti. I to, že je ve svém národě stále cizím tělesem, což jí ztěžuje kontakt s mladou generací. Česká veřejnost, která se neoprostila od názorových, hodnotových a postojevých stereotypů živených bývalým režimem, se navíc ochotně otevřela duchu „postmodernismu“ (relativismu, subjektivismu atd.). Pro církve je úděl zůstat i nadále disentem hořkou pilulkou. – Česká veřejnost není ochotna k tomu, čemu se říká vyrovnat se s minulostí. Tu ochotu zatím nemá ani církev, i když jinak. Ukázal to

„Sněm“, celonárodní katolická synoda (2003), která nebyla schopna souhlasně reflektovat naši minulost (dokument o „duchovní četbě“ našich dějin spadl jako jediný pod stůl).

I pro Polsko a jeho církev je nová dějinná kapitola problémem. Zřetelněji se to ukazuje po smrti Jana Pavla II. Je to jiná scénérie než ta naše. Polsko se při své velikosti a geopolitické situovanosti včleňuje do (západo)evropského kontextu s jinými ambicemi i obavami, což je pochopitelné. Evropský Západ, zbařený obav ze sovětského útoku, se oddává vidinám konzumu a komfortu, zřiká se křesťanství – a tato „nákaza“ proniká i do Polska stejně jako k nám, zejména k mladé generaci. Polská církev začíná pociťovat, že její výsadní pozice „národní“ církve podléhá erozi. Přestává platit, že „co Polák, to katolík“. Vyvolává to různá napětí, která sledují ze svého českého ústraní s jistou starostí. Především napětí mezi poněkud nervózní nostalgickou snahou zachovat co nejvíce z dosavadního postavení (symbiózy katolicství, nacionalismu, včetně podprahového antisemitismu) na jedné straně a vědomím nároků, které klade univerzální poslání církve, na straně druhé.

Polská církev má obdivuhodný potenciál ve své vzdělané elitě. Patří k ní mnozí kněží, biskupové a zejména početná obec laických intelektuálů (i v médiích). Diskuze i polemiky se v ní vedou svobodně, kultivovaně a na potřebné racionální úrovni (tak jako diskurs za disidentských časů). Lokální problémy mohou být odlišné, ale společným jmenovatelem je otázka jak být církví v současné době. Akcentuje ji i současný papež důrazem na vztah víry a rozumu. Vnímám nás, české katolíky, jako v jistém smyslu chudší příbuzné. Naším problémem je vzdělanost. Polská církev může rozdávat ze svých přebytků. Tím jsou nejen polští kněží v našich farnostech, Bohu díky za ně, ale i předstih polských katolíků v uchopení témat teologických, filozofických a společenskovedních. Pro nás je to inspirační zdroj srovnatelný s německým. Měli bychom jej více využívat. Naučit se číst polsky není ostatně zas tak obtížné.

MUDr. Petr Příhoda (* 1939) působil jako psychiatr a psychoanalytik, nyní jako pedagog a publicista. Vede Ústav lékařské etiky a humanitních základů medicíny na 2. lékařské fakultě UK v Praze. Komentáře publikuje např. v příloze *Katolického týdeníku Perspektivy, Přítomnosti* a v Českém rozhlasu 6. Je spoluautorem (s Petrem Pithartem a Milanem Otáhallem, pod kolektivním pseudonymem Podiven) knihy *Češi v dějinách nové doby* (1991). Působil jako poradce předsedy české vlády Petra Pitharta.





Chceme spojovat tradici s modernitou

Rozhovor se Zbigniewem Nosowským, šéfredaktorem měsíčníku *Więź*

Měsíčník Więź již řadu desetiletí významně ovlivňuje veřejné mínění v polské církvi, zejména mezi její intelektuální elitou. Nutno však podotknout, že ho nečtou jen katolíci. Mohl byste říct, jak se vlastně idea vašeho časopisu zrodila a kdo všechno stál u jeho počátků?

Pokud jde o jakési ideové kořeny *Więzi*, pak je třeba zdůraznit, že byly velice různorodé. Možná, že právě toto je určité charisma, typické pro prostředí našeho časopisu. Už samotný titul [pol. więź – spojení, pouto], který Tadeuszowi Mazowieckému¹ vnuknula snad sama Prozřetelnost, říká, že pouta mají spojovat, přičemž se přece ale spojuje to, co se liší. A právě taková situace nastala, když náš časopis vznikl. Hlavní impuls dali mladí lidé, kteří se ve zlém rozešli s Bolesławem Piaseckým² a jeho sdružením Pax. Oni tehdy ještě věřili v možnost budování socialismu s lidskou tváří, v možnost účasti křesťanů v tomto procesu, ale najednou se ocitli v autoritářské organizaci, jakou se tehdejší Pax stal. Z druhé strany přicházeli lidé z úplně odlišného prostředí. Například autor náboženského profilu našeho časopisu Juliusz Eska byl formován v okruhu Mariánských družin, což bylo hodně tradiční katolické prostředí. Tam se však naučil otevřenému přístupu k tehdejší realitě a ještě před začátkem II. vatikánského koncilu psával o potřebě větší otevřenosti církve vůči světu. Jeho eseje sebrané v knížce *Otevřená církev (Kościół otwarty)* byly jednou z prvních publikací, které vyšly v edici Biblioteka *Więzi*. Tato knížka vyšla na konci 50. let a prezentovala určitou vizi církve v dialogu s moderním světem, o níž je třeba říct, že si svou aktuálnost zachovala dodnes. V redakci se však objevily osobnosti z ještě mnohem pravicovějších kruhů, než byl třeba Juliusz Eska. Nemohli tam být lidé zastávající ostře nacionalistické názory, takové postoje by byly nepřijatelné, ale například jeden z našich mnohaletých redaktorů Zdzisław Szpakowski prošel za války jednotkami konspiračních Národních ozbrojených sil (NSZ).³ Nevstoupil však do jejich řad z nějakých ideových důvodů, nýbrž prostě proto, že v jeho okolí nejspíš zrovna jiná odbojová organizace neoperovala.

Myslím, že onu pestrost postojů a rivalitu ideových směrů, které se na samém počátku v našem časopise setkávaly, lze vysvětlit i tím, že to bylo jedno z mála míst, kde se daly oficiálně publikovat určité názory, i když samozřejmě ne všech-

ny, poněvadž i náš časopis podléhal komunistické cenzuře. Zaslouhou Tadeusze Mazowieckého, který se podílel na vzniku časopisu a zastával funkci šéfredaktora až do roku 1989, je nepochybně skutečnost, že pokud to bylo možné, onu pestrost nejenže toleroval, ale s plným vědomím také akceptoval. K určité roztržce v redakci došlo až v roce 1968, když odešla skupina vedená Januszem Zabłockým, blízkým spolupracovníkem Mazowieckého, která v té době měla výraznější politické ambice. *Więź* se tehdy zapojila do širšího hnutí Znak a tím se stala rovněž dědicem tradice předválečného hnutí katolické mládeže Odrodzenie, i když přímo v redakci lidé navázaní na toto hnutí nepracovali.

Nelze tedy říct, že by existoval nějaký typický představitel tohoto prostředí. Když jsme připravovali materiály k čtyřicátému výročí existence našeho časopisu, zpracovávali jsme profily lidí, kteří redakci v minulosti prošli, a tehdy bylo výrazně vidět, jak každý z nich byl jiný.

A jak jste se mezi tyto lidi dostal vy sám?

Moje formace vůbec neprobíhala v prostředí katolické inteligence. Pocházím z malého města nedaleko Varšavy. Dlouho jsem si ani nekladl nějaké hlubší otázky týkající se křesťanství nebo mé osobní víry. Až teprve když jsem prožil určité duchovní obrácení v hnutí Světlo–Život,⁴ které tehdy bylo mezi mladými Poláky nesmírně populární, začal jsem intenzivněji používat i svůj rozum. Mezi lidmi kolem časopisu mě přivedl můj zájem o teologii a myšlenky koncilu. Takže když jsem hledal někoho, kdo je nejlépe schopen intelektuálně vyjádřit to, co mi v mém duchovním rozvoji bylo nejbližší, našel jsem prostředí *Więzi*. A tak to už zůstalo.

Pro některé lidi kolem vašeho časopisu se staly důležitým duchovním zázemím také Laski, místo magické, vyzařující zvláštní duchovní energii. Nakolik právě toto prostředí ovlivnilo během minulého století tvář polské církve?

Řeknu-li to hodně stručně, Laski jsou geniálním nápadem Ducha svatého a jedné slepé řeholní sestry, která se rozhodla vytvořit ústav pro nevidomou a slabozrakou mládež v dobách, kdy podobná zařízení v Polsku prakticky neexistovala. A poněvadž to byl nápad vskutku geniální, ústav se začal úspěšně rozvíjet a přitahovat pozornost velice zajímavých lidí, kteří se kolem tohoto místa shromažďovali. Laski jsou malou obcí nedaleko Varšavy. Sestry se tam starají nejenom o hmotné, nýbrž i o duchovní potřeby svých svěřenců. Je to místo neobyčejně působivé, s nádherným dřevěným kostelíkem, který každého okouzlí svou prostotou, jednodušeстью a chudobou. Kongregaci sester františkánek Služebnic kříže založila

matka Róža Czacka⁵ a je to místo přímo vyznařující Františkova ducha. Lze tam cítit něco podobného jako například v Assisi, které po celá staletí, ale i dnes přitahuje velice rozmanitou směsicí lidí, nejenom těch hluboce věřících, nýbrž i lidí různě hledajících. V Assisi lze potkat spoustu umělců, spisovatelů, básníků, malířů – je to magické místo. Podobnou pozitivní energii lze vnímat i v Laskách. Nelze kolem nich projít lhostejně. Tento zajímavý projekt začal kolem sebe záhy shromažďovat i zajímavé lidi, a to i uvnitř této instituce samotné – osoby duchovní nebo laické zaměstnance. Ukázalo se, že tito lidé měli ve své době vskutku velkorysou, moderní vizi církve v současném světě. Před válkou zde začali dokonce vydávat velice kvalitní časopis pro intelektuální a duchovní život *Verbum*, který řídil P. Władysław Korniłowicz,⁶ duchovní otec Lasek. Přicházeli sem však také lidé zvnějšku, lidé hledající nebo lidé, kteří byli s církví – jak se říká – na štíru, ale měli jako ostatně každý člověk určité existenciální a duchovní potřeby. Dnes by asi nejspíš hledali svou cestu v buddhismu. Tehdy však přicházeli do Lasek také proto, že ty byly všeobecně považovány za jistou protiváhu nacionalistického proudu polského katolicismu, který se v meziválečných letech projevoval dost výrazně. Laski kladly důraz na všeobecnou povahu křesťanství, na to, co znamená ono *katholikos*, že nelze stavět národ nad Pána Boha. Všem, kdo tam přicházeli, nabízely skutečně hlubokou křesťanskou formaci. Matka Róža Czacka jednou řekla, že Laski jsou místem, kde se nabízí pomoc nevidomým a slabozrakým nejenom na těle, ale i na duši.

Když jsem se seznamoval s historií Lasek, zaujal mě fakt, že v první generaci sester byla řada konvertitek židovského původu – většinou mladých žen z asimilovaných rodin, angažujících se v socialistickém hnutí...

Ano, to je rovněž zajímavý fenomén. Ale tyto mladé ženy se pro křesťanství rozhodovaly naprosto vědomě a svobodně, aniž by jim to někdo vnucoval. Musíme si totiž uvědomit, že mezi tehdejšími polskými Židy bylo několik různých proudů a jedním z nich byl i proud asimilační. Ti, kteří se rozhodli pro asimilaci, pro poplštění, také přijímali křesťanskou víru, avšak zároveň si uchovávali některá vlastní specifika. Například jistou ostrost vidění církevních záležitostí, citlivě vnímali i polský nacionalismus, antisemitismus, a to včetně nebezpečí z nich plynoucích.

V Laskách se objevoval také pozdější polský primas – kardinál Stefan Wyszyński...

On ale nebyl typickým představitelem tohoto prostředí, i když tam nějakou dobu sloužil jako duchovní. Typickou postavou byl, jak jsem se už zmínil, P. Władysław

Korniłowicz, jehož beatifikační proces právě probíhá. Ale byly tam i zajímavé životní příběhy katolických laiků, kteří třeba až v pokročilém věku přijali kněžské svěcení – natolik je toto místo ovlivnilo.

V čem mohou být podle vás Laski inspirativní pro polské katolíky ještě dnes?

Určitě v tom, že se staly symbolem takové podoby křesťanství, v níž se dá spojit to, co je v něm nejkrásnější – duchovní hloubka s konkrétní angažovaností pro dobro druhého člověka neboli spiritualita s charitou. To je nesmírně důležité, a proto je jejich duchovní odkaz obrovsky aktuální i v dnešní době, kdy se stává, že křesťané volí vždy jen některou z těchto alternativ. Buď se v různých modlitebních skupinách noří pouze do vlastního nitra a potřeby druhých lidí je moc nezajímají, anebo se totálně angažují v pomoci potřebným a jejich spiritualita živoří někde na okraji...

Tradice, o níž hovoříte, ovšem částečně zpochybňuje rozšířená klišé o polské religiozitě. Mnozí si ji ztotožňují jen s vypjatým nacionalismem, tradiční lidovou zbožností, vírou, která nemá potřebu klást si hlubší otázky...

Nepochybně, ale jako každý stereotyp má jistě i tento nějaký reálný základ. Stereotypy se vyznačují tím, že určité skutečnosti zveličují a představují v příliš křiklavých barvách. A tady se ta skutečnost týká změn, jimiž polský katolicismus prošel zejména v 19. století. Na tomto místě musím ale ještě udělat malou historickou odbočku a začít možná paradoxně od konce: Téměř všichni obyvatelé současného Polska jsou etnickými Poláky a současně 95 % z nich je pokřtěných v katolické církvi. Žijeme tedy v etnicky i nábožensky homogenní společnosti. Avšak to je v dějinách Polska situace naprosto nová, trvající teprve od konce II. světové války. Během ní došlo k vyvraždění židovského obyvatelstva, které tvořilo celou jednu desetinu polské společnosti. Po skončení války došlo k masovému transferu statisíců obyvatel a posunu hranic pod nátlakem světových mocností. O tom, jak by polská společnost měla vypadat, rozhodovala malá skupinka lidí, kteří se po válce chopili moci. Polská tradice je ale jiná. Polská společnost byla totiž vždycky nesmírně pestrá – jak národnostně, tak i nábožensky a kulturně. Měli v ní kdysi své místo Židé i Rusíni, ti, jimž dnes říkáme Ukrajinci nebo Bělorusové, byla to republika (pol. Rzecz Pospolita – věc společná) obou národů, polského a litevského, která možná z perspektivy Litevců nebyla ideální, ale pro Poláky je dodnes symbolem koexistence mnoha národů, kultur a duchovních tradic. V souvislosti s tím je třeba připomenout, že patrně nejčtenějším dílem

o identitě Poláků byla v posledních letech kniha Jana Pavla II. s titulem *Paměť a identita (Pamięć i tożsamość)*. Bývalý papež tam velice zřetelně píše o tom, že jeho srdci je nejbližší ona „jagellonská“ národní identita, v níž je místo jak pro úzké spojení s katolicismem, protože ten se od polské identity odloučit nedá – tvoří jakýsi její hlavní proud –, tak současně i pro otevřenost, pohostinnost vůči jiným náboženstvím a národnostním skupinám. A nejen to: Jan Pavel II. velice přesně definuje povahu naší národní identity, tuším na konci 15. kapitoly, kde říká, že polskost znamená mnohost a pluralitu, nikoliv omezenost a uzavřenost. Papež to psal i proto, aby se výrazně vymezil vůči „piastovskému“ chápání polské identity, které ji chápalo – trochu zjednodušeně řečeno – čistě etnicky.

Vraťme se však ještě do 19. století...

Tehdy se definice naší národní identity vytvářela na základě toho, že jsme se negativně vymezovali vůči mocnostem, které nás připravily o naši nezávislou existenci. A právě tam má původ uvažování v kategoriích Polák-katolík v opozici vůči Rusovi, který byl většinou pravoslavný, nebo Prusovi, který byl většinou protestant. Tehdy se také zrodila národnědemokratická ideologie, v některých svých podobách krajně nacionalistická, která pokládala katolicismus za kvintesenci polské identity. A to i tehdy, pokud někdo – jako například náš tvůrce křesťanské demokracie Roman Dmowski – praktikujícím katolíkem vůbec nebyl. Katolicismus měl ale tvořit jakýsi kulturní základ polskosti. My teď tady spolu hovoříme asi pět set metrů od náměstí Piłsudského, kde stál kdysi velký pravoslavný chrám, který si ve Varšavě postavili Rusové v době jejich záboru. Jedním z prvních spontánních činů místních obyvatel po získání nezávislosti v roce 1918 bylo jeho zboření. Toto gesto samozřejmě nebylo namířeno v první řadě proti pravoslavnému náboženství, ale proti Rusům...

Něco podobného jako stržení Mariánského sloupu v Praze...

Přesně tak. Důsledkem těchto procesů bylo tudíž zbytnění stereotypu Poláka-katolíka, který byl například už pro mou generaci bohužel každodenní realitou. Já už jsem vyrůstal ve zcela etnicky i nábožensky homogenním prostředí na malém městě, kde před válkou žilo 60 % židovského obyvatelstva. Neměl jsem o tom dlouho ani tušení. Moji rodiče tam byli přesídlení z Východu. Ze začátku jsme dokonce bydleli v domě po židovské rodině. Vzpomínka na původní obyvatele časem úplně zanikla. Až teprve před několika lety jsme se začali věnovat tomu, abychom tuto minulost nějak oživil. Ale je zajímavé, že třeba generace mých dětí –

nejenom kvůli módnímu multikulturalismu – si začíná uvědomovat, že ona pestrost byla jistým obohacením. Občas se samozřejmě objevovaly i problémy, ale bylo to něco, co nám dnes citelně chybí. V našem městečku například nestál naproti radnici kostel, ale synagoga. To taky o něčem vypovídá.

Významnou institucí, o níž se nám, českým křesťanům, ani nezdálo, byly v komunistickém Polsku Kluby katolické inteligence (KIK). Když jsem před mnoha lety navštívil redakci Więzi, pozoroval jsem, jak se s nastávajícím večerem z redakce pomalu stává místo setkání členů KIKu. Jaký byl vlastně vztah mezi těmito dvěma okruhy lidí?

Kluby vznikly bezprostředně po změně politického kurzu, k níž v Polsku došlo v říjnu roku 1956. Znamenalo to konec vlády stalinismu a lidé doufali v určitou obrodu společnosti, kterou ztělesňoval nový předseda komunistické strany Władysław Gomułka. Církevní politika státu už nebyla tak tvrdá, komunisté dovolili, aby mohly vznikat některé nezávislé spolky nebo publikace. Mezi nimi i náš časopis, i když i to ještě nějakou dobu trvalo – první číslo vyšlo teprve v únoru 1958. Vedle varšavského Klubu katolické inteligence vznikly i další kluby v Krakově, Vratislavi, Poznani a Toruni. Zpočátku jich tedy bylo pouze pět. Jejich iniciátoři nejdříve počítali s tím, že založí nějakou celoplošnou organizaci, ale rychle pochopili, že činnost takové instituce by měli komunisté snadněji pod kontrolou. To byl tedy hlavní důvod, proč jednotlivé kluby vznikaly v každém z měst jako nezávislé sdružení. Prvořadou úlohu hrál pochopitelně varšavský klub, ale jeho členy byli také čelní představitelé tohoto proudu polského katolicismu z Krakova nebo i jiných měst, takže i oni mohli dění klubu výrazně ovlivňovat. Kluby byly spolkem katolických intelektuálů, kteří si kladli za cíl především duchovní a intelektuální formaci polských katolíků, aby měli odvahu nést odpovědnost za církev a věci veřejné, samozřejmě natolik, nakolik to bylo v tehdejších politických reáliích možné. Díky této formaci se později v polské politice objevila řada významných osobností, které sehrály klíčovou roli jak v prostředí demokratické opozice, tak i v prvních letech existence svobodného Polska po roce 1989. Výmluvný je fakt, že když u nás v červnu roku 1989 probíhaly první volby do parlamentu, částečně svobodné do Sejmu a zcela svobodné do Senátu, maršálkem Senátu se stal předseda varšavského Klubu katolické inteligence prof. Andrzej Stelmachowski⁷ a místopředsedou Andrzej Wielowieyski,⁸ aktivní člen a mnohaletý zasloužilý sekretář klubu. Kluby se staly rovněž přirozeným zázemím pro mladou generaci, která vstupovala do politiky po roce 1989. Avšak už v 70. letech Kluby katolické inteligence úzce spolupracovaly s lidmi z demokratické opozice, neboť se podílely na organizaci a vzniku ilegálních naukových kurzů a nezávislého vzdělávání v podzemních

strukturách. V 80. letech značná část poradců Solidarity rovněž pocházela z našeho prostředí. Téměř symbolickou postavou se později stal Tadeusz Mazowiecki, člověk aktivně se podílející na činnosti klubů, ale současně i šéfredaktor *Więzi*, který se v roce 1989 stal prvním premiérem svobodné a nezávislé Polské republiky.

Kluby se také nemálo angažovaly v prezentaci nezávislého výtvarného umění, literatury a divadla v prostorách chrámů a klášterů...

Ano, to začalo hlavně v 70. letech a konalo se to většinou v rámci Týdnů křesťanské kultury. Kněží, kteří tyto akce připravovali, se tehdy nikoho neptali na záznam v matrice křtu, nikdo se nemusel předem deklarovat jako věřící. A tak se stávalo, že primas Wyszyński seděl v presbytáři varšavské katedrály společně s nevěřícími básníky během četby jejich veršů. To byl vůbec zajímavý fenomén v novodobých dějinách polské církve. Pokračovalo to nějakou dobu i po vyhlášení výjimečného stavu a tu a tam ještě v 80. letech. Veškerá nezávislá umělecká činnost byla zakázána, známí herci bojkotovali státní televizi a právě kostely se staly místem, kde se mohly odbyvat nezávislé aktivity. Promítaly se tam filmy, hrály divadelní hry, bylo tam dokonce i něco na způsob čtených novin. Přicházeli novináři a publicisté z ilegálních časopisů a veřejně tam komentovali události. Státu nezbývalo, než aby to toleroval, protože se to odehrávalo na církevní půdě. Stejný prostor tam mívali básníci i spisovatelé. Po změně politického systému to skončilo a myslím, že částečnou vinu na tom mají obě strany. Církev, která byla do té doby skutečným ostrovem svobody, nedokázala v prostoru znovunabyté všeobecné svobody umělce přesvědčit, že by mělo smysl v něčem podobném dál pokračovat. Na druhou stranu – umělci se rozutíkali do všech stran, kde měli samozřejmě mnohem lepší podmínky pro svou uměleckou realizaci a prezentaci svých výtvorů, čemuž se ale nelze divit. Dnes se objevují pokusy tuto tradici občas vzkrěsit, ale zdaleka to nemá takový společenský ohlas jako v 70. a 80. letech.

A jak jsou na tom Kluby katolické intelligence dnes?

Jejich význam v dnešní době značně poklesl. Důvodů je asi několik. Především se ale samotné kluby odmítly stát zázemím konkrétních politických skupin či stran. Vždycky se tam shromažďovali lidé s různými názory, a proto jsme nechtěli, aby se prostředí, které mělo prvořadě formační a vzdělávací poslání, nějak jednoznačně politicky vyhraňovalo. Podobné to ale bylo i v případě časopisu. Navzdory našim úzkým kontaktům s Tadeuszem Mazowieckým jsme se nechtěli stát periodikem jeho strany. Dokonce i v době, kdy se stal premiérem a předsedou

politické strany, jsme se snažili zachovávat vlastní nezávislost a on to respektoval. Samozřejmě mu nebylo milé, když jsme ho na našich stránkách kritizovali, určitá napětí sice existovala, ale naše přátelství trvá dodnes. Řekl bych tedy, že obrovský význam a přínos Klubů katolické inteligence byl dán jejich dvojí nezávislostí. A to nezávislostí jak na strukturách státu, tak i na církevní hierarchii. Bylo to hnutí angažovaných laiků, kteří vždy usilovali o dobré vztahy se svými biskupy, ale i když někdy dobré nebyly, tak se dál svobodně rozvíjelo. Objevovala-li se jistá napětí, ať už se týkala čistě interních záležitostí církve, jako třeba reformy, které přinesl poslední koncil, nebo problémů veřejných, stejně vždycky po jisté době přicházelo smíření. Například tady na zdi vidíte fotografii, na níž je primas Stefan Wyszyński s Tadeuszem Mazowieckým a dalšími redaktory *Więzi* – to je taky smíření po letech. Někdy kolem roku 1968 jsme totiž otiskli velice otevřenou, ale i ostrou debatu o polských duchovních. Primas to nesl velice těžce a oficiálně nařídil, že kněží nesmí v našem časopise publikovat.

Co mu konkrétně na té debatě vadilo?

To, že se tam otevřeně mluvilo o slabostech polského duchovenstva, zatímco primas byl přesvědčen, že o těchto problémech se nahlas mluvit nemá. Tehdejší provinciál polských dominikánů Krzysztof Kasznica tam například uvedl, že budoucí polští duchovní jsou v seminářích vychováni k infantilitě. Primas se zkrátka domníval, že v situaci, kdy je církev ohrožena, není možné veřejně hovořit o jejích slabostech, protože to režim může zneužít. Na té argumentaci samozřejmě je také zrnko pravdy.

Vzpomínám si, že když jste někdy začátkem 90. let podobnou diskuzi zopakovali, otec Kasznica prohlásil, že by na svém tehdejšímu stanovisku nic nezměnil...

To je pravda. Chtěli jsme si po letech ověřit, jestli se situace našich duchovních nějak změnila. Ale to už ze strany biskupů žádná reakce nepřišla. Podobných debat už bylo víc a staly se vlastně běžné. Bylo zřejmé, že se dost výrazně změnil kontext...

Jak se vztah primase k vašemu časopisu a Klubům katolické inteligence měnil v pozdějších letech?

Asi pět let po té debatě došlo ke smíření během setkání v Hnězdně. V dalších letech, kdy si na nás režimní orgány dělaly zálusk a chtěly nás zlikvidovat, nás ale

velice bránil. Dokonce prohlásil, že kluby i časopis jsou „součástí majetku církve“. Dal tím tedy jasně najevo, že církev bude podobné skupiny bránit, současně však také naznačil, že on sám i jiní biskupové rozlišují mezi námi a například takovým kolaborantským Paxem nebo jinými podobnými iniciativami.

A jak se vaše situace změnila po smrti kardinála Stefana Wyszyńskiego?

Zásadně se nezměnila, protože nový primas, kardinál Józef Glemp, pokračoval v předchozí linii, i když vzájemné kontakty už nebyly tak časté, což mělo nejen pozitivní, ale i negativní dopady. Ale když nám komunisté už poněkolkáté chtěli v době výjimečného stavu snížit přiděl papíru a byla tak vážně ohrožena další existence časopisu, arcibiskup Glemp nám přidělil církevního asistenta. Tím chtěl dát arcibiskup jasně najevo, že náš časopis je ve spojení s jeho úřadem. *Więz* se tak zařadila mezi ty časopisy, které komunisté museli brát jako nedílnou součást církve.

Dnes už nemáte konflikty s hierarchií?

To je různé. Mezi polskými biskupy dnes totiž panuje značná názorová pluralita. Nevyznávají nějakou vůdčí názorovou linii. Mně se občas dokonce stýská po dobách, kdy se moji starší kolegové přeli s kardinálem Wyszyńským, protože oni alespoň věděli, v čem s ním mohou souhlasit a v čem ne, jeho linie byla každému jasná. Dnes to nikdo dost dobře neví. V současné době není a ani se zatím nerýsuje žádná podobná osobnost mezi polskými biskupy, jako byl právě primas tisíciletí. Objevují se u nás tedy různé postoje a různé proudy.

Mohl byste je alespoň stručně charakterizovat?

Pokusil bych se o to v rovině obecnější, nejenom mezi polskými biskupy. Postoje většinou souvisí s ideovými odlišnostmi. Někteří biskupové nevezmou náš časopis do ruky, poněvadž jsou přesvědčeni, že církví škodíme. Naproti tomu jsou ale takoví, kteří nás budou stavět za vzor odpovědné křesťanské publicistiky a působení katolíků v současném světě. Tyto rozdílné postoje obecně souvisí s ideovými rozdíly v rámci polského katolicismu a jsou značné, ostatně asi tak, jako všude jinde ve světě. V Polsku jsou možná výraznější kvůli již zmíněnému národně-katolickému proudu, který se začal silně prosazovat zejména v posledních letech. Hlaselem jeho myšlenek je především Radio Maryja a celý mediální koncern patera Rydzyka.⁹ Sám pro sebe si to definuji jako pestré spektrum, které z jedné strany charakterizuje určitá ideologizace víry a z druhé strany pak její privatizace.

Co si pod těmito termíny máme přesně představit?

Ideologizaci víry lze definovat jako identifikaci religiozity s nějakým konkrétním národem, dokonce jako určitou vizi katolického státu polského národa, určitou jednoduchou a jasnou aplikaci věroučných principů v rámci fungování státu. Jeden z našich politiků před nějakým časem prohlásil, že „Kristova milost se rozlévá skrze státní struktury“. To znamená, že právní systém a státní struktury mají sloužit především církvi. To je jasný příklad redukce křesťanské víry na ideologii.

Naproti tomu privatizaci víry lze charakterizovat oblíbeným sloganem někdejších komunistů, ale i dnešních liberálů, že víra je věc čistě soukromá, a pokud je čistě soukromá, pak nemá co mluvit do kultury, politiky, tvorby zákonů atd. Prostě jen chodíme do kostela, modlíme se a tím to končí. S podobným postojem se ale setkáváme i u mnoha hluboce věřících lidí, kteří už mají po krk věcí veřejných, jsou znechuceni politickými pletichami, u lidí, jimž je tato oblast života společnosti naprosto lhostejná. Nezajímá je nic jiného než jejich osobní duchovní růst a zbožnost. Ale může to být i naprosto vědomé přesvědčení těch, kteří se domnívají, že vztahy mezi církví a státem nejsou nejlépe vyřešeny například ve Francii, kde mají podobu totální odluky. Avšak nejzajímavější spor podle mne probíhá někde uprostřed těchto krajních pozic. A to spor – jak já to nazývám – mezi zastánci christianizace shora a christianizace zdola. To znamená spor mezi těmi, kteří usilují o změnu společnosti, o její christianizaci, o společnost více lidskou a křesťanskou. Jejich rozdíl spočívá v metodách. Konzervativněji orientované kruhy kladou větší důraz na působení pomocí právního systému a na aktivity ve jménu křesťanství. Liberálněji orientované kruhy, i když to není ten úplně přesný výraz, kladou větší důraz na aktivity zdola, spíš v křesťanském duchu než ve jménu křesťanství.

Už několik let pracuji na textu, kde se snažím tyto jednotlivé postoje nějak popsat, ale stále se mi to nedaří. Důvodem je to, že v Polsku se většinou nevychází z jasně definovaných ideových předpokladů, nýbrž spíš z nějakých konkrétních skutečností. Snažím se ukázat rozdíly těchto čtyř způsobů myšlení v jejich vztahu k demokracii, menšinám, sekularizaci... Na těchto konkrétních skutečnostech lze řadu věcí hezky ukázat. Zároveň bych neřekl, že by u nás v současnosti existovaly ostře vymezené ideové proudy, snad s výjimkou Radia Maryja, které samozřejmě tvoří určitý uzavřený svět. Stoupenci tohoto směru bohužel důsledně odmítají jakoukoliv účast v diskuzích na půdě církve. Hovoří jen mezi sebou a všechny nabídky k dialogu z různých stran předem odmítají.

Činíte takové pokusy často? A snažíte se nabízet dialog i jiným skupinám?

Samozřejmě, podobné pokusy jsme činili mnohokrát a s jinými se nám to docela daří. I když spolu ne vždycky souhlasíme, přesto spolu hovoříme. Když jsme třeba připravovali setkání v Hnězdně na téma Evropa dialogu, dávali jsme dohromady skupinu, kde by se diskutovalo o dialogu uvnitř církve. Lidé z Radia Maryja a redakce novin *Nasz Dziennik* ale pozvání k účasti na tomto fóru vždy odmítli. Už jsme si dělali legraci, jestli šéfredaktorka těchto novin vůbec existuje, protože ji nikdy nikdo na vlastní oči neviděl. Říkali jsme si, jestli to náhodou není pseudonym někoho z otců redemptoristů. Ale nakonec byly naše pochyby rozptýleny, protože se její fotografie ukázaly v tisku. Myslím, že je příznačné, že naše nabídky k dialogu důsledně odmítají lidé ze dvou prostředí – jednak je vždycky odmítá Daniel Cohn-Bendit,¹⁰ předák studentské revolty z roku 1968, v současné době šéf frakce zelených v Evropském parlamentu, jednak právě zmíněná Ewa Sołowiejová¹¹ a skupina kolem novin *Nasz Dziennik* a Radia Maryja. Absolutně je nezajímají názory druhých. My jsme chtěli uspořádat debatu Cohn-Bendit kontra Buttiglione,¹² který měl tehdy známé problémy v Evropské unii. Na tom příkladu je vidět, že laický fundamentalismus odmítá dialog podobně, jako ho odmítá fundamentalismus katolický. Ale našich setkání se účastní jak skupiny více či méně konzervativní, tak i více či méně liberální. A podobných příkladů spolupráce by se dalo vyjmenovat více.

Udržujete kontakt například s lidmi kolem časopisu Christianitas nebo Fronda?

Ano, setkáváme se poměrně často. Pokud se objeví nějaké téma, o němž by bylo dobré diskutovat, scházíme se u tohoto stolu, kde teď sedíme, a mluvíme o něm.

O čem nejčastěji? Předpokládám, že asi dost často o důsledcích a významu koncilu. Lidé kolem těchto časopisů jsou už příslušníci jiné generace a mnohé věci vidí střízlivěji...

Jistě, o to se přeme. Vždyť dialog je taky spor. Kdyby lidé neměli různé názory, byl by dialog zbytečný. Přeme se o liturgii, koncil, ekumenismus nebo mezináboženský dialog. To jsou nejčastější témata, kde na sebe narážíme. Avšak měli jsme například absolutně shodné stanovisko, co se týče kauzy arcibiskupa Wielguse.¹³ Tehdy lidé zastávající hodně konzervativní názory říkali jednohlasně stejně jako my, že od budoucího varšavského metropolity je třeba vyžadovat morální integritu. S postojem člověka, který nedokázal zřetelně popsat a reflektovat svou minulost, jsme se nedokázali smířit. Pouze otec Rydzyk označil všechny takto

smýšlející katolíky působící ve veřejné sféře termínem „eskadry smrti“. V Latinské Americe se tak označují povstalecké skupiny, které většinou ze zálohy útočí na své nepřátele nebo terorizují vesnické obyvatelstvo. Lidé tvořící naše „eskadry smrti“ se v mnoha věcech dokážou ostře střetnout, ale v otázce arcibiskupa Wieguse měli shodný názor.

Jak se ideové rozdíly odrážejí v současném polském katolicismu?

Pokud jde přímo o náš časopis, pak pro nás byl vždy typický postoj dialogu. V minulosti byly různé etapy, kdy jsme jednou kladli větší důraz na dialog s nevěřícími, jindy zas na dialog s Ukrajinci, Němci, Rusy, Čechy, prostě se souseď vůbec, dialog polsko-židovský, křesťansko-židovský a křesťansko-muslimský. V minulosti se to měnilo. Nyní se na našich stránkách nejčastěji objevuje otázka mezináboženského dialogu, neboť se domníváme, že to je jedna z klíčových otázek týkajících se budoucnosti současného světa. Pro dnešní svět, který přestává věřit, je důležité, aby se představitelé různých náboženství setkávali a dokázali společně něco říct, vydat svědectví o tom, že věří v jednoho Boha. To také může vyvolávat zájem a duchovní neklid u jiných lidí, ale kromě toho je fascinující i samotný proces hledání společných hodnot. Proto v současné době věnujeme velký prostor otázkám vztahů mezi křesťanstvím a judaismem, mezi křesťanstvím a islámem. Přeložili jsme a obšírně komentovali otevřený dopis 138 muslimských duchovních představitelům křesťanských církví, který jsme považovali za vstřícné gesto a v jistém smyslu přelomový. Ještě předtím to byl také židovský dokument o křesťanství *Dabru emet*, kde židovská strana uvedla, že vztah křesťanů k judaismu se v posledních letech zásadně změnil a že je povinností Židů na tuto skutečnost pozitivně odpovědět. Jak na stránkách našeho časopisu, tak i v knižní edici, kterou vydáváme, se tedy tato témata objevují dost často.

Nejednou se lze setkat s názorem, že hlavní silou polského katolicismu je tradiční lidová zbožnost. Dost často ji ale lidé asi mylně ztotožňují právě s tou národně-katolickou opcí. Myslíte, že je taková identifikace správná?

S tím nemohu souhlasit. Neřekl bych ani, že hlavní silou polského katolicismu je lidová zbožnost. Tou je něco jiného. Když jsme v jednom z posledních čísel připravovali zprávu o silných a slabých stránkách polské víry, o šancích a ohroženích v budoucnosti, ukázalo se, že naší silou vůbec není lidová zbožnost, ale spíš jakési zakořenění víry Poláků v tradici a kultuře. Což samo o sobě ještě není víra, ale je to nesmírně důležité, poněvadž našim dětem – na rozdíl od dětí například

ze zemí bývalého východního Německa – není nutno při návštěvě muzea nebo galerie vysvětlovat, co jsou zač ti dva nazí lidé pod stromem na nějakém obraze. Spatří-li polské děti podobný obraz, vědí, že se jedná o biblickou scénu z Ráje a že na obraze je Adam s Evou. Proces ateizace v zemích bývalého východního Německa totiž pokročil tak daleko, že tato symbolika je mnoha jeho obyvatelům naprosto cizí. A teprve součástí tohoto zakořenění víry v kultuře je charakter polské lidové zbožnosti. Stavět rovnítko mezi ní a národně-katolický proud ovšem nelze. I když například pater Rydzyk by měl zřejmě opačný názor, ale on dost často ztotožňuje celou polskou církev se svými individuálními představami. Polské lidové zbožnosti bylo mimochodem věnováno také jedno z posledních čísel měsíčníku *Żnak*. Ostatně i já sám se trochu věnuji problematice duchovního života, občas o ní píšu, a to s velkou úctou i k lidové religiozitě, která vždy usilovala o to, aby víra prostupovala celý život člověka. To se v minulosti projevovalo různými způsoby – například když lidé smekali před kostelem nebo v krajině poseté kříži, Božími mukami či kaplemi. Podobné projevy symbolizovaly snahu prostých lidí o posvěcování každodenního života, což já osobně hodnotím velice pozitivně. Dnes se to už dělá jinak, jinými metodami, ale stále jde víceméně o totéž. Naproti tomu jsem značně kritický vůči tomu, co bych nazval „maloměstskou zbožností“. To je taková zbožnost, která se vyznačuje jistou schizofrenií, kde běžný život často neodpovídá vyznávaným zásadám. Pánu Bohu se obětuje pouze část života, například čas věnovaný návštěvě nedělní bohoslužby nebo několik minut pro modlitbu denně, ale zbývající část života se řídí vlastními pravidly. Víra by však měla být „holistická“, měla by zahrnovat celý život člověka – ona přece nemůže být jen nějakou jeho „nadstavbou“.

Nejsou ale moderní formou tradiční polské lidové zbožnosti také takové fenomény, jako jsou velká setkání mládeže – například to, které se každý rok koná o Svatodušních svátcích u Lednického jezera?

Jistě, ta setkání mají vyložene duchovní a náboženský obsah. Řekl bych ale, že ještě o něco zajímavějším fenoménem v dnešním Polsku je křesťansky inspirovaná moderní hudba. Velké popularitě se u nás dnes těší hudební skupiny hrající rock, reggae, moderní jazz apod., které ovšem zároveň nepokrytě zpívají o Bohu. Šéfredaktor časopisu *Fronda* Grzegorz Górny (jinak zarytý konzervativce) uvedl nedávno zajímavé srovnání: Někáký čas byla nejpoblárnějším hudebním souborem v Polsku skupina Arka Noego (Archa Noemova). Hrály a zpívaly v ní především děti hudebníků, kteří už v dospělém věku, často po nějakých dramatických životních peripetiích, prožili hlubší konverzi ke křesťanství. Texty písniček těch

děti měly většinou čistě evangelizační ráz. Ve stejné době bylo v Rusku nejpopulárnější hudební skupinou duo s názvem Tatu, které tvořila dvě děvčata předstírající lesbický milenecký pár. Samozřejmě to byl jen promyšlený marketingový tah. Ačkoli se tady i tam jednalo vlastně ještě o děti, jejich sdělení se radikálně lišilo. Podle mě se jedná o nesmírně zajímavý fenomén, který ale oficiální církevní kruhy nedokážou příliš využít. Nestává se totiž často, že by profesionální hudebníci z těchto oblastí dávali svůj talent do služeb šíření křesťanské víry. Myslím si, že mnohé texty skupiny, kterou jsem zmínil, vyznačující se navíc neobyčejně svěžím jazykem, dokázaly lidem přiblížit křesťanské pravdy často lépe než mnohé snažení kazatelů, publicistů nebo nás novinářů.

V jednom z posledních čísel vašeho časopisu mě zaujal projekt „Laboratorium Więzi“. Jak se tento nápad vlastně zrodil a jaký je jeho záměr?

To je především pokus nově seskupit lidi kolem našeho časopisu, poněvadž jako každý jiný časopis máme i my okruh svých spolupracovníků, autorů přátelsky nám nakloněných. Chtěli jsme té spolupráci vtisknout nějakou novou kvalitu. Rozhodli jsme se, že vytvoříme jakýsi křesťanský think-tank neboli skupinu, která by předkládala vlastní diagnózy, vize či analýzy různých problémů, a to s nadějí, že o to bude zájem. V žádném případě tedy nejde o nějakou ideologicky zaměřenou skupinu. Oslovili jsme hlavně lidi střední a mladé generace různých názorových pozic – opět, pouto má spojovat. Ta skupina tvoří interdisciplinární tým složený hlavně z teologů, sociologů, historiků, filozofů, ale je mezi nimi i malíř ikon. Naši činnost teprve přesněji specifikujeme, ale už teď se nám například povedlo vytvořit první zprávu na téma „Dnes a zítra polské víry“. Podobnou zprávu bychom chtěli zpracovávat každého čtvrt roku. Další by se měla věnovat situaci žen v polské církvi a dále pak situaci žen v polské společnosti obecně. Ty zprávy by se od normálních čísel našeho časopisu měly lišit i tím, že by v nich byly prezentovány důkladné diagnózy a návrhy řešení daných problémů. Chtěli bychom se vyhnout čistému intelektualismu, kdy lidé o něčem diskutují, pak se rozejdou a dál se už nic neděje. Neměl by to být jen diskuzní klub, ale skutečný think-tank neboli zázemí pro jistou *praxis* – jak církevní, tak společenskou.

A proč zrovna název „laboratoř“?

Protože tímto moderním termínem chceme naznačit, že stejně tak jako vědci pomocí mikroskopu v nějaké laboratoři chceme i my důkladně zkoumat skutečnost, chceme být v blízkém kontaktu s tím, co nás ze všech stran obklopuje. Podtitul

naší iniciativy je už serióznější – Institut sociálních analýz a dialogu. Klademe tedy důraz na to, co je podstatné: čili solidní sociologické řemeslo spojené s připraveností k dialogu. Ta je taky jádrem tradice *Więzi*, stejně jako jagellonského Polska. A otevřenost chápeme jako konstitutivní prvek křesťanské identity. Rádi bychom tedy přispěli k posílení toho proudu v polském katolicismu, který se snaží moudře spojovat tradici s modernitou. Rádi bychom se podíleli na vytváření takové symbiózy, v rámci níž by bylo možné skloubit to, co se jinde moc nepodařilo – hlubokou spiritualitu se sociální a ekonomickou modernizací...

Děkuji vám za rozhovor!

Rozhovor ve Varšavě v listopadu 2008 připravil a přeložil Jaroslav Šubrt.

POZNÁMKY REDAKCE:

1 / TADEUSZ MAZOWIECKI (* 1927), polský publicista, politik, bývalý šéfredaktor *Więzi*, v letech 1989–1990 první premiér v postkomunistickém Polsku.

2 / BOLESŁAW PIASECKI (1915–1979), polský politik, právník, důstojník polské armády a tvůrce kolaborantského sdružení Pax, které si v době stalinismu nárokovalo jedinou zprostředkující roli mezi vládou a církví.

3 / Národní ozbrojené síly (pol. Narodowe Siły Zbrojne), jedna z největších nacionalisticky orientovaných tajných odbojových organizací za II. světové války. Bojovala nejen proti nacistům, ale i proti příslušníkům komunistického odboje.

4 / Hnutí Světlo–Život (pol. Ruch Światło-Życie, obecně známé též jako Oaza), jedno z hnutí obnovy katolické mládeže inspirované II. vatikánským koncillem, založené v Polsku otcem Franciszkiem Blachnickým († 1987).

5 / RÓŻA MARIA CZACKA (1876–1961), polská šlechtična, řeholnice, zakladatelka kongregace fran-tiškánek Služebnic kříže. Ve 22 letech přišla o zrak, což ji přivedlo ke službě nevidomým, pro něž založila roku 1910 pečovatelský dům ve Varšavě. Jí vedené centrum se pak přesunulo do Lasek u Varšavy. Roku 1987 byl zahájen proces její beatifikace.

6 / WŁADYSŁAW KORNIŁOWICZ (1884–1946), polský kněz, spoluzakladatel a duchovní rádce Lasek. Od roku 1918 byl spolupracovníkem diskuzní skupiny zvané Kółko (Kroužek), která sdružovala akademickou mládež a mladou inteligenci bez ohledu na vyznání či náboženství a která ve své době ovlivnila řadu polských intelektuálů a umělců. Od roku 1978 se usiluje o jeho beatifikaci.

7 / ANDRZEJ STELMACHOWSKI (* 1925), polský právník a politik, jeden z iniciátorů kulatého stolu roku 1989, předseda KIKu v letech 1987–1990.

8 / ANDRZEJ WIELOWIEYSKI (* 1927), polský politik, katolický aktivista, představitel opozice proti totalitnímu režimu, sekretář KIKu v letech 1972–1980.

9 / TADEUSZ RYDZYK CSsR (* 1945), kontroverzní polský redemptorista, zakladatel a ředitel mimořádně vlivného Radia Maryja a televize Trwam, často kritizovaný pro populismus, nacionalismus, antisemitismus aj.

10 / DANIEL COHN-BENDIT (* 1945), francouzský publicista, politik, jeden ze studentských vůdců v revolučním roce 1968. Od roku 1994 poslanec Evropského parlamentu za Stranu zelených.

11 / EWA SOŁOWIEJÓWÁ, polská ekonomka, od roku 1999 šéfredaktorka *Naszeho Dzienniku*, národně-katolického deníku založeného roku 1998 otcem Rydzykem.

12 / ROCCO BUTTIGLIONE (* 1948), italský křesťansko-demokratický politik a filozof, roku 2004 navržen na post komisaře Evropské unie, což vedlo vzhledem k jeho konzervativním postojům ke krizi v Evropském parlamentu.

13 / STANISŁAW WOJCIECH WIELGUS (* 1939), polský duchovní, filozof, teolog, profesor, bývalý rektor Katolické univerzity v Lublinu, v roce 2007 tři dny varšavský metropolita, složil úřad, neboť nebyl schopen uspokojivě vysvětlit okolnosti své spolupráce s komunistickou tajnou policií.

Zbigniew Nosowski (* 1961) vystudoval sociologii a teologii ve Varšavě a Ekumenický institut v Bossey u Ženevy. Na přelomu 70. a 80. let se aktivně angažoval v hnutí Světlo–Život. Roku 1984 vznikla z iniciativy manželů Nosowských společnost Ziarenko (Zrnko) pro osoby s mentálním postižením, jejich rodiny a přátele. Od roku 1988 je redaktorem měsíčníku *Więź*, od roku 2001 jeho šéfredaktorem. Je programovým ředitelem Laboratorium WIĘZI. Dvakrát byl laickým auditorem Biskupského synodu ve Vatikánu (2001 a 2005). V letech 2002–2008 byl konzultorem Papežské rady laiků. Od roku 2007 je křesťanským spoluvedoucím Polské rady křesťanů a Židů. Náleží do Fóra sv. Vojtěcha, které organizuje mezinárodní Sjezdy v Hnězdně. Je autorem a spoluautorem několika set televizních programů a řady knih.





Kolektiv Laboratorium WIĘZI

Vždy na vrchu, či jen na povrchu? Plusy a minusy polské víry

Jaké jsou dnes silné a slabé stránky polské víry (a tím katolické církve jako společenství i jako instituce)? Jaké vidím příležitosti a jaká nebezpečí pro rozvoj víry Poláků v nejbližší budoucnosti (a to jak uvnitř společenství věřících, tak i v celkové kulturní situaci)? Na takové otázky hledali odpovědi členové Kolektivu Laboratorium WIĘZI v rámci zvláštní ankety, jejíž shrnutí tu představujeme.

Využili jsme k tomu metodu analytické techniky SWOT. Ta je založena na rozdělení získaných informací do čtyř skupin: S (Strengths) – silné stránky; W (Weaknesses) – slabé stránky; O (Opportunities) – příležitosti; T (Threats) – hrozby. Analýza silných a slabých stránek představuje diagnózu současného stavu. Úvahy nad příležitostmi a hrozbami jsou prognózou budoucnosti.

Většina členů Kolektivu Laboratorium WIĘZI poslala svá vyjádření ve formě krátkých odpovědí na jednotlivé otázky ankety. Někteří přizvali k účasti na anketě také spřátelené angažované křesťany nebo představili názory, které byly výsledkem diskuze v širším kruhu lokálních společenství. Jiní členové Kolektivu místo toho poslali své obsáhlé výpovědi a články týkající se témat, která byla předmětem ankety.

Část názorů bude níže citována individuálně, většinově má však následující zpracování charakter syntetický.

Silné stránky polské víry

Nejčastěji jmenovaným pozitivním rysem víry Poláků je zakořenění v tradici a kultuře. Za velký poklad polské víry je možné považovat kulturní samozřejmost křesťanství, všeobecnost vlivů katolicismu. V Polsku není nutné – jako je tomu za naší západní hranicí, v zemích zasažených ateistickou politikou bývalé NDR – vykládat v muzeích mládeži základní biblickou symboliku. „Nahá žena a muž pod stromem se mladým Polákům spojují s rájem, nikoli se sexem,“ píše jeden z členů Kolektivu.

„Tradiční charakter polské víry bývá interpretován dosti povrchně, dokonce posměšně, ale je to ohromné bohatství, protože víra, a především zbožnost, se vždy utvářejí v určitém společenství a skrze ně se přenášejí dál. Tradiční ráz víry –

pokud neupadáme v „národní troubení na poplach“ – dovoluje hlouběji vrůst v lokální církev,“ píše sestra Barbara Chyrowiczová. Anna Karoń-Ostrowská poukazuje na tradici přítomnosti církve v životě národa v jednotlivých tragických zákrutech dějin, která zanechala pozitivní stopu ve společném vědomí, či na kladnou, opatrovnickou roli kněžstva jako podpory polské společnosti.

V mnoha odpovědích ankety byl zdůrazněn silný *svazek víry s náboženským životem*. Velmi silnou stránkou polské zbožnosti – především ve srovnání se sousedními zeměmi i celým evropským kontinentem – je živá tradice účasti na nedělní mši. Polské kostely, zvláště pro návštěvníky ze zahraničí, působí dojmem plnosti, někdy dokonce přeplněnosti. Monika Walusová upozorňuje, že mezi těmi, kdo zaplňují polské kostely, je většina žen a dětí. Také díky opoře v tradici, citech, rodině a ženách se víra Poláků podle ní silně odráží v každodenním životě.

Hodný zdůraznění je také fakt, že v polském katolicismu zůstává živá i tradice každodenní účasti na bohoslužbě, která dokonce v poslední době – díky aktivitám hnutí mládeže a společenství obnovy – ožívá, neboť ji pravidelně praktikuje více osob. Podobně se rozšiřuje zvyk modlitby breviáře (minimálně jeho vybraných částí) mezi laiky. To vede k silnému zakořenění osobní modlitby v modlitbě církve. Poláci se také mohou těšit z velkého množství duchovních a díky tomu i dostupnosti svátostí.

Nezanedbatelný význam má v této oblasti (rovněž často zdůrazňovaná) velká „popularita“ svátosti smíření v Polsku. Fronty ke zpovědi dnes představují specifický polský fenomén. Bez ohledu na mnoho slabin spojených s praktikováním této svátosti tento jev ukazuje, že vědomí osobní hříšnosti je mezi Poláky velmi rozšířené – což je důležité, neboť bez přiznání vlastního hříchu je těžké uvědoměle přijmout radostnou zvěst o vykoupení... Čím dál tím snazší je nalézt duchovního připraveného k přijetí důkladné zpovědi či k duchovnímu vedení.

Na silný, dosud stále lidový charakter polské víry poukazovali různí účastníci ankety. Piotr Wojciechowski napsal: „Zásoba lidové víry je pořád ještě velká, její základ je mocný – přispívá k němu nejen to, co je v lidech (svědomí, znalosti, paměť, návyky, obyčej, existenciální postoje), ale také hmotné dědictví: od velikonocní ratolesti za obrazem a modlitební knížky po babiče, od zpěvníků a růžence v šuplíku po kapličky, hřbitovy, kostely, stavby klášterů a katedrál.“

Také Józef Majewski uznal *lidový charakter víry* „obyčejných“ věřících za „velmi silnou, jestli ne nejsilnější stránku polské víry, dokonce i kdyby se tu a tam otřela o pověru či magii.“ Majewski chápe lidovost jako realismus víry, tj. „empirické“, jaksi „tělesné“ či „smyslové“ prožívání víry. Jak zdůrazňuje, na takové úrovni je intelektuální plochost víry často vyvažována autentickým potvrzením toho, co je transcendentní a svaté. V polských kulisách se to projevuje třeba skrze masovou

víru v přítomnost Marie ve svatých obrazech, „víru“ v sochy svatých, pobožnosti k Božímu Milosrdenství, poutě na svatá místa, svaté pramínky, silné prožívání svazku se zemřelými, „víru“ v relikvie, pocit hříšnosti a specifický kult papeže. V lidovosti se také mísí – vlastně evangelijní – pochopení a porozumění pro lidskou slabost a hříšnost, možná především ve vztahu ke kněžím.

Bylo též poukazováno na moderní podoby lidové zbožnosti. Podle některých je možné v takových kategoriích interpretovat např. setkání u Lednického jezera. Náboženské události tohoto typu (a příkladů by mohlo být více) dokazují, že v Polsku existuje potenciál lidské připravenosti k pozitivní odpovědi na pozvání ke společnému prožívání víry.

Jinak to vymezil Jerzy Sosnowski, který uprostřed silných stránek polské víry ukázal na prvním místě na „silné místo katolicismu v rodinné variantě masové kultury (ne lidové: s tou se dnes vlastně již nesetkáváme), který ji v jisté míře činí odolnou vůči působení jedů praktického materialismu masové kultury v její globální variantě“. Tento autor také zdůrazňuje obecnou znalost růžence, který je specificky křesťanskou kontemplativní modlitbou, či „úrodu mnoha specificky polských písní a pobožností (velkopostní písně, koledy, pobožnosti hořkých žalů a křížové cesty)“. V podobném duchu otec Michał Paluch jmenuje čím dál tím silnější důraz kladený v polském duchovním životě na milosrdenství (sv. Faustina a Łagiewniki).

S lidovým charakterem víry se váže také rys, který Daria a Józef Majewští vydvíhují jako přednost: „*církevnost navzdory*“ – vědomí spojení s církví, nehledě na hříšnost a slabost duchovního, nehledě na nepochopení takových či jiných rozhodnutí hierarchie (např. přeložení milovaného kněze do jiné farnosti), nehledě na finanční nejasnosti ve farnosti. Nehledě na naříkání na církev, nehledě na tradici spontánního, zdola jdoucího antiklerikalismu – Poláci budou i tak chodit do kostela.

Nic naplat – pro mnoho Poláků je církev pevným bodem, k němuž se vztahují. Víra i její vnější podoba – tedy církev – jsou jednoduše v jejich životě důležité. Stále častěji se také lidé mladé a střední generace – nespokojení s prefabrikovanou nabídkou duchovních – organizují, „berou věc do svých rukou“, zvou duchovní k výpomoci (církev jako společenství). Také ve společenském rozměru hraje církev (jako instituce) významnou roli v mnoha společenských debatách. Děje-li se tak navíc v atmosféře kritiky, plodí to trvalou přítomnost náboženské tematiky v publicistickém diskurzu. Většina Poláků chová k církvi vážnost a důvěru.

O silné pozici náboženství i církve svědčí také přítomnost náboženské tematiky v polských světských médiích. Jak noviny, tak i elektronická média (a také významně soukromá média) často a zpravidla věcně informují o událostech ze ži-

vota církve. Diskuze o roli církve, jaké se odehrávají v médiích, i když jsou třeba nespravedlivě kritické, ukazují, jak důležitá je pro Poláky tato tematika. Významným pozitivním faktem jsou i katolická média – s jejich rostoucí různorodostí a stále vzrůstající profesionalitou. Fenoménem hodným chvály je také aktivní přítomnost katolíků na internetu – jak skrze velké portály, tak i drobné iniciativy.

Důležitým pozitivním rysem současné polské zbožnosti je – jak to formuloval Piotr M. A. Cywiński – *dostupnost individuálních forem duchovního života*. Jde o různá hnutí a společenství, četné formy rekolekcí, centra duchovního života, formační střediska. Ti, kdo hledají hlubší duchovní život, mohou stále častěji nalézt odpovídající nabídku v církvi, nemusí se obracet k buddhismu.

Je to zřetelně plod vývoje, který nastoupil v posledních 40 letech, po II. vatikánském koncilu. Sławomir Żurek zdůrazňuje, že lze toto období nazvat jarem církve v Polsku: „Mám na mysli především obnovu lokální církve – struktury farností a forem prožívání liturgie skrze nové podoby společenství jako neokatechumenát, oáza, obnova v Duchu svatém, fokoláre, rodinná hnutí a mnoho dalších. Rozkvět takového typu iniciativ v Polsku – jakož i jejich stabilita – dovolují, podle Żurka, skutečně mluvit o tom, že „trumfem polské zbožnosti je její otevřenost duchu II. vatikánského koncilu“.

Mezi pastoračními iniciativami hodnými pozornosti jmenovali členové Kolektivu mimo jiné existenci „vzorových“ nebo „kultovních“ farností (často spravovaných řády), které svou činností inspirují jiná společenství; výchovnou, sociální, charitativní a misijní působnost některých řádů; živé duchovní vedení akademické mládeže v univerzitních městech; rozšířenou pastorační mládeže (v evropském měřítku unikátní); přítomnost velkého počtu výjimečných kněží (občas obdařených velkým charizmatem) a teologů; nepočetné, ale významné iniciativy v oblasti ekumenismu a mezináboženského dialogu.

Sławomir Sowiński otevřeně konstatuje, že mezi silné stránky polského náboženského života patří „pluralismus a rovnováha polského katolicismu, různorodost pastorační i duchovní nabídky – společná existence jak katolicismu lidového, tak stále silnějšího proudu uvědomělé a zvnitřněné víry, tradičních farních forem pastorační i nových duchovních aktivit a také výrazný pluralismus v pohledech jednotlivých biskupů“.

Mezi silnými stránkami bylo také samozřejmě jmenováno zavazující dědictví Jana Pavla II. Zbožnost Karola Wojtyły se opírala o zkušenost polskosti rozuměné „jagellonsky“ – ne monoetnický a mononábožensky. Koncepce Rzeczypospolitej mnoha národů, kultur a náboženství se jasně ukázala – napsal Sławomir Żurek – „nejsilnější stránkou polského náboženského vnímání“. Stanovila totiž základ ekumenické a mezináboženské aktivity papeže-Poláka.

Jiné silné stránky polské víry jsou: obětavost – připravenost poskytnout materiální podporu církvi a také ochota angažovat se ve věci církve, schopnost oběti spojená s horlivostí, zdravý „duch bázně Boží“ (když už Polák věří, pak nebere Boha jako „dobrého kámoše“ – říká sestra Barbara Chyrowiczová).

Trefným shrnutím obrazu silných stránek polské víry se podle názorů členů Kolektivu Laboratorium WIĘZI zdají být slova Piotra Wojciechowskiego: „Jisté je jedno – stále ještě je s kým mluvit o Bohu, existují místa setkání, jazyk takového diskurzu je stále živý.“

Slabé stránky polské víry

Jevy popsané jako silné stránky polské víry mají paradoxně časem také svou „druhou stranu mince“ – a z toho důvodu se v naší analýze mohou objevit i mezi stránkami slabými. Mohou hrát také významnou roli v budoucnu – mohou se tedy stát příležitostí, nebo ohrožením (tyto problémy budou popsány níže ve třetí a čtvrté části textu).

Mezi slabostmi polské víry jmenovali členové Laboratorium WIĘZI mnoho rysů nebo jevů. Nejčastěji se objevilo slovo *klerikalismus*. Jeho projevy je možné pozorovat v různých oblastech života církve. Silné ztotožnění průměrného polského katolíka s církví se totiž neproměňuje v pocit odpovědnosti za její společenství. Jasně přžívá přesvědčení, že církev, to jsou duchovní, „oni, a ne my“.

Jinými slovy, schází důvěra mezi laiky a duchovními. Ti první nařikají na faráře, kteří nepřijímají jejich iniciativy. Na oplátku si paradoxně mnoho kněží stěžuje na pasivitu svých farníků. Problém je tedy z jedné strany neschopnost sebeomezení kněží (zabývání se vším ve farnosti), z druhé strany dramatická ekleziální pasivita mnoha laiků (chápání farnosti jako místa uspokojování náboženských potřeb bez jakýchkoli nároků na vlastní aktivitu). Tento poslední jev se v Polsku děje ve velkém, neboť většina farníků (dokonce většina osob hlásících se ke spojení se svou farností) necítí potřebu účasti na životě duchovního společenství.

Ztotožnění církve s kněžími se bohužel děje stále, dokonce v jazyce církevní hierarchie – když např. biskupové mluví o „vnitřních záležitostech církve“, tj. takových, které je třeba projednávat výhradně v kruhu „zasvěcených“, rozuměj duchovních. V praxi se klerikalismus projevuje např. všeobecně na polských teologických fakultách při zaměstnávání akademických pracovníků, kdy dostávají přednost méně schopní kněží před schopnějšími laiky.

Odpovědnost za vykročení ze „zakletého kruhu“ absence důvěry mezi laiky a duchovními leží především na těch posledně jmenovaných – jim totiž náleží v církvi vláda, o kterou je nicméně v Polsku nikdo nechce připravit. Bohužel se

obvykle o tuto odpovědnost neumí dělit. Otec Piotr Jordan Śliwiński píše: „Činnost farních rad má často charakter čistě formální a model spolupráce duchovních s věřícími nepřipomíná ani tak spolupráci jako spíš plnění úkolů.“ Nejasné a nejednou přímo pobuřující jsou zvláště projevy „feudálních“ způsobů v církvi: paternalistické zacházení s věřícími, zlehčující či otevřeně ponižující vztah kněží k řeholnicím, absence skutečného dialogu či celkově nabubřelá etiketa komunikace s hierarchy. Dědictvím období komunistického útlaku je též jistá „tajnost“ církve v Polsku – laici toho mnoho nevědí o problémech a perspektivách církve (ani pastoračních, ani finančních). Když nic nevědí, jak mají být spoluodpovědní?

Slabou stránkou masovosti a kulturní samozřejmosti katolicismu v Polsku je – s těmito rysy spojená – *nereflektovanost* víry a početné intelektuální slabiny. Nehledě na přítomnost a rozšířenost vyučování náboženství ve škole je možné postřehnout nízkou úroveň náboženských znalostí. Malá je rovněž v Polsku znalost katechismu, stejně jako schopnost reflexe víry. Věřící Polák nedokáže spojit vyznávanou víru se svým každodenním životem. To způsobuje růst rozporu mezi vírou a životem. Maria Rogaczewska reflektuje, že mnoho mladých lidí vnímá církev jako zaklíněnou v „časové kapse“ – církví předkládané formy života se stále častěji mýjejí s reálným životem lidí i s jejich duchovními potřebami.

V Polsku schází katecheze pro dospělé. Piotr Czekierda upozorňuje na „nerovnoměrnou formaci srdcí a hlav“. Dokonce i v akademické pastoraaci hledá mnoho studentů spíše náboženský prožitek než reflexi svého života jakožto křesťanského povolání. V naší církvi je málo diskuze, časem je možné nabýt dojmu, že není místo pro pochybnosti. Kladení otázek je často chápáno jako projev vzpoury nebo nepřípustné kritiky církve. Nejednou se zajímavější a hlubší diskuze o církvi odehrávají v médiích světských než v katolických.

Takto utvářená zbožnost zůstává sentimentální a infantilní u mnoha lidí, kteří jsou jinak v jiných oblastech života vyzrálí. Monika Walusová to komentuje slovy, že chybí „dospělá“ verze víry: „Schází racionální promýšlení citů, intelektuální reflexe tradice, odpovědné, a ne jen snílkovsko-povinnosti (někdy toužebné?) uvažování o rodině, jednání s mladými ženami jako s dospělými lidmi, a ne jen jako s děvčaty nebo budoucími matkami.“ Vystupuje též projev (stírajícího) míchání tradic národních, lokálních či zvyků s (neměnnou) tradicí církve.

Vedle dříve jmenovaných předností polských duchovních zaráží malá intelektuální úroveň mnoha kněží. Je jasné, že není způsob, jak to procentuálně vyjádřit, zbývá jen empirie. Jerzy Sosnowski píše: „Poznal jsem, že návštěva nedělní mše v kostele (mimo vybrané, mně známé chrámy) odsuzuje znepokojivě často věřícího k vyslechnutí kázání v nejlepším případě nijakého, v nejhorším zkažené-

ho myšlenkovým primitivismem.“ Jiný účastník ankety připomněl formulaci otce Jana Andrzeje Kłoczowského, že budoucí úroveň polského duchovenstva leží na dvou kusech nábytku: na klekátku a pracovním stole, tj. na úrovni modlitební a intelektuální angažovanosti. Polskou slabostí je místo toho – říkají Renata a Sławomir Sowiński – nedostatek poseminární formace duchovních, zvláště diecézních kněží. Po skončení formace „pod poklopem“ v bohosloveckém semináři a po svěcení jsou často necháni napospas sami sobě.

Mnoho nepomáhají ani teologické fakulty na univerzitách. Jejich učitelé, jak o tom již byla řeč, nejsou vždy vybíráni na základě kompetence. Často se také nemohou věnovat vědecké práci, když navíc působí jako duchovní, např. jako faráři. Dobré plnění obou tak závažných funkcí je velmi obtížné. Není se proto čemu divit, že se dosud církev v Polsku nedočkala solidních komentářů dokumentů II. vatikánského koncilu. Není ani pomyšlení (a často dokonce schází vůle) na využití velkého, unikátního pokladu polské církve, jakým jsou početné zástupy laickým žen a mužů s teologickým vzděláním. To vede ke zbytečným frustracím a problémům.

Velká část slabých stránek polské víry vychází podle názorů členů Kolektivu Laboratorium WIĘZI ze *slabosti církve*. V anketě bylo upozorněno mimo jiné na přehnané moralizování. Péče o morálku a představování vzorce správného života pochopitelně patří k základním úkolům církve. Nemůžou ale vést k moralizování. V Polsku se místo toho církevní starost o morálku zdá být silnější než starost o duchovní záležitosti. Byl připomínán nedávný názor nestora polské teologie, otce Józefa Kudasiewicze:

Pro nás se křesťanství omezuje na příkazy a zákazy. [...] Věřícím pořád mluvíme o tom, co od nich Bůh žádá, ale neučíme je tomu, čím je Bůh obdaroval v Kristu, jediném Spasiteli. Více dobrého je možné z věřících vykresat jedním dobrým kázáním o Svaté Trojici než celoročním povídáním o tom, co Bůh požaduje, např. od křesťanských manželů. Zploštili a zpovrchnili jsme křesťanství jen na jeden morální rozměr a ztratili jsme rozměr hloubky. To je největší „hereze“ polské církve.¹

Zarážející je také jazyk, oddělený od normálního života, který používají duchovní a v jejich stopách mnozí laici úzce spojení s církví. Je to obyčejně jazyk nabubřelý, „nezemský“, uměle hieratický, vzletný, odrazující. Joanna Petry Mroczkowská jakožto filoložka na to zvláště upozorňuje: „Shora jdoucí jazyk duchovních je zákonitě nesnesitelný: pompézní, archaický, přeslazený, tklivý, nekonkrétní, libující si ve frázích a moralizátorských formulkách.“ Je to jazyk jednostranné, shora jdoucí komunikace.

Józef Majewski, který hledal uvnitř církve zdroje těchto problémů, ukazuje především na liturgii: „Liturgie je pro církev klíčová: jaká je liturgie, taková je církev.“ Současně je dnes liturgie v Polsku často zanedbávaná, sloužená nedbale, povrchně. V praxi se nezdá, že by byla pro mnoho kněží, na nichž v nejvyšší míře leží odpovědnost za stav liturgie, oním skutečným „vrcholem a pramenem“ života církve. Mimo společností hnutí obnovy a vybraných farností schází u nás i vhodná liturgická formace laiků.

Otec Andrzej Czaja říká: „Církev v Polsku se pořád příliš zabývá sama sebou, je nadmíru zaujatá posilováním svých struktur a institucí, ale příliš málo člověkem. [...] Stále úpěnlivě čekáme na člověka (v kostele, sakristii, kanceláři), ale chybí odvážné vykročení pro něj, bez ohledu na vyšlapané cestičky a fungující stereotypy.“ Podle Sławomira Sowińskiego je hodná pozornosti převaha „negativních motivací v polském katolicismu (strach, obava, pocit donucení a závazku, nespokojenost ze života) nad motivacemi pozitivními (setkání s milujícím Bohem, vztah opřený o svobodu a důvěru, poznávání smyslu života)“.

Znepokojivým jevem je ztotožnění katolicismu s polskostí ve smyslu národní demokracie. Poláci občas chápou víru jako „doplňek k hodinám dějepisu“, a to v podobě velmi okleštěné. Nemá to mnoho společného s výše zmiňovanou jagellonskou polskostí, zvláště pokud se spojuje s odporem vůči jiným, netolerancí či antisemitismem. Velmi nebezpečným jevem je vznikající (mimo jiné na tomto pozadí) kastování mezi katolíky, často spojené s pocitem neomylnosti vlastního prostředí.

Joanna Petry Mroczkowská analyzuje: „Spojení katolické víry s národními osvobozeneckými ideály zmenšilo ponětí univerzálnosti polského katolicismu. Pohnutá polská historie zkomplikovala věčné problémy se svobodou. Ukázala se slabost: Církev mluvila o svobodě, ale nedokázala být jejím mluvčím, když svoboda nastala ve veřejném životě.“ Polská církev jako by nechápala, že dnešní stav civilizace je charakteristický tím, že umožňuje individuální volbu mezi mnoha modely života. Účastníci ankety upozorňovali na to, že po roce 1989 se u nás ochotně sahlo po řešeních známých z minulosti, ale vůbec se nehodících do pluralistické společnosti, viz např. vytvoření vojenské pastorace podle předválečného modelu s kaplany-důstojníky, pro které je důležitější součástí oblečení uniforma než kolárek. A to již byly v pokoncilní církvi jiné zajímavé příklady více duchovně orientované vojenské pastorace. Méně úspěšné, ale ještě symptomatictější, byly v tomto ohledu politické pokusy o vyhlášení Krista králem Polska.

S ohledem na významnou veřejnou roli církve a vnějších projevů „spojení oltáře s trůnem“ (např. mše svaté jako součásti státních a národních slavností) zaráží – jak upozorňuje Michał Kurkiewicz – slabě slyšitelný hlas církve v důležitých

otázkách fungování společnosti. Slyšíme jménem církve výpovědi týkající se státu a práva, ale schází hlas v sociální oblasti. Otec Piotr Jordan Śliwiński dává příklad: „problémů je hodně, např. rozšíření prostituce, lichva, pracovní právo, vztah k emigrantům, absence náboženské tolerance.“ Podíl církve na veřejné debatě je plodem chaotického reagování na události, a ne promyšlené strategie. To vede k otřesu proporcí důležitosti věcí. Vztah k chudým bývá omezován na otázku dobročinnosti a „kanalizovaný“ do specializovaných aktivit Charity. Ale chudí mají být přece v centru života církve, nemají být jen předmětem jejich pečovatelských aktivit.

V tomto kontextu se také objevuje problém bohatství kléru v Polsku. Vládne tu obrovská rozrůzněnost. V některých diecézích je životní úroveň kněží vysoká, v jiných mají ekonomické problémy. Všelijaké projevy luxusu v této oblasti pohoršují a brzdí obětavost věřících pro věci společenství církve.

Zdůrazněn byl také narůstající problém věrohodnosti církve – hlásání zásad, které nejsou praktikované ve vlastním životě. Naše církev, která tak ochotně moralizuje, si sama neumí poradit s vnitřními problémy. „Vedle katolické morálky funguje morálka církevní“ – v tomto smyslu stojí za to věnovat pozornost přístupu k osobám zaměstnaným v církevních institucích. V situacích ostrých napětí bývá v praxi blaho církve ztotožňováno s dobrou pověstí duchovních, podezřelých z nějakých přestupků, zlá vůle se zase připisuje „žalobníkům“ čili nejčastěji těm ukřivděným. Vážné výtky týkající se biskupů (arcibiskup Paetz, arcibiskup Wielgus) nebyly zcela, poctivě a otevřeně vyjasněny. Následkem toho narůstá dezorientace lidí tápajících a prohlubují se rozdíly mezi lidmi majícími jasné pohledy na danou věc.

Členové Kolektivu Laboratorium WIEZI upozorňovali také na jistou nedůvěru institucionalizované církve vůči ženám. Je přece mnoho míst, v nichž by právě ony mohly být angažované v rámci všeobecného kněžství. Místo toho dnes v naší církvi dominuje pastorační představa, že ženy mají a chtějí být učitelkami, vychovatelkami, matkami, chtějí se starat o děti a muže, tj. převzít celkově odpovědnost v rodině a zároveň mlčet v církvi, nepřebírat žádné viditelné úkoly a role – zatímco ve společnosti zaujímají čím dál viditelnější a odpovědnější postavení. Zaráží neznalost učení Jana Pavla II. na téma žen a jejich rolí.

Muži ale na tom nejsou o nic lépe. S ohledem na početní převahu žen mezi praktikujícími se stává, že kázání je jednoduše určené ženám, bez ohledu na to, že v kostele jsou také muži. Role a význam mužů, jejich víra a formace, nejsou v životě církve docenovány. Schází především formace a duchovní rozměr otců. Podle pěkné formulace se „víra otců“ spojuje s praktickým přesvědčením, že za všechno jsou odpovědné matky.

„Farnost se nestala společenstvím ekumenickým, misijním a ekologickým,“ napsal Piotr Wojciechowski. „Málokdo rozumí nutnosti těch tří oblastí uvědomění a činnosti. Farnost není jen kostel s oltářem – ačkoli to je její srdce. Je to kousek Polska proměněný evangeliem, místo činnosti svědků Krista. Proto je třeba, aby se tu uskutečňovalo spojení věřících v Ježíše, dialog, vzájemná služba. Sem je třeba zvát nevěřící, ateisty, hledající, rozvedené, rozčarované – neboť Kristus nepřišel ke zdravým, ale k nemocným. Farnost nemá ekologické vědomí vepsané do své podstaty, a přece právě zde si máme podrobovat zemi, zde máme mít odpovědnost za dary půdy, přírody, vody, vzduchu, zde má být onen poklad stvoření předávaný následujícím pokolením. Pěkný trávníček před kostelem, záhony před farou – a dost?“

Šance do budoucnosti

Ačkoli se to zdá být obtížné, přece jen je možné, že se v Polsku podaří vytvořit v rámci Evropy unikátní model katolicismu spojující masovost s hloubkou víry, zbožnost s kulturní i společenskou modernizací. O takovém typu možnosti mluví nikoli šlení polští mesianisti, ale zahraniční sociologové náboženství, pozorující s chladnou hlavou rozvoj kulturních a náboženských proměn v naší vlasti. V tomto kontextu odpovídali členové Kolektivu Laboratorium WIEŹI na otázku, jaké vidí šance na rozvoj víry Poláků v nejbližší budoucnosti, tj. co (jak uvnitř společenství věřících, tak i v celkové kulturní situaci) vytváří možnosti příznivých proměn jejich víry.

Mnoho účastníků ankety vnímá již popsané silné stránky polské víry jako velkou příležitost. Pokud se je podaří zodpovědně uchopit a rozvinout – situace se může změnit k lepšímu. Například: vysoká úroveň pravidelných náboženských praktik – píše Monika Waluśová – dává neopakovatelné „možnosti evangelizaci, vyučování, setkání, spojování lidí“; zvyk zpovědi dává šanci na setkání s osobním Bohem bez omezení vlastní osoby na psychologické problémy. Analogicky by bylo možné popsat příležitosti, jaké představují další silné stránky. „Nacházíme se ve velmi konkrétním bodu vývoje“ – psal Marcin Przeciszewski – „díky čemuž buď v nejbližších desetiletích bude v Polsku vybudován skvělý model církve, nebo tyto příležitosti promarníme. Odpovědnost naší generace je tedy mimořádná.“

V obecném měřítku může být zdrojem naděje fakt překvapivě vyspělosti víry Poláků. Je možné otevřeně prohlásit, že polský katolicismus v podmínkách svobody má již za sebou jednu vážnou, skutečně překonanou krizi. Jde o situaci z 1. poloviny 90. let. Důvěra v církev jako instituci tehdy náhle spadla (z 90 % z konce roku 1989 na 38 % v polovině 1993), ale náboženská praxe stabilně po-

kračovala na vysokém stupni. Polští katolíci zatím dokázali oddělit svůj (nezměněný) vztah k Bohu od (změněného) vztahu k instituci církve. Také episkopát se tehdy učil z chyb, např. se již nikdy neopakovala situace z roku 1991, kdy byla z biskupského sekretariátu rozesílána neoficiální instrukce k volbám. Podobně vyspělým způsobem reagovala (již po roce 2000) většina Poláků na objevující se skandální okolnosti. I když se věc týkala biskupa, úroveň důvěry v církve se nesnížila – jasně jsme se naučili neztotožňovat slabosti konkrétního člověka s institucí, kterou reprezentuje.

Několik účastníků ankety nezávisle na sobě uvedlo, že jako příležitost pro polskou víru chápou – paradoxně – nadcházející *kulturní proměny*. Elżbieta Adamiaková píše, že vzrůst pluralismu ve společnosti je nevyhnutelný. Není však třeba se ho obávat – „jestliže víra a příslušnost k církvi přestanou být samozřejmé, nastane potřeba zdůvodnění vlastní volby“, a díky tomu vzroste počet opravdových katolíků, vědomých si své víry a náhledu na svět, dávajících živé svědectví o přítomnosti Boha ve světě.

Možná, že zatím nejdůležitější příležitostí pro polský katolicismus je jednoduše svoboda. Zvláště mladí lidé jsou „dětmi svobody“ – jak píše Maria Rogaczewska – „samozřejmě nezkrotné a na počátku slepé. Náboženství, které je k sobě přitáhne, nesmí zabíjet tuto svobodu, jen ukázat prostor, kde se svoboda realizuje: v lásce a angažovanosti, a ne ve vnucené povinnosti.“ Být ve světě svobody znamená pro věřící především umění vybírat, sám se rozhodnout.

Józef Majewski vyjadřuje přesvědčení, že procesy sekularizace nemohou oslabit „metafyzický nepokoj“ v lidech. Taktéž postupující demokratizace čili prohloubení lidské zodpovědnosti může mít vliv na probuzení stejné spoluodpovědnosti za církve, a tím pádem na „církvevnost“ ne „z tradice“, ale více „volbou“. Šance polského katolicismu (podobně jako evropského křesťanství) – tvrdí Sławomir Sowiński – „je výrazně narůstající pocit prázdnoty a duchovního hladu, jaký se dá zaznamenat v rozvinutých společnostech“.

V mnoha západních zemích se obecně mluví o nárůstu otázek duchovní povahy. Děje se tak jednak po bolestném procesu „odcírkvevnění“ společnosti. Podaří se v Polsku obejít etapu odchodu lidí z církví? Otec Michał Paluch uvažuje, že pokud bude katolicismus v Polsku zodpovědně představován – „s ohledem na jiná náboženství a bez upadání do církevního žargonu – bude bezpochyby nejzajímavější a nosnou duchovní nabídkou v naší zemi (přičemž podporou tomu může být i móda objevování místní identity)“.

Příležitostí může být také všeobecná dostupnost výuky náboženství v polských školách – přes všechny její slabosti. Podle názoru několika dotazovaných by vyučování náboženství, aby mělo skutečnou šanci rozvíjet víru, mělo být rozdělené

mezi školu a farnost. Škola totiž není vhodným prostředím pro uvádění mladých lidí do tajemství víry. Podle Marcina Przeciszewského by se jedna hodina náboženství měla odehrávat ve škole a mít povahu spíše religionistickou, druhá pak ve farnosti, kde by byla autentickou iniciací do duchovního života.

Anna Karoń-Ostrowská spojuje naděje se střední i mladou generací vychovanou v prohloubené víře v katolických hnutích a společenstvích za pontifikátu Jana Pavla II. Existence takové skupiny je nezpochybnitelnou skutečností, ať už je diskuze o oprávněnosti jejího označení „generace JP2“ oprávněná, či nikoli. Týká se jak laiků, tak i duchovních. Je možné počítat také s novým pokolením biskupů, „kteří budou schopni vést polskou církev do budoucnosti a kteří vypracují program pro polskou církev – otevřený znamením času a potřebám člověka 21. století, zakořeněného ve všeobecnosti společenství, otevřeného jiným náboženstvím a jiným vyznáním“.

Příležitostí je i narůstající, byť postupně, role laiků v církvi, a mezi nimi i žen. „Taková je, zdá se, dějinná nutnost – píše Joanna Petry Mroczkowská – anebo, jinak vzato, takový směr dal naší době Duch svatý.“ Tito lidé budou zajisté tvořit nové instituce, proniknuté křesťanským duchem, které budou schopni vytvářet na míru nové době. To jejich dílem jsou již takové iniciativy jako „hnutí“ křesťanské hudby či sítě letních evangelizačních festivalů. Michał Kurkiewicz upozorňuje, že např. hnutí *pro life* „již netvoří, jako dříve, jen starší ženy s růženci, ale právníci, informatici a novináři“. Podle něj se taková tendence musí jen stupňovat. Jinými věřícími profesionály, jakých je církvi třeba v budoucnu, jsou novináři s dobře stavěným svědomím a laičtí teologové. Jedni i druzí v Polsku existují, je jen třeba umět využít jejich talentů a dovedností.

Podle Sławomira Żurka není zdaleka možné přecenit „křesťanský dialog – na všech možných úrovních, od vnitrocírkevního (mezi katolíky), přes ekumenický, mezináboženský a konečně společenský a kulturní. Polská zbožnost potřebuje návrat ke svým multikulturním, dialogickým kořenům, což je nejlepší způsob, jak se otevřít světu s celou jeho různorodostí.“

Mezi tendencemi obecně církevními, které mohou působit na Polsko, poukazuje Józef Majewski na smysl Benedikta XVI. pro liturgii. To je příležitost, že se i v naší církvi probudí nový zájem o liturgii, který se přemění v její pečlivější a duchovnější vykonávání. Majewski také zdůrazňuje, že se církevní hnutí ve formaci duchovního života svých členů čím dál výrazněji oddalují od řadových či kněžských vzorů a formují nové duchovní formy pro laiky: zapojené doездеjšího a každodenního světa.

Mezi příležitostmi pro budoucnost uvedli členové Kolektivu Laboratorium WIĘZI také možnost širšího využití dosavadního potenciálu polských řádů,

zvláště jejich formačních a pastoračních zkušeností. Je to tím důležitější, že se bude pravděpodobně – jak se v posledních letech ukazuje – snižovat počet kandidátů kněžství a řeholního života. Omezení počtu duchovních se bude pojít se stále větší odpovědností laiků za místní společenství. Zároveň „se výběr řeholního života nebo kněžství bude spojovat s jasnou rezignací na moc a peníze“ – zdůrazňuje otec Piotr Jordan Śliwiński. Paradoxně tedy – podtrhuje otec Michał Paluch – „příležitostí k prohloubení ‚nabídky‘ církve je blížící se krize...“

Hrozby pro budoucnost

Jaké se místo toho na obzoru objevují hrozby? Nejobecněji je možné říci, že nám hrozí promarnění výše popsaných příležitostí, promrhání získaných trumfů a postupná společenská marginalizace jak věřících, tak církve.

Účastníci ankety se shodli v tom, co je největším nebezpečím – je jím *spokojenost se sebou samými*. Piotr Wojciechowski napsal: „Nejhorší je podle mě spokojenost s vlastní vírou (osobní nebo skupinová), ztráta potřeby konverze, pocitu hříchu, směru k nápravě.“ Hrozné je – jak se s tím u nás setkáváme nezřídka – přesvědčení, že jsme pro svět vzorem katolické společnosti. Místo aby mobilizovalo k aktivitě a hledání nových cest, vede k pasivitě, a odtud je už jen krok k opakování scénáře rychlé laicizace, k jaké došlo v případě Quebecu a Irska, kdysi podobně přesvědčených o vlastní výjimečnosti.

O něco slabší formou sebeuspokojení může být nechuť ke změnám. Několik členů Kolektivu Laboratorium WIĘZI nezávisle na sobě užilo podobného opisu: kraluje u nás zásada „nějak bude...“. Jacek Borkowicz upozorňuje na úplnou absenci přípravných mechanismů, které by zmírnily důsledky budoucích – bezpochyby nevyhnutelných – napětí, puklin, možná rozkolů. Jinými slovy, je možné mluvit o nerozumném konzervatismu, přesvědčení, že „má být tak, jak je, protože je tak, jak má být“. Ještě jinak je to možné nazvat „strkáním hlavy do písku“ namísto ujmání se obtížných výzev přítomnosti.

Výrazným ohrožením je také *nepřítomnost vize církve* ve společenském měřítku. Takové vize prezentují lídři hnutí a malých společenství, formulují je také skupiny jednoznačně ideové. Ale jakou vizi církve má realizovat průměrný katolík? Mezi odpověďmi v anketě se opakovaně objevil citát otce prof. Kudasiewiczze: „Od doby sluhy Božího kardinála Wyszyńskiego, který si ve vězení vymodlil pouť k obrazu Panny Marie na Jasné Górze, jsme nevymysleli nic nového, ačkoli se doba změnila. Pořád jen násobíme poutě.“² Nedokážeme dnes představit jasnou a strhující vizi církve budoucnosti.

Připravení takové vize by mělo být úkolem pastýřů církve. I zde se dotýkáme problému krize vedení. Několik účastníků ankety upozornilo na to, že polský episkopát dnes nemá vůdce typu kardinála Stefana Wyszyńskiego či Karola Wojtyły. Prodlužování takové situace je z mnoha důvodů nebezpečné: také proto, že hrozí eroze spojení mezi angažovanými laiky a biskupy. V některých katolických prostředích se už dokonce objevuje přesvědčení, že od biskupů se nelze ničeho dobrého dočkat. Není třeba vysvětlovat, jak velmi ničivá může být taková situace pro vnitřní život církve.

Proto Marcin Przeciszewski uvažuje o tom, že „to, co vyžaduje reformu, je způsob volby kandidátů na biskupy. V současné situaci se převážující většina biskupů rekrutuje z kruhů vysoké církevní administrativy nebo z církevního vědeckého prostředí. Málokdy tato místa získávají výjimeční duchovní pastýři. Tyto proporce je třeba prohodit. Základním kritériem výběru biskupa by měly být mimořádné pastorační schopnosti, jakož i jasný a srozumitelný duchovní profil.“

Zásadní může být v budoucnosti také funkce biskupů jako strážců jednoty církve. Otec Piotr Jordan Śliwiński totiž varuje, že „se mohou objevit odstředivé tendence narušující jednotu církve. Reálnou hrozbou je povstání, podporované mediálně, buď charakteru ‚reformátorského‘ (hnutí typu *Wir sind Kirche*), nebo integristického. Třenice a diskuze mezi nimi – při nepřítomnosti společné práce pro věc jednoty – mohou vést k rozdělení.“ Podle otce Śliwińskiego se mohou objevit i symptomy finanční krize církve. Nejlepší, preventivní odpověď by bylo v tomto ohledu vypracování moderního modelu financování církve.

V souvislosti s narůstajícím společenským a kulturním pluralismem může polským katolíkům hrozit posílení obranných postojů, uzavírání se ve vlastním světě, opevňování se před ohroženími v pocitu obležené tvrze. To může vést přímou cestou k dualistické vizi světa: „z jedné strany my, vybraní a dobří, a z druhé – oni, zlí a zavržení.“ V době horečných proměn (zvláště pokud má mnoho těchto proměn znepokojivý směr) „je v církvi lépe prorokům neštěstí než prorokům naděje“ – napsal jeden z členů Kolektivu Laboratorium WIEŻI, navazující na slavnou promluvu bl. Jana XXIII. během zahájení II. vatikánského koncilu. Jak být tedy zároveň věrný křesťanské ortodoxii, otevřený současnému světu a kritický vůči nebezpečným kulturním proměnám – to je jedna z klíčových otázek pro budoucnost.

Jerzy Sosnowski varuje: „Procházíme obdobím zarážejícího civilizačního zrychlení, změny paradigmatu kultury. Zatím v polské církvi nevidím důkazy o tom, že je v nás živá schopnost adaptace, tak charakteristická pro křesťanství ještě v 17. století. Polská církev spočívá z pohledu estetiky a hodnocení kultury v klimatu možná dokonce ještě 19. století, rozhodně ale předválečném.“

Pořád ožívá také jedno z čelných ohrožení polského katolicismu, kterým jsou všelijaké pokusy o ideologizování, politizaci, manipulaci náboženstvím a angažování církve v „politických tahanicích“. Toto nebezpečí bylo již mnohokrát diskutované a může překvapit, že přesto všechno se stále najdou kněží, a dokonce biskupové, kteří dovolují politikům opírat se o autoritu církve, kterým nevadí stranické důrazy na náboženských setkáních, kteří se sami vyjadřují a angažují v činnostech jednoznačně zapletených s politikou, a tedy stranických.

Jedním z možných scénářů proměn je – píše otec Michał Paluch – evoluce směrem ke „kulturnímu“ křesťanství: „přijímám svátosti bez víry, chápu je jako část kulturního dědictví, na němž se podílím.“ Podobně uvažuje otec Andrzej Czaja: „Přecházíme stále více z roviny, kterou charakterizuje postoj ‚Bůh ano, církev ne‘, na rovinu, kterou vystihují slova ‚náboženství ano, Bůh ne‘! Je jasné, že ‚ne‘ v souvislosti s Bohem neznámá kategorickou negaci, jako je tomu v případě velkých vln ateismu. Bůh se stále přetřásá, ale nejde vždy o Boha. Stává se, že se vyvyšují vlajky ‚pro Ježíše‘, ale častokrát bez Ježíše. Máme zkrátka stále častěji co do činění s krizí víry, jejímž zvláštním projevem je jistý křesťanský deismus, pohánějící aktivismus bez živého spojení s Bohem.“ V takové situaci může trvalá absence přesvědčivé katecheze pro dospělé prakticky znamenat rezignaci církve na formování víry jejích členů a ponechání jim svobodné cesty k výběru vlastní, často synkretické cesty víry.

Taková situace znamená pro představitele polské církve nutnost uznání, že – jak píše Joanna Petry Mroczkowska – „nastala ne již potřeba, ale skutečná nezbytnost změny náboženské pedagogiky. Otevřená, sloužící církev, církev jako společenství, vyžaduje rozšíření postoje partnerství místo patronství.“ Nebezpečím v současné situaci může být především pohodlné soustředění se duchovních výlučně na práci s těmi, kteří i tak zůstávají v okruhu působení církve. „Těší nás, že polovina Poláků chodí každou neděli do kostela – píše Marcin Przeczyszewski. – Znamená to ale, že druhá polovina chodí občas nebo vůbec. Vytváří se model, který bych nazval ‚okrajovým společenstvím‘ – mezi vírou a nevírou. Je to terén, na který budou nejsilnější působit laicizující tendence.“ Hledání způsobů jak proniknout k tzv. nominálním katolíkům či „matrikovým katolíkům“ (čili: evangelizace) by mělo být jedním z čelných úkolů naší církve. Je ale málo těch, kteří by byli ochotni podstoupit takové úsilí...

Piotr M. A. Cywiński přemýšlil o tom, že v posledních letech se na církvi v Polsku ukazuje bezradnost v hledání nových forem pastorače, a to především a) venkovských prostředí; b) dělnických prostředí; c) velkoměstské střední třídy. Pokud tento proces nebude zabrzděn, můžeme ztratit značnou část „obyvatel“ těchto světů.

Jeden z klíčových současných ideových sporů se týká vize manželství a rodiny. V Polsku je v této oblasti mnoho cenných výchovných i formačních iniciativ. Přesto jsou pořád v typickém církevním učení problematika přípravy k manželství, a také prožívání manželství a rodiny jako povolání prezentovány odrazujícím a od reálného života odtrženým jazykem. Pokud se to nezmění, může se mladým lidem stále častěji spojovat křesťanská vize manželství a rodiny s čímsi nudným a se sbírkou zákazů, místo s úchvatným povoláním ke svatosti. Odpovědí na krizi rodiny nemůže být lamentování a zatracování.

Piotr Wojciechowski varuje: „Nefunkční rodiny jsou ve věci výchovy bezmocné. Katolická média jsou ekonomicky slabá, beztak v mnoha společenských prostředích nepřítomná. Katecheti jsou ve školách zlehčováni, někdy dokonce zesměšňováni. Útok levného zboží, vulgárnosti vítězů a komerčního kýče vytlačuje z běžné komunikace jazyk o Bohu – a to může vést k omezení přítomnosti víry a v delší perspektivě k diaspoře věřících.“ Sławomir Sowiński místo toho poukazuje na narůstající propast v náboženské výchově mládeže mezi školní hodinou náboženství, farností a rodinou. „Škola dává jen hodiny náboženství, které v zásadě nejsou katechezí; farnost (mimo rekolekce) v podstatě katecheze nenabízí; rodina rezignuje na formaci a výchovu (i náboženství) ve prospěch médií a vstevníků.“ Výše byla řeč o příležitosti, kterou by byla možnost přeměnit současný stav výuky náboženství na školách. Možný by byl i scénář opačný – může se stát pro církve v Polsku koulí u nohy. Současný stav „odkatechizování“ školních hodin náboženství – jak to nazval Józef Majewski – je již ohrožením víry a bez protipatření se může situace zhoršit.

Ohrožená může být i budoucnost řeholních společenství v církvi. Možné je zvláště prohloubení krize povolání do ženských a kontemplativních společenství, která přece tvoří důležité duchovní zázemí, rozhodující o kvalitě a životnosti polského katolicismu v budoucnosti. Řády, nejen v Polsku, se budou muset vypořádat i s mnohem obecnější výzvou. Krize totiž může vycházet z faktu, že řády nabízejí mladým lidem zastaralé struktury. Ale struktury přece nejsou neměnné. „Místo bédování nad malým počtem povolání by bylo třeba se zamyslet nad tím, zda je současná mládež ve stavu se v nich najít,“ píše jeden z členů Kolektivu Laboratorium WIEŻI. „Příležitost řádů je spíše v odvaze změnit struktury!“

Vážným nebezpečím do budoucna může být konečně zaměření církve na sebe samu. Místo toho je potřeba zaměřit se na Boha. Stále zřetelněji je vidět duchovní touhu současných lidí, kteří hledají odpovědi. Jak píše Jerzy Sosnowski: „zindividualizovaná a hluboká duchovnost je jasnou touhou po-novověkého člověka. Pokud na ni katolicismus neodpoví, lidé budou hledat její uspokojení někde jinde (v pseudoduchovnosti *new age* a v jiných náboženstvích nebo – v nejlepším

případě – v jiných křesťanských vyznáních).“ V Polsku je možné si všimnout např. rostoucího zájmu o nová letniční společenství. Velmi potřebné je proto posílení mysterijního rozměru církve. Ať tedy jako poslední zazní hlas sestry Barbary Chyrowiczové: „největším ohrožením pro víru je ztráta víry a důvěry...“

Zpracoval Zbigniew Nosowski.

Z polského originálu „Zawsze wierna czy mierna? Plusy i minusy polskiej wiary“, který vyšel v časopise *Więź* 51, 2008, nr. 9, s. 38–57, přeložil Martin Bedřich.

POZNÁMKY:

1 / JÓZEF KUDASIEWICZ: *Duch Święty i Jego dary*. Kraków 2008, s. 21.

2 / Tamtéž: s. 22.



Adam Michnik

Byl Pontius Pilát liberálním demokratem? Demokracie mezi relativismem a absolutnem – nad knihami Josepha Ratzingera

Zachoval se Pilát jako demokrat, když vydal Ježíše na smrt?

Touto otázkou začal kardinál Joseph Ratzinger, dnes papež Benedikt XVI., svou polemiku s jednou z teorií demokracie. Přisoudil ji rakouskému teoretikovi práva Hansi Kelsenovi. Připomeňme si tedy:

Pilát položil Ježíšovi otázku: „Co je pravda?“ Tato otázka, říká Ratzinger, je pro Kelsena „projevem nezbytného politického skepticismu“. Tato otázka, už vlastně obsahující i odpověď, totiž že „pravdy se nelze dobrat“, není určena jenom Ježíšovi, ale také shromážděnému davu. Pilát ve sporném případě podřídil své rozhodnutí „hlasu lidu, a zachoval se tak jako skutečný demokrat: poněvadž neví, co je spravedlivé, nechává rozhodnutí na vůli většiny“.

Podle Kelsena, říká Ratzinger, se „Pilát jeví jako symbol relativisticky a skepticky orientované demokracie, která není založena na hodnotách a pravdě, nýbrž na procedurách“. Pro relativistu nebo skeptika totiž „neexistuje jiná pravda než pravda většiny“.

„Skutečnost, že zde byl odsouzen spravedlivý člověk, který se nijak neprovinil, Kelsena zřejmě neznepokojuje,“ uzavírá Ratzinger.

Mým záměrem ale není vést spor o interpretaci myšlenek rakouského učenice.

I.

A přesto asi neexistuje na světě člověk, který by dnes mohl říct, že ho Ježíšovo odsouzení nechává naprosto lhostejným.

My všichni, skeptici i relativisté, i ti, kterým je vzdálena víra v osobního Boha, uvažujeme s největší hrůzou a bolestí o někdejším rozsudku i popravě. Ba co víc: mnozí z nás jsou nekompromisně proti trestu smrti vůbec.

Není však úplně jasné, jaké názory a postoje vlastně termín relativismus zahrnuje. Každý demokrat přece potvrdí, že nechce žít v zemi, kde je všechno možné a dovolené. Nikdo neřekne, že pravda neexistuje, i když dodá, že to, co bylo

kdy si považováno za nezpochybnitelnou pravdu, se později ukázalo jako pravda historicky podmíněná, například teze, že země je placatá, že monarchie je jediný možný systém uspořádání společnosti, nebo že teorie (téměř všeobecně přijímaná) rasové segregace – je v souladu s přírodou. Nakonec prohlásí, že existují určité problémy, o nichž nemůže tvrdit, zda jsou, či nejsou založeny na pravdě, poněvadž si uvědomuje meze svého poznání. Z toho důvodu bývá také většinou skeptický k lidem a institucím, které svůj úhel pohledu reprezentují jako pravdu nezpochybnitelnou nebo zjevenou.

Nedomnívám se rovněž, že by obviňování demokrata-skeptika z lhostejnosti k Ježíšovu ukřižování mělo nějaký reálný základ. Vždyť žádný demokrat-skeptik se nikdy nesmíří s takovým chápáním spravedlnosti, kdy rozsudek vynáší dav ovládaný nenávistí, a ne nezávislý soud na základě přijatého kodexu trestního práva. Na rozdíl od Ratzingera se nedomnívám, že je Ježíšův proces ilustrací relativistické demokracie, kde rozhoduje „pravda většiny“, ale spíš prototypem justiční vraždy, kde rozsudek vynáší rozběsněná lůza. Nikoliv „relativistická demokracie“, jak si přeje Ratzinger, vynáší soud nad Ježíšem, ale fanatismus davu, který uvěřil, že vlastní zjevenou pravdu, a také oportunismus Piláta, který dal přednost shromážděnému davu před osamoceným odsouzením.

Fanatismus davu a oportunismus soudců mnohokrát poslaly na smrt spravedlivé, kteří se ničím neprovinili. Ostatně nikoliv skeptikové poslali na hranici Jana Husa nebo Giordana Bruna; nikoliv oni rozhodovali o mučení a hranicích pro nešťastné oběti svaté inkvizice.

Nikoliv, Pilát není symbolem demokrata vyznačujícího se ctností či neřestí skepticismu.

II.

Tyto reflexe demokrata-skeptika sepisují ze své vlastní, dílčí, polské perspektivy. Polsko je dnes nejkatoličtější zemí v Evropě. Katolická církev má v Polsku obrovskou autoritu a rozhodující vliv na postoje většiny jeho obyvatel. Tuto autoritu církev získala díky svému upřímnému vlastenectví v letech hitlerovské okupace a také později – během let komunistické diktatury. Církev jako jediná instituce nezávislá na komunistické moci byla státem ve státě – suverénním státem v nesuverénním státě. Symbolem velikosti a neohroženosti církve byl tehdy kardinál Stefan Wyszyński (v letech stalinismu internovaný), a zůstal jím až do konce svého života. Později se přirozeným symbolem a autoritou stal papež Jan Pavel II.

Konec komunistické diktatury přišel v roce 1989. Nastalo období sporů o budoucí podobu polské demokracie. V té době církev hrála – a stále hraje – nesmírně důležitou úlohu.

Polsko určitě není vzorovou zemí, avšak jeho specifika dobře ilustrují slabiny současné katolické církve. Hledáme-li odpovědi na výzvy sekularizace, krize demokratických institucí a nových pokušení totalitarismu, polský katolicismus se – po období jednoty vynucené diktaturou – značně diferencuje. Jasně to bylo patrné i během debat o naší ústavě, evropské integraci, novelizaci protipotravního zákona, koaličním jednání politických stran nebo Radiu Maryja, které osobitě spojuje katolický integrismus s etnickým nacionalismem a sociální demagogií.

To, co se v evropském katolicismu jeví jako samozřejmost, je v Polsku stále předmětem diskuzí, jejichž výsledek není nikdy předem jasný.

Účastníci současných sporů v rámci katolicismu interpretují oficiální dokumenty církve různě, a přitom se odvolávají (nepochybně v dobré víře) na autoritu nejvyšší, tj. na výpovědi papežů. V nich si může každý najít argumenty pro různé nebo zcela protichůdné postoje.

Spor o interpretaci kanonických textů je vždycky sporem o hodnoty všedního dne. Na Marxovy ideje se také v dobré víře odvolávali bolševici i sociální demokraté, Lenin i Kautsky; určitý typ interpretace mířil ke koncepci demokratického státu, jiný – k totalitarismu. V tomto smyslu se skutečnými Marxovými dědici stali nejen Josef Stalin, ale i Willy Brandt.

Stoupenci přátelské odluky církve a státu se mohou odvolávat na slova papeže Lva XIII., který zastával názor, že „vtahovat církev do stranického boje nebo snaha učinit si z ní spojence proti politickým protivníkům může napadnout pouze osoby, které by chtěly opovážlivě zneužít posvátné učení církve“.

Na slova Pia IX. se naopak mohou odvolávat ti, kteří usilují o takový podíl církve na veřejném životě, při němž se ztotožňují posvátné s profánním, oltář s trůnem, a z katolicismu se stává netolerantní politická ideologie. Vždyť známý *Syllabus* Pia IX. uvádí v soupisu odsouzených bludů jak svobodný tisk, parlamentní demokracii a odluku církve od státu, tak i svobodu vyznání.

Konfrontace myšlenek Josepha Ratzingera s praxí polského katolicismu je proto více než na místě.

V projevech představitelů církve se stále opakoval týž argument: o hodnotách se nehlasuje. Často jsme z jejich úst slyšeli, že o tom, co je, nebo není hodnota, nemůže přece rozhodovat většina.

Samozřejmě je těžké najít argumenty proti tomuto názoru. Copak může většina odhlasovat, že vraždění a mučení je dobrem, a naopak – snaha o lidskou

důstojnost zlem? A i kdyby to někdo odhlasoval, pak mě stejně nikdo nedonutí, abych uznal mučení za morálně obhajitelný skutek.

Co však znamená tento obecný a zřejmě pravdivý axiologický soud v jazyce polských politických reálií? To, že (velká část veřejného mínění tak pochopila postoj církevních představitelů) konkrétní systémová řešení, která navrhuje církev, má parlament přijmout téměř automaticky, poněvadž jsou přece prostým důsledkem zjevené pravdy a vyšších hodnot. A pravda a hodnoty přece nemohou podléhat hlasovací logice.

A tak se biskupové postavili proti zákonu, který měl zakázat předvolební agitaci v kostelech, a dosáhli toho, že ho prezident Lech Wałęsa vetoval. Na žádost biskupů se vrátila výuka náboženství do veřejných škol díky vládnímu nařízení, ale ne zákonu. Požadavek respektování křesťanských hodnot se objevil v zákoně o rozhlasovém a televizním vysílání a žaloby proti novinářům či hercům pro urážku náboženského přesvědčení se staly normou. Byl přijat zákon, který kriminalizuje potrat. Homofobie se stala identifikačním znakem a obsesí mnoha katolických uskupení; jakákoliv diskuze na téma homosexuálních svazků je naprosto vyloučená. S tím souvisí i morální a politické vydírání. Ten, kdo je proti kriminalizaci potratů, je nazýván „vrahem nenarozených dětí“; stoupenec ústavy byl obviněn z „morálního relativismu“, protože (podle svých kritiků) nepříliš důsledně podporoval odkaz na Boha v její preambuli.

Mezi představiteli církve se kromě postojů respektujících pravidla demokratického právního státu a přátelskou odluku církve od státu objevily rovněž četné a významné hlasy, které se dovolávaly ducha starých časů.

Řečeno jinak: v jazyce značné části polských katolických duchovních se opět objevily kategorie a stereotypy z doby před rokem 1939, včetně někdejšího agresivního slovníku nacionalistické a antiliberální fobie. Duch a jazyk II. vatikánského koncilu se téměř vytratil. Naproti tomu se objevily tóny manichejského členění světa na „dobro“ a „zlo“, tak typické pro totalitní rétoriku; jazyk opovržení vůči odpůrcům, duch všudypřítomné podezíravosti a neustálá snaha odhalovat zakulené nepřátele církve a ty pak označovat jako „růžové“ či „kryptorudé“, nebo termínem „katolevice“. Různá obvinění a pomluvy nebraly konce. Kněz Józef Tischner, významný filozof a esejista tehdy poznamenal, že nejčastější formou sdělení byly příkazy a zákazy, vynucování postojů a chování, a vůbec ne přesvědčování kohokoli o čemkoli. Tolerantní postoj značné části církevních představitelů ke krajně pravicové katolické rétorice se stal součástí duchovního panoramatu naší země.

To vše doprovází ostrý útok na démona „liberalismu“, nebo také „relativismu“, jak katolická pravice označuje ideje svých odpůrců. Tito lidé se s oblibou odvo-

lávají na názory Josepha Ratzingera, které ale interpretují dost osobitě. Dodejme, že tito lidé dnes tvoří koalici, která vládne Polsku.¹ Ve svém diskurzu spojují rétoriku katolické ortodoxie s nacionalismem. Určitě není náhoda, že záměrně opomíjejí tento názor Josepha Ratzingera: „Nacionalismus přivedl Evropu nejen de facto, to znamená historicky, na pokraj zkázy; je navíc v příkrém rozporu s tím, čím je Evropa ve své podstatě, duchovně i politicky – a to navzdory tomu, že ovládl poslední desetiletí evropských dějin.“

Polská katolická pravice je nacionalistická a euroskeptická. A taky silně antiliberální. Po pádu komunismu se podle názoru oněch antirelativistů právě „relativistický liberalismus“ stal hlavním nepřítelem společného dobra a křesťanského systému hodnot. A proto mu vyhlásili válku, kterou nazývají bojem světla s temnotou, idealismu s materialismem, čistoty s úpadkem. Liberál-relativista je v jejich očích člověk, který kráčí cestou nepřátelství vůči Bohu, člověk, který odvrhl víru. Jeho ideálem je duch Francouzské revoluce. Ještě nedávno sloužil marxismu a bolševismu, ale dnes se dal do služeb bezskrupulózního hromadění mamonu a neomezené touhy po vládě nad světem. Ničí všechno: manželství, rodinu, lásku k vlasti, katolickou církev, řád, morálku a poctivost, avšak tam, kde lze něco získat, je vždycky přítomen se svou zlobou, zištností, nezničitelnou energií. Jeho energie otravuje a paralyzuje – proto se národy musí bránit vlivům liberalismu v umění a médiích, filmu a literatuře, vědě, hospodářství a politice.

Joseph Ratzinger určitě tento typ rétoriky zná. Je to jazyk kázání protestantských teologů, kteří v roce 1933 podporovali nástup nacismu.

Tehdy byl démon ztotožňován s židovským národem. Z toho také vycházel křesťanský teolog, když prohlásil: „Nakonec se staneme svědky pronásledování Židů a jejich vyhánění, a tak se opět a reálně naplní ta strašná slova, která si židovský lid předpověděl: Jeho krev na nás a na naše děti.“

Dnes, po II. vatikánském koncilu s jeho deklarací *Nostra aetate* a po historických gestech Jana Pavla II., nebude žádný křesťan tyto zločinné blábohy opakovat. Ba co víc: žádného křesťanského teologa ani ve snu nenapadne, aby se deklaroval jako antisemita. Dnes, v rámci podobných debat, přejal úlohu Žida liberál-relativista, který nevěří žádným majitelům věčných pravd a dožaduje se respektování občanských práv všech lidí, homosexuály nevyjímaje.

Polsko není teokracií ani konfesijním státem. Položme si však otázku: Nevede důsledné pronikání náboženských symbolů a obsahů do veřejného života k patologickému směšování posvátného a profánního?

III.

V subtilních a rafinovaných textech Josepha Ratzingera nenalézáme ani stopy po brutální vulgaritě polské katolické pravice. On není nepřítelem moderny ani demokracie – možná proto, že dobře poznal hořkou pachutí nacistické diktatury. Proto jeho analýzy příčin i chorob moderní demokracie mají jinou dimenzi a zaslouží si bedlivou pozornost. Jsou dílem nejenom současného papeže, ale taky jednoho z nejvýznačnějších intelektuálů naší doby.

Joseph Ratzinger je nadto člověkem dialogu, který se skvěle orientuje v oblasti debat o moderní demokracii. Často se jich sám zúčastnil. Tak například vedl kritický dialog s autory různých názorových pozic: Richardem Rortym a Paolem Floresem d'Arcaisem, ale také s Poláky Leszkiem Kołakowským nebo Andrzejem Szczypiorským. V jeho textech se konzervativní duch prolíná s respektem k systému demokratických hodnot, přestože je provázen kritickou intuicí, podle níž moderní demokracii stále ohrožuje stejný typ šílenství, které se projevilo v hnutích a totalitních systémech 20. století.

Demokrat-skeptik, třebaže skloněn nad stránkami knih Josepha Ratzingera, nemá ambici vést principiální spor s největší autoritou katolické církve dnešní doby. Necítí se k tomu ani povolán, ani dostatečně kvalifikován. Tyto úvahy zaznamenané na okraj jsou jen souhrnem reflexí a pochybností. Demokrata-skeptikovi jsou vzdálené subtilní debaty například mezi Josephem Ratzingerem a Karlem Rahnerem o status moci v katolické církvi nebo o budoucnosti ekumenismu. Spisy Josepha Ratzingera čte okem prostáčka, který má velkou úctu ke katolické církvi, ale ta úcta je rovněž provázena obavou. Církev je pro demokrata-skeptika jako oheň – v jeho blízkosti se lze ohřát, ale také spálit. Demokrata-skeptika potkalo jedno i druhé.

Joseph Ratzinger zastává názor, že novodobé dělení víry a práva je skutečností veskrze pozitivní. Díky tomu „svoboda víry dostala jasnou tvář“, což způsobilo, že „vnitřní nároky víry se odlišily od základních etických požadavků, na nichž je založeno právo“. Současně ale požaduje, aby za jakýsi předpoklad demokracie bylo pokládáno „společné a pro oficiální právo závazné uznání morálních hodnot a Boha“. To znamená, že Bůh nemůže být odkazován pouze do čistě soukromé sféry lidské existence. Naopak: musí být oficiálně uznán jako hodnota nejvyšší. Podle Ratzingerova názoru „toto uznání implikuje nejen toleranci, ale i odpovídající prostor pro lidi s ateistickým názorem, a nemůže mít nic společného s nucením někoho k víře“.

„Demokracie – píše Ratzinger – může fungovat pouze tehdy, funguje-li svědomí,“ avšak „to nám ale nic neříká, neřídíme-li se základními morálními hodnotami“.

mi křesťanství, které se však dají realizovat i bez křesťanské víry, nebo dokonce v rámci nějakého jiného náboženství.“

Tyto formulace ukazují, že Joseph Ratzinger uznává pluralismus; tento pluralismus má však své hranice. Ty se zvýrazní, dojde-li ke sporu o konkrétní systémové řešení.

Joseph Ratzinger totiž, nezpochybnitelný demokrat, stejně jako zastánce evropské myšlenky, napsal, že „demokracie realizuje distribuci moci a její kontrolu, díky čemuž nejvyšší měrou brání společnost před svévolí a tyraní a tak garantuje svobodu každého jednotlivce a dodržování základních lidských práv“.

Současně formuloval i několik nesmírně důležitých varování: „Instituce svobody mohou být v konkrétním životě vnímány také jako instituce zotročující; vždycky totiž existuje nebezpečí, že se dostanou do rozporu se svými vlastními předpoklady. Mechanismy delegování moci mohou být využívány v rozporu se svou povahou. Stranický systém se zdá být nezbytný ke koncentrovanému předávání vůle, ale nelze si nevšimnout nebezpečí, která se v něm skrývají.“ Je samozřejmé, že „v důsledku některých metod získávání nových voličů (v jejich pozadí stojí finanční moc, která se tomuto náboru věnuje) mohou některá jiná vnější rozhodnutí převážít nad [...] vlastními rozhodnutími voličů. [...] Právo cokoliv říkat a ukazovat v prostředcích masové komunikace je v posledních desetiletích stále častěji vnímáno jako synonymum práva na svobodu. Hodnoty morální tradice, zejména v oblasti manželství a rodiny, jsou pak stále častěji demaskovány jako pouhá tabu. Ale neznamená to ve skutečnosti nadvládu práva nepočetné skupiny více a více privilegovaných lidí nad právem a důstojností většiny? Nevytváří se tak monopol hrstky lidí, který se nutně posouvá jen určitým směrem, a tak zužuje prostor svobody, neboť převažuje pouze jeden postoj coby jediný správný?“

Pro dnešního Poláka se jedná o problémy prvořadé. Joseph Ratzinger přesně pojmenovává bolesti dnešní, nejen polské demokracie. Totalitní systém stavěl na neomezeném plánování a na principu, že člověk je majetkem státu. Reakcí se po pádu komunismu stal trh bez hranic, kde je všechno na prodej, včetně hlasů voličů a názorů tlumočených médii. V rámci honby za ziskem totiž všem začínají vládnout předvolební průzkumy, sledovanost televizních programů a náklady novin, které v důsledku boje o masového čtenáře klesají na úroveň tabloidů. Takto se mění zvyklosti, lidé opouštějí ideje, vyprazdňují se morální normy. Ve světě nelítostné nadvlády peněz se brzy začíná rozmáhat korupce.

Anděla tolerance a zastupitelské demokracie vytlačuje démon populismu a zkorumpované demokracie.

Kardinál Joseph Ratzinger v tom spatřuje triumf relativismu a spojuje tyto nové způsoby s šířením filozofických myšlenek osvícenství a liberalismu.

Demokrat-skeptik upozorní nejprve na to, že co je vnímáno jako nové, vůbec není nové, kritika demokracie je stará jako demokracie sama. Stendhalovy a Balzakovy romány z Francie první půle 19. století mohou sloužit jako znamenitá ilustrace nemoci demokracie, o nichž píše Ratzinger. Upozorní také na to, že liberální víra v rozum, svobodu a pluralismus je stejně kritická k politickému korupčnictví jako přesvědčení katolického kardinála. Nepřestane ale opakovat, že politické ambice katolického integrismu v Polsku, obohacené o populismus a nacionalismus, považuje za hlavní a reálné ohrožení demokratického pořádku.

Demokrat-skeptik je tolerantní vůči různým hodnotovým posunům v oblasti mravů; domnívá se, že se společnost může měnit, a s ní také její morální zvyklosti. Odmítá však názor, že demokratická společnost je naprosto prizpůsobivá ke kulturním změnám, což ho činí vnímavým vůči nebezpečím hodnotové eroze a společenského rozkladu. Není tudíž takovým typem relativisty, který všechny kultury a zvyky pokládá za stejně hodnotné, to by přece znemožňovalo jejich jakýkoliv vzájemný dialog. Naopak se domnívá, že existují kultury a zvyky, které si zaslouží ostré morální odsouzení pro jejich akceptaci mučení, podvodů nebo zrady. Nedomnívá se tedy, že nihilistický vztah k hodnotám je nebezpečím, které si někdo jen tak vymyslel. Není to však nebezpečí nové.

Odpovědi katolického kardinála je výzva k hledání křesťanských kořenů evropské civilizace. Benedikt XVI. ale odmítá „šířit víru mečem“, poněvadž je to „zlé a nelidské“. Opakuje, že „násilí je vždy v rozporu s povahou Boží a povahou duše“. Týká se to ale také „hedvábného násilí“ a „sametového meče“?

Jinak řečeno, nevyřešena stále ještě zůstává otázka protiopatření. Může se stát účinným protiopatřením kriminalizace rozvodů? Cenzura médií? Restriktivní zákon o politických stranách, který znemožní hlásat ideje, jež jsou v rozporu s učním církve?

Je snad možné změnit (ústavně nebo administrativně) demokracii plnou nedokonalostí, zvanou také „demokracií bez hodnot“, na „demokracii hodnot“? Nevedlo by to nutně k okleštění základu demokracie – svobody? Způsobí snad ústavní zakotvení toho, že „Bůh je nejvyšší hodnotou“, že všechny nemoci, na něž Joseph Ratzinger upozorňuje, pominou?

Polský demokrat-skeptik o tom pochybuje. Všechny polské debaty, jichž se po roce 1989 církev účastnila, dokazují, že žádný právní akt týkající se náboženství a církve stav veřejné morálky nezlepšil – politici a novináři se nestali poctivějšími; snad jen oportunističtějšími vůči požadavkům církevní hierarchie. Opakovaně jsme totiž z úst nejednoho z polských biskupů slyšeli přání, jejichž smyslem bylo posílení a rozšíření vlastní institucionální a materiální moci. Nikdo to ale

takto jasně neřekl. Slyšeli jsme však stále o svědomí, pravdě a vyšších hodnotách, o nichž se hlasovat nedá.

Ústava byla schválena všeobecným referendem, navzdory protestům některých biskupů.

V diskuzi o vyrovnání se s komunistickým režimem a jeho strůjci jsme nezaslechli výzvu k odpuštění a smíření. Naopak zazněl tón vycházející spíš z ducha triumfalismu a pomsty, ducha rekonkvisty, a ne rekongiliace. Polská transformace stála na jednáních a kompromisech. Všechny se odehrávaly ve jménu společného dobra – sociálního smíru a nekrvavého průběhu přechodu k demokracii. Symbolem polské Velké změny nebyla gilotina, ale kulatý stůl. V této zásadní morální otázce dělící veřejné mínění se církev nevyslovila jasně ke smíření v pravdě, přestože se její zástupci tohoto kulatého stolu zúčastnili.

Ve sporu o ústavu na sebe narazily dvě ideje – katolického státu národa polského a republiky svobodných občanů. Z úst katolických biskupů jsme neuslyšeli vyjádření ve prospěch státu rovných občanských práv proti státu privilegií pro katolíky.

Taková je konkrétní, polská podoba sporu skeptiků s morálními absolutisty: když slyšíme, že většina nemůže rozhodovat o pravdě, tak to prakticky znamená, že si můžeme vybrat automobil jakékoliv barvy pod podmínkou, že to bude barva černá.

IV.

Prožili jsme mnoho let pod vládou ideologické diktatury. Byla to vláda lži, zotročení terorem a strachem, vláda násilí a monologu moci. Protestovali jsme proti tomu ve jménu pravdy, svobody a dialogu. Proti samozvaným majitelům absolutních pravd jsme stavěli právo na samostatné hledání, pochybnosti a skepticismus.

Proto jsme se po získání svobody domnívali, že o podobě práva může rozhodovat pouze parlament zvolený v demokratických volbách a že ústavu musí přijmout celá společnost ve svobodném lidovém hlasování; že ani ústava, ani zákony nejsou zjeveným slovem a definitivní pravdou, ale výsledkem kompromisu mezi lidmi různých zájmů, náboženského předsvědčení a způsobu myšlení. V pluralitní společnosti je ústava vždycky důsledkem kompromisu. Nakonec rozhoduje hlas většiny.

A najednou čtu u Ratzingera, že podobné uvažování vede k závěru, že jediným principem v politické sféře je rozhodnutí většiny, a to má v životě společnosti zaujmout místo pravdy. Ale pravda není výdobytkem politiky čili většiny; pravda

„veškerou politickou aktivitu předchází a cestu politiky osvěcuje“. Čtu, že i většiny se mohou dopouštět omylů. Mohou „zpochybnit fundament dobra a pak už nic nemůže garantovat lidskou důstojnost a práva člověka – upadá tedy samotný cíl svobody“; většina nemusí vždy vědět, v čem spočívá smysl oněch práv. Dějiny 20. století „dramaticky ukázaly, že většina se dá snadno obelstít a zmanipulovat – že svobodu lze snadno zničit právě ve jménu svobody“.

Demokrat-skeptik – tvrdí Ratzinger – „si je tak jistý svou pravdou, že ji vnucuje i lidem, kteří relativistický pohled na věc nesdílejí. Nevyhneme se tu jistému cynismu: [...] pravda je nakonec vždy na straně silnějšího, který ví, jak si získat většinu“.

Demokrat-skeptik na to na základě vlastních zkušeností odpoví: samozřejmě, většina se může dopouštět omylů. Problém ale spočívá v tom, že všichni se můžeme dopouštět omylů – lidé, národy, vlády, církve i parlamenty.

Ano, je pravda, že ne všichni vědí, v čem spočívá smysl lidských práv, stejně jako ne všichni katolíci chápou smysl nauky církve. Ale plyne z toho snad, že máme všechny lidi předem vyzkoušet, než jim přiznáme plnost občanských práv, například pasivní a aktivní volební právo?

Většina může podlehnout šikovní manipulaci a předat moc lidem, kteří si ji podle našeho názoru vůbec nezaslouží. Domnívám se, že právě to se nedávno stalo v mé zemi. Avšak mohu kvůli tomu tvrdit, dopustila-li se podle mého názoru většina špatné volby, že může nějaká menšina takovou volbu zpochybnit? Může-li se většina dopouštět omylů, je snad menšina, k níž patřím i já, tohoto nebezpečí uchráněna? Doba, kdy církev hrála roli jakéhosi superarbitra, nenávratně minula, jak zdůrazňuje i Joseph Ratzinger.

Pravda ostatně není výtvozem politiky, ale veškerou politickou aktivitu předchází; pravda osvěcuje cestu politiky.

Osvěcuje ji však různé v rozdílných epochách. Jinak pravda osvěcovala cestu Piu XII., jinak Janu Pavlu II. Právě takový je smysl skeptického přístupu k vlastním absolutní pravdy ve světě demokratické politiky.

Zbývá ještě otázka, co je cynismus. Je cynické přesvědčení, že má v demokratickém státě rozhodovat hlas většiny, která respektuje občanská práva menšiny? Anebo je nebezpečnou směsí cynismu a fanatismu přesvědčení, že existuje nějaká menšina osvětlená světlem pravdy, která všechno ví vždycky nejlépe, a která tedy může vnucovat svou vůli většině?

V.

Demokrat-skeptik naprosto upřímně sdílí názor Josepha Ratzingera, že „v dnešní době je hlavním problémem slepota, kterou náš rozum vykazuje vůči duchovnímu rozměru skutečnosti“.

Přestože demokrat-skeptik nežije ve strachu z posledního soudu, přece jen si uvědomuje, že „pravda“ a „svoboda“ nejsou hodnoty, které by byly výsledkem prosté, rozumové kalkulace; ví, že když se angažuje v obraně těchto hodnot, riskuje svou bezpečnost a často i život, a činí tak proto, že chce být poslušen nějakého vnitřního hlasu, který nazývá hlasem svědomí. Bez tohoto hlasu se v demokratickém státě neobejde žádná veřejná debata. Když tento hlas zmlkne, debata se změní v tržiště marnosti, kde rukou nerozdílnou vládnou hrubiánství a faleš.

Joseph Ratzinger je přesvědčen, že demokratické „instituce nemohou existovat a působit bez nějakého společně sdíleného souboru etických postojů. Ty pak nemohou vycházet z čistě empirického rozumu.“ Musí být zakořeněny v náboženství, avšak „pokud se kultura i národ odštěpují od velkých etických a náboženských sil vlastní historie, páchají sebevraždu“. „Musíme pěstovat základní morální stanoviska, musíme je zachovávat a chránit jako společné dobro, ale současně je nikomu nevnucovat – to pokládám za podmínku trvání svobody navzdory veškerému nihilismu a jeho totalitním následovníkům,“ píše Ratzinger.

Demokrat-skeptik se rád připojí k tomuto postoji – pouze s jednou malou připomínkou. Klíčová je pro něj formulace: „nikomu je nevnucovat.“ Neboť se domnívá, že se tyto morální postoje, pokud je někdo „vnucuje“, mění ze společného dobra v „společné zlo“. Usuzuje tak na základě zkušeností z posledních let v Polsku, ale také z přesvědčení, že „patologie náboženství“, jak to vyjádřil Joseph Ratzinger, je „nejzávažnější nemocí lidského ducha“.

Jako krajní příklad takové patologie uvádí Ratzinger předkolumbovské náboženství Aztéků, kteří přinášeli krvavé oběti bohu slunce – v roce 1487 tak bylo během čtyř dnů zavražděno dvacet tisíc lidí. „Tyto oběti byly přinášeny, neboť slunce žilo z krve lidských srdcí a pouze lidské oběti mohly zabránit zkáze světa.“ Příčina tohoto jednání nespočívala „ve vrozeném sklonu ke krutosti, ale ve fanatické víře, že na lidech spočívá povinnost pečovat o trvání světa“.

Jiný příklad takové patologie uvádí polský filozof a náboženský myslitel Marian Zdziechowski ve svém esejí *O krutosti*, který ve své době vyvolal velký zájem.

V roce 1484 začal na základě bully papeže Inocence VIII. velký teror spojený s „honem na čarodějnice“. Papež v bulle „s velkou starostí v duši“ oznamoval, píše Zdziechowski, že se k němu donesly zprávy, že v mnoha německých diecé-

zích věřící „odpadají od víry katolické, dopouštějí se těch nejhanebnějších skutků a paktují se s ďáblem“; svolávají na lidi choroby a ničí úrodu. Aby tuto „epidemii“ zastavil, vytvořil papež inkvizici; v jejím čele stanuli teologové Heinrich Institoris a Jakob Sprenger, kteří sepsali dílo *Malleus maleficarum* (*Kladivo na čarodějnice*), považované tehdy za *liber sanctissimus* – nejsvětější knihu. „Podle této příručky mohli soudci [...] uspokojovat svoje sadistické sklony. [...] Během výsledků se nemuseli řídit žádnými pravidly, čarodějnictví bylo totiž považováno za zločin nemající obdoby (*crimen exceptum*). Zloba, hloupost, pokrytectví, smyslnost, bujná fantazie a chlípnost spojená s krutostí vytvořily v té *svaté* knize hrůzyplný celek“ – jako by „ji nepsali duchovní, ale kati“.

Počet obětí inkvizice šel do tisíců. Zdziechowski si položil otázku: „Jak může krutost kráčet ruku v ruce s vírou v Boha, jak vysvětlit tu perversi intelektu a charakteru, díky níž si lidé, kteří z povolání i úřadu sloužili Bohu a Boží věci, mohli myslet, že mučí-li druhé lidi, slouží Boží věci nejlépe, jak mohou.“

Na tuto otázku Marian Zdziechowski nenašel odpověď.

VI.

Demokrat-skeptik oceňuje toto poctivé vyznání bezradnosti. Také on sám je vůči podobným otázkám bezradný: nepřesvědčují ho vysvětlení, která mu nabízejí Marxovi nebo Freudovi žáci, odmítá Zarathustrovu radu z Nietzscheho: „Kdo padá, toho ještě nakopni.“

Proto taky – abych se vrátil na začátek těchto úvah – příběh o Pontiu Pilátovi není věrnou a pravdivou ilustrací postojů, jimiž je ovládáno myšlení a jednání demokrata-skeptika, je to spíše protiosvěcenský stereotyp liberála nebo laického humanisty, dva tisíce let pěstovaný bigotní katolickou apologetikou.

Demokrat-skeptik si nemyslí, že by veřejná obhajoba morálních hodnot byla pouhou přetvářkou a racionalizací vlastních sobeckých zájmů. Není cynickým nihilistou, který věří pouze v zákon síly – a taky nechce, aby ho tak druzí vnímali. Věř v moc práva a v demokracii – řád založený na přesvědčení, že se svobodný člověk dokáže ve veřejném životě řídit hodnotami.

Demokrat-skeptik je přesvědčen, že díky lidskému smyslu pro spravedlnost a toleranci je demokracie nejen možná, ale kvůli lidskému sklonu k nespravedlnosti a netoleranci je i nutná. Relativismus demokrata-skeptika neznamená zlehčování morálních hodnot, ale úctu k lidské rozmanitosti. Věř totiž, že *homo religiosus* je na této zemi skutečností podobně hmatatelnou jako *homo scepticus*. Oni prostě existují a tuto zemi spolu obývají. Mohou se sice přit, ale musí se přece naučit taky spolu žít.

Demokrat-skeptik ví, že když na své cestě potkává demokrata-křesťana, musí své filozofické názory dát do jakýchsi metafyzických závorek. Musí si říct, že když ho tolik myslitelů v dobré víře ubezpečuje, že náboženství je produktem vnějších okolností, druhem falešného vědomí, pak je možná i jeho ateismus – nebo agnosticismus – důsledkem jiných vnějších okolností, falešným vědomím jiného druhu.

Demokrat-skeptik ví, že žít s takovým vědomím není lehké. Podobá se to tak trochu životu s vrozenou srdeční vadou. Dá se s ní žít, člověk se může těšit životem, ale je třeba dávat si pozor...

Řečeno jinak, demokrat-skeptik to vyjádří takto: nevěřím, že můžu být svatý, a nevěřím, že budu spasen, ale z toho ještě neplyne, že můžu žít jako hovado.

Demokrat-skeptik by nikdy nesouhlasil s tím, kdyby někdo chtěl uplatňovat princip parlamentní většiny v oblasti spravedlnosti – tam zásady diktuje právo, nikoliv většina.

Ostatně copak v davu, který křičel „Ukřižuj ho!“, někdo hlasoval? Čím se řídil ten dav? Jakými pocity?

Demokrat-skeptik se nedomnívá, že to byly pocity náboženské. Náboženství by lidem připomnělo jednoduchý imperativ: Nezapíjej! Tím spíš se nedomnívá, že by jimi vládl duch liberálního skepticismu; ten by jim určitě napověděl: nacházíš-li se uprostřed davu ovládaného emocemi, nerozhoduj o cizím životě; tys ten život nikomu nedal, tak ani nemáš právo ho zmařit.

Nelze nepřipomenout (i když taková připomenutí bývají dost nudná), že lidské oběti aztéckým božstvům nepřinášeli demokraté-skeptici, ani neodsuzovali heretiky, rouhače a nepokorné filozofy uprostřed vřavy davů shromážděných na náměstích k trestu smrti... a neoblékali si prokurátorské a soudcovské taláry ve službách Hitlera nebo Stalina...

Kdo tedy byli ti lidé? Fanatici očarování zdegenerovanou vírou? Cynikové? Nebo byli prostě jen krutí? Anebo jen obyčejně zbabělí? O jednom je demokrat-skeptik přesvědčen: ať už se řídili čímkoliv, svým jednáním popírali hodnoty, které světu přineslo křesťanství: víru, naději a lásku. A samozřejmě popírali fundamenty světa hodnot demokrata-skeptika: víru v ušlechtilost, pocit bratrství, obětavost, vytrvalý hlas svědomí.

A Pilát? Copak je možné nazvat toho zbabělého oportunistu skeptikem? Copak se pro pochopení povahy zbabělosti a oportunismu musíme odvolávat – jak to učinil Joseph Ratzinger – na díla Hanse Kelsena? Copak není náš svět plný takových... Pilátů?

VII.

Demokrat-skeptik dobře ví, kolik důležitých věcí neví: o světě, o lidech, dokonce i o sobě samotném. Proto plný skepticismu vůči sobě zopakuje slova apoštola Pavla z listu Filipským:

„Konečně, bratři, přemýšlejte o všem, co je pravdivé, čestné, spravedlivé, čisté, cokoli je hodné lásky, co má dobrou pověst, co se považuje za ctnost a co sklízí pochvalu.“

Přemýšlejme tedy o tom všem a neptejme se pořád dokola, kdo k jaké církvi patří a jsou-li jeho názory ortodoxní. Některé otázky ponechejme příštím generacím. Nebo – Pánu Bohu...

Z polského originálu, který vyšel v *Gazetě Wyborczej* 23. 12. 2006, přeložil Jaroslav Šubrt.

AUTOR PŘI PSANÍ ČLÁNKU ČERPAL Z TĚCHTO KNIH:

JOSEPH RATZINGER: *Moje życie. Wspomnienia z lat 1927–1977* (ed. Witold Wiśniowski SSP). Częstochowa, Edycja Świętego Pawła 1998.

JOSEPH RATZINGER: *Wiara – prawda – tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata* (překl. Ryszard Zajączkowski). Kielce–Freiburg im Breisgau, Jedność–Herder 2004.

JOSEPH RATZINGER: *Kościół – ekumenizm – polityka* (překl. Lucjan Balter SAC – Joanna Kruczyńska). Poznań–Warszawa, Pallotinum 1990.

ANNA WOLFF-POWĘSKA: *A bliźniego swego... Kościoły w Niemczech wobec „problemu żydowskiego“*. Poznań, Instytut Zachodni 2003.

MARIAN ZDIECHOWSKI: *O okrucieństwie*. Kraków, Znak 1993.

Další článek Adama Michnika, „Tvář v tvář rasovému a třídnímu boji aneb o znamení odporu a znamení útlu“, najdete na: <http://salve.op.cz>.

POZNÁMKY:

1 / Po posledních volbách se ale situace podstatně změnila – pozn. překl.

Adam Michnik (* 1946), historik, esejista, šéfredaktor *Gazety Wyborczej*. Jeden z představitelů antitotalitní opozice v Polsku v době komunismu. Strávil řadu let ve vězení. Nositel mnoha cen a mezinárodních ocenění, např. francouzské Čestné legie. Autor mnoha knih, např. *Kościół – Lewica – Dialog*, *Szanse Polskiej demokracji*, *Z dziejów honoru w Polsce*, *Wściekłość i wstyd*, a článků pro řadu novin (*Der Spiegel*, *Le Monde*, *Libération*, *Lettre Internationale*, *New York Review of Books*, *The Washington Post* aj.). Byl umístěn na seznam 20 nejvlivnějších novinářů světa podle *Financial Times*.





Tomasz Dostatni OP

Překonávat hradby

Vzpomínám si na pražskou přednášku kardinála Josepha Ratzingera někdy v první polovině 90. let. Sál naplněn k prasknutí, bylo tam možná víc než pět set lidí. Přednáška byla o eschatologii a geniálně ji tlumočil pan doktor Vratislav Slezák. Utkvěl mi v paměti obraz mnoha lidí z církevního prostředí, kterým dalo dost velké úsilí pochopit, o čem vlastně ten německý teolog mluví. A to úsilí dokonce ani moc neskrývali. A naproti tomu demokrat-skeptik (pod tímto slovním spojením se skrývá autor knížky *Církev – levice – dialog* Adam Michnik), který věnoval spoustu intelektuálního úsilí tomu, aby porozuměl Ratzingerovým sociálně orientovaným textům. Učinil tak s podobnou vytrvalostí a zápalem, jako když se v 70. letech minulého století prokousával stovkami stránek pastýřských listů polských biskupů. Přitom ale vím, že se ne všichni demokraté-skeptici vyznačují podobným zájmem o náboženství nebo církev. A to se vyjadřuji ještě dost šetrně – vím, o čem mluvím, sám jsem nedávno na vlastní kůži poznal, co to znamená být knězem mezi „ne-svámi“. Stejně tak chci i já – povzbuzený pohledem demokrata-skeptika na učení kardinála Ratzingera – připojit svých pár stručných úvah na okraj četby dvou textů: *Byl Pontius Pilát liberálním demokratem?* a *Tváří v tvář rasovému a třídnímu boji, aneb o znamení odporu a útluaku*.¹

I.

Křesťan živé víry. Toto slovní spojení je pro mě důležité a adekvátní jak pro vedení dialogu, tak kvůli sporu s demokratem-skeptikem. Uvažují-li o živé víře, chci hned na začátku připomenout názor, který Andrzej Kijowski² vyjádřil ve své knížce *Stopy* (pol. *Tropy*). A to zejména ve dvou esejích: *Víra a nevíra v životě Poláků* a *Přípisky k Vyznáním svatého Augustina*. Kijowski hovořil o zděděné víře a jejích stereotypch, víře odmítnuté a její motivaci, víře znovu nalezené a víře individuální volby. Víru chápal jako osobní vztah mezi člověkem a živým Bohem. Křesťan živé víry navazuje na Kijowského a sám sebe definuje podobně. V úvodu k jeho knize píše otec Józef Tischner:³ „Andrzej s nadšením opakuje slova, která nalezl ve *Vyznáních* sv. Augustina: víra je lék.“ To slovo *lék* má velký význam. Musí člověka potkat nevyléčitelná choroba, aby pochopil, co je to lék? Píše: „Víra vrací duši život. Neboť duše žije, když má

radost. Radost je životem duše. Radost doprovází poznání. V radosti poznáváme Boha. K té radosti směřuje každý člověk, radost je jeho právem, po radosti touží, radost je mu vlastní, je mu dána jako dar.“ Pro křesťana živé víry je vědomí obdarování naprosto zásadní. Ale i vědomí osobní volby, tj. přechodu od víry zděděné přes víru odmítnutou k víře znovu nalezené a individuálně přijaté. Alespoň taková je zkušenost víry v Polsku. Ví také, že se objevují těžkosti v oblasti víry. Nikdo o nich nedokáže hovořit lépe než právě Kijowski. Tím spíš, že to, co prožil, je i dnes údělem mnohých. „Dnešní potíže víry nespočívají pouze v tom, že proti ní stojí empirická věda (protože i ona je založena na víře), ale v tom, že ze všech stran obrostla plevem víry falešné. Revoluce víry obsáhla celou lidskou kulturu, křesťanství ji proniklo viditelně i skrytě, a jako každá tvůrčí idea povolala k životu i své imitace. Úměrně tomu, jak se redukuje doména náboženství a umenšuje se jeho vliv na světský život, vytváří se kvazi-náboženské formy vědomí, kultury i moci, které se dají od těch náboženských těžko odlišit.

A vedle víry kvazivíra.

[...] Mezi skutečnou vírou a její imitací je takový rozdíl jako mezi lékem a jodem: to první vrací život, to druhé zabíjí. První víru poznáme po radosti a pokoji srdce, druhou po beznaději, do níž uvrhne své vyznavače.“

Křesťan živé víry si uvědomuje, co je imitace, jed a smrt víry. A ví také, že svůj dar nosí v „nádobě hliněné“. Proto je pro něj tak důležité svědomí. Ale o tom až za chvíli.

Kardinál Ratzinger napsal o víře ve své knize *Evropa Benedikta z Nursie v krizi kultur*: „Víra je základní úkon křesťanské existence. V úkonu víry se vyjadřuje podstatná struktura křesťanství, jeho odpověď na otázku: jakým způsobem můžeme dosáhnout svého určení uskutečněním svého lidství? Jsou také jiné odpovědi. Ne všechna náboženství jsou *víra*.“ Těch několik slov Kijowského a Ratzingera o víře potřebuje křesťan živé víry k definování své identity před demokratem-skeptikem. A také aby snadněji formuloval následující teze.

II.

Jak vidí demokrat-skeptik církev? Odpověď se nabízí sama. Spolu se „souhrnem reflexí a pochybností“. Sám říká, že „má velkou úctu ke katolické církvi, ale ta úcta je rovněž provázena obavou. Církev je pro demokrata-skeptika jako oheň – v jeho blízkosti se lze ohřát, ale také spálit. Demokrata-skeptika potkalo jedno i druhé.“ Křesťan živé víry by se pod metaforu ohně podepsal. Protože sám na sobě zakusil ambivalenci tohoto živlu. Ale z osobních rozhovorů s demokratem-

-skeptikem také ví, jak dlouhou cestu musel urazit, aby nás toho dnes tolik spojovalo. Kolik předsudků a stereotypů, kolik vnitřních bojů bylo třeba vybojovat, aby neopakovali to, čím se odjakživa častovali příslušníci obou táborů. Většinou užívali slov obecně považovaných za urážky. Dobře víme, že je toho ještě hodně, co je třeba vykonat.

A na jiném místě demokrat-skeptik přiznává, že existuje pole společných hodnot liberálních i křesťanských. Ale okamžitě připojí své vyznání: „Coby demokrat-skeptik levicově-liberální orientace jsem před třiceti lety hledal společné hodnotové pole Poláka-radikála a Poláka-katolíka. Byla to dost ponurá doba: komunistická diktatura bujela, probouzela v lidech konformismus a faleš, strach i podezřavost. Vzal jsem tehdy do ruky texty Dietricha Bonhoeffera, křesťana a antifašisty, který byl nakonec zavražděn nacisty. Tváří v tvář hitlerovské apokalypse napsal, že v takových dobách by poctiví lidé měli žít tak, jako by Boha nebylo; jako by záchrana křesťanství a světa záležela pouze na nich. Srovnal jsem si to s hlasem polského levicově-liberálního esejisty, který byl plný znechucení z ovzduší diktatury. Když definoval svůj horizont laického humanismu, napsal, že máme žít tak, jako by se nad námi měl každý den konat poslední soud Boží.

Jinak řečeno: dusná atmosféra komunismu naučila polského demokrata-skeptika přátelské účtě k církvi a radikálnímu odmítnutí protináboženského obskurantismu levice. Demokrat-skeptik tenkrát uvěřil, že společenství hodnot je možné na základě víry v hodnotu pravdy, svobody svědomí a lidské důstojnosti, víry v lidská práva a toleranci. Rozdíly nepomíjel ani nezlehčoval, věděl, že Polák-katolík čerpá svůj hodnotový systém z evangelia, zatímco Polák-radikál z osvícenského, liberálního a levicového myšlení. Demokrat-skeptik byl totiž přesvědčen, že lidská práva mají integrální rozměr – existují buď pro všechny, nebo pro nikoho, komunistický režim je zas natolik protináboženský, nakolik je protidemokratický.

Po letech musím uznat, že můj optimismus byl přehnaný.“

Tato slova jsou hořkým konstatováním. Co k nim dodat? Že bychom patrně měli stále vnímat jemné odstíny, které přesně vyjadřují vnitřní rozdíly polského katolicismu. Například že Polák-katolík vůbec nemusí být křesťanem živé víry. Naučil jsem se to rozlišovat, když jsem žil v Čechách a musel jsem lidem vysvětlovat, že katolická církev v Polsku je velmi diferencovaná. Jsou v ní takoví duchovní, jako otec Rydzyk,⁴ nebo jako otec Adam Boniecki.⁵ Jsou v ní takoví laici jako Tomasz Terlikowski⁶ nebo Jan Pospieszalski,⁷ ale i takoví jako Zbigniew Nosowski⁸ nebo Marcin Przeworski.⁹ A hloupost velebných a očišťujících úlohu humoru už kdysi popsal jistý warmijský biskup:

*Mějme úctu k moudrým, příkladným, čestným,
smějme se hloupým, třebaš i převelebným.*

Když ale uvažuji o hlouposti, nabízejí se mi jiná slova. Slova evangelického mučedníka II. světové války Dietricha Bonhoeffera: „Hloupost je nebezpečnější nepřítel dobra než zlo. Proti zlu se dá protestovat, dá se zostudit, v krajním případě mu lze zabránit násilím. Pokaždé již v sobě nese zárodek vlastního rozkladu, už proto, že zanechává v člověku přinejmenším nevolnost. Proti hlouposti jsme bezbranní. Ani protesty, ani násilím tu nelze nic pořídit; argumenty nepůsobí, fakta, jež odporují vlastním předsudkům, se prostě neuznávají – v takových případech se dokonce hlupák stává kritickým – a nelze-li se jim vyhnout, dají se jednoduše odbýt jako bezvýznamné výjimky... Nikdy se už nepokoušejme hlupáka přesvědčovat důvody; nemá to smysl a je to nebezpečné.“

Křesťan živé víry se ve vlastních řadách málokdy setká s tak kritickým hodnocením hlouposti, která je velice efektivní rozkladnou silou náboženského myšlení. Málokdy se z hlouposti zpovídáme, a vůbec nemám na mysli jen svátostnou podobu zpovědi. A pokud si jí všimneme, tak spíš u druhých než u sebe. *Dějiny hlouposti v Polsku* provokují, abychom se zabývali historií hlouposti v křesťanských řadách.

Hledejme dál ty společné hodnoty. Poznávejme svou různorodost i různé podoby liberalismu a církve.

Demokrat-skeptik učí křesťana živé víry takovému pohledu na osvícenství, aby byl schopen vnímat obě jeho tváře. A to je „výzva *sapere aude* (měj odvahu být moudrý) a deklarace lidských práv, ale také teror a gilotina. Obě tváře osvícenství byly poznamenány nepřátelstvím ke katolické církvi; obě vyznávaly kult rozumu a svobody, přesto jedna z nich šířila při ničení kostelů a pronásledování katolických duchovních nerozum a otroctví.“ A budu-li parafrázovat demokrata-skeptika, pak křesťan živé víry se vši odpovědností a respektem k odlišnosti opakuje stejná slova a vztahuje je na sebe: „Vždyť při studiu textů demokrata-skeptika a během kritického dialogu s jeho tezemi opětovně objevuje vlastní identitu, vnímá vlastní pochybnosti a nedůslednosti.“ To, co oba spojuje, je bezpochyby „nepoddajnost vůči zlu“. Ale jak dnes toto zlo definovat? Co si pod ním představujeme?

Jiný komentátor Michnika a Ratzingera, Andrzej Wielowieyski,¹⁰ prohlásil, že toho není moc, co by je dělilo. „Vzdálenost mezi skeptickým demokratem-liberálem Michnikem a papežem není v zásadě tak veliká. Oba si uvědomují, co ohrožuje demokracii, a oba sdílejí názor, že morálku nelze někomu vnucovat. Oba trápí obtíže, které vidí na cestě ke smíření. Na jedné straně je to problém

slábnoucího vědomí Boha v evropských společnostech a stále větší slepota vůči duchovnímu rozměru lidského života. Na druhé straně je to velký strach z určování nějakých morálních norem a současně jejich oslabení z důvodu rozpadu tradičních vazeb.“

Bylo by dobré, kdybychom obě tváře církve dostatečně jasně rozpoznávali a rozlišovali. Na jedné straně ta, kde je jazyk duchovních jazykem vylučování, nenávisť, pohrdání druhými, agrese přibarvené nacionalismem, antiliberální fobií nebo antisemitismem. A pak ta druhá tvář učedníků *Svědka naděje*. Žen a mužů evangelia, tichých, ale dynamických, jejichž *magnou chartou* je Kázání na Hoře. Křesťan živé víry se chce identifikovat s tou druhou, i když svůj každodenní život prožívá v prostoru, kde je přítomna i ta první. A to je paradox: možná by bylo lepší, aby odešel a trávil svůj čas mezi těmi, kteří smýšlejí stejně; ale kdo mu řekl, že jenom tam je jeho místo? Zvlášť když své povolání chápe podle slov kardinála Ratzingera, pronesených na pohřbu Jana Pavla II., že právě tento papež probudil naši unavenou víru. Křesťan živé víry to také dosvědčuje.

III.

Demokrat-skeptik připomněl křesťanovi živé víry text kardinála Ratzingera *Svědomy v dějinách*. Text, na který se v Polsku bohužel trochu zapomnělo a málokdo ho zná. Škoda, že nedávná diskuze o *svědomí*, v níž se tolik angažoval Tadeusz Bartoś,¹ tento syntetický a systematický pohled pominula. Demokrat-skeptik se sklání nad Ratzingerovými texty a snaží se pochopit, jak v jeho generaci probíhalo vyrovnávání s nacistickou minulostí Německa. A zároveň přenáší tento způsob reflexe do prostředí našich polských debat o minulosti. Formulace „amnestie – ano, amnézie – nikoliv“ má právě tady svůj původ. „Pro Ratzingera je naprosto klíčová otázka svědomí,“ prohlásí demokrat-skeptik. Když se kardinál snaží intelektuálně vyrovnat s dědictvím nacismu v Německu, připomíná dvě postavy a jejich knížky: Hermanna Rauschninga, který byl na počátku 30. let předsedou senátu svobodného města Gdaňsk za NSDAP, ale později přišel s kritikou nacismu v knihách *Revoluce nihilismu* a *Rozmluvy s Hitlerem*; a katolického spisovatele Reinholda Schneidera a jeho novelu *Las Casas a Karel V.*, jejíž děj se odehrává v období dobývání Latinské Ameriky konkvistadory a ve své symbolické rovině se vztahuje k nacismu. Hlavní hrdina této knihy, dominikán Bartolomeo de Las Casas, neúnavný ochránce indiánů, činí četbu té knihy ještě sympatičtější. Když Ratzinger hodnotí zmíněné texty, klade si otázku o roli svědomí a jeho individuální odpovědnosti, pokud je člověk aktivním účastníkem velkých společenských a politických událostí. A vidí, že otázky svědomí jsou stále aktuální.

Křesťan živé víry nemůže neslyšet ta slova demokrata-skeptika, kdy „naprosto upřímně sdílí názor Josepha Ratzingera, že ‚v dnešní době je hlavním problémem slepota, kterou náš rozum vykazuje vůči duchovnímu rozměru skutečnosti‘.

Přestože demokrat-skeptik nežije ve strachu z posledního soudu, přece jen si uvědomuje, že *pravda* a *svoboda* nejsou hodnoty, které by byly výsledkem prosté, rozumové kalkulace; ví, že když se angažuje v obraně těchto hodnot, riskuje svou bezpečnost a často i život, a činí tak proto, že chce být poslušen nějakého vnitřního hlasu, který nazývá hlasem svědomí. Bez tohoto hlasu se v demokratickém státě neobejde žádná veřejná debata. Když tento hlas zmlkne, debata se změní v tržiště marnosti, kde rukou nerozdílnou vládnou hrubiánství a faleš.“ A dále demokrat-skeptik ještě víc zdůrazňuje to, co nás spojuje, a křesťan živé víry musí taková vstřícná gesta vidět a reagovat na ně. To není jen otázka dobré vůle, ale i intelektuální poctivosti. „Joseph Ratzinger je přesvědčen, že demokratické instituce nemohou existovat a působit bez nějakého společně sdíleného souboru etických postojů. Ty pak nemohou vycházet z čistě empirického rozumu.“ Musí být zakořeněny v náboženství, avšak „pokud se kultura i národ odštěpují od velkých etických a náboženských sil vlastní historie, páchají tak sebevraždu. Musíme pěstovat základní morální stanoviška, musíme je zachovávat a bránit jako společné dobro, a současně je nikomu nevnucovat – to pokládám za podmínku trvání svobody navzdory veškerému nihilismu a jeho totalitním následovníkům,“ píše Ratzinger.“ Křesťan živé víry zaznamená a s velkou pozorností si zapamatuje komentář k této kardinálově výpovědi. „Demokrat-skeptik se rád připojí k tomuto postoji – pouze s jednou malou připomínkou. Klíčová je pro něj formulace: ‚nikomu je nevnucovat‘.“ Na tomto místě nemůže zaznít jiná odpověď či jiný komentář než vyznání autora knížky *Genealogie nepokorných*¹² na jejím konci. A nic na tom nezmění ani fakt, že tento autor je dnes myšlenkově už úplně jinde, neboť jeho knížka měla velký vliv jak na polského demokrata-skeptika, tak na polského křesťana živé víry. „Chceme být církví pokorními neboli církví chudou, církví ochotnou společně budovat tento svět ve spolupráci se všemi lidmi dobré vůle, církví prožívající ideu univerzálního společenství Božího lidu a vyznávající všeobecné bratrství, a tak nabízející svou pomoc všem ponižovaným a pronásledovaným. Chceme být církví věrnou svému poslání, a tedy osvobozenou ode všech pokušení neo-konstantinismu ve všech jeho možných podobách, stojící na stráži důstojnosti a svobody lidské osoby, církví lidí, kteří dokážou vydávat svědectví a kteří vědí, že svědectví není vždycky snadné a čas od času požaduje za vyznávanou pravdu vysokou cenu. Současně chceme být církví otevřenou všem autentickým lidským

hodnotám, také těm, s nimiž se setkáváme mimo hranice církve.“ Ono „nikomu nic nevnucovat“ a Cywińskiego slova pronesená na počátku 70. let si jsou blízká vyznáním i touhou. Slova Kréda, která křesťan živé víry přijímá už mnoho let za svá, je dnes třeba připomínat a znovu promýšlet, co znamenají v novém kulturním kontextu a v nové době.

Nechť je tedy posledním komentářem ještě jednou sám Ratzinger, na něhož se odvolává demokrat-skeptik: „Demokracie – píše Ratzinger – může fungovat pouze tehdy, funguje-li svědomí. To však nám nic neříká, neřídíme-li se základními křesťanskými morálními hodnotami, které se však dají realizovat i bez křesťanské víry, nebo dokonce v rámci nějakého jiného náboženství.“

IV.

Křesťan živé víry nemůže nakonec přehlédnout vyznání demokrata-skeptika. A musí, navzdory mnohým, kteří se také pokládají za křesťany, poctivě přiznat, že ta slova jsou mu bližší než nejedno katolické kázání, které slyší v polských chrámech. „Proto není demokrat-skeptik nepřitelem Pána Boha. Jenom nemá rád, když se Bůh zatahuje do politických konfliktů, nebo když se v kostele tvrdí, že Božím příkazem je hlasovat pro stranu, která má ve svém názvu přívlastek *křesťanská*. Pro demokrata-skeptika – bez ohledu na to, jestli je křesťan, agnostik nebo ateista – je totiž Bůh znamením Absolutna, ale politika je svou povahou prostorem toho, co je nesamozřejmé, sporné, podléhající diskuzi a proměnlivé. Proto demokrat-skeptik, vyzbrojen svým ironickým úsměvem, vždycky s nedůvěrou pozoruje počiny vlastníků absolutní pravdy; těch pod praporem zbožštění národa, jemuž jacísi tajemní kmenoví duchové zjevili národní absolutní pravdu; těch pod praporem jakobínsko-bolševickým, jimž rozum ukázal absolutní pravdu o historických nutnostech; těch pod praporem svaté inkvizice, kterým samotný Pán Bůh z nebe sdělil, že musí upalovat heretiky na hranici.“

Křesťan živé víry sdílí tyto obavy a opět odpovídá slovy svého českého přítele, otce Tomáše Halíka. S trochu jinou optikou a s jinou zkušeností, která se s tou polskou někde překrývá. „Když k našim občanům přiběhne tazatel s otázkou ‚Věříte v Boha?‘, málo lidí se jednoznačně vejde do kolonek ‚ano‘, ‚ne‘, ‚nevím‘. Řekl bych, že většina lidí by ráda odpověděla ‚ano, ale‘, nebo ‚ne, ale‘. V té celkové nejasnosti kolem náboženství by mnoho lidí potřebovalo v sobě i před druhými vyjasnit svůj postoj. I já, pro kterého je otázka víry základní životní hodnotou, bych nejraději odpověděl ‚ano, ale‘, protože od mnohého, co si lidé představují pod náboženstvím, se musím jako věřící křesťan a jako teolog radikálně distancovat...“

Když si připomeneme profilující osobnosti české kultury posledních více než sto padesáti let – Bolzana, Havlíčka, Palackého, Masaryka, Čapka, Šaldu, Černého, Patočku, Havla –, zjistíme, že nikdo z nich není ateista. Naopak: Pro každého z nich je velmi důležité to, co by opisovali jmény jako ‚božnost‘, vertikála či transcendentála lidského života, prozřetelnostní rozměr dějinného vývoje, ‚horizont horizontů‘, ‚úhel věčnosti‘ apod.“ Když Halík, pro kterého je oblast živé víry oblastí každodenní existence a současně osobní i kulturní identity, vydává svědectví, řekne ještě cosi navíc. „Jednou jsem tento jev v diskuzi s přítelem Petrem Pithartem nazval ‚plachá zbožnost v Čechách‘ – s dodatkem, že by tento název měl zůstat v otázce a třeba na plakáty by se mohl psát tak, aby připouštěl různocení: plachá, nebo plochá? Jak vysvětlit ‚zdrženlivost‘ tohoto typu religiozity vůči tradiční podobě křesťanství? Je to nedostatek radikální otevřenosti k transcendentální dimenzi, způsobený dějinnou nevěrohodností náboženských institucí? Je to osvícenské dědictví a typická rezervovanost intelektuálů sekulární epochy?“ Halík je svědkem víry a intelektuálem, kterému vyšlo v Polsku už osm knížek. A stojí za to přijímat jeho reflexi náboženství otevřeně a kriticky. Křesťan živé víry se nepřestává snažit, aby zprostředkoval myšlení tohoto českého duchovního také v polském prostředí.

V.

Papež Jan Pavel II. prohlásil v Hnězdně v roce 1997 během projevu k prezidentům zemí střední Evropy: „Cožpak se nedá říct, že po pádu jedné zdi, té viditelné, se ještě mnohem viditelněji ukázala jiná zeď, která stále rozděluje náš kontinent – zeď v lidských srdcích? Je zbudovaná ze strachu a agrese, nedostatku ochoty pochopit lidi rozdílného původu, barvy kůže, náboženského přesvědčení, z politického a hospodářského egoismu a také z oslabeného vnímání hodnoty lidského života a důstojnosti každého jednotlivce. Dokonce ani nezpochybnitelné úspěchy posledních let na poli hospodářském, politickém a sociálním nemohou existenci této zdi zakrýt. Její stín leží na celé Evropě.“

Doufám, že jednou přijde taková doba a nastanou takové možnosti, že vzájemná setkání a výměny názorů přispějí ke vzniku pospolitosti lidí, jimž leží na srdci otevřenost vůči odlišnosti, která obohacuje naši identitu. Křesťan živé víry chce zůstat otevřený vůči kulturám jiných národů, jiným vyznáním i náboženstvím. Protože ví, že v různorodosti se projevuje odlesk a krása věčnosti. Tradice Lublinu, města, v němž je mi dnes dáno žít a v němž během podpisu Unie zazněla významná slova – Svobodní spolu se svobodnými, rovní s rovnými... – nás jednou provždy učí jak budovat svobodnou společnost v nádhře

různorodosti. Naše dějiny nás zavazují, abychom to, co bylo jejich nejkrásnější stránkou, stále uskutečňovali i v našem osobním a společenském životě. Chtěli bychom překročit všechna rozdělení a budovat naši přítomnost na základech odpuštění a pravdy.

Z polského originálu, který je jedním z esejů knihy *Przekraczać mury* (2007), přeložil Jaroslav Šubrt.

POZNÁMKY REDAKCE:

1 / Článek na: <http://salve.op.cz>

2 / ANDRZEJ KIJOWSKI (1928–1985), významný polský literární kritik, esejista, prozaik a scénárista, nositel mnoha ocenění, jeden z hlavních představitelů demokratické opozice v komunistickém Polsku.

3 / JÓZEF TISCHNER (1931–2000), polský katolický kněz a filozof, od 70. let významná osobnost polského intelektuálního života, v 80. letech chápán jako kaplan hnutí Solidarita, autor řady knih a zásadních promluv.

4 / TADEUSZ RYDZYK CSsR (* 1945), kontroverzní polský redemptorista, zakladatel a ředitel mimořádně vlivného Radia Maryja a televize Trwam, často kritizovaný pro populismus, nacionalismus, antisemitismus aj.

5 / ADAM BONIECKI (* 1934), polský kněz, šéfredaktor Tygodnika Powszechného, opakovaný kritik Tadeusze Rydzyka.

6 / TOMASZ TERLIKOWSKI (* 1974), polský katolický novinář a publicista, šéfredaktor Ekumeniczne Agencje Informacyjnej. Roku 2007 zveřejnil dokumenty dokazující aktivní spolupráci arcibiskupa Wielguse s polskou tajnou policií.

7 / Jan Pospieszalski (* 1955), polský hudebník, skladatel, rozhlasový a televizní publicista.

8 / ZBYGNIEW NOSOWSKI (* 1961), polský katolický novinář a publicista, člen katolického Klubu Inteligencji Katolické, redaktor měsíčníku *Więź*, organizátor Hnězdenských sjezdů. (Pozn. red.)

9 / MARCIN PRZECISZEWSKI (* 1958), polský katolický novinář, šéfredaktor Katolické Agencje Informacyjnej.

10 / ANDRZEJ WIELOWIEYSKI (* 1927), polský katolický politik, člen varšavského elitního Klubu Inteligencji Katolické, jeden z čelných představitelů Solidarity, nyní poslanec v Evropském parlamentu.

11 / TADEUSZ BARTOŚ (* 1967), polský filozof, teolog, publicista a univerzitní pedagog, specialista na dílo Tomáše Akvinského, komentátor a kritik současné podoby polské církve, bývalý kněz a dominikán. Roku 2008 vydal kontroverzní a polemickou knihu o Janu Pavlu II.

12 / BOHDAN CYWIŃSKI (* 1939), polský publicista a historik idejí, jeden z iniciátorů hnutí Solidarity, bývalý poradce prezidenta Lecha Wałęsy. Kniha *Genealogie nepokorných* (*Rodowody niepokornych*) vyšla roku 1971.

Tomasz Dostatni OP (* 1964), polský dominikán, bývalý ředitel řádového nakladatelství W drodze. Působí v dominikánském konventu v Lublinu. Je zakladatelem Polské duchovní správy v České republice, Střediska křesťanské kultury při klášteře sv. Jiljí v Praze a Dnů polské a křesťanské kultury. Je autorem řady knih a odborných studií, zvláště o mezináboženském dialogu, a předsedou nadace „Ponad granicami“.





Jerzy Szymik

Teologie v Polsku Identita, intuice, perspektivy

„Říkám-li *polská teologie*, nemám [...] na mysli obecnou, ale polsky psanou teologii; ani teologii provozovanou sice Poláky nebo v Polsku, ale bez vlastní specifčnosti; ani dějiny polských výkonů v různých teologických disciplínách; ani prostou recepci teologických výsledků z jiných zemí; a konečně ani vklad Poláků do rozvoje velkých světových teologických výsledků. Táží se zkrátka, zda existuje taková forma teologie, o níž by se dalo tvrdit, že má polský *rodokmen*, polský způsob myšlení a polský tematický profil. A teprve taková otázka je provokativní.“¹

Czesław S. Bartnik

Úvod. Jako papežské poslání

Je 25. září 2001. V aule Euroasijské univerzity v Alma-Atě (nebo snad v Astaně – nepamatuji si přesně místo, odkud byl televizní přenos vysílán) se setkává Jan Pavel II. s mládeží z Kazachstánu. Do shromáždění soustředěných, (převážně) šikmookých studentů v jisté chvíli zazní: „Ptáš se mne: ‚Kdo podle tebe, římského papeže, jsem? Kdo jsem já?‘ Odpovídám ti: ‚Jsi Boží myšlenka. Jsi tlučení Božího Srdce!‘“² V ohromném tichu, unaveným hlasem, s velkou silou.

Papežova slova lze jistě vykládat různě, nebo též vůbec nevykládat, aby se nijak nepřetěžovala jednoduchá katechetická formulace. Soudím však, že není omylem, řekneme-li, že je to velmi aktuální (a velmi zdařilý) pokus přemístit podstatu teologické antropologie do jazyka kérygmatu, evangelizace, obrazu. Pro mne je v této úvodní fázi naší reflexe nejdůležitější to, že „římský papež“ dokáže takovou pravdu-poslání vyjádřit před tímto světem na počátku 3. tisíciletí, tedy po 20. století, po století, jež přikazovalo o člověku pochybovat a věřit spíš v jeho ďábelskost než božský původ – a dokáže to díky tomu, co prof. Bartnik (viz motto) nazval „polským způsobem myšlení“ v soudobé teologii... Díky něčemu, co je původní, autorský přínos „polské formy teologického myšlení“ pro křesťanskou teologii. Myslím, že tu jde o propojení tří prvků – hledání hloubky, pastýřského zaujetí a poetiky – v originálně polských proporcích.

Od středověku se prohlubovala trhlina mezi teologií a spiritualitou, mezi stále vyschlejšími dogmatickým traktátem a nervnějším pulzem běžné lidské existence. Karl Lehmann svého času (nebyl ještě kardinálem) tento jev popsal takto: „Tradiční dogmatika budila dojem kostry bez svalstva a duchovně-asketická literatura se mnohým jevila jako svaly bez kostí.“³ Tvrdím, že to, co je v polské teologii nejlepší, vede k překonání oné rozdvojenosti, k nové syntéze svalstva a kostí neboli k *teologálnímu* pojetí života a *životnému* pojetí teologie. Polské teologické myšlení v mnohém ohledu nevyniká v systematizaci (což neznamená, že postrádá objevnost a hloubku), ale určitě může být na předním místě v kérygmaticizaci (což neznamená, že neumí být druhořadá a ustrašená).

To je právě důvod, proč byly ona scéna a ona slova možné. Jan Pavel II., velký spoluvůrce i podílník polské teologie, na hranici světů (tisíciletí, Evropy a Asie), během 1. října 3. tisíciletí, může do zástupů svých současníků, schoulených a poražených dva týdny po teroristickém útoku na newyorské WTC, zvolat: „Jste Boží myšlenkou a tlukotem Božího Srdce.“ Tedy: poslední pravda o člověku je Boží moudrost, všemohoucnost a láska. To je typicky polský posun teologické hloubky do poeticky pojatého osobně-pastorálního sdělení.

* * *

V posledních třiceti letech značně vzrostl zájem o polskou teologii. Je tomu tak díky souhře mnoha činitelů různého řádu a původu. Jde mj. o fenomén pontifikátu Jana Pavla II., politicko-společenské změny 80. let (Solidarita, „sametová revoluce“ na polský způsob), značný vzrůst počtu teologických fakult na polských univerzitách, svobodné proudění myšlenek ve sjednocené Evropě. Proto se poslední dobou nad Vislou i ve světě ukázalo mnoho publikací zabývajících se identitou a originalitou polské teologie. Čtenáře zajímavějšího se o faktografii tohoto jevu, o kořeny polské teologie, o její dějiny a výsledky odkazují na ambicióznější texty, než je můj skromný esej. Chci mezi nimi vyzvednout a doporučit četbu základní práce v tomto oboru, která vznikla v prostředí Katolické univerzity v Lublině – *Teologia polska na XXI wiek (Polská teologie pro XXI. století)*. Redaktorem této knihy, profesorům Krzysztofu Gózdziowi a Karolu Klauzovi, se podařilo vytvořit opravdové kompendium všech nejdůležitějších podoborů a směrů současné polské teologie.⁴

V tomto článku bych však chtěl navrhnout trochu jinou perspektivu, než mají příručky, jež jsou vypracovány synteticky nebo průřezově a snaží se rozebrat a ukázat množství teologických škol či rozmanitost polského myšlení. Nabízím perspektivu v nepolské literatuře vzácnou, která, jak doufám, hodně vypovídá

o formě polské teologie. Jde o „polskou“ metateologii čili o jistou, pro polské teology charakteristickou formu reflexe nad teologií, o jistý originální způsob myšlení o teologii, o „polský způsob očekávání, že teologie poskytne určitý typ reflexe“, o polský styl odpovídání na metateologické otázky: Čím je teologie dnes? Jaká je? Jaká má být? K čemu je? Pro koho je? O čem je? To znamená, nabízím pohled na „polský modus myšlení“ a „polský obsahový profil“ (viz ještě jednou motto) v teologii na téma teologie.

V zásadě polskou teologii nebudu hodnotit (tedy ani chválit, ani hanět – k tomu je nutný odstup, jež evidentně nemám). Chci místo toho ukázat, co znamená „myslet polsky“ uvnitř katolické (tj. z definice všeobecné) teologie. Poněvadž se po léta zabývám teologickou metodologií a interdisciplinárními vztahy, do nichž *scientia fidei* vstupuje, pokusím se o to podělit se s českým čtenářem o několik postřehů vyplývajících z originální polské metateologie. Zkusím v několika výjevech charakterizovat polské pojetí *scientiae fidei*, představít jeho nejtypičtější, konstitutivní vlastnosti.

1. Pochopení. Teologie jako dialog neboli *scientia fidei*

Definice teologie má vliv na jazyk, důrazy – a někdy i obsah –, podle toho, jak se pojme předmět, cíl a metoda teologie. Zejména určení vlastního předmětu teologie asi nejvýznamněji diferencuje její definice. Již sama formulace otázky po předmětu je počátkem významných rozdílů – „čím“ nebo „kým“ se zabývá teologie? Proto nalézáme definice spíše předmětné, které mají za předmět teologie zjevení, víru, pravdy víry či dogmata, a definice personalistické, které odkazují na Boha, Krista a jeho tajemství, člověka.

Existují však i snahy dospět k podstatě fenoménu teologie na rovině hlubší a prvotnější, nad, a vlastně „před“, reflexí o předmětu, cíli, metodě. Vycházejí z etymologie *theo-logie* a prohlubují smysl pojmu odkrytím hlubších významů skrytých ve vztahu pojmů *Theos* a *logos*. Tyto definice zdůrazňují v pojetí teologie vazbu mezi „skutečností Boha“ a „skutečností slova“, mezi Slovem Božím a slovem lidským. Tato vazba má „sémanticko-ontickou“ povahu, což znamená, že vztah vyjádřený jazykem je zrcadlením pravdy jsoucna teologie.

Každé „mluvení o Bohu“ je tudíž již nějakou teologií v širokém smyslu, který je obtížné jednoznačně upřesnit. Ještě prvotnější pojetí teologie jako „mluvení o Bohu“ přijímá předpoklad, že nadpřirozená skutečnost Boha je vůbec jazykově uchopitelná, tedy že je mluvení o něm lidskými slovy vůbec možné, že Bůh fakticky „vstupuje do jazyka“. Bůh se stává slovem – stává se tělem. To je charakteristické pro inkarnační optiku čili pro původní křesťanské vidění světa. Mezi

Bohem a jazykem existuje jakýsi reálný vztah, tajemný a kénotický, jehož praktickou realizací je teologie. Průsečík a jednota „Boha“ a „slova/jazyka“ leží přesně v zdrojovém a prvotním významu slova „Theo-logia“: být mluvením o Bohu.

Mezi definicemi teologie si zvláštní pozornost zasluhuje pojetí *scientia fidei*. Je v něm rovnovážně vyjádřena jak neodcizitelná a přesná vědeckost teologie, která jako každá věda vidí v rozumu (*ratio*) svůj poznávací nástroj, jednak její nevyhnutelná metodologická originalita vyplývající z přijetí kognitivně rovnoprávné úlohy víry (*fides*). Metodologickou identitu teologie tedy definují rozum i víra. Jako „nauka-věda víry“ je tedy teologie – etymologicky i meritorně – „mluvením (slovem, učením) o Bohu“.

Být „mluvením o Bohu“ v nejhluběji křesťanském smyslu, to je být „mluvením o Bohu Ježíše Krista“, neboť právě v události Ježíše Krista se nejplněji zjevil a člověku daroval sám Bůh. Podstatou této události pak je inkarnace („stal se člověkem“) a pascha („zemřel a vstal z mrtvých pro naši spásu“). Proto je teologie disciplínou o Kristu čili o Bohu a člověku jako o dvou ohniskách, které se navzájem neruší. Bůh a člověk nejsou rivalové, což poznáváme na Kristu, který je Bůh i člověk. To je velmi důležité: teologie není antropologie, ale vědění o člověku vyvozuje z nauky o Bohu. Je antropocentrická natolik a takovým způsobem, že centrum pravdy o člověku umísťuje dovnitř (na kmen) teocentrismu. Ježíš Kristus je pro takové pojetí teologie zdrojem i cílem, modelem i znakem.

Teologie je tedy konsekventně „mluvením o Bohu/člověku (Kristu)“ čili též „mluvením o Bohu a o člověku (každém z nás)“, o jejich ontickém a existenciálním vztahu. Být mluvením o člověku (uvnitř mluvení o Bohu) znamená nutně přijmout tvar dialogu, roz-mlouvání.

Správné, prohloubené pojetí teologie jako *scientia fidei* tedy vyžaduje koexistenci a spolupráci řady složek. Triáda „víra – rozum – slovo“ nabízí, jak se zdá, bohatší pochopení teologie pojaté jako „nauka/věda víry“, které umožňuje široké dýchání oběma plícemi, rozumem i vírou. Docenění „slova“ v otázce „čím je teologie“ přináší nauce víry to, že se může stát nejhlubší ze všech možných variací lidského „rozmlouvání“. Teologie je totiž sama sebou tehdy, když se nespokojuje pouze s mluvením o Bohu (byť sebeučenějším a sebepravdivějším z vědeckého pohledu), ale když současně přivádí k mluvení s Bohem a k Bohu.

2. Kontextualita. Teologie otevřená ke znamením doby

Teologie je dnes autenticky křesťanská natolik, nakolik slouží „hlásání evangelia dnes“. To znamená tehdy, když se orientuje kérygmaticky. Pojem kérygmatu se odvozuje od řeckého slovesa *kéryssein* (hlásat, oznamovat) a biblicky znamená

jak hlásání Božího království a jeho díla spásy, tak i sám obsah zvěstování-pro-rokování.⁵ Je to „slovo“, které je „ve jménu Božím a s mocí autentického poslání od Boha a církve hlášáno společenství věřících i jednotlivcům jako slovo samého Boha a Ježíše Krista“, jak říká v polských teologických kruzích oblíbený slovník.⁶ To, co je zvěstováno, nachází v onom „slově“ své reálné zpřítomnění a stane se historicky zachytitelnou událostí. Za důraz stojí, že kérygma má vůči teologii postavení fundamentálního pramene, neboť vztah kérygmatu (v obou biblických významech) – teologie je nutno chápat tak, že kérygma je pro teologii prvním principem a normou, ale současně teologie kérygmatu slouží⁷ a jen tak je autenticky sama sebou.

Historický horizont je tedy pro reflexi nezbytný. To znamená aktuální, dějový kontext hlásání evangelia. Spoluvytváříme totiž zvláštní moment historie světa, historie lidské kultury, historie křesťanství (a onen moment spoluvytváří nás). Žijeme totiž na rozhraní miléníí, každý den a měsíc se noříme hlouběji do 3. tisíciletí po Kristu... Je to doba popsaná jako „kulminace postmoderního zmatku“, jako „epocha po 11. září“, jako definitivně vyčerpaný „konec dějin“, ale též jako čas nové křesťanské naděje, čas církve posílené slavením jubilea, církve s *Novo millennio ineunte* v rukách, hlavě a srdci, církve schopné modlit se v Assisi v lednu roku 2002 se všemi za Všechno.

Otázka po teologii dneška, po jejím nejnovějším plodu, výzvě a naději, otázka po možnostech evangelizace, otázka položená na počátku 3. tisíciletí křesťanství je zakotvena v rozmanitém kontextu. Snad nejvýznamnější a fakticky i potenciálně (stále ještě) „bohatý svými plody“ je ten prvek, který se v přímé linii jeví jako dědictví nejdůležitější události v životě církve 20. století. Jde samozřejmě o událost II. vatikánského koncilu. V polské teologii recepce koncilních myšlenek probíhala a probíhá jiným tempem a s jiným rozložením akcentů než např. v západní Evropě, a to z mnoha příčin (historických, geopolitických, mentálních). Koncil v každém případě věnoval velkou pozornost teologii a její vizi a úkoly, které stály před soudobou i nadcházející „vědou o Bohu“, vymezil v *Gaudium et spes* (7. prosince 1965) takto: „[...] novější přírodovědecká, historická a filozofická bádání a objevy vyvolávají nové otázky, které mají své důsledky v životě a vyžadují i od teologů nová zkoumání. Pro teology je to navíc pobídka, aby – při zachování metod a požadavků vlastních teologické vědě – neustále hledali přiměřenější způsob jak podávat lidem své doby křesťanskou nauku, protože něco jiného je sám poklad víry neboli pravdy víry a něco jiného způsob, jímž jsou vyjadřovány, i když ovšem smysl a význam zůstává týž.“ (GS 62)⁸ Postačí pohroužit se do litery a ducha citovaného fragmentu *Gaudium et spes*, abychom pocítili, jak silný vliv měl koncil na formování nové teologické mentality (sám jsem do jistě

míry jejím plodem). Toto „nové očekávání“ a „hledání přiměřenějšího způsobu podávání nauky současníkům“ se stalo zásadní hybnou silou a vektorem rozvoje teologie v posledních dekádách 20. století i na počátku století nového. Originálně, a abych tak řekl plodně, se tato zásada realizuje v Polsku a teologické fakulty, které v posledních letech vyrůstají v rámci státních univerzit, jsou plodem tohoto jevu.

Druhým důležitým prvkem kontextu otázky po teologii na počátku nového milénia je zvláštní civilizační krize naší epochy, krize, kterou jsme si (možná z nedostatku přesnějšího termínu?) zvykli nazývat „krizí postmodernismu“. Duchovní klima této krize přelomu tisíciletí lze jistě vnímat, chápat a popsat mnoha způsoby. Jeden z těch, které mi připadají trefnější, zní takto: Zakoušíme dramatickou fragmentarizaci celku, ztrátu citění souvislostí, části našeho světa se rozpadají jako kousky skla po rozbitém zrcadle, které ještě před chvílí ukazovalo soulad, cíl a smysl. Nyní se smysl roztrhl na vzájemně neodpovídající elementy. Globalizace vytváří jen iluzi univerzality, jenže nedává smysl *universu*. Nejednou se právě pod hezkým a komerčním obalem první skrývá zánik druhé. Již v říjnu roku 1988 hovořil Joseph kardinál Ratzinger při převzetí doktorátu *honoris causa* v *Aula Magna* Lublínské katolické univerzity o „nové syntéze vědy a moudrosti, v níž tázání na část nezastíní vidění celku“.⁹ Byla to velmi důležitá (zejména pro teology mé generace, dnes padesátileté), jaksi programová promluva přednesená tehdy, před přelomem roku 1989, v symbolickém srdci polské teologie.

Třetím prvkem je nepochybně „národní“ rozměr polského myšlení v teologii a o teologii. Stává se, že tato tendence přeroste do extrému (příliš nacionálního, s újmou univerzality), ale obecně jde o – pro křesťanství typické – prodloužení události-paradigmatu, jež zakládá křesťanské myšlení i existenci, totiž vtělení Božího Syna. Ani křesťanství, ani jeho teologie neexistují totiž nikdy v podobě amorfní abstrakce. Jsou vždycky vtělené, „uzemněné“ a dojemně konkrétní.

3. Univerzalismus. Teologie jako *potentia respensionis*

Na počátku byla jistá výměna dopisů s polským akcentem. Tato korespondence se odehrála v 60. letech (léta koncilu, ale i kontrakultury) ve Spojených státech mezi polským emigrantem a básníkem Czesławem Miłoszem a americkým trapistou Thomasem Mertonem. Jedním z nejdůležitějších témat oné výměny myšlenek byla teologie, její chápání, místo a úloha v tehdejší uspořádání obrazu světa. Je to velmi charakteristické pro pochopení pozice, kterou v době okolo koncilu začíná zaujímat teologie na mapě společenských věd a v „neceseru“ intelektuála 2. poloviny 20. století (nikoli nutně ortodoxního v názorech). Miłoszovy názory,

a je to najisto reprezentant generace se „zkušeností 20. století“ a reprezentant významného intelektuálního centra, se pod vlivem rozčarování a čtení, historicko-politického vývoje a Mertonových argumentů rozvinou až k přiznání výjimečného postavení teologie v hierarchii věd.

Argumenty? Velice zajímavé! Základním, jak vyplývá z dopisů, je *potentia responsionis*, kterou teologie má ze své vlastní povahy (tj. s ohledem na své božsko-lidské zdroje) – schopnost dávat odpověď. Po 19. století a po noční můře světových válek 20. století jsme zdědili takové pěstování vědy a budování kultury, které se omezovalo na kladení samých otázek. Postmodernismus je tu vzdáleným, i když nevyhnutelným článkem řetězu následků téhož jevu. Teologie však má odvalu i ambici dát odpověď. „Musíme integrovat stále nové otázky a odpovědi a vytvářet nový obraz lidského vesmíru. Právě proto, jak to cítím, je teologie důležitá“ – píše Miłosz. Její význam tedy spočívá v tom, že sama nabízí integrální pohled na skutečnost, holistickou, a díky tomu „antropocentrickou“ vizi dávající soulad a smysl lidskému pobývání a existenci jako takové. Se zřetelem ke své univerzalitě a „širokému dechu“ je teologie „nejhlubší vědou o povaze člověka a prostoru jeho existence“. Tedy „jen teologie je důležitá. Je to nová dimenze, kterou se domýšlím pod současnými parafernáliemi“ – vyznává Mertonovi v dopisu z 18. května 1963 (připomínáme, že to je rok, v němž byly schváleny první dokumenty II. Vatikana). „Paraferalia“, jak vyplývá z kontextu, znamená spočívání v polovině cesty, spokojenost s otázkou bez odpovědi, rezignace na úsilí konstruovat integrální vizi skutečnosti. Ale „lidské tužby nelze utěšit lacino“.¹⁰ To je velmi charakteristické pro „polské“ myšlení v teologii a o teologii – hledat v ní a díky ní smysl.

Teologie samozřejmě není panacea na všechna trápení naší doby a přesvědčení o výjimečnosti vlastního oboru je vadou všech školometů, to vím dobře. Ale latku je nutno stavět vysoko, zvláště sobě samému.

Alfons Nossol mne učil, že „teologie není pouze věda, ale opravdová moudrost. Jako moudrost má domovské právo na univerzitě jakožto autentická univerzitní disciplína [...]. Teologie je něčím víc než jen naukou. Teologie je moudrostí. A především to, že je moudrostí, opravňuje její místo v rámci univerzální vědecké instituce, jakou má být, a obvykle je, každá univerzita. [...] Teologie se nesmí provozovat jen jako věda. Musí vždy zůstat moudrostí, *scientia sui generis*, neboť v ní dostává smysl celek.“¹¹

Ale i toto je velmi „polské“ přesvědčení: teologie zaujímá v souboru věd zvláštní postavení, neboť dává odpovědi, nejen klade otázky (na což se dnes, opakujeme, omezuje většina humanitních disciplín). Její metodologický instrumentář, velmi originální spojením *fides et ratio*, dává teologii odvalu konstruovat integrální světo-

vý názor, univerzální vizi. Jako univerzální vize je i člověku „příznivá“, dává smysl jeho bytí, je antropocentrická *par excellence* a v nejlepším smyslu slova, vždyť v pro-lidském mystériu vtělení má základní hermeneutický klíč k chápání reality. Teologie, která se stejnou pozorností proniká časnost i věčnost, může být propojením lidských tužeb srdce i rozumu, garantem smysluplnosti projektu opravdu lidského světa. To je její speciální úkol ve velké rodině věd.

4. Eklezialita. Teologie jako služba společenství

Teologie je ze svých pramenů a podstaty církevní, ekleziální; její smysl a metoda se totiž uskutečňují ve službě pravdy, která je Božím darem jeho lidu. Teologovo povolání je „vzbuzeno Duchem svatým v církvi“ a zvláštním úkolem teologa je „porozumět stále hlouběji Božímu slovu obsaženému v Písmu svatém a předávanému v církvi živou tradicí“.¹²

Práce teologa takto odpovídá dynamizaci víry a života církve: přičiňuje se o pochopení, prohlubování a předávání víry. V důsledku je tedy teologie „nezůstnou službou společenství věřících“.¹³ Jako taková – sloužící církvi – slouží i každému člověku.

Takto pojatá *communio* teologického myšlení je charakteristická pro větší teologické koncepty v Polsku (syntézy, příručky, atd.). Poláci mají pověst individualistů (a v mnoha situacích takoví jsou, v dobrém i ve zlém). V teologickém myšlení však převažuje ortodoxní sklon k takové *scientia fidei*, která je neodlučitelná od její „církevní“ dimenze (která je konstitutivní pro správnost teologického bádání). Je to pravděpodobně důsledek staleté „katolickosti“ myšlení latinských Slovanů.

5. Proexistence. Teologie jako christocentrismus

Teologie jako církvi sloužící *scientia fidei et sapientia fidei* se rozpíná mezi viděním Boha a životem člověka (*visio Dei – vita hominis*). Slouží jejich syntéze neboli „vidění“ Boha v lidském životě. Již tím je přirozeně christocentrická: „kdo mne vidí, vidí Toho, který mne poslal.“ (J 12,45) Ale z téhož důvodu se ani antropologický rozměr autenticky teo-logické reflexe neuzavírá do imanence, nýbrž otevírá myšlení člověka i o člověku vůči transcendenci, sjednocuje historičnost a věčnost. Nakonec je hlavním úkolem teologie (christo)formace nového člověka, který žije z milosti a pro milost – člověka svatého. V tomto intelektuálně i existenciálně nejhlubším smyslu je teologie pro-lidská (*propter hominem*) a tomuto úkolu se v mnoha aspektech podřizují její smysl a metoda.

Teologie jako slovo o Bohu vyrůstající ze Slova Božího totiž člověku odhaluje tajemství jeho bytí, jeho „odkud“ a „kam“, a v důsledku i „jak“ lidského života. *Visio Dei* dává člověku transcendentní perspektivu: člověk díky teologii („theologie“) je vysvobozen z dusivého korzetu výlučné imanence. Pravda o člověku je obsažena v pravdě o Bohu, z ní vyplývá, v ní se naplňuje. Antropologické poslání teologie je proklamací pravdy o Bohu jakožto Stvořiteli a Spasiteli člověka, o Bohu jako prameni i cíli lidského života. To má v křesťanské nauce o Bohu svůj christologický původ a formu i své pneumatologické obsahy a důsledky.

Teologie je tedy vědou o Bohu (teocentrismus) pro člověka (antropocentrismus) a jako taková je vědou s Bohem-člověkem neboli s Ježíšem Kristem ve svém středu (christocentrismus). Toto má rozličné důsledky pro její smysl a metodu: jediné v christocentrickém rozvíjení (podle paradigmatu „chalkedonské rovnováhy“, *vere Deus, vere homo*) splňuje své teo-logické poslání pro člověka.

Teologie ve své prolidské misi vidí odůvodnění „naděje, která je ve vás“ (1P 3,15b) jako základní smysl svého poslání k současníkům a jako jeden z nejdůležitějších úkolů své aktivní přítomnosti ve velké rodině sesterských věd. Uprostřed mnoha šancí a pozitivních hodnot naší doby se dnes jako vážné ohrožení jeví zoufalství a jako trýznivý nedostatek – beznaděj. Je možné, že hlavním úkolem antropologického rozměru teologie je dnes navrátit lidské naději její křesťanskou dimenzi čili christologicko-eschatologické odůvodnění – takové je bříme a smysl.

6. Pouto krásy. Teologie jako umění

Je to zajímavá a důležitá věc: jazyk, jímž se polská teologie nejvíce vyjadřovala, je krásná literatura. Základním „polským“ způsobem pěstování teologie byla v našich dějinách teologie „literární“. Polská literatura je podle teze S. Sawického „interpretačně zvláště vděčné ‚teologické místo‘. Hlavně z ní se dá vyčíst polské teologické myšlení – z událostí, postav, gnóm, reflexí, dopisů.“¹⁴ Literárněvědný pohled potvrzuje teolog A. Zuberbier: polská literatura tvoří „[...] *locus theologicus*, jež nelze pominout, chceme-li porozumět polské teologii, a to nejen v jejích dějinách, ale i v našem dnešním teologickém myšlení.“¹⁵ Odtud metodologický postulat pro bádání o identitě polské teologie: „[...] chceme-li lépe poznat polské teologické myšlení, musíme nejprve zkoumat mimooborovou literaturu“¹⁶ (*Bogurodzica*, životy svatých, kroniky, Skargova kázání,¹⁷ a zejména díla básníků romantismu, „epochy teologických tezí přenesených do literatury“¹⁸). Nikoli náhodou R. E. Rogowski hájí originalitu polské teologie poukazy na díla Słowackého¹⁹ a J. Salij tvrdí, že „největším polským teologem je Cyprian Norwid“.²⁰ Stojíme tu před jevem, který ve světle našeho zkoumání nepotřebuje komentář. Je to teolo-

gie národa, který je po tisíc let křesťanský a vyjadřuje se hlavně mimo okruh učných spisů, v podobě „literární“ teologie. Nad Odrou a Vislou krouží četné knihy ve stylu „Modlíme se slovy polských básníků“. ²¹ Polská poezie věru nemá daleko k modlitbě, a to doposud (zabývám se tímto interdisciplinárním zákoutím již mnoho let). Od slova ke Slovu není cesta daleká... I když je jistě třeba tento vztah (slovo literární – Slovo Boží) sledovat bez laciných zjednodušení a didaktické naivity. Zato je v celé jeho hloubce k mání nepřehledné plodů.

Zdá se, že zvláště výrazně je to vyjádřeno ve slovech Miłoszovy básně *Odległość* (*Vzdálenost*), která jsou adresována Bohu: „Možná je pravda, že jsem Tě skrytě miloval.“ ²² Tento tón zaznívá v polské literatuře více či méně výrazně, zato neustále, s diskretností, ale i silou.

7. Modlitba. Teologie jako doxologie

Figura teologie, jež nejen diskutuje, ale klečí, je vpravdě závěrečným obrazem reflexe na téma smyslu a metody *scientiae fidei* v polském pojetí. Teologii lze autenticky a opravdově pěstovat jediné v kontextu jí odpovídající duchovní praxe (duchovní zkušenosti, z níž se teologie rodí); to znamená tehdy, jsme-li připraveni pojmout ji jako životní výzvu, jako adoraci, v níž je velebení Boha aktem rozumu, jako intelektuální verzi doxologie.

V přesném smyslu je doxologie (řecky *doxa* – chvála) modlitební postoj známý z Písma a z liturgie, formule chválící Boha v jeho všemohoucnosti a svatosti a vyjadřující Bohu vděčnost za dobrotu prokazovanou člověku a celému stvoření. V Novém zákoně je pro doxologii základní její zřetelný křesťanský, christologický motiv: oslava Boha za dar Ježíše Krista a vykoupení. Ale ani doxologie přítomné v Písmu nejsou jen „čistým velebením“, písní chvály evokativně zaměřenou k Bohu. Jsou totiž mimoto apelem pro posluchače slova, pobídkou k chvále Boží, k vzdání holdu, k díkůčinění za přijaté dobrodiní od Stvořitele a Spasitele.

Teologie je a asi musí být doxologií v obojím smyslu: jako modlitba toho, kdo ji dělá, i jako pobídka k modlitbě pro toho, kdo ji přijímá. Teologie žije z tajemství, a proto způsob pěstění, který jí nejlépe odpovídá, je vděčnost a adorace. Autentičnost a správnost jejího cíle i metody mají svůj pramen i cíl v tom, že se teologie rodí z modlitby a k modlitbě přivádí: *theologeîn* – *ad maiorem Dei gloriam*. Modlitba nikdy není něco vedle víry, něco k víře přidaného; je samou formou víry, jejím tvarem. Proto nemůže existovat ani pravá teologie bez modlitby: „Je-li k tomu předmětem teologie je Pravda, živý Bůh a jeho plán spásy, zjevený v Ježíši Kristu, je teolog povolán k tomu, aby prohluboval svůj život víry a vždy spojoval vědecké bádání s modlitbou. Tak bude otevřenější ‚nadpřirozenému smyslu víry‘, na

němž je závislý a který se před ním ukazuje jako bezpečné měřítko v jeho uvažování a v ověřování správnosti jeho závěrů.“²³

V tomto smyslu je *scientia adorationis* synonymem *scientiae fidei*.

Závěr. Jako portrét papeže

Ve své čenstochovské promluvě k teologům během Kongresu středoevropských teologů 15. srpna 1991 Jan Pavel II. řekl, že v jistém smyslu, a to ze všech nejhlubším, „je teologie slovem samého Boha“ jakožto účast na „bezprostředním“ promlouvání Božím a jakožto důsledek této skutečnosti. „Bezprostřední“ se zde musí chápat co nejdoslovněji, tzn. „bez prostředníků“ čili již bez proroků, ale skrze Otce soupodstatného Syna (srov. Ž 1,1–2). Proto papež navrhuje následující definici teologie: „Slovo a nauka zrozené ze samého Božího Slova.“ A právě takto je velkým darem a ohromným úkolem. Je však též třeba pamatovat, že v ekonomii dějin spásy Trojjediného je věrnost velikosti daru vždycky zdrojem schopnosti dostat velikosti úkolu.

Tvrdím, že současná doba od teologie očekává mnohem více, než dává najevo. Z druhé strany odpovídá teologie jako věda zahrnující celé lidské *univerzum* za smysl a naději v našem světě. Přesněji, za samu jejich přítomnost a za to, nakolik „nasycují“ naši realitu – individuální, společenskou, kulturní, civilizační. Teologie pomáhá člověku „přelomu“ neakceptovat iluzi, ošidné chechtání maskující zoufalství, bezradnost skrytou za fasádou různých obměn cynismu.

Na závěr ještě metaforu, fragment Miłoszovy *Ódy na osmdesáté narozeniny Jana Pavla II.*:

*Tvůj portrét at nám doma připomíná,
co může jeden člověk a jak působí svatost.*²⁴

Podobně myslíme na teologii nad Vislou a Odrou: její přítomnost v rodině věd, v našem lidském, společném, evropském domě, je nutná. Tak jako ona konkrétnost, a zároveň metaforičnost portrétu Svatého otce na stěně polského domu. Připomíná totiž a vytváří sapienciální syntézu víry a rozumu. Připomíná též existenci smyslu, „že dějiny nejsou chaos, leč širá uspořádanost“. A navzdory zákrutám, vírům a povodni učí řekou plynoucím dějinám naději, navzdory všemu: „Neboť jedině Kristus je Pán dějin.“²⁵

Katowice, 13. února 2008

Z polštiny přeložil Tomáš Pospíšil OP.

POZNÁMKY:

- 1 / CZESŁAW S. BARTNIK: „Problem ‚teologii polskiej‘“. IN: K. GÓŹDŹ – K. KLAUZA (eds.): *Teologia polska na XXI wiek*. Lublin 2005, s. 279.
- 2 / Podle relace televize TVP1 25. 9. 2001.
- 3 / „Wstęp“. IN: K. RAHNER: *Modlitwy życia*. Kraków 2001, s. 5.
- 4 / K. GÓŹDŹ – K. KLAUZA (eds.): *Teologia polska na XXI wiek*. Lublin 2005. Doporučuji též: J. MAJKA: *Metodologia nauk teologicznych*. Wrocław 1995; J. SZYMIK: *Teologia w krainie pepsi-coli. Od teologii-nauki do teologii-mądrości*. Warszawa 1999; Cz.S. BARTNIK: *Dogmatyka katolicka*, t. 1–2. Lublin 1999, 2003; H. SEWERYNIAK: *Świadectwo i sens. Teologia fundamentalna*. Płock 2001; sborník *W służbie teologii. Wykładowca dogmatyki dziś*. Olsztyn 2002; série příruček, tzv. „dogmatiku s mušličkou“: E. ADAMIAK – A. CZAJA – J. MAJEWSKI (eds.): *Dogmatyka*, t. 1–6. Warszawa 2005–2008.
- 5 / Tamtéž: s. 84–85. Cílem „křesťanského prorokování“ je spása člověka, budování církve a přibližování paruzie. Slov. A. JANKOWSKI: *Kerygmat w Kościele apostołskim*. Częstochowa 1989, s. 8–9, 115–119.
- 6 / K. RAHNER – H. VORGRIMLER: *Mały słownik teologiczny*. Warszawa 1987, s. 175 (česky: *Teologický slovník*. Praha, Zvon 1996).
- 7 / Tamtéž: s. 175, 478. V primárním a fundamentálním smyslu je tento vztah nutno vidět v kontextu faktu Božího Slova, které je vůči teologii *norma normans non normata*.
- 8 / Český překlad IN: *Dokumenty II. Vatikánského koncilu, Past. konst. o církvi v dnešním světě*. Praha 1995, n. 62, s. 236.
- 9 / T. SŁOŃSKI: *Teologia na uniwersytecie racje za i przeciw. Rzecz o reaktywowaniu Wydziału Teologicznego na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza w Poznaniu*. Lublin 1999, s. 32.
- 10 / Cz. MIŁOSZ – T. MERTON: *Listy*. Kraków 1991, s. 112, 134, 136; J. SZYMIK: *Problem teologicznego wymiaru dzieła literackiego Czesława Miłosza. Teologia literatury*. Katowice 1996, s. 235–236.
- 11 / *Być dla, czyli myśleć sercem. Żs. bpem A. Nossolem rozmawia ks. J. Szymik*. Katowice 1999, s. 72, 94, 130.
- 12 / *Instrukce „Donum Veritatis“*. O církevním povolání teologa. Olomouc 1999, n. 6.
- 13 / JAN PAWEŁ II: *Przemówienie do teologów w Altoettingu*, 18 listopada 1980: AAS 73, 1981, n. 104.
- 14 / Je to smýšlení „soustředěné na vtělení víry a na osobní svědectví, má náklonnost k etickému a společnému, zvláště citlivé k důstojnosti a hodnotě člověka ve společnosti“. S. SAWICKI: „Ethos polskiej literatur“. IN: *Tygodnik Powszechny* 36, 1982, n. 1–21, s. 3.
- 15 / A. ZUBERBIER: „Sprawozdanie“. IN: M. JAWORSKI – A. KUBIŚ (eds.): *Chrześcijaństwo a kultura polska. V Kongres Teologów Polskich, Lublin 14–16 IX 1983*. Lublin 1988, s. 142.
- 16 / J. TYRAWA: „W poszukiwaniu tożsamości teologii polskiej“. IN: S. C. NAPIÓRKOWSKI (ed.): *Szkice o teologii polskiej*. Poznań 1988, s. 131.
- 17 / A. ZUBERBIER: op. cit., s. 142; W. ŁYDKA – A. ZUBERBIER: „Teologia w Polsce“. IN: *Szkice o teologii polskiej...*, s. 176. Situaci polské teologie v 16. století popisuje Tyrawa: „[...] akademické prostředí je sotva jeden z mnoha, a to relativně úzký, proudů teologického myšlení [...], kdežto teologický proud neprofesionální je velmi bohatý pestroostí svých témat i novátorský kladených problémů.“

- 18 / E. BIEŃKOWSKA: „Powieść i teza“. IN: *Żnak* 30, 1978, nr. 7–8, s. 1008; srov. J. SALIJ: *Rozpacz pokonana*. Poznań 1983, s. 153–242 (*Teologia w literaturze*).
- 19 / „Wszystko przez Ducha i dla Ducha...“ Słowacki jako teolog i mistik“. IN: *Collegium Polonorum* 11, 1987, t. IX, s. 119.
- 20 / J. SALIJ: „Teologia Anny Kamieńskiej“. IN: *Tygodnik Powszechny* 29, 1975, nr. 10, s. 4.
- 21 / Red. A. Koszorz, wybrała M. Wiśniewska, Warszawa 1996.
- 22 / Cz. MIŁOZ: „Odległość“. IN: *Hymn o Perle*. Kraków–Wrocław 1983, s. 49.
- 23 / *Instrukce „Donum Veritatis“...*, no 8.
- 24 / Cz. MIŁOZ: *Tó*. Kraków 2000, s. 58.
- 25 / Tamtéž.

Prof. Jerzy Szymik (* 1953), kněz, teolog, člen vatikánské Mezinárodní teologické komise. V letech 1986–2005 přednášel na Katolické univerzitě v Lublinu, kde mimo jiné vedl katedru christologie na Institutu dogmatické teologie KUL. Od roku 2005 přednáší na teologické fakultě Slezské univerzity v Katovicích. Je autorem více než 30 knih odborných, básnických a esejistických a také několika set článků. Mezi naposled vydanými knihami jsou např. *W światłach Wcielenia. Chrystologia kultury* (Katowice 2004), *Bóg w naszych czasach* (Katowice 2005), *O teologii dzisiaj. Zadania, piękno, przyszość* (Pelplin 2006).



Michał Paluch OP

Soteriologie sv. Tomáše Akvinského

Dříve než poukážeme na místo, jaké zaujímá reflexe spásy v *Teologické sumě*, nejslavnější Akvinátově syntéze, a než načrtne základní směry Tomášovy interpretace, je třeba pojednat o soteriologické diskuzi – obvykle spojované s Tomášovým jménem – na téma důvodu vtělení. Problém je důležitý, neboť nám umožňuje, abychom si všimli různých opcí přijímaných v teologii. Jak se ukáže, stanovisko církevního učitele nabízí směr reflexe, jež dovoluje zachovat rovnováhu mezi teo-logií a christo-logií.

Důvod vtělení

Otázka důvodu vtělení se týká role lidského hříchu v božském plánu spásy. Ve své klasické podobě má tuto podobu: vtělil by se Bůh i tehdy, kdyby Adam nezhřešil? (STh III, 1, 3) Věc se může jevit jako teoretizování typu „kdyby“. Navzdory zdání se však jedná o problém, který má – řádně promyšlen – obrovský význam pro správné pochopení statusu dějin spásy a božského působení ve světě.

Zabýváme-li se otázkou důvodu vtělení, je třeba vyjít ze základnější věci. A sice, dříve než začneme hypoteticky spekulovat, podívejme se, co se ve skutečnosti stalo. Musel se Bůh vůbec vtělit?

Pro sv. Tomáše je samozřejmé, že se Bůh v absolutním smyslu vtělit nemusel, nebyl podřízen žádné nutnosti nezávislé na něm samém, mohl lidskou přirozenost obnovit zcela jinak. Hovoříme-li o nutnosti vtělení, máme na mysli nutnost již uskutečněné události, která se jako taková nemůže „odestat“. Poněvadž ale Bůh cestu spásy člověka zvolil, není pro nás bezvýznamné, jak se tato událost stala. Uskutečněné dějiny spásy jsou pro nás základním pramenem světla, když se přibližujeme Bohu.

Říká se, že něco je nutné pro nějaký cíl dvěma způsoby, první: bez čeho něco nemůže existovat, jako je potrava nutná k zachování lidského života; druhý: čím se lépe a snadněji dosahuje cíle, jako je kůň nutný k cestování. Podle prvního způsobu nebylo k nápravě lidské přirozenosti vtělení Boha nutné. Bůh totiž mohl svou všemohoucí silou napravit lidskou přirozenost mnoha jinými způsoby. Podle druhého způsobu však vtělení Boha k nápravě lidské přirozenosti nutné bylo. Takto praví Augustin (De Veritate XIII, X):

ukážeme, že Bohu, jehož moci je vše podřízeno, nechyběl jiný možný způsob, ale že nebyl jiný vhodnější způsob léčení naší bíd. (STh III, a. 2, corp.)

Tomášovy úvahy jsou dvoustranné. Na jedné straně, máje na paměti Boží svobodu a všemohoucnost, upozorňuje na akcidentálnost události. Bůh mohl lidství opravit jinou cestou. Jestliže analyzuje problém ze strany možnosti Boha, musí považovat vtělení za nikoli nutné. Na druhé straně Tomáš ví, že vtělení nebylo událostí nahodilou, že je vepsáno v záměr spásy. Jako v dějinách uskutečněné je částí Božího plánu, který je třeba s naprostou vážností a angažovaností vytěžit. Tento plán je nepochybně „nejvhodnější“, to znamená, že se nejlépe hodí ke vzniklé situaci. Obsahuje obrovskou dávku světla plynoucího z takové a ne jiné Boží volby. V tomto smyslu – zkoumáme-li událost *ex post* a přijmeme-li ji s vírou jako Boží dílo – můžeme říci, že s ohledem na okolnosti bylo nezbytné čili neadekvátnější, aby se Bůh vtělil. Není to však nezbytnost absolutní – jako člověk potřebuje k životu jíst –, ale pouze relativní – jako je kůň nezbytný k cestování (člen žebravého řádu ze 13. století si uvědomoval, že i největší vzdálenosti lze urazit pěšky).

Když už víme, že samotné vtělení nebylo nutné v absolutním smyslu, ale přesto můžeme *ex post* hledat logiku Božího plánu spásy, smíme nyní přistoupit k hypotetické otázce: zda – pokud by člověk nezhrěšil – by se Bůh stal člověkem?

Otázku by bylo možné vyjádřit také jako alternativu, jejíž část je formulována pozitivně: zda – když Bůh vstoupil v Ježíšovi do lidských dějin, chtěl *především* odpovědět na pád člověka, anebo mu *spíš* šlo o to, aby přivedl lidskou přirozenost k dokonalosti? Všimněme si přitom důrazu v poslední větě (*především a spíš*). Je zřejmé, že vtělení sloužilo *de facto* oběma uvedeným cílům. Jde však o rozložení důrazů.

Otázka podněcovala a stále podněcuje mnoho emocí. Nepochybně také proto, že odpověď, jak se časem ukázalo, posilovala jednu z teologických opcí:

- teocentrickou: Když uvážíme, že by se Bůh nevtělil, kdyby člověk nezhrěšil, tedy že vtělení je odpovědí na hřích, teologický akcent je nikoli na vtělení, ale na tajemství trojjediného Boha. Vtělení by přece v dějinách spásy vůbec nemuselo být... Vtělení podle tohoto směru interpretace má instrumentální charakter;
- christocentrickou: Uvážíme-li, že by se Bůh vtělil, dokonce i kdyby člověk nezhrěšil, bude se pak teologie soustřeďovat na vtělení, které je od věčnosti zamýšleno nezávisle na okolnostech a je nejdůležitější výpovědí Boha o člověku a celém stvoření.

První opce byla tradičně připisována Tomášovi a dominikánům, druhá Duns Scotovi († 1308) a františkánům.

Obě školy používaly biblických argumentů. Tomáš cituje na potvrzení své teze mj. Lk 19,10: „Neboť Syn člověka přišel, aby hledal a spasil, co zahynulo“ a 1Tim 1,15: „Věrohodné je to slovo a zaslouží si plného souhlasu: Kristus Ježíš přišel na svět, aby zachránil hříšníky...“ Dále zastánci „absolutního“ vtělení připomínali texty hovořící o Kristu (nikoli o věčném Logu!) jako prostředníku stvoření (Kol 1,13–20) a o četných darech Krista lidstvu vedle odpuštění hříchů.

Je vhodné mít na paměti, že Tomáš je nesmírně opatrný. V obou textech, které nám na toto téma zanechal, je cítit, jak váží slova. V *Komentáři k sentencím* praví, že názor, podle něž by se Bůh nevtělil, kdyby člověk nezhrěšil, je pravděpodobnější (*In III Sent.*, d. 1, q. 1, a. 3, s. 22). V *Teologické sumě* zas říká, že „je vhodné říci spíše“, že ke vtělení došlo kvůli potřebě uzdravit hřích, poněvadž Písmo svaté ukazuje právě tento důvod (STh III, q. 1, a. 3). Zároveň zdůrazňuje, že Boží moc nebyla tímto důvodem omezena, a proto je možné i opačné řešení...

Pozdější diskuze Akvinátovo stanovisko učinila jednoznačným a pozapomněla na jeho opatrnost. Tomáš se stal představitelem koncepce vtělení, která v něm vidí odpověď na hřích, považuje je nikoli za nutné a prezentuje je výlučně jako nástroj. Tato interpretace dala vznik přesvědčení, že Tomášem nabízený teocentrismus konkuruje christocentrismu. To ale není správné hodnocení.

Třebaže Tomáš nepokládá vstup Božího Syna do tohoto světa za jedinou možnou cestu, na níž bychom mohli dojít spásy, a nejdůležitějším důvodem vtělení byl podle něho pravděpodobně lidský hřích, přinejmenším nevylučuje úžas nad dílem uskutečněným v Kristu. Je tomu tak proto, že Tomáš – jak jsme viděli – spatřuje skutečnost historického faktu vtělení ze dvou stran:

- jako záměr *všemohoucího* Boha; Bůh pak není omezen na takový a ne jiný způsob konání; celé dějiny spásy včetně vtělení mohly proběhnout jinak;
- jako *realizovaný* fakt, který patří do božského plánu spásy; vtělení je v takovém případě oslnivým pramenem světla, jež nám zjevuje, kým jsme a kam nás Bůh vede.¹

Podle Akvinátovy perspektivy nepřekáží uznání svobody Boha v uskutečňování takového a ne jiného plánu spásy důraz na mimořádnost vtělení. Ba naopak: právě proto, že dějiny spásy by mohly probíhat zcela jinak, že se Bůh *nemusel* vtělit, aby zachránil lidský rod, má jeho šílené gesto lásky tak velký význam, je výzvou k víře, naději a lásce (srov. STh III, q. 1, a. 2).

Jemnost Akvinátovy koncepce – někdy pro teologii obtížně uchopitelné – působí, že je snadné jeho myšlenky deformovat, zbavit hloubky a redukovat výlučně na jeden aspekt. Ale pokud ji podle Tomášova záměru vezmeme integrálně, vede k teocentrismu, jenž nijak neohrožuje christocentrismus.

Místo soteriologie v *Teologické sumě*

Často – a správně! – se připomíná, že tvorba sv. Tomáše spadá do doby stavění katedrál. Jeho *Teologická suma* (1267–1273) vznikla téměř ve stejné době jako katedrála Notre Dame. Podobně jako velké architektonické kompozice imponuje Akvinátovo dílo rozmachem a harmonií konstrukce. Jeho jednotlivé prvky tak získávají svůj vlastní smysl teprve tehdy, jsou-li umístěny na patřičném místě celku, jako sochy v katedrále, které byly vytvořeny, aby si je lidé prohlíželi z určité vzdálenosti a v takovém a ne jiném osvětlení. Dříve než budeme hovořit o Tomášových modelech interpretace spásy, je třeba vysvětlit, jak zapadá jeho soteriologická reflexe do celku díla.

Teologická suma se skládá ze tří částí, někdy latinsky nazývaných *Prima Pars*, *Secunda Pars* (rozložená na dvě části – *Prima Secundae* a *Secunda Secundae*) a *Tertia Pars*. Každá z nich má své téma a všechna spojená dohromady vyjadřují myšlenku celku.

- *Prima Pars*: Prvním předmětem zkoumání je Bůh uvažovaný v sobě samém jako Trojjediný, potom jako Stvořitel a ten, který řídí svět.
- *Secunda Pars* (*Prima Secundae*, *Secunda Secundae*): Ve druhé části se pozornost soustřeďuje na člověka. Na tisíce stránek Tomáš analyzuje lidské úsilí najít v sobě obraz Boha, úsilí o štěstí chápáné jako spojení s Bohem.
- *Tertia Pars*: V poslední části je řeč o Kristu jako nejdokonalejším uskutečnění Božího obrazu v tvorstvu.

Tomáš vidí člověka jako toho, kdo je v dynamickém vztahu ke Stvořiteli. Stvoření vychází od Boha jako jeho obraz a směřuje k němu tím, že hledá svoji nejhlubší identitu vepsanou do sebe aktem stvoření. Struktura *Sumy* je tedy popisem pohybu vyjití od Boha a návratu k němu (*exitus–reditus*). Je to nejen schéma novoplatónské, jak se často zdůrazňuje, ale také biblické. Bůh je spatřován jako „Alfa i Omega, první i poslední, počátek i konec“ (Zj 22,13) veškerého stvoření.

Čítaný text Zjevení se sice vztahuje především na Krista, ale právě Kristus je ten, jenž v sobě – jak učí Akvinát – rekapituluje jako Hlava lidstva pohyb vyjití a návratu. Kosmický *exitus–reditus*, který se uskutečňuje tisícerým způsobem v celém stvoření, je v něm jaksi historicky „shrnut“. Jestliže se část věnovaná Kristu objevuje na konci *Sumy* (což se někdy Tomášovi vytýká), pak určitě ne proto, že by Akvinát považoval téma o něm za málo důležité, ale proto, že Kristus je vrcholem pohybu vyjití a návratu. V prologu k *Tertia Pars* čteme: „Spasitel náš, Pán Ježíš Kristus [...] nám v sobě ukázal cestu pravdy, jíž bychom mohli po vzkříšení

dojít k blaženosti nesmrtelného života“ (všimněme si narážky na J 14,6: „Já jsem cesta, pravda a život“). A právě proto „dovršením celého teologického díla (*ad consummationem totius theologici negotii*) [...] je úvaha o Spasiteli všech a o jeho dobrodiních prokázaných lidskému pokolení“.

Nechme stranou dobrodiní, o kterých je řeč, slibující úvahy o svátostech a posledních věcech (qq. 60nn). Text *Tertia Pars* věnovaný samotnému Kristu je rozdělen na dvě části. První analyzuje tajemství vtělení (qq. 2–26), přesněji hypostatickou unii a její důsledky. Druhá část (qq. 27–59) se týká všeho, co udělal a zažil Kristus (jeho *acta et passa*).

To, co udělal a co zažil Kristus, uvádí Tomáš ve 33 (!) otázkách. Formulace *acta et passa* ukazuje, že jde o celý Kristův život, a ne jen o nejdůležitější události spojené s velikonočním tajemstvím (*patior* má širší smysl než vztah k utrpení, znamená vše, co Kristus zažil). To je důležité – novověká teologie totiž redukuje význam Kristova spásonosného působení výlučně na kříž a činí tak z jeho předchozího života málo podstatnou přípravu na umučení.

Část věnovaná *acta et passa*, jež je rozšířením a christologickou rekapitulací struktury *exitus–reditus* celé *Sumy*, se štěpí na čtyři části: (1) vstup (*ingressus*) Božího Syna na tento svět, tzn. narození a okolnosti s ním spojené; (2) průběh, rozvoj (*processus*) života ve světě, část soustředěná na Ježíšovu veřejnou činnost; (3) odchod (*exitus*), tzn. Kristovo utrpení a smrt; (4) vyvýšení (*exaltatio*) po pozemském životě – zmrtvýchvstání, nanebevstoupení a zasednutí po Otcově pravici související s mocí soudit.

Modely interpretace spásy

Zásadní světlo do tématu modelů interpretace spásy v *Teologické sumě* vnáší 48. otázka *Tertiae Pars*. Zkoumá způsob, jakým Kristovo utrpení uskutečňuje spásu (*de modo efficiendi passionis Christi*). Tato otázka sice patří do třetí části úvah na téma *acta et passa* Spasitele, týkající se jeho odchodu ze světa, ale část v ní popsaných koncepcí má mnohem širší význam a umožňuje pochopit, jak může mít celý Kristův život spásonosný smysl.

Otázka má šest článků:

1. Zda utrpení Kristovo způsobilo naši spásu na způsob zásluhy.
2. Zda na způsob zadostiučnění.
3. Zda na způsob oběti.
4. Zda na způsob vykoupení.
5. Zda je vlastní Kristu být Vykupitelem.
6. Zda působil skutek naší spásy na způsob účinnosti.

Jak je vidět, Tomáš uvádí katalog klíčových pojmů své soteriologie – odpovědi na zásadní otázky jsou kladné. Část z nich známe už dobře: zadostiučinění, obětí, vykoupení. Objevují se však dva pojmy, o kterých dosud řeč nebyla: zásluha a účinná příčina. První z nich otázku otevírá a druhý uzavírá. Jsou to nejvíce obsažné pojmy, určující druh spekulativních „nosníků“ Tomášových úvah. Soustředme se na ně.

Zásluha

Pojem zásluhy není pro dnešní mentalitu snadno pochopitelný, je totiž zatěžkán kritikou protestantských autorů. Tato kritika, přestože bývala a bývá někdy přehnaná, je odpovědí na vyskytující se zneužívání. Materiální rozměr zaslouženosti býval někdy exponován tak, že setkání s osobou, kvůli které se mělo všechno dát, bylo odsunuto na vedlejší kolej. Lidé také často podléhali pokušení taxovat vykonané skutky, a vstupovali tak do logiky *do ut des*. Zásluhy se pak podobaly hromadění drobných v pokladničky, aby později posloužily k zakoupení spásy, trochu jako se v automatu kupuje coca-cola.

V tomto kontextu je velmi poučné sáhnout po Tomášových textech. Když se Akvinát zamýšlí na zásluhami Krista-člověka (STh III, q. 19, a. 3), zdůrazňuje, že první příčina veškerého dobra je vždycky Bůh. Možnosti zásluhy si nelze představovat tak, jako by byl člověk schopen vytvořit něco dobrého výlučně díky svým vlastním silám. Akvinát cituje sv. Pavla: „Máš něco, co bys nebyl dostal?“ (1Kor 4,7). Současně je dokonalejší a více odpovídá důstojnosti člověka, aby měl něco, co by mohl mít jen díky někomu druhému a také díky sobě. A právě proto je Kristu-člověku, jenž je v každém ohledu dokonalý, třeba připsat důstojnost zásluh.

Jiná důležitá linie se objevuje v traktátu na téma zásluhy v *Prima Secundae*. Akvinát tam zdůrazňuje, že zásluha pro věčný život je spojena především s láskou, ostatní ctnosti jsou druhotné – totiž „to, co je vykonané z lásky, je vykonané v nejvyšší míře svobodně“ (*id quod ex amore facimus, maxime voluntarie facimus*, STh I-II, 114, 4, corp.). Jinými slovy: neexistuje vlastní a větší zásluha než láska. To ona uschopňuje ke svobodnému daru, jedinému, který má pravou hodnotu.

Máme-li aplikovat uvedené perspektivy na úvahy o zásluze, jeví se pak v jiném světle. Zásluha vyplývá z důstojnosti osoby. Láskou, která z ní vychází, a svobodným rozhodnutím má člověk privilegium (!) zapojit se do uskutečňování Božího plánu spásy. Vlastní obraz zásluhy není ani tak strádáním do pokladničky na coca-colu, jako spíš nákup dítěte, které s pomocí peněz, jež dostalo od milovaných rodičů, jim chce koupit dárek k svátku. Je zřejmé, že dárek nebude velký,

ušetřené peníze jsou od rodičů, ale je také zřejmé – což je nejdůležitější –, že se jedná o lásku.

Ve 48. otázce toto vše je. Tomáš se zde nezabývá obranou teologie zásluh před námitkami protestantské kritiky. Objevuje se však jiný dotaz, který je rovněž výzvou dnešnímu vnímání. Jak je možné získávat zásluhy pro druhé? Zdá se, že připisování nějakých svobodných činů jednotlivce jinému podmětu nemá žádný racionální základ.

Tomáš odpovídá odvoláním se na Pavlův obraz „hlava–údy“: poněvadž Kristu je dána milost jako hlavě církve, hlavě těla, jež má údy, jeho činy jsou záslužné pro ty, kteří náležejí k jeho tělu, a to stejně jako jejich vlastní činy. Odpověď dominikánského mistra vybízí, aby si čtenář ve světle Písma uvědomil hloubku vazeb, které spojují člověka s Kristem a lidi mezi sebou. Nejsme „osamocenými ostrovy“, tvoříme jediné společenství v Adamovi i v novém Adamovi – Kristu.

To nás vede k dalšímu modelu. I v tomto případě bude Pavlův obraz hrát velmi důležitou roli.

Nástrojová účinná příčina Kristova lidství

Poslední artikul 48. otázky je krátký, zní velmi technicky a může uniknout pozornosti každého, kdo se chce s Tomášovým textem seznámit rychle. Obsahuje však koncepci, která je ústřední jak pro Akvinátovu christologii, tak pro jeho sakramentologii.

V díle *O pravé víře* (*De fide orthodoxa*) sv. Jana Damašského nacházíme myšlenku, že Kristovo lidství je ve službě jeho božství jako nástroj (řec. *organon*; III, c. 15). Tento návrh Tomáš spojuje s aristotelovskou kategorií účinné příčiny s rozlišením na hlavní a nástrojovou příčinu. Výsledkem spojení vznikne následující koncepce: v díle spásy Bůh používá Kristovo božství jako hlavní účinnou příčinu a lidství jako nástrojovou účinnou příčinu.

Koncepce byla vyjádřena pomocí pojmů, které nás dnes překvapují svým technickým zněním. Hovořit o díle spásy pomocí kategorií typu „nástrojová účinná příčina“ může vyvolat rozpačitý úsměv. Ale je vhodné soustředit se na spekulativní obsah myšlenky, místo aby nás pobuřovala slova.

Především je třeba věnovat pozornost souvislosti mezi nástrojem a tím, kdo ho užívá. Nástroj nemůže udělat nic, není-li někým užíván. Ale na druhou stranu nelze určité operace konat, není-li použit daný nástroj. Tomáš vybírá příklady velmi pečlivě. Pro ilustraci vztahu mezi Kristovým božstvím a lidstvím hovoří o kováři a ohni: oheň neudělá nic užitečného bez kováře; na druhou stranu kovář nemůže pracovat se železem bez ohně. V traktátu o svátostech, k jejichž vysvětlení rov-

něž slouží nástrojová účinná příčina, se objevuje další ilustrace. Je řeč o truhláři, jenž používá sekýru (STh III, q. 62, a. 1). Rozdíl je důležitý: kovář musí používat oheň, truhlář může používat sekýru, která ovšem není jediným nástrojem umožňujícím udělat zamýšlené dílo.²

Omezením této koncepce selského rozumu je kromě již uvedeného technického charakteru samotné formulace převedení Kristova lidství do role nástroje, který je používán božstvím. Může to vést k podceňování role lidské přirozenosti v díle spásy. Někteří teologové na to upozorňovali a rozzlobeně psali, že podle takové vize „Bůh vklouzne do lidské přirozenosti jako do montérské kombinézy, aby opravil rozpadající se svět“.³

Zdá se, že Tomáš vycítil nebezpečí takové interpretace, a proto se snažil pojem nástrojové příčinnosti chápat v těsné souvislosti s Pavlovým obrazem hlavy a údů; technicky znějící model pro něj byl teoretickým základem pro mnohem přístupnější a – což je důležitější – biblickou koncepci Apoštola národů. Právě proto, že Kristovo lidství je zvláštním způsobem spojeno s božstvím jako jeho nástroj, je v něm schopnost mít nejen milost, ale být také jejím principem – rozlévat milost na druhé. To proto připisujeme Spasiteli titul Hlavy. Text na toto téma lze nalézt už v otázkách *De veritate*, mnohem dřívějších než *Teologická suma*:

Jak tvrdí Jan Damašský, Kristovo lidství bylo jakoby nástrojem božství, a proto jeho činnost pro nás mohla být spásanosná. Jestliže tedy bylo zvláštním nástrojem božství, muselo být nějak mimořádně spojeno s božstvím.

Každá substance natolik v plnosti participuje na dobru od Boha, nakolik se k tomuto dobru více blíží, jak ukázal Dionýsius ve 42. kapitole Nebeské hierarchie. Proto Kristovo lidství díky daru milosti významněji participovalo na božském dobru pro bližší spojení s božstvím než jiné, a to zvláštním způsobem. V souvislosti s tím v něm byla schopnost mít nejen milost, ale rovněž ji rozlévat na druhé tak, jako se díky světlejším tělesům sluneční světlo rozlévá na ostatní tělesa. A poněvadž Kristus do jisté míry rozlévá účinky milosti na veškeré rozumné stvoření, plyne z toho závěr, že je ve svém lidství jaksí principem veškeré milosti tak, jako je Bůh principem veškerého bytí. Jako je tedy v Bohu všechna plnost bytí, tak je v Kristu plnost veškeré milosti a moci, díky níž je nejen on sám schopen děl milosti, ale je také schopen k ní přivést ostatní. Právě na tomto základě dostal titul Hlavy.⁴

Text, což je vhodné zdůraznit, hovoří o tom, že Kristus je ve svém lidství jaksí principem veškeré milosti tak, jako je Bůh principem veškerého bytí. Nelze přesněji vyjádřit důstojnost a velký význam Kristova lidství.

Použití nástrojové účinné příčiny jako prostého teoretického modelu pro základy biblické vědy o Kristu – Hlavě církve a celého lidského společenství (srov. STh III, q. 8, a. 3) mělo řadu důležitých důsledků pro výklad tajemství spásy. Zde jsou nejdůležitější z nich.

- Prvenství Boží iniciativy v díle spásy bylo vyjádřeno zřetelně. Bůh je nejdůležitější konající – hlavní příčina.
- Díky nabídnuté koncepci nikoli jeden – i ten nejvýznamnější – Ježíšův čin, ale celý jeho život, všechna pozemská *acta et passa* spolu se zmrtvýchvstáním (!) mají spásonosný význam.
- Morální tendence, charakteristická pro západní myšlení, je v Tomášově díle vyvážena fyzickou tendencí, charakteristickou pro Východ. Spojení přirozeností v Kristu je pramenem spásy.

Je zajímavé, že ačkoli dílo Jana Damašského bylo ve středověku často čítáno, právě Akvinát byl ve své době prvním a dlouhou dobu jediným teologem, který se zabýval myšlenkou tohoto učitele Východu.

K rovnováze syntézy

Tomášovo učení o zásluze a o instrumentální účinné příčině Kristova lidství je spekulativním „nosníkem“ 48. otázky. První z těchto pojmů je nejobecnějším projevem morální tendence: pro naši spásu bylo třeba „ano“ lidské svobody. Tato poslušnost Krista-člověka nám vysloužila spásu. Druhé se wpisuje do fyzické tendence: naše spása se uskutečňuje díky spojení lidství s božstvím v Kristu.

Každý z těchto pojmů zaměřuje soteriologii trochu jinak. V případě účinné příčiny je důraz kladen na sestupný směr. Bůh je hlavní příčinou spásonosného působení, lidství nástrojovou příčinou. V případě zásluhy je důraz na vzestupný směr. Svobodná volba Krista-člověka přináší spásu.

Pojmy po zásluze komentované – zadostiučinění, obět a vykoupení – upřesňují význam spásného „ano“ vyjádřeného v pozemském životě Krista a spojují ho s utrpením. Dále je pojem nástrojové účinné příčiny modelem umožňujícím přemýšlet o soteriologickém významu nejen pozemského Ježíšova života, ale také jeho zmrtvýchvstání a zasednutí po Otcově pravici.

Akvinátova reflexe určitě není nabídkou, kterou lze považovat za popis modelu spásy nejvhodnější pro dnešek. Částečně proto, že Tomáš nemohl znát současné biblické výzkumy; částečně proto, že používá kategorie, které dnes nezapadnou do myšlení odvyklého klasické metafyzice. Ale jím nabídnutá syntéza nás stále může a musí inspirovat svou vyvážeností. Tomáš totiž vytvořil strukturu,

která se brání jednostrannosti. Morální a fyzická tendence, sestupný a vzestupný směr, důraz na utrpení i na celý život spolu se zmrtvýchvstáním, se v Akvinátově díle doplňují. To dává jeho syntéze pro teologovo hledání důležitou „prostorovost“, kterou v celém díle kdysi tak obdivoval Karl Rahner:

[Tomáš] *nepovažuje za nutné, aby velkou věc, o které hovoří, zvětšoval pomocí velikosti slov. Myslí stále v perspektivě celku: od ní vychází a k ní směřuje. Poněvadž nechce dělat dojem, ale sám je pod dojmem věci, [...] hovoří téměř výlučně k sobě, s trpělivostí k sobě i k věci, taktně vůči svým protivníkům, pokud je vůbec má a může mít při vnitřní šíři prostornosti svého ducha.*⁵

Shrnutí – Ježíš, příslib plnosti života

Modely chápání spásy, uvedené v této kapitole, podstatně obohacují soteriologii, která měla na Západě ve 2. tisíciletí sklon soustřeďovat se především na Kristovu smrt. Nejsou přitom „luxusem“, který by byl brán v potaz, ale nezbytným doplněním.

Zaprvé připomínají, že křesťanské učení o spáse má svůj pozitivní rozměr. Bůh nejen vysvobozuje od hříchu, zla a smrti, ale vede také k plnosti nového života.

Zadruhé upomínají na klíčovou roli zmrtvýchvstání. Teprve ve světle konečného triumfu nad smrtí dostává spásný význam celý Kristův život a jeho smrt. Soustředěnost na kříž někdy zastiňovala tuto z jiné strany evidentní pravdu.

A konečně zatřetí – teprve když celý Ježíšův život získal spásný charakter, můžeme správně docenit kříž. Když měl celý Kristův život spásonosnou hodnotu a „jen jediná krůpěj krve stačila, aby lidstvo spasila“, jak teologové a mystici opakují, smrt na kříži se jeví být mimořádným prostředkem, jež Bůh dopustil proto, abychom pochopili, že „nás miloval do krajnosti“.

Z polského originálu, který je kapitolou 3. svazku *Dogmatyky* (Warszawa 2006, s. 417–433), přeložila Terezie Eisnerová OP.

POZNÁMKY:

1 / Abychom se přesvědčili, s jakou vážností a angažovaností Akvinát zkoumá logiku Božího působení na základě světla plynoucího z vtělení jako uskutečněné události dějin spásy, je záhodno nahlédnout do SCG IV, c. 54 nebo do J.-P. TORRELL: *Święty Tomasz z Akwinu – mistrz duchowy*. Poznań–Warszawa 2003, s. 149–157, kde lze najít souhrn Tomášovy argumentace *cur Deus homo*.

2 / Jde o to poukázat na rozdíl mezi Kristovým lidstvím jako *instrumentum coniunctum* (nástrojem spojeným s hlavní příčinou) a svátostí jako *instrumentum separatum* nebo *extrinsecum* (nástrojem, odděleným, vnějším hlavní příčině).

3 / W. KASPER: *Jeżus Chrystus*. Warszawa 1983, s. 41.

4 / *De Veritate*: s. 29, s. 5, corp; cit podle: ŚWIĘTY TOMASZ Z AKWINU: *Kwestie dyskutowane o prawdzie*. Kęty 1998, 2. sv., s. 574.

5 / K. RAHNER: „Berenntnis zu Thomas von Aquin“. IN: *Schriften zur Theologie*, 10. sv. Zürich–Einsiedeln–Köln 1972, s. 15.

Dr. Michał Paluch OP (* 1967) vystudoval teologii v Krakově a Fribourgu (Švýcarsko). Přednáší dogmatickou teologii a je ředitelem dominikánského Tomistického institutu ve Varšavě. Je autorem početné řady teologických článků. Významná je jeho kniha „*La profondeur de l'amour divin*“. *Evolution de la doctrine de la prédestination dans l'oeuvre de Thomas d'Aquin* (Paris 2004).



Elżbieta Adamiaková

Mariologie středověku, reformace a katolické reformy

Mariologie středověku a moderní doby přináší ve srovnání s předchozím obdobím nové důrazy. Jestliže se Maria starověkým autorům a v té době se rodící mariánské účtě jeví především v christologickém aspektu, v pohledu na její přítomnost v tajemství vtělení, pozdější vývoj rozšiřuje otázky o její podíl na objektivním vykoupení – pro její přítomnost pod křížem –, jakož i o stálý vliv na putující církev – pro její přímmluvu či prostřednictví. To v důsledku vede k zaměření se na její osobu, což nachází svůj odraz v teologických pojednáních: mariologická témata, zpočátku probíraná jako součást christologických otázek, se v 17. století oddělují a stávají se samostatnými traktáty. Podobný proces můžeme zaznamenat ve zbožnosti: vedle Mariina místa v liturgické účtě vznikají také soukromé pobožnosti, které nabývají autonomního charakteru. Někdy to vede k přehánění, to znamená k tak velkému zdůrazňování Mariina významu v životě věřících, že zakrývá, nebo dokonce zastupuje postavu Krista.

Přehánění tohoto druhu vyvolávají rozhodný a – z hlediska dnešní perspektivy – oprávněný odpor reformátorů, byť mariánské otázky nebyly v teologických sporech 16. století prvořadé. Na druhou stranu se, jako reakce na protestantskou kritiku, rodí v římskokatolické církvi mariánské hnutí, k jehož nejvýznamnějším plodům patří dvě poslední mariánská dogmata: Neposkvrněné početí a Nanebevzetí Blahoslavené Panny Marie.

I. Latinský středověk

Ve středověku dochází k „předání štafety“ v rozvoji mariánské teologie a účty – z Východu, který se v tomto období soustředí na vypracování syntézy nauky církevních otců, se přesouvá na Západ, kde se probírají nové otázky nebo se rozvíjí chápání již známých témat. Dokonce i v 10. století, jež bývá některými považováno za období mariologické stagnace, projevující se pouhým uchováváním dědictví předchozích staletí, se rodí nové tituly: Matka Milosrdenství a Vykupitelka. Co se týče prvního titulu, existuje pochybnost ohledně jeho chápání: zda jde o Matku, která je milosrdná vůči svým dětem, nebo o Matku Milosrdenství, tedy Krista, který je Milosrdenstvím. V tomto druhém významu užívá zmíněného titulu sv. Petr Damiani. Titul Vykupitelka světa (*Redemptrix mundi*) se objevuje mimo

jiné v litaních ke všem svatým. Dnes jej nepovažujeme za oprávněný, ale fakt, že se objevil, poukazuje na nový směr mariologické reflexe.

Nová perspektiva

Nejdůležitějším přínosem latinského středověku pro rozvoj mariologie je změna perspektivy pohledu na Ježíšovu Matku. Jestliže se dříve Maria představovala především v kontextu tajemství Kristova vtělení a jeho dětství, od 12. století začínají nabývat na významu jiné proudy:

- Mariina přítomnost na Golgotě, a tedy spoluutření, aktivní podíl na Synově oběti a ekleziologický význam její víry po Kristově smrti;
- Ježíšova slova z kříže již nejsou chápána ryze individuálně, nýbrž rozvíjí se jejich duchovní smysl: Maria je ustanovena Matkou všech lidí;
- zdůrazňování aktuální, každodenní Mariiny úlohy, toho, co koná zde na zemi mocí svých titulů a výsad.

Objevují se nové mariánské tituly: Herman z Tournai († 1137) nazývá Marii Křem církeve (lat. *Collum Ecclesiae*). Svatý Bernard z Clairvaux († 1153) hlásá v jednom ze svých nejslavnějších kázání nauku o Marii jako akvaduktu, vodovodu, to znamená o Všehoprostřednici, Prostřednici všech milostí, neboť skrze ni k nám plynou všechny Kristovy milosti. Kristus je pramenem těchto milostí, ale k nám se tyto milosti dostávají skrze Marii. Svatý Bernard formuluje trojí „ale“ vzhledem ke Kristovu prostřednictví, jež si říká o Mariinu úlohu. Píše, že Kristus je dokonalým Prostředníkem, ale:

- 1) je mužem a bylo by vhodné, aby i opačné pohlaví mělo podíl na vykoupení;
- 2) je nejen člověkem, ale i Bohem, a člověk se bojí božské vznešenosti; Marie se bát nemusíme;
- 3) Kristus je naším Spasitelem, ale je také naším Soudcem, a o Marii toto říci nemůžeme.

Z takové mariologie pak vyrůstala bohatá zbožnost. Bernard, který ustálil některá teologická pojetí díky svým oslnivým formulacím, ve skutečnosti spíše jen dále předával tradici, se kterou se setkal, a obával se nových názorů (právě proto byl také odpůrcem přesvědčení o Mariině neposkvrněném početí).

Mariánská teologie se ve středověku začíná soustředit na osobní vyvýšení Marie, Královny nebe, a opomíjí její úlohu v církvi. Více než její příkladnou úlohu v dějinách spásy zdůrazňuje její působení před Bohem ve prospěch svých cti-

telů, nebo velikost jejich zázraků. Koncem 11. století rází Pseudo-Augustin cestu pravdě o nanebevzetí a opírá se přitom spíše o Bibli než o apokryfy. V té době se objevuje také titul Marie jako Matky církve (lat. *Mater Ecclesiae*). Prvním autorem, u něhož se objevuje, je Berengard (kolem roku 1125). Tento titul ovšem nemá větší význam pro lidovou zbožnost. Maria je uctívána jako ta, která obdržela plnost lidského poznání, vlastnosti typické pro anděly, a dokonce milost všech sedmi svátostí včetně svátosti kněžství.

Spolu se změnou perspektivy v mariánské teologii lze sledovat rovněž rozvoj soukromých pobožností. Latinská liturgie se stává nesrozumitelnou, a tak roste sentimentální, ba někdy až pověrečná zbožnost srdce. Nová perspektiva se zrcadlí rovněž v umění. Jestliže byly románské Madony zobrazovány jako trůn vtělené Moudrosti, od 12. století se zdůrazňuje postava samotné Panny Marie. Její Dítě ustupuje do pozadí. Mariina krása, její pocity pod křížem, jsou představovány někdy příliš doslovně, naturalisticky.

1. Neposkvrněné početí

Svátek Početí Blahoslavené Panny Marie, známý na Východě od konce 7. století, je přijímán v Evropě od 12. století jako Neposkvrněné početí a vyvolává spory mezi největšími dobovými teology. První spisy spojené s pokusem objasnit neposkvrněné početí pocházejí od sv. Anselma z Canterbury († 1109). Ten učí, že Matka Vykupitele je jako pouto, které spojuje Adamovy syny, k jejichž spáse byl poslán Bohočlověk. Svěcení této úlohy Marii zdůvodňuje Anselm paralelou Eva–Maria: bylo vhodné, aby Evin hřích napravila žena. Jako Adamova dcera je i Maria obtížena jeho hříchem. Za to, že od něj byla osvobozena, vděčí spásnému dílu svého Syna. Podle Anselma bylo totiž vhodné, aby Marii s ohledem na její mateřství připadlo jako podíl zvláštní posvěcení. Tímto způsobem dává Anselm počáteční odpověď na otázku po vykoupení, kterého se dostalo Marii skrze Krista, odpověď, jež později našla svou klasickou formulaci u bl. Jana Dunse Scota.

U sv. Tomáše Akvinského († 1274) nacházíme prohloubenou reflexi o tajemství Marie, Matky Boží, ve vztahu k jejímu synu. Mariologie pro něj nepředstavovala samostatný traktát. Otázky, které bychom mohli kvalifikovat jako mariologické, probíral na okraji christologie. Svatý Tomáš ovšem nevyřešil problém, jaký představovalo sladění nauky o Mariině neposkvrněném početí s hlášením všeobecné potřeby spásy. Kdyby tak učinil, nejspíš by uzavřel cestu k pozdější dogmatizaci této nauky. Klonil se totiž k uznání, že Marii byla udělena milost očištění od veškeré poskvrny prvotního hříchu, k němuž došlo po jejím početí, avšak před narozením.

Možnost vyřešení teologické kontroverze vypracoval jiný středověký teolog, františkán, bl. Jan Duns Scotus († 1308). Když začal vyučovat, nauka o neposkvrněném početí Panny Marie nebyla obecně přijímána. Své názory tak hlásal pouze jako vlastní teologické přesvědčení. Jeho argumentace se ovšem ukázala jako mezník, na který se budou odvolávat pozdější autoři. Podle Jana Dunse Scota neprotiřečí Mariino neposkvrněné početí všeobecnosti vykoupení. Naopak, Maria byla uchráněna od hříchu, tedy vykoupena dokonalejším způsobem, který podtrhuje dokonalost jejího vykoupení, a nikoli vyňata z všeobecnosti vykoupení.

V roce 1439 se Basilejský sněm domáhal dogmatizace Mariina neposkvrněného početí. Jeho usnesení nebylo potvrzeno kvůli narušení jednoty koncilu s Římem. Františkán Francesco della Rovere podporoval jako papež Sixtus IV. († 1484) ve shodě s tradicí svého řádu liturgický svátek Neposkvrněného početí a schválil sváteční ofícium i mešní formulář, aniž by ovšem slavení rozšířil na celou církev. Na ochranu této úcty vydal konstituci *Grave nimis* (1483), která obsahovala jak napomenutí těm, kdo úctu k neposkvrněnému početí považovali za herezi, tak i těm, podle nichž bylo bludem učení, že Maria byla zatížena prvotním hříchem:

I když svatá církev římská veřejně a slavnostním způsobem slaví svátek Neposkvrněné a vždy Panny Marie a připravila pro tento účel zolátní a vlastní ofícium, někteří kazatelé různých řádů, jak jsme slyšeli, se až dodnes nestyděli veřejně tvrdit ve svých promluvách k lidu v nejrůznějších městech a územích a dosud tak nepřestali kázat, že smrtelně hřeší a jsou heretiky všichni ti, kdo mají za to nebo prohlašují, že tato slavná a Neposkvrněná Matka Boží byla počata bez poskvrny prvotního hříchu, a že hřeší těžce ti, kdo slaví ofícium tohoto Neposkvrněného početí a naslouchají promluvám těch, kdo tvrdí, že byla počata bez poskvrny tohoto druhu.

[...]

My tedy, mocí apoštolské autority, na základě tohoto [spisu], je káráme a odsuzujeme jako falešné a mylné a naprosto neshodné s pravdou a také knihy, které byly v této věci vydány a toto obsahují; [...] a stejnému trestu a cenzuře podřizujeme ty, kdo se odvážíli tvrdit, že ti, kdo zastávají opačný názor, tedy že Panna Maria byla počata s prvotním hříchem, se dopouštějí provinění hereze nebo smrtelného hříchu vzhledem k tomu, že toto ještě nebylo rozhodnuto římskou církví a apoštolským stolcem... (DzH 1425n.)

Na toto napomenutí se odvolal i Tridentský koncil (1545–1563), na kterém nebylo dosaženo jednomyslného souhlasu ve věci neposkvrněného početí Blahoslavené Panny Marie, když v *Dekretu o prvotním hříchu* prohlásil, že:

nemá v úmyslu zahrnout do tohoto dekretu pojednávajícího o dědičném hříchu blahoslavenou a neposkvrněnou Bohorodičku Pannu Marii, a že mají být zachovávány nařízení papeže Sixta IV. blahé paměti pod hrozbou trestů, které jeho nařízení obsahují a tímto koncilem jsou obnoveny. (DzH 1516)¹

Takzvaná immaculistická diskuze o neposkvrněném početí bude pokračovat od 15. století až do 19. století, přičemž někdy nabude ostrých forem jak ze strany jeho horlivých zastánců, tak ze strany odpůrců dogmatizace.

2. Maria středověkých žen

Spisy středověkých autorek, méně početných, než byli autoři-muži, a často opomíjených, se dnes díky historicko-teologickému studiu znovu navracejí do povědomí věřících. Průkopnicí těchto bádání je německá teoložka Elisabeth Grösmannová. Podle ní může teologie a historie dogmat objevit nejen spisy jednotlivých autorek, ale rovněž se může pokusit o rekonstrukci tradice ženského teologického myšlení. Podle Hildegardy z Bingen († 1179), jejíž náhled nebyl tehdy ostatně osamocený, se Maria těší takové autoritě, že může v okamžiku zvěstování, rozhodujícím o vykoupení lidstva, reprezentovat obě pohlaví. To vede ke společnému nahlížení Marii *fiat* a jejího *Magnificat* a určuje zásadní perspektivu v pohledu na ni – perspektivu antropologickou. Ona je člověkem, ženou, jednou z nás. Pokud Christine z Pizan († kol. 1430) ve své představě města žen nazývá Marii „hlavou žen“, činí tak ne proto, aby ji vyvýšila nad všechny ženy, ale zdůraznila lidství, které je pro ně všechny společné. Maria se stává garantem důstojnosti žen.

Maria je také praobrazem mystické zkušenosti – tak ji vnímá jak Mechtilda z Magdeburku († 1282), tak Mistr Eckhart († kol. 1328).

Podobně vnímaly středověké autorky Mariino souběžné panenství a mateřství: nebyl to pro ně podnět, aby stavěly do protikladu zdrženlivý život a manželství, ale spíše příležitost ke zdůrazňování solidarity všech žen. Hildegarda mnohokrát tvrdí, že Maria, která jakoby žije všechny životní stavy, garantuje tuto solidaritu. Tento pohled má ještě jeden důsledek: ani Maria a Eva nejsou stavěny do protikladu. Jsou naproti tomu představovány jako ty, které jsou navzájem spojeny dlouhým řetězcem matek a dcer. Společně bojují proti zlu. Ve skutečnosti i v tvorbě žen můžeme najít kontrastní typologii Eva–Maria, ale zároveň se zde vnímá jejich pouto: Maria je šťastnější dcerou Evy, Eva – jako dílo Boží – je náčrtem Mariiným. Hildegarda se jednostrannému zatížení Evy vinou za prvotní hřích vyhýbá ještě jiným způsobem – vedle paralely Eva–Maria se u ní objevuje také paralela Adam–Maria.

3. Královna Milosrdenství

Jedním z charakteristických rysů středověké mariánské teologie a úcty se stal jev osobitého stavění do protikladu Marie, jejímž poznávacím rysem se staly milosrdenství a laskavost, a Boha/Krista, jemuž byla zase připisována pouze nebo hlavně spravedlnost. Teologické zdůvodnění nalezl tento protiklad především ve scholastické teologii a metafyzice, které tím, že si braly za vzor aristotelskou metafyziku, viděly Boha jako *ipsum esse* čili jako „samo bytí“, a tím také jako *actus purus*, „čirý kon“ nebo „samo konání“, čisté působení/aktivitu plné moci. To znamenalo, že to, co je trpné, pasivní a receptivní, nemohlo mít jakožto nedokonalé přístup k Bohu. V důsledku toho transcendentní otcovský/mužský Bůh (nebo Syn Boží), božský *Actus Purus*, vyzařoval metafyzický chlad, nedostatek srdečnosti, citlivosti, milosrdenství, a tedy mu chybělo právě to, co se – podle tradičních představ – nachází v mateřství/ženství. Tato teologie měla na lidové úrovni vliv především na mariánský aspekt a prvořadým rysem Boha se v důsledku toho stala hrůza vyvolávající spravedlnost.

„Na lidové úrovni rostla mariánská zbožnost proporcionálně s tím, jak se zdůrazňovala transcendentní Boží spravedlnost, která působila, že nebylo možné, aby Bůh odpustil hřích bez požadované satisfakce (srov. sv. Anselm). [...] Boží spásné milosrdenství nacházelo své vyjádření v ženské postavě Marie, již bylo možné důvěřovat jako matce, chápající nedostatky hříšného lidu. [...] Jak tvrdil Anselm: ‚Tak tedy je Bůh Otcem všech stvořených věcí, Maria pak je Matkou všech nově stvořených věcí.‘“²

Ve 13. století se hlásal názor, že Boží království bylo rozděleno na dvě území: spravedlnosti a milosrdenství. Maria kraluje v tom druhém a stává se tak Matkou či Královnou Milosrdenství, v tom prvním kraluje Bůh, Pán nebo Král Spravedlnosti. Maria je představována jako ta, která tiší Boží hněv, zadržuje meč jeho spravedlnosti, napražený proti hříšníkům, jako útočiště lidí před Božím trestem. Všechny rysy obvykle chápáné jako pasivní, trpné a mateřské, které – jak je třeba mít na paměti – Bible připisuje rovněž Bohu, zmizely ze zakoušení jeho tajemství a byly přeneseny na Marii, do níž se symbolicky „vtělily“. V hlavním proudu zbožnosti středověku charakterizovaly obraz Boha typicky „mužské“ rysy: jevil se jako absolutně transcendentní, daleký, vládnoucí, všemocný, trestající, spravedlivý, probouzející strach a hrůzu, mstivý, přísný. Maria se v této teologii a zbožnosti vyznačovala odlišnými barvami: milosrdná, laskavá, odpouštějící, srdečná, tklivá, vnímavá, citlivá, blízká, soucitná, bezpečné útočiště hříšníků.

V důsledku toho Maria v lidové úctě jako by nabývala přímo božských rysů. Biblická vyjádření o Bohu byla přenášena na Marii. Žalmy, které ukazovaly na

Boha, byly aplikovány na ni, jako např.: „Zpívejte Matce Boží novou píseň, neboť učinila divy. Uprostřed národů projevila své milosrdenství, o jejím jméně je slyšet až do končin země.“ (srov. Ž 98) Podobně byl „upraven“ hymnus *Tē Deum* převedením na Marii: „Tebe, Matko Boží, chválíme [...]. K tobě všichni andělé, k tobě mocnosti a nebesa, cherubové i serafové pozvedají hlasy ustavičně písně. Svatá, svatá, svatá Maria Panno, Matko Boží!“ Marii je připisován jistý druh všemohoucnosti v nebi, na zemi i v pekle. Biblické rysy Boží jsou připisovány Marii: ona si tak zamilovala svět, že dala svého jediného Syna (srov. Jan 3,16); k ní se lidé modlili slovy Otčenáše: „Matko naše, která jsi v nebi, dej nám vezdejší chléb.“ „Mariina úloha se stala tak velkou“ – píše americká profesorka dogmatické teologie, sestra Elizabeth Johnsonová –, „že středověcí teologové o ní tvrdili to, co psali bibličtí autoři o Kristu: v ní přebývá celá plnost božství tělesně (Kol 2,9); z její plnosti jsme vše přijali (Jan 1,16); neboť ona se zřekla sebe, a proto ji Bůh povýšil, takže při jejím jménu musí pokleknout každé koleno (Flp 2,5–11).“³

Teologie a úcta stavějící do protikladu milosrdnou Marii jedinému spravedlivému Bohu/Kristu, jakož i svého druhu proces zbožštění, které dosáhly svého vrcholu ve 14. století, vyvolaly z jedné strany radikální odpor protestantských reformátorů a z druhé strany katolické pokusy o jejich opravu, které v podstatě trvají dodnes. Ostatně, přinejmenším v polských kostelech i v současnosti zaznívají písně jako *Serdeczna Matko*, která velmi dobře ilustruje toto stavění do protikladu milosrdné Matky přísnému Bohu:

*Zasłużyliśmy, to prawda, przez złości,
By nas Bóg karał różgą surowości.
Lecz kiedy Ojciec rogniewany siecze,
Szczęśliwy, kto się do Matki uciecze. [...]
Jak Cię, cna Matko, nie kochać serdecznie,*

*Gdy się skryć można pod Twój płaszcz
bezpiecznie? [...]
Ratuj nas, ratuj, Matko ukochana,
Zagniewanego, gdy zobaczysz Pana. [...]
A gdy ujdziemy gniewu jak i chłosty,*

Pokaż nam, Matko, tor do nieba prosty.

*Zasloužili jsme si, pravda, svou zlobou,
aby nás Bůh trestal přísným mrskáním.
Ale když rozhněvaný Otec bije,
šťastný, kdo se k Matce uteče. [...]
Jak tě, ušlechtilá Matko, nemilovat
srdečně,
když se lze skrýt pod Tvůj plášť bezpečně?
[...]
Zachraň nás, zachraň, Matko milovaná,
rozhněvaného když užříš Pána. [...]
A když unikneme jak hněvu, tak bičování,
ukaž nám, Matko, prostou cestu
do nebe.⁴*

II. Reformace

Mariologie nepatřila k základním „výbušným“ otázkám Reformace, nebyla „kamenem úrazu“ pro první reformátory, kteří přece vyrostli v prostředí mariánské úcty. Ale postupné podřizování všech oblastí teologie a života z víry reformačním zásadám – *sola Scriptura, solus Christus, sola gratia, sola fides* – vedlo ke stále kritičtějšímu hodnocení také nauky o Marii a forem její úcty.

1. Mariin obraz v teologii Martina Luthera

Třebaže tedy Martin Luther († 1546) po celý život uznával Marii jako Matku Boží, svatou, pannu před i po narození Syna, třebaže napsal *Komentář k Magnificat*, třebaže do konce života kázal o „mariánských“ svátcích, jež interpretoval christologicky, přesto zahájil proud teologického myšlení, který postupně povede v protestantismu k zániku mariánské úcty jako součásti kultu světců. V jeho spisech nenajdeme systematický výklad nauky o Matce Páně – ani v exegetických, ani v polemických dílech. Vyplývá to částečně také z toho, že zásadní nesnáze reformátora z Wittenbergu tvořila nikoli mariologická myšlenka, nýbrž praxe úcty, v níž pozoroval mnoho přehánění. Reformátorův pohled na Marii a mariánskou úctu plyne z jeho chápání milosti a ospravedlnění: Maria jako Boží rodička je pro něj znamením mocného působení Boží milosti. V *Komentáři k Magnificat* napsal:

Nekritičtí kazatelé a neužiteční mluvkové nepozorují [...], jak se v Marii podivuhodně spojily nesmírné bohatství Boha s její hlubokou chudobou, Boží sláva s její nicotou, Boží důstojnost s jejím pohrdáním, Boží velikost s její nepatrností, Boží dobrota s jejím nedostatkem zásluh, Boží milost s její nehodností.

Velké věci nejsou nic jiného než to, že se Maria stala Matkou Boží. Spolu s tímto dílem jí bylo uděleno mnoho velkých dober, takže je není možné ani postihnout. Z toho plyne její velká sláva, veškeré blahoslavenství i to, že je jednou jedinou osobou z celého lidského rodu, a nikdo se s ní nemůže srovnávat, neboť má zvláštní Dítě s nebeským Otcem [...]. A tak se jí jedním slovem vyjadřuje sláva, když je nazývána Matkou Boží. Nelze o ní říci nic většího, i kdybychom měli tolik jazyků, jako je listů nebo tráv, hvězd nebo mořského písku. I v srdcích je třeba uvážit, co to znamená být Matkou Boha. [...]

Maria nechce být bůžkem. Maria nečiní nic, Bůh je tvůrcem všech věcí. Sluší se Marii vzývat, aby nám Bůh skrze její vůli udělil všechno, co potřebujeme. Podobně se sluší obracet se ke všem jiným světcům [...]. [Maria jako by říkala:] Jsem jen dílnou, ve které pracuje On, do jeho díla jsem však nevnese nic. Proto mě nikdo nemá chválit ani uctívat z důvodu mateřství, které mi udělil Bůh; jedině Bůh a jeho díla jsou hodna toho,

*abychom je uctívali a chválili. Stačí, budeš-li se mnou sdílet radost a nazývat mě blahoslavenou z toho důvodu, že si mnou Pán chceš posloužit k vykonání tak velkých činů.*⁵

Úcta k Marii může – podle Luthera – znamenat jen jediné: oslavu Boží milosti. Veškeré pozastavování se u ní, všechno oslavování její důstojnosti a zásluh činí z Marie bohyni. Ožívají zde tedy námitky namířené proti Marii před Efezským koncilem – jak týkající se její svatosti, její úcty, v níž bylo spatřováno přejímání forem kultu starodávných bohů, a tedy modloslužby. Hlavní námitka spočívá v odvolávání se na lidovou praxi zbožnosti: rozlišování kultu klanění a chvály, náležící pouze Bohu (*cultus latraie*), úcty ke svatým (*cultus duliae*) a k Marii (*cultus hyperduliae*) jako v posledku obrácený rovněž k Bohu, které je přítomno v katolickém teologickém myšlení, nenachází dle názoru protestantských kritiků odraz v praxi lidu. Zde zaujímá Maria často ústřední místo, zastíňující Boha nebo Ježíše Krista, jediného prostředníka k Otci. Tato oprávněná kritika přehánění v mariánské úctě dospěla ovšem k takřka úplnému odstranění takových jejích forem, jež by z evangelického hlediska mohly být přijatelné, jako je následování Marie nebo modlitba s ní, např. slovy *Magnificat*. Tento historický vývoj vede k situaci, v níž se úcta k Marii nebo její nepřítomnost stávají „identifikátorem“ protestantů a katolíků.

Tento proces utváření reformačního stanoviska v mariánských otázkách je možné pozorovat i v uvažování samotného Luthera. Jako je tomu v případě celé jeho teologie, jeho tvorba se dělí na dvě období. „Jako časová hranice, která odděluje tradičního (katolického) a nového Luthera v jeho postoji vzhledem k úctě a poslání Marie, se přijímá rok 1522.“⁶ V prvním období převažuje odpor reformátora vůči zatemňování Kristova díla nadměrnou úctou k Marii, takřka jejím zbožšťováním. Důraz se klade na Mariinu služebnou úlohu, a ne na její zásluhy. Jako služebnice Páně má být vzorem služby Bohu – tak je tomu například v citovaném *Komentáři k Magnificat*, který vznikl v letech 1520–1521. Ve druhém období tvorby dochází k radikalizaci postoje, zvláště takovým zdůrazněním blízkosti Marie vůči hříšnému lidstvu, že je odmítnuta i nauka o jejím neposkvrněném početí. Mimoto Martin Luther stále výrazněji dokazoval absolutní jedinstvo prostřednictvím Krista.

2. Maria jiných reformátorů

Také jiní reformátoři se ve svých spisech vztahovali k Marii a předkládali své vlastní teologické důrazy, aniž by přitom utvářeli systematický výklad nauky o Matce Páně. Ulrich Zwingli († 1531), švýcarský reformátor, uznává Marii a uctívá ji, zdů-

razňuje však, že nejde o kult klanění. Světí svátky Zvěstování, Nanebevzetí (spíše kvůli lidové zbožnosti než z teologických důvodů), Hromnice a také zvonění na Anděl Páně a biblickou část Zdrávasu, který ovšem chápe jako pozdrav Marii, a ne jako prosbu o přimluvu. Více než Luther zdůrazňuje Zwingli také Mariino panenství, a to trvalé – po Ježíšově narození. Činí tak z christologických důvodů, to znamená kvůli uznání tajemství vtělení. Řidčeji se naproti tomu u švýcarského reformátora objevuje téma Marie jako matky. Když o ní píše jako o Matce Boží nebo Matce Kristově, zdůrazňuje význam historického mateřství, aniž by mu připisoval zprostředkující nebo spolupůsobící úlohu. Zwingli, podobně jako Luther, vidí v Marii spíše přijímající než dávající osobu. Je svatá skrze Krista a v Kristu. Neposkrvněné početí je odmítnuto jako učení, které nemá biblické základy. U Zwingliho je také možné najít rozvinutí tématu Marie jako obrazu církevní diakonie. Domnívá se, že mariánská úcta má přivést církev k jejímu charitativnímu a společenskému poslání.

Mezi reformátory se o Marii nejméně vyjadřuje Jan Kalvín († 1564), francouzský reformátor, původce nejradikálnějšího proudu reformace. Zdůrazňuje historický význam Mariiny osoby. Uznává její trvalé panenství, přičemž zdůrazňuje působení Ducha svatého v ní. Maria se – podle Kalvína – stává příkladem toho, co má zakusit každý křesťan. Reformátor užívá titulu „Matka Božího Syna“ a vidí v něm potvrzení Ježíšova božského synovství. Maria je pro Kalvína také etickým vzorem, vzorem naslouchání, chápání a svědectví. Je proto třeba následovat Marii, nikoli se jí klanět. Kalvín rozhodně odmítá nauku o Mariině prostřednictví, takže titul „Pokladnice milostí“ považuje za rouhavý.

Polemika mezi vzniklými poreformačními církvemi a církví katolickou v mariánské otázce pokračuje v následujících staletích. Je dokonce možné říci, že patří k „povinností“ duchovních těchto církví. Do 18. století se protestantská strana zásadně drží linie reformátorů, zatímco později, v 19. a 20. století, mariánská myšlenka v evangelických a reformovaných prostředích úplně vymírá. Je to zjevně opačný proces vůči v té době rostoucímu tzv. mariánskému hnutí v katolicismu. Dvě nejnovější dogmata, o Mariině neposkrvněném početí a nanebevzetí, tyto různé ve vyznání prohlubují. Poslední dogma, vyhlášené Piem XII. v roce 1950, tedy již v době rodícího se ekumenického hnutí, k němuž se měla katolická církev záhy přihlásit, vyvolal v ostatních církvích vlnu nevole. Naproti tomu mariánská teologie, jak ji představil II. vatikánský koncil, s jejím biblickým odůvodněním, christologickým zaměřením a ekleziologickou perspektivou, se setkala s pozitivním přijetím protestantů, ale nevyřešila všechny existující problémy. Díky oslabení polemického ducha mezi konfesemi lze však sledovat rostoucí zájem v uvažování o Marii i v protestantských prostředích. Pramenem je zde přede-

vším Písmo, ale také christologické koncily starověku (zvláště v Efezu a Chalcedonu), jakož i spisy reformátorů 16. století. Modlitba k Marii není praktikována, Maria není vzývána, je však možné zaznamenat připomínání její přítomnosti při liturgii, ve zpěvech a katechismech.

III. Mariánské hnutí

Tridentský koncil (1545–1563) se kromě zmínky, že se *Dekret o prvotním hříchu* netýká Matky Boží, mariánskou problematikou nezabýval. Potridentská reforma fungovala ovšem na principu kontrastu také v mariánské otázce – čím více byla odsouvána mariánská úcta u reformátorů, tím více se stávala znamením příslušnosti k římskokatolické církvi. Vede to ještě k většímu růstu mariologie a mariánské úcty, růstu kvantitativního, podle hesla *de Maria numquam satis*, „o Marii nikdy dost“. Tento princip nám ukazuje dobový charakteristický způsob uvažování o mariologii: jako o traktátu, který se řídí vlastními, od ostatních částí teologie odlišnými metodologickými zásadami.

1. Růst mariánské úcty

Nezpochybnovaný prim vedou v mariologii od 16. do 20. století země neovládnuté reformací: Francie, Španělsko, Itálie. Tam se utváří mariánské hnutí, které si klade za cíl bránit čest Blahoslavené Panny Marie před námitkami protestantů. Z této doby pochází také množství publikací a reedici takových autorů, jako byli sv. Jan Eudes († 1680), sv. Ludvík Maria Grignion de Montfort († 1716), autor *Traktátu o pravé úctě k Blahoslavené Panně Marii* (objeveného sto let po sepsání) nebo sv. Alfons Liguori († 1787), z jehož pera vzešly *Chvály Mariiny*. Tato poslední jmenovaná kniha je považována za nejčtenější mariánskou knihu všech dob – od roku 1750 byla vydána více než tisíckrát!

Ovšem není to jen mariánská devocionální literatura, která se nachází ve fázi rozkvětu. V této době také vzniká samostatný výklad mariologie v rámci dogmatické teologie. Dochází zde ke změně vůči středověké teologii, v níž se, hlavně pod vlivem Petra Lombardského, Tomáše Akvinského a Bonaventury, probíraly otázky týkající se Matky Páně společně s otázkami christologickými, přesněji – její úlohou ve Vtělení. Prvním teologem, který výrazně rozšířil okruh otázek spojených s Marií, byl Francisco de Suárez SJ († 1617). Ve svém komentáři k Akvinského *Teologické sumě* rozvinul původních devět *quaestiones* ohledně Marie na třiadvacet *disputationes*, přičemž rozšířil své pojednání o takové otázce, jako je posvěcující působení mateřství na Marii, její poznání a jí udělené milosti, smrt

a oslavení, jakož i úcta, která jí náleží. Proto byl označen za prvního systematického mariologa, byť sám pojmu mariologie neužíval. Podle obecně známých pramenů se tento termín poprvé objevil v díle Sicilana Placida Nigida († 1640), nazvaného *Summa mariologiae*.

Po určitém oslabení mariánského hnutí v době osvícenství došlo k jeho neočekávanému oživení, mimo jiné i díky soukromým mariánským zjevením: v roce 1830 Kateřině Labouré (zázračná medailka), v roce 1846 v La Salettě, v roce 1858 v Lurdech. Výsledkem působení mariánského hnutí byla rovněž nová mariánská místa, kongregace a sdružení. O první hlubší teologický pohled na Marii, ojedinělý v této mariánsky nadšené době, se pokusili kardinál John Henry Newman († 1890) v Anglii a Matthias Joseph Scheeben († 1888) v Německu. Newmanův mariánský postoj se vyvíjel – od výhrad vůči mariánské úctě, zvláště jejího vzývání (podobně jako i všech světců) v anglikánském období, ke stále větší pozornosti věnované otázkám Mariiny svatosti a důstojnosti – v souvislosti s přípravou a vyhlášením dogmatu o Mariině Neposkvřněném početí. Scheeben, významný německý systematický teolog, zařazuje své úvahy o Ježíšově Matce do christologie, jakož i charitologie, s cílem překlenout propast existující mezi dogmatikou a lidovou zbožností. Jako první se Scheeben ptá po zásadní myšlence, která by shrnovala všechny mariánské výpovědi, a nachází ji v ideji Mariina snubního mateřství.

2. Neposkvřněné početí

Meritoricky první spornou otázkou v potridentském období bylo Mariino neposkvřněné početí. Autorita sv. Bernarda z Clairvaux a sv. Tomáše Akvinského probouzela teologické výhrady, které přiměly římskou inkvizici k vydání tajného (papežem nepotvrzeného) dekretu, který zakazoval spojení přívlastku „neposkvřněné“ s Mariiným početím, ne ovšem s její osobou. Bylo tedy dovoleno říkat „početí neposkvřněné Panny“, nikoli „neposkvřněné početí Panny“. Odpůrci neposkvřněného početí, takzvaní makulisté, tedy nalézali podporu u římské inkvizice, zatímco stoupenci, immakulisté, byli podporováni španělskými králi. Jejich vlivu je třeba připsat vydání bully *Sollicitudo omnium ecclesiarum* Alexandra VII. v roce 1661, ve které papež upřesnil teologické pojetí této pravdy a zakázal proti ní bojovat. Bulla však definitivně neřešila vášnivě diskutovanou otázku. Spory trvaly, byť počtu děl věnovaných této otázce se jen zřídka kdy rovnala úroveň jejich teologické argumentace.

Tvůrčí úsilí 17. a 18. století bylo v 19. století takřka zapomenuto a na rozhodnutí Pia IX. dogmatizovat učení o neposkvřněném početí měla, jak se zdá, větší vliv

spíše soukromá mariánská zjevení v 1. polovině 19. století a odpovědi biskupů na dotaz, který jim adresoval ohledně přesvědčení církve v této věci. Bulla *Ineffabilis Deus* Pia IX. z 8. prosince 1854 obsahuje dogmatickou definici pravdy o neposkvrněném početí Blahoslavené Panny Marie:

kvůli cti svaté a nerozdělitelné Trojice, kvůli důstojnosti a výsadě Panny a Matky Boží, kvůli zvelebení katolické víry, kvůli vzrůstu křesťanského náboženství, s autoritou našeho Pána Ježíše Krista, blažených apoštolů Petra a Pavla, i naší autoritou vyhlášíme, prohlašujeme a definujeme: Nauka, podle níž blažená Panna Maria v prvním okamžiku svého početí, díky zvláštní milosti a výsadě ze strany všemohoucího Boha, s ohledem na zásluhu Ježíše Krista, Spasitele lidského rodu, byla uchráněna od jakékoli poskvrny dědičné viny, je zjevena Bohem, a proto ji musí všichni věřící pevně a trvale věřit.⁷

Dogmatická definice je co do formy pojata negativně: Maria byla „uchována neporušená od poskvrny prvotního hříchu“. Papež zde kráčí cestou vyznačenou Janem Dunsem Scotem: Mariino neposkvrněné početí není vyjádřením absence vykoupení, nýbrž jeho dokonalejší podobou. Je lépe uchránit někoho před nemocí než jej z ní vyléčit, když už jí onemocněl. Pius IX. zdůrazňuje zároveň Mariinu výjimečnost: je to „zvláštní milost a výsada“, která jí byla udělena Bohem. Tato milost a výsada ji odděluje od ostatních lidí. Vzbuzuje úžas nad Božím dílem, jímž je Maria a pouze ona. Ve zdůvodnění dogmatu používá Pius IX. dogmatickou metodu, pro kterou je východiskem aktuální víra církve. Historická metoda, odvolávající se na údaje zjevení, interpretované v dějinách církve, by narazila na jisté obtíže v podobě nedostatku *bezprostředních* biblických svědectví, která by svědčila o Mariině neposkvrněném početí. Při hledání *prostředních* argumentů Písma se poukazuje na Lk 1,28 – „milostiplná“ (latinsky *gratia plena*, řecky *kecharitomené*), a příslib v Gn 3,15, spojený s patristickou ideou Marie jako druhé Evy.

Část katolických biblistů se domnívá, že Lukáš o Mariině neposkvrněném početí neříká nic a že historicko-kritická exegese nemá k tomuto dogmatu co uvést. Jiní se však domnívají, že takové minimalizování dogmatické funkce exegese není správné. Ždá se, že nejvýrazněji tento druhý pohled – s ohledem na neposkvrněné početí – reprezentuje francouzský biblista Ignace de la Potterie SJ. V proslulém díle Maria v tajemství Smlouvy tento autor píše: „Bulla Ineffabilis Deus [...] potvrzuje, že biblický text Ave gratia plena (Lk 1,28) představuje v pojetí tradice nejpevnější základ (byť ne důkaz) pravdy o Mariině neposkvrněném početí. Někteří současní komentátoři takovouto argumentaci odmítají. Exegese nemá za úkol dokazovat dogma. Když si však uvědomí-

me, jaké bohatství v sobě skrývá titul ‚zahrnutá milostí‘ – a církev po staletí pronikala do hloubky jeho obsahu –, pochopíme, že exegese představuje fakticky nejlepší základ pro dogma.⁴⁸

De la Potterie se ovšem domnívá, že když Lukáš označuje Marii jako zahrnutou milostí, nemluví, že se tak stalo od jejího samotného početí, přesto však analýza titulu kecharitomené poskytuje dostatek světla k tomu, abychom v něm spatřovali základ pro víru v neposkvrněné početí. Jak je třeba překládat toto řecké slovo? – ptá se jezuita a odpovídá: „Překlad, který převládá v latinské a západní tradici (tj. ‚plná milostí‘), není přesný; ostatně, když Lukáš mluví o tom, že Štěpán byl ‚plný milosti‘ (Sk 6,8), používá jiné slovo než s ohledem na Marii. [...] Sloveso, jehož tu Lukáš používá (charitoun), je v řečtině velmi zřídka. V Novém zákoně se objevuje sotva dvakrát: v Lukášově textu o zvěstování (Lk 1,28: kecharitomené) a v listu Efezanům (Ef, 1,6: echaritosen). V obou případech je použito formy slovesa charitoó. Nuže, slovesa s koncovkou -oó jsou ‚kauzativní‘: poukazují na činnost, která působí nějakou proměnu v předmětu. [...] Označují tedy nějakou změnu v dané osobě či věci. Sloveso charitoó pochází od podstatného jména charis, ‚milost‘; vyjadřuje tedy ideu změny skrze milost. Lukáš zde navíc použil formy přičestí trpného v perfektu [v řečtině vyjadřujícího činnost, která proběhla v minulosti a jejíž účinky trvají v přítomnosti – pozn. autorky]; kecharitomené tedy znamená, že v osobě, k níž se toto sloveso vztahuje, čili v Marii, již Boží milost uskutečnila dílo proměny. Není řečeno pouze, jak se to stalo. Podstatné je tu tvrzení, že Maria byla přetvořena milostí Boží.“⁴⁹

V čem však spočívá tato proměna skrze milost? Dle názoru jezuity, který tu vyjadřuje postoj většího počtu katolických exegetů, zde nemůže jít, jak by to chtěli někteří biblisté, o milost mateřství, neboť kecharitomené jasně vyjadřuje, že proměna v Marii se již uskutečnila, zatímco v Lukášově líčení ji mateřství teprve čeká. Správná odpověď na tuto otázku musí zohledňovat paralelní text listu Efezanům. De la Potterie v této souvislosti píše: „...křesťané byli ‚proměněni milostí‘ v tom smyslu, že mají ‚vykoupení skrze jeho [= Kristovu] krev‘ – a odpuštění provinění pro bohatství jeho milosti (1,7). Milost totiž odstraňuje hřích. Máme zde objasnění naší [= mariologické] obtíže. Maria je ‚proměněna milostí‘, neboť byla posvěcena touto Boží milostí. [...] Maria ‚byla proměněna skrze milost‘ Boží právě s ohledem na úlohu, která ji čekala: měla se stát Matkou Božího Syna, a zároveň zůstat pannou. [...] Byla-li Maria opravdu zcela proměněna milostí Boží, znamená to, že ji Bůh uchoval od hříchu, ‚očistil‘ ji a posvětil. Z hlediska exegese a teologie je rovněž důležité, že tato proměna Marie skrze lásku představuje vstup a přípravu na její božské a panenské mateřství. Možná že toto nebylo dostatečně zdůrazněno při vyhlášení dogmatu o Neposkvrněném početí. Současná exegese nám umožňuje lépe vystihnout strukturu dogmatu.“⁵⁰

Těžkosti spojené s biblickým odůvodněním tohoto dogmatu, jeho vyhlášení – poprvé v dějinách – mocí autority římského biskupa (ještě před definováním dogmatu o papežské neomylnosti na I. vatikánském koncilu!), jeho vyhlášení v situaci rozdělené církve, na Východ a na Západ, v dobách, kdy byl katolicismus kulturně velmi izolován a zaměřen na odsuzování bludařů – to všechno způsobuje, že toto dogma patří, spolu s následujícím dogmatem o Mariině nanebevzetí – mezi nejtěžší otázky v ekumenickém dialogu o Matce Páně.

3. Nanebevzetí

Bez ohledu na zmiňovaný úpadek nejenže mariánské hnutí nehasne, nýbrž si naopak, zvláště díky dogmatizaci Mariína neposkvrněného početí, bere za cíl svého úsilí následující téma, dozrávající ve víře církve – Mariino nanebevzetí. Dalším místem přímluv za nová mariánská dogmata – jako další jsou jmenovány Prostřednice a Spoluvykupitelka – se stávají velké mariánské kongresy, které se začaly pořádat v roce 1900. Vyvolávají lavinu peticí s prosbami o nová dogmata, adresovaných Apoštolskému stolci. Asumptionisté (zastánci nanebevzetí Blahoslavené Panny Marie) se ani tak nesoustředí na teologické odůvodnění pravdy, o jejíž dogmatizaci usilují, jako spíše vyjadřují touhu, aby se navenek projevila sláva, již, jak věří, dosáhla Maria v nebi. Jejich snahy dosahují svého účinku, když Pius XII. po několika letech studia a konzultace s biskupy vyhláší tuto pravdu jako dogma v apoštolské konstituci *Munificentissimus Deus* z 1. listopadu 1950:

Proto tedy poté, co jsme se opět a opět obraceli k Bohu s naléhavými prosbami a žádali o světlo Ducha pravdy, ke slávě všemohoucího Boha, který zahrnul Pannu Marii svou jedinečnou přízní, ke cti jeho Syna, nesmrtelného Krále věků a vítěze nad hříchem a smrtí, k větší slávě jeho vznešené Matky a pro radost a jásot celé církve autoritou našeho Pána Ježíše Krista, svatých apoštolů Petra a Pavla i naší autoritou vyhlášíme, prohlašujeme a definujeme jako Bohem zjevené dogma, že neposkvrněná Bohorodička a ustavičná Panna Maria, když se uzavřel běh jejího pozemského života, byla vzata s duší i tělem do nebeské slávy.¹¹

Podobně jako u definice Pia IX. zde máme co do činění s dogmatickým odůvodněním. Papež se zachoval velmi zdrženlivě, když v *Munificentissimus Deus* vyjmenovává text Zj 12 jako pouze jeden z textů, který uvádějí scholastikové, a neuznal jej za základ dogmatické definice. Zásadním teologickým odůvodněním dogmatu je mu Mariino spojení se Synem a z něj vyplývající víra Božího lidu v Mariinu přímluvnou moc u Ježíše.

Spojení Syna a Matky je tak silné, že ji zahrnuje celou jako integrální osobu – s duší i s tělem; zároveň překračuje hranice časnosti a věčnosti. Pius XII. stručnými slovy shrnuje dosavadní učení církve o Marii: „Neposkvrněná Matka Boží, Maria, vždy Panna.“ Tím již zdůrazňuje, že se pravda o Marii nanebevzetí opírá o základ pravd, které se k ní vztahují v učení církve. Definice Pia XII. neřeší otázku, kterou si kladl už sv. Epifanius, zda totiž Maria zemřela, otázku, kterou diskutovali mortalisté (zastánci teze o Marii smrti) a immortalisté (odpůrci této teze, kteří se odvolávali na Mariino neposkvrněné početí a tvrdili, že když nepodlehla hříchu, neměla by také podlehnout smrti). Papež cíleně hovoří o „skončení běhu pozemského života“. Pius XII. ponechává otevřenou ještě jednu otázku: definice z roku 1950 nemluví o tom, zda je nanebevzetí výlučnou Mariinou výsadou – na rozdíl od definice Pia XI., který to *explicitně* tvrdí ohledně neposkvrněného početí. Byť ve vnímání zbožných mariánských ctitelů neměl bezesporu tento rozdíl formulace obou definic větší význam, v teologických komentářích byl zaznamenán.

Pontifikát Pia XII. je možné považovat za apogeeum mariánského období a zároveň začátek jeho zatmění. Kromě dogmatické definice nanebevzetí je dobré zaznamenat zasvěcení světa Mariinu Neposkvrněnému Srdci roku 1944, jakož i vyhlášení mariánského roku při příležitosti stého výročí dogmatu o Marii Neposkvrněném početí roku 1954 a prohlášení Panny Marie Královnou celého světa. Neočekávaně svolaný II. vatikánský koncil se však stal mariologickým průlomem. Mariologické otázky budou patřit k nejvíc diskutovaným a budou nejvíc rozdělovat koncilní otce. Po koncilu již nebude možné dělat mariologii tak, jak se dělala dříve.

Z polského originálu, který je kapitolou 2. svazku *Dogmatyky* (Warszawa 2006, s. 119–142), přeložil Pavel Vojtěch Kohut OCD.

POZNÁMKY:

1 / Cit. IN: TOMÁŠ MACHULA (ed.): *Ospravedlnění a dědičný hřích*. Praha, Krystal OP 2000, s. 41. (pozn. red.)

2 / E. JOHNSON: „Mary and the Female Face of God“. IN: *Theological Studies* 50, 1989, s. 508n.; srov. H. GRAEF: *Mary: A History of Doctrine and Devotion*, I. sv., New York 1963, s. 241–322; J. PELIKAN: *The Growth of Medieval Theology*, Chicago 1978, s. 158–174; J. MAJEWSKI: „Maryja, wcieleniem macierzyństwa Boga Ojca“. IN: *Salvatoris Mater* 1, 1999, s. 77–95.

3 / E. JOHNSON: op. cit., s. 509.

4 / Píseň *Serdeczna Matko* je v Polsku oblíbená asi jako naše *Tisíckrátě pozdravujem tebe* a bez zajímavosti není, že se zpívá na stejný nápev jako naše *Bože, cos ráčil*. Pokud nás text této písně dráždí, měli bychom uvážít, zda se nedopouštíme podobných nepatřícností, když např. pro hymnus *Denní modlitby církve* neváháme u nás použít písně, jejíž slova si s uvedenou kompozicí co do obsahu i formy v ničem nezadají: „Často pro nepravosti / chtěl Bůh lidi trestati, / ona hnutá lítostí / nepřestala žádati / až milost vyprosila / trest Boží odvrátila...“ (pozn. překl.)

5 / TMB [*Teksty o Matce Bożej*. Niepokalanów 2000], sv. X. [*Chrześcijaństwo ewangelickie*], s. 134n.

6 / K. KOWALIK: „Matka Pana w teologii i pobożności chrześcijańskiej według „Komentarza do Magnificat“ Marcina Lutra“. IN: TMB, sv. X, s. 63.

7 / Cit. IN: C. V. POSPÍŠIL: *Nanebevzetí Bohorodičky ve světle dokumentů Magisteria*. Olomouc, MCM 2000, s. 40. (pozn. red.)

8 / I. DE LA POTTERIE: *Maryja w tajemnicy Przymierza*. Warszawa 2000, s. 53.

9 / Tamtéž: s. 51n.

10 / Tamtéž: s. 53n.

11 / Cit. IN: C. V. POSPÍŠIL: op. cit., s. 63–64. (pozn. red.)

Dr. Elżbieta Adamiaková (* 1964), doktorka teologie, publicistka, překladatelka. Absolventka Katolické univerzity v Lublině, asistentka na katedře dogmatické teologie Teologické fakulty univerzity Adama Mickiewicze v Poznani. Studovala dále na univerzitě v Řezně a na Katolické univerzitě v Nijmegen. V letech 1991–1994 byla členkou společné pracovní skupiny Rady biskupských konferencí v Evropě (CCEE) a Konference evropských církví (KEK). Je členkou Evropského sdružení katolické teologie (v letech 1999–2003 ve vedení) a Evropského teologického sdružení žen. Je autorkou řady knížek, např. *Błogosławiona między niewiastami*, *Maryja w feministycznej teologii Cathariny Halkes*, *Komentarz do świąt maryjnych*, *Milcząca obecność*, *O roli kobiet w Kościele*, *Mariologia*, *Kobiety w Biblii – Stary Testament*.



Zbigniew Nosowski – Michał Paluch OP – Piotr Jordan Śliwiński OFMCap

Pro společenství svědků Ukazatele pro polskou církev

Ve svobodném Polsku – na začátku 21. století, po skončení velkého pontifikátu Jana Pavla II. – stojí polský katolicismus na rozcestí. Otázky budoucnosti jsou plné obav, občas pro změnu slyšíme spokojenost se sebou samými.

Víra Poláků má samozřejmě mnoho silných stránek. Není však možné nechat se uspat pozitivními výsledky sond. Máme přece také řadu slabin a průběh kulturních a civilizačních proměn není možné předem odhadnout. Negativní změny vzdalující lidi od církve se vůbec nemusí – ale přesto mohou – projevit také v Polsku.

Setkání s moderním světem vyžaduje od Poláků vědomou, zralou, prohlubovanou víru. Protože jsme si vědomi možností a hrozeb, které stojí před naší církví, navrhujeme níže uvedené ukazatele. Není to program činnosti, ale vize postojů, které se nám jeví jako nezbytné k tomu, abychom se vyrovnali s výzvami doby.

Tyto ukazatele formulujeme především pro sebe. Domníváme se ale, že by zároveň mohly představovat určitou možnost i pro celou polskou církev. Pro církev – to znamená pro všechny, kteří ji vytvářejí. Mohly by být inspirací jak pro laiky, tak duchovní; pro malá společenství i pro biskupství; pro různá hnutí a sdružení, i farnosti a řády. Máme naději, že se ukážou jako užitečné...

1. Dávej svědectví

Církev dnes mnohem spíše než učitele potřebuje svědky. Buď svědkem – poděl se o zkušenost, že „jsi potkal Boha“, a nepoučuj. Vyhledávej setkání s Bohem v liturgii, četbě Božího slova, modlitbě. V první řadě hlásej Ježíše-Spasitele, až potom morální nároky. Nezapomínej, že učíš-li druhé, např. jako katecheta, sám jsi žákem.

2. Buď prorokem naděje

Vydávání svědectví je potvrzením Božího stvoření. Neodvracej se od světa, i kdyby tě v něm mnoho věcí znepokojovalo. Je to tvůj svět a jeho bolest má být i tvojí

bolestí. Buď pro něj prorokem naděje, a ne prorokem neštěstí. Občas musíš bojovat, bojuj ale „za něco“, ne „proti“ někomu. Každý člověk je přece cestou církve. Uč se od jiných dialogem.

3. Buď pro...

Křesťanské svědectví není pouze individuální. Tvoje víra je sice osobní záležitostí, ale nikoli soukromou. Vytvářej společenství, upevňuj vztahy, buď blízko ostatním, žij pro své bližní. Neboj se ztrácet čas pro malé skupiny. Vyhledávej lidi odvržené, nechtěné a ztracené. Buď dobrým Samaritánem. Najdi ve svém životě místo pro lidi trpící, jako je tito měli v blízkosti Ježíše.

4. Buď zodpovědný

Svědectví má vést k angažovanosti. Tvým povoláním je tvůj život. Ať jsi kdekoli a děláš cokoli, jsi zodpovědný za církev a společnost. Nevyhýbej se této odpovědnosti, ani když to není lehké. Nelze být dobrým katolíkem, aniž by člověk zároveň nebyl dobrým občanem. Buď pro všechny a vyhýbej se stranickému rozdělení. *Katholikos* přece znamená všeobecný.

5. Buď na sebe náročný

Svědectví musí být podložené. Proto přemýšlej, čti, uč se, ptej se, hledej. Prohlubuj svou víru a snaž se jí víc rozumět. Je velmi důležité, abys uměl jasně a srozumitelně říkat „ano-ano, ne-ne“ a aby tvoje výpověď vycházela ze setkání, o kterém svědčíš. Nejnáročnější buď na sebe. Všiměj si vlastních chyb a pokorně je vyznávej. Buď důvěryhodným svědkem: žij v souladu s tím, v co věříš a co hlásáš.

Z polského originálu „Ku wspólnocie świadków. Drogowskazy dla Kościoła w Polsce“, který vyšel v časopise *Więź* 51, 2008, nr. 9, s. 78–80, přeložila Zuzanna Bedřichová.

Zbigniew Nosowski viz s. 34.

Michał Paluch OP viz s. 107.

Piotr Jordan Śliwiński OFMCap (* 1963), kapucín, filozof, ředitel Školy zpovědníků, přednáší na Katedře počítačové lingvistiky Jagellonské univerzity a na kapucínském Vyšším semináři; člen Kolektivu Laboratorium WIĘZI. Publikoval mezi jinými knihu o zpovědi *Grzechy w kratkę* a je spoluautorem knih *Kościół a spirytyzm* a *Kościół a reinkarnacja*.





Kalendárium polských náboženských dějin ve 20. století

- 1900 Polsko na mapě Evropy neexistuje. Během celého 19. století je rozděleno mezi protestantské Prusko, pravoslavné Rusko a Rakousko. Ruští carové podrobili katolíky pravoslavnému diktátu, zavírali římskokatolické kostely a kláštery a posílali kněze na Sibiř. Pruský kancléř Bismarck rozšířil svou politiku Kulturkampfu i na polské území. Pouze v Haliči se katolická církev těšila relativně větší svobodě.
- 1918 Zisk nezávislosti. Po 123 letech rozdělení vzniká polský stát. Vznik Katolické univerzity v Lublinu. S výjimkou období II. světové války funguje nepřetržitě po celou dobu komunismu.
- 1919–1921 Polsko-bolševická válka, vítězná bitva z 15. srpna 1920, během níž Józef Piłsudski odrazil sovětská vojska z předpolí Varšavy, byla nazvána „Zázrakem nad Vislou“.
- 1924 Polská pravoslavná církev přijala od konstantinopolského patriarchátu autokefální status a roku 1948 od moskevského patriarchátu, ale pod podmínkou zřeknutí se předchozí autokefálie.
- 1925 Podepsán konkordát mezi Vatikánem a polským státem. Oficiálně byly uznány obřady latinské, uniatské a arménské.
- 1936 Poprvé po 300 letech byla svolána Polská biskupská konference.
- 1939 V Polsku žije 34 milionů obyvatel, z toho 3 miliony Židů a 4 miliony pravoslavných.
- 1939–1945 Během II. světové války umírá a je zavražděno 6,5 milionu polských obyvatel (z toho 3 miliony Židů). Nacisté zabili asi 20 % duchovních, též Rusové po 17. září deportovali mnoho Poláků na východ. Katyň je symbolem záhuby Poláků v Rusku.
- 1945 Církev začíná působit v západních oblastech Polska, na území dříve obývaném Němci, kam přijíždějí Poláci vyhnaní ze svých domovů na Ukrajině a dnešní Litvě na základě jaltských a postupimských dohod.
- 1948 Arcibiskupem varšavsko-hnězdenským a primasem polským se stává Stefan Wyszyński.
- 1953 Stalinské demonstrační procesy proti katolické církvi: V Krakově proti diecézní kurii. Za údajnou špionáž ve prospěch USA byli odsouzeni 4 kněží a 3 laici. Drastické rozsudky se pohy-

- bovaly od trestu smrti (nakonec nevykonané) přes doživotí, nejmenším trestem bylo 6 let vězení. Proces proti kieleckému biskupovi Czesławowi Kaczmarkowi, odsouzenému na 12 let vězení.
- 1953–1956 Stefan Wyszyński je internován komunistickou vládou.
červen 1956 Dělnické protesty v Poznani si vyžádaly 70 mrtvých.
říjen 1956 Změna v komunistické vládě, uvolnění po letech stalinismu. Prvním tajemníkem komunistické strany se stává Władysław Gomułka.
- 1965 Po polském říjnu 1956 vznikají první Kluby katolické inteligence ve Varšavě, Krakově, Poznani, Vratislavi a Toruni. Jsou to společenství laiků, kteří touží po uvědoměném prožívání svého katolického povolání. Jsou spojeni s prostředím měsíčníku Więź, Znak a Tygodnika Powszechného.
- 1966 Na II. vatikánském koncilu je prezentován list polských biskupů biskupům německým se slavným výrokem „Odpouštíme a prosíme o odpuštění.“
- 1972–1979 Milénium křesťanství v Polsku (966). Předchází mu desetiletá nověna, již se účastní všechny farnosti. Jde o velký pastorační program obnovy lidové církve a národa, napadaný komunistickou vládou.
- 1978 Synod krakovské diecéze. Pastorační angažování laiků, ve všech farnostech a katolických sdruženích jsou sbírány podněty, vedou se diskuze o stavu církve. Jde o plod II. vatikánského koncilu organizovaný kardinálem Karolem Wojtyłą za velké účasti laiků.
- 1979 Volba krakovského arcibiskupa Karola kardinála Wojtyły papežem. Přijímá jméno Jan Pavel II.
- 1980–1981 První návštěva Jana Pavla II. v Polsku.
- 1981 Vlna stávek zasáhne celou zem. Vznik hnutí Solidarita.
13. prosinec Smrt Stefana kardinála Wyszyńskiego.
- 1981 Vyhlášení vojenského stavu.
- 1983, 1987 Cesty Jana Pavla II. do Polska.
- říjen 1984 Brutální zavraždění Jerzyho Popiełuszka, kněze spolupracujícího s hnutím Solidarita, komunistickou tajnou policií. Jeho pohřeb 3. listopadu se stal masovou demonstrací proti totalitě.

- 1989 Jednání kolem kulatého stolu, jichž se účastní i představitelé polského episkopátu. V červnu vyhrává svobodné volby Solidarita.
- 1991, 1995,
1997, 1999,
2002 Cesty Jana Pavla II. do Polska.
- 1991 Založení Radia Maryja v Toruni redemptoristou Tadeuszem Rydzykem. Rádio má národně-katolický profil a silnou politickou angažovanost. Později je následuje vznik televize Trwam. Spor o kostel karmelitánů v Przemyślu. Byl předán řeckokatolické komunitě, proti čemuž se zvedly silné protesty (karmelitánů i věřících) s nacionalistickým a protiukrajinským základem. Napětí nakonec ukončil osobně papež Jan Pavel II. tím, že chrám změnil na řeckokatolickou katedrálu.
- 1993 Spor o klášter bosých karmelitek v Osvětimi, protesty židovských sdružení. Konflikt opět řeší osobně Jan Pavel II. Nový klášter sester i Centrum Dialogu vznikají v jisté vzdálenosti od tábora.
- Byl podepsán konkordát mezi Polskem a Vatikánem. Z důvodů vítězství levice ve vládě se opozdila jeho ratifikace v sejmu, ke které došlo až roku 1998.
- 1995–2000 Ve svobodném Polsku vznikají na státních univerzitách nové teologické fakulty v Poznani, Katowicích, Štětíně, Olsztyně, v Toruni, ve Varšavě je Univerzita Stefana kardinála Wyszyńskiego, dřívější Akademie katolické teologie, druhá katolická univerzita. Celkem je v Polsku na soukromých i státních školách 11 teologických fakult.
- 1997 První celopolské setkání mládeže u Lednického jezera organizované dominikánem Janem Górou a poznaňským akademickým prostředím. Účastní se ho 100 až 150 tisíc mladých lidí. Uskutečnilo se již 12 takových setkání.
- 2002 Poznaňský arcibiskup Juliusz Paetz odchází z úřadu po veřejném obvinění ze sexuálního obtěžování kleriků. Celá záležitost nebyla Vatikánem nikdy veřejně vyjasněna.
2. duben
2005 Smrt Jana Pavla II.
- 2005 VI. sjezd v Hnězdně, ekumenické a mezináboženské setkání (i s židy a muslimy). Iniciativa katolických hnutí v Polsku. Teh-

- dejším tématem byla Evropa dialogu. Být křesťanem v pluralitním světě.
- 2006 295. výročí pěších poutí na Jasnou Horu k Panně Marii Czeszochowské. V tomto roce do srpna napočítáno 150 pěších skupin, okolo 107 tisíc poutníků. Stále živý náboženský fenomén, účastní se ho i mnoho mladých.
- 2007 Arcibiskup Stanisław Wielgus, od 5.–7. ledna arcibiskup varšavský. Opouští funkci na základě protestů proti jeho spolupráci s komunistickými tajnými službami. Byl mimo jiné rektorem Katolické univerzity v Lublinu v letech 1989–1998.
- 2007 Podle údajů Hlavního statistického úřadu je v Polsku 33,9 milionu pokřtěných, 10 114 katolických farností, 133 biskupů, 22,2 tisíc diecézních kněží, 6,3 tisíc řádových kněží, 23,3 tisíc řeholních sester, 1,5 tisíc řeholních bratří, 7 (!) stálých jáhnů, 6,4 tisíc bohoslovců. Církví je provozováno 1 240 školek, základní školy se 133 tisíci žáky, 417 středních škol (83 tisíc žáků), 69 vyšších škol a univerzit (100 tisíc studentů), 34 nemocnic, 244 ambulančí, 267 domovů duchodců a stálé péče, 538 sirotčinců a dětských domovů.

Připravil Tomasz Dostatni OP.



wrzesień 2008 9 [599]

WIEŻ

Dziś i jutro polskiej wiary

Raport Laboratorium WIEŻY

Polak – na zawsze katolik?

Drogowskazy dla Kościoła w Polsce

Nowe felietony

Złoty środek

Ksiądz z kobietą w kinie

Geremka droga do wolnej Polski

Józef Szajna – numer 18729

Słowa i śmierć. Liban



Indeks 381489
Cena 14 zł [w tym 0% VAT]



W. Kupa, wrzesień (9) 2008 - nakład: 45 000 egz. - cena: 15 zł (wzrost 0%)

ZNAK

MIESIĘCZNIK



Co słysząc w Radiu Maryja?

Rozmowa z José Casanovą

Leszek Kołakowski o dialogu między religiami

PRZEGLĄD powszechny

10 (1022)

październik 2006

Marek Błaż SJ

Teologia w służbie ideologii homoseksualnej
Jak teologicznie udowodnić, że partnerski związek homoseksualny jest też małżeństwem?

Niektórzy przedstawiciele ideologii homoseksualnej odwołują się do Pisma Świętego, tradycji i liturgii chrześcijańskiej.

Tomasz Tertlikowski

Przemysław Torę na nowo

Rzecz o judaizmach nieortodoksyjnych

Wielu chrześcijanom judaizm wydaje się skamieliną, a tak naprawdę jest żywą, dynamicznie się zmieniającą religią.

Dariusz Kowalczyk SJ

Nie pożądaj i nie cudzołóż



ISSN 0137-480X
30000
cena 14 zł (0% VAT)

w|drodze

5 (417) 2008

MIESIĘCZNIK POŚWIĘCONY ŻYCIU CHRZEŚCIJAŃSKIEMU



**OBRONIĆ KOŚCIÓŁ
PRZED PEDOFILIĄ**

Michał Adamski OP ks. Guy Gilbert, Michał Kelm,
Adam Laszyn, Barbara Smolińska, Tomasz Wytrwał OP

MAŁŻEŃSTWO CZY CELIBAT?
Agata i Krzysztof Jankowiakowie,
Piotr Sikora, Małgorzata Walejko

PRAWDA ZAKŁAMANA BEZDUSZNOŚCIĄ
Jacek Salij OP

Anotace vybraných polských katolických časopisů

Przegląd Powszechny – měsíčník vydávaný varšavskými jezuity. Zabývá se náboženskými, kulturními a společenskými tématy.

Časopis vydávaný jezuity se širokým a ambiciózním záběrem: od článků na náboženská témata a esejů zabývajících se duchovním životem moderního člověka přes analýzy týkající se zahraniční politiky a události prvních stránek novin ke skicám a diskuzím, v nichž se rozebírají problémy literatury a nejnovějšího umění. *Przegląd Powszechny* otiskuje texty psané jak duchovními, tak laiky. Mnoho místa je v měsíčníku věnováno událostem z kultury; má stále rubriky recenzí: Knihy, Umění, Film, Divadlo, kde jsou probírány knižní novinky, nejpozoruhodnější výstavy, jedna filmová premiéra či divadelní inscenace některé z varšavských scén. Ozdobou časopisu jsou v každém čísle ukázky z poetické činnosti některého z uznávaných básníků.

(www.rhetos.pl)

Znak – společensko-kulturní katolický měsíčník vydávaný v Krakově. Vedle náboženské tematiky se na stránkách časopisu setkáme s tématy vědeckými, kulturními, společenskými, politologickými, filozofickými a etickými. Mnoho místa zaujímají texty spojené s literaturou a také recenze a pojednání o kulturních novinkách. Od počátku 90. let je časopis vydávaný ve formě monografických svazků.

(www.miesiecznik.znak.com.pl)

Wież – měsíčník vydávaný ve Varšavě a patřící k nejprestižnějším polským časopisům. Jakožto katolická společensko-kulturní revue se zabývá nejdůležitějšími tématy společensko-politického života, náboženstvím, kulturou a historií.

Wież je sice intelektuální časopis, není však určen úzké elitě, nýbrž je adresován širokým kruhům lidí hledajících a přemýšlejících. *Wież* je sice katolická revue, nicméně je důležitá i pro mnoho nekatolíků a též osob nevěřících. Redaktoři o své práci mluví jednoduše: „O Polsku píšeme věcně a bez ideologie; o sousedních národech v duchu pravdy a smírně; o církvi upřímně a odpovědně; o dějinách a současné kultuře zajímavě a důkladně.“

(www.wiez.com.pl)

W drodze – dominikánský měsíčník věnující se křesťanskému životu, vydávaný v Poznani. Nakladatelství i měsíčník založili dominikáni, jejichž devizou je „hlásat všem, všude a všemi možnými způsoby“. Jedním ze způsobů je tedy i časopis.

Byl založen v době „hlubokého komunismu“, kontroly svobodného slova a zběsilé cenzury. Časopis *W drodze* tehdy představoval jednu z mála možností výměny názorů a publikování děl nejen z oblasti spirituality a teologie, ale též filozofie, společenských témat, kultury a literatury. Současní redaktoři pokračují v této linii i ve zcela nových podmínkách.
(www.wdrodze.pl)

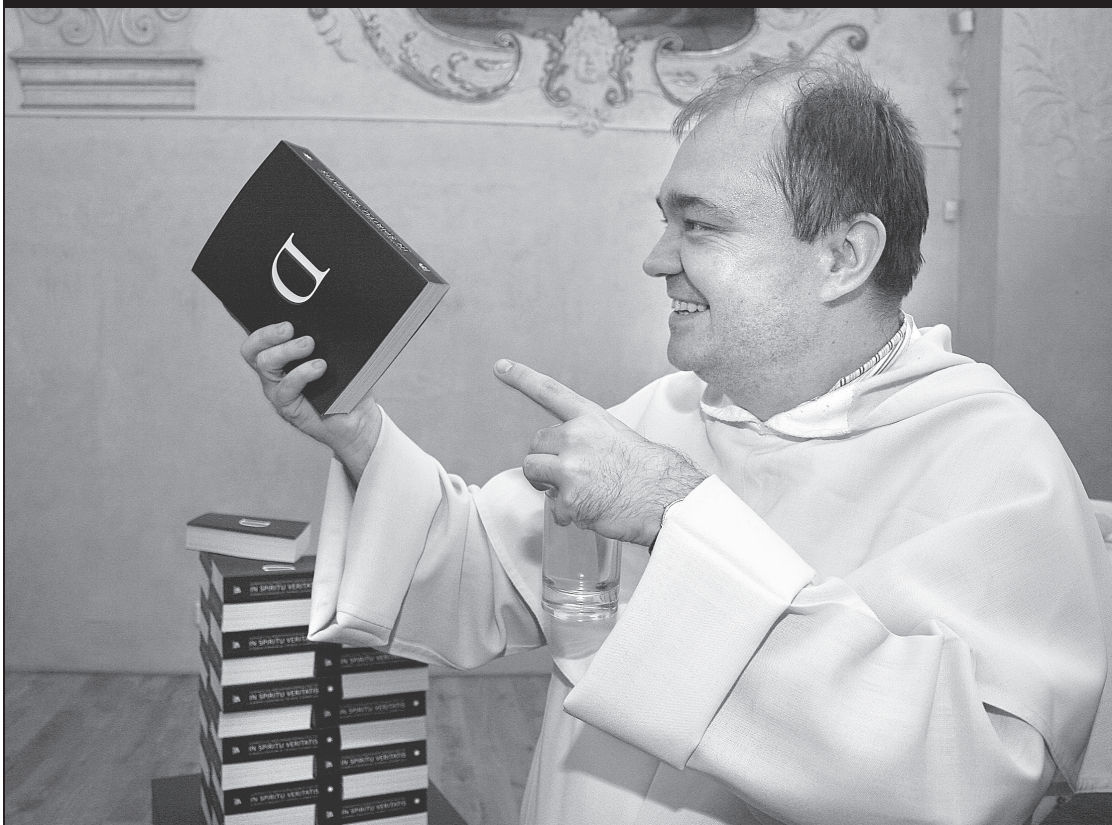
Sestavil Tomasz Dostatni OP.

Legenda k obrazovému doprovodu

obálka

- a s. 82 Ikona Panny Marie Częstochowské. Jasna Góra, Częstochowa, je hlavní národní poutní místo v Polsku. Ročně ho navštíví více než 2 miliony poutníků. Ikona se v tomto paulínském klášteře nachází od konce 14. století (převzato z knihy: HENRYK KOWALEWICZ [ed.]: *Najstarsze Historie o Częstochowskim obrazie Panny Maryi*. Warszawa, Instytut Wydawniczy Pax 1983).
- s. 1–4 Zapalování řetěze svíček v Lublinu po úmrtí Jana Pavla II., ulice Jana Pavla II. Poláci tehdy vyšli do ulic měst, aby vyjádřili smutek po smrti papeže (foto: Iwona Burdzanowska / Agencja Gazeta, 7. 4. 2005).
- s. 10 Kresba ilustrující legendu o husitech hanobících ikonu Panny Marie Częstochowské. Z rukopisu MIKOŁAJ LANCKOROŃSKI: *Historia Venerandae Imaginis beatae Mariae Virginis Quae In Claro Monte In Magna Veneratione Habetur*, kopie z pol. XVII. století, Wrocław Ossolineum, sign. 3607 II. (převzato z knihy: HENRYK KOWALEWICZ [ed.]: *Najstarsze Historie o Częstochowskim obrazie Panny Maryi*. Warszawa, Instytut Wydawniczy Pax 1983).
- s. 17 Tadeusz Mazowiecki (* 1927), polský publicista, politik, v letech 1989–1990 první premiér v postkomunistickém Polsku. Zde zachycen na hřbitově v Laskách (foto: Tomasz Wierzejski / Agencja Gazeta, 1990).
- s. 18 Zbigniew Nosowski (* 1961), šéfredaktorem měsíčníku *Więź* (foto: Anna Rógová).
- s. 35, 36, 96 Setkání mládeže v Lednici. Již 12 let se 100 až 150 tisíc mladých lidí sjíždí na setkání organizované dominikánem Janem Górou k celonoční společné modlitbě. Po ní následuje přechod Bránou – Rybou, která symbolizuje Krista. Průchod Bránou představuje vstup do nového tisíciletí křesťanství (foto: Lukasz Cynalewski / Agencja Gazeta, červen 2008).
- s. 54 Adam Michnik (* 1946), historik, esejista, šéfredaktor *Gazety Wyborczej*. Jeden z představitelů antitotalitní opozice v Polsku v době komunismu (foto: Marcin Tomalka / Agencja Gazeta, 20. 5. 2008).
- s. 69 Benedikt XVI. při návštěvě Polska, Krakov 28. 5. 2006 (foto: Andrzej Mitura / Agencja Gazeta).

- s. 70 Adam Michnik a Václav Havel v redakci *Gazety Wyborczej*, Varšava, srpen 1992 (foto: Anna Biala / Agencja Gazeta).
- s. 81 Jan Pavel II. v cele smrti sv. Maximiliana Kolbeho v Osvětimi roku 1979 během své první návštěvy v Polsku (převzato z knihy GEORGE WEIGEL: *Svědék naděje*. Praha, Práh 2000).
- s. 108 Pouť posluchačů Radia Maryja na Jasnou Górú, Częstochowa (foto: Bartosz Bobkowski / Agencja Gazeta, 13. 7. 2008).
- s. 126 Poutníci, Jasna Góra, Częstochowa (foto: Grzegorz Skowronek / Agencja Gazeta, 26. 8. 2008).
- s. 129 Kněz Jerzy Popiełuszko, spolupracovník Solidarity, který byl brutálně zavražděn komunistickou tajnou policií v roce 1984. Zde je zachycen při mši za vlast v kostele sv. Stanisława Kostky ve Varšavě. U tohoto kostela se dnes nachází také jeho hrob (foto: Piotr Wojcik / Agencja Gazeta, počátek roku 1984).
- s. 130 Kardinálové Stefan Wyszyński a Karol Wojtyła na cestě na konkláve po smrti papeže Jana Pavla I. (foto převzato z knihy *Jan Paweł II papež z Polski*. Warszawa, Wydawnictwo Interpress 1979).
- s. 135 Jan Pavel II. na první papežské návštěvě Polska (foto převzato z knihy *Jan Paweł II papež z Polski*. Warszawa, Wydawnictwo Interpress 1979).
- s. 141 Tomasz Dostatni OP (* 1964) je předsedou nadace „Ponad granicami“, působí v Lublinu. Je mimo jiné zakladatelem Polské duchovní správy v České republice, Střediska křesťanské kultury při klášteře sv. Jiljí v Praze a Dnů polské a křesťanské kultury.
- s. 147 Lublinská pěší pouť na Jasnou Górú v roce 2006 (foto: Rafał Michalkowski / Agencja Gazeta, 3. 8. 2006).
- s. 148 Předák odborů Lech Wałęsa mluví k dělníkům při stávce Leninových loděnic v Gdaňsku v roce 1980 (foto převzato z knihy UWE BIRNSTEIN – HERBERT GUTSCHERA – THEO KOERNER [eds.]: *Chronik des Christentums*. Bertelsmann Lexikon Institut 1997).



M. Bedřich, B. Mohelník OP, T. Petráček, N. Schmidt (eds.)

In Spiritu Veritatis

Almanach k 65. narozeninám Dominika Duky OP

Praha, Krystal OP 26. 4. 2008

brož., 784 s., 540 Kč

K 65. narozeninám královéhradeckého biskupa Dominika Duky OP vychází rozsáhlá a hluboká sonda do současného křesťanského myšlení. Skoro 800 stran, 42 textů rozdělených do 5 tematických kapitol sleduje hlavní oblasti působení a zájmu jubilanta – biblistiku, teologii a filozofii, dominikánská studia, témata dotýkající se královéhradecké diecéze a nakonec kulturně-společenskou problematiku.

Vedle našich renomovaných autorů (Jan Heller, František X. a Dagmar Halasovi, Jiří Kuthan, Petr Piřha, Ctirad V. Pospíšil OFM, Albert-Peter Rethmann, Jan Royt, Stanislav Sousedík atd.) a zahraničních hostů (Johannes B. Brantschen OP, Benedict T. Viviano OP, Tomasz Dostatni OP, Benedikt R. Hajas OP, Benoît-Dominique de La Soujeole OP, Mikuláš Lobkowicz atd.) je zde v nezvykle velké míře zastoupena mladá a dokonce nejmladší generace českých autorů (David Bouma, David Vopřada, Petr Polehla, Petr Štica, Tomáš Chudý, Klára Jelínková, Pavel Jäger atd.) Obrazový doprovod tvoří unikátní fotografický cyklus ze života dominikánů v Čechách mladého fotografa Jana Diviše.

Almanach připravila redakce teologické revue Salve bez sebemenšího tušení svého šéfredaktora.

Čtenáři Salve si mohou Almanach **In Spiritu Veritatis** objednat přímo v nakladatelství Krystal OP, Husova 234/8 110 00 Praha i (<http://krystal.op.cz/>). Pokud přiložíte tento kupón, máte nárok na slevu 15 % a získáte almanach za 460 Kč (včetně poštovného) místo 540 Kč. (Podrobný obsah almanachu naleznete na našich internetových stránkách: <http://salve.op.cz/> v oddíle aktuality a archiv).

Recenze

Mark Juergensmeyer: Teror v mysli Boží.

Globální vzestup náboženského násilí.

Brno, Centrum pro studium demokracie a kultury 2007

Kniha renomovaného amerického sociológa Marka Juergensmeyera s názvom Teror v mysli Boží ponúka originálny pohľad na temnú alianciu náboženstva a násilia, ktorá objasňuje vnútornú logiku náboženského terorizmu. Prostredníctvom analýzy súčasných „kultúr násilia“ zhromaždených okolo rôznych náboženských ideí a komunít autor odhaľuje symbolickú a pseudomorálnu štruktúru násilných akcií, ktoré si z náboženstva vypožičiavajú duchovné scenáre boja proti Zlu a ktoré posilňujú sebavedomie zdeptaných spoločností.

Či človek slovo „terorista“ pre popis násilných činov používa alebo nie, je dané tým, či tieto činy považuje za oprávnené. Je preto potrebné dbať na to, aby sme si otázku, prečo sa náboženský terorizmus rozrástol práve v tomto konkrétnom okamihu dejín, kládli v správnom kontexte. „Keď hovorím o ‚kontexte‘, mám na mysli historické situácie, sociálne podmienky a svetonázory súvisiace s násilnými incidentami,“ vysvetľuje Juergensmeyer. Keď im chceme naozaj rozumieť, budeme musieť skúmať nielen spôsob myslenia tých náboženských aktivistov, ktorí použili násilie, ale aj uvažovanie skupín, ktorých príslušníci im poskytli podporu a ideológie, ktoré takí ľudia prijímajú.

V skutočnosti každé z veľkých náboženstiev – kresťanstvo, judaizmus, islam, hinduizmus, si-chizmus a budhizmus – už niekedy poslúžilo ako zdroj, z ktorého násilníci čerpali. Skutočnosť, že náboženstvo v ich zázemí vystupuje, a to isté sa dá povedať o rôznych páchateloch mnohých ďalších činov verejného násilia, však naznačuje, že všetky náboženstvá sú vo svojej podstate revolučné. Dokážu poskytovať ideové zdroje alternatívneho pohľadu na verejný poriadok, konštatuje Juergensmeyer.

Pri náboženskom terorizme ide o prípady zámerne preháňaného násilia. Také prípady prehnaného násilia sú vo svojej podstate konštruované udalosti. Ide o divadlo, ktorého cieľom je ochromiť myseľ divákov a doslova ich hypnotizovať, vysvetľuje Juergensmeyer. Ako máme chápať takéto divadelné podoby násilia? Nie sú konané ako súčasť nejakého strategického plánu. Ich cieľom je symbolické prehlásenie. Keď Juergensmeyer označuje činy náboženského terorizmu za „symbolické“, myslí tým, že ich cieľom je ilustrovať niečo mimo ich bezprostredného cieľa, prípadne na to upozorniť. Môže sa jednať o nejaké všeobecnejšie víťazstvo, ktoré bude jedného dňa vybojované, alebo o boj veľkolepejší, než je na prvý pohľad zrejmé. Keď sa vyhodí do povetria vládna budova, môže sa tým obyvateľstvu dramaticky naznačiť, že vláda či hospodárske záujmy predstavované touto budovou sú považované za nepriateľa a ukázať svetu, že sa teraz ako satanskí protivníci stali terčom odpłaty. Zmyslom útoku bude teda vysloviť akékoľvek názorné a veľmi zrozumiteľné vecné poučenie. Podobné výbušné scenáre nie sú taktickými prostriedkami, ktorými sa dosahujú bez-

prostredné pozemské a strategické ciele, ale dramatické udalosti, ktorých účelom je robiť svojim symbolickým významom náležitý dojem. Ako také je ich možné analyzovať podobne ako každú inú symbolickú, rituálnu, či posvätnú drámu, objasňuje Juergensmeyer. Keď hovorí o terorizme ako o „predstavení“, nejde mu o zľahčovanie teroristických činov. Skôr sa – tak ako v prípade náboženských rituálov alebo pouličného divadla – jedná o drámy, ktorých cieľom je ovplyvniť rozmanité typy divákov, ktorí sú im vystavení. Ľudia, ktorí sú svedkami násilia (a dokonca aj na diaľku, prostredníctvom komunikačných prostriedkov), sa totiž stávajú súčasťou toho, k čomu dochádza. Okrem toho, že sa zvratu verejné predstavenie (performancia) často používa v súvislosti s drámou, súvisí tiež s ideou „performatívnosti“, ktorú rozvinuli filozofi jazyka a ktorá sa týka určitých typov hovoru, ktoré dokážu plniť sociálne funkcie. Teroristický útok môže byť teda jednak performatívnou udalosťou (teda verejným predstavením) – do tej miery, nakoľko v ňom ide o vyslovenie symbolického prehlásenia – ako aj performatívnym aktom, ktorého účelom je zmeniť stav vecí. V pozadí teroristického činu je obvykle existencia moci a ideológie. Či sú však moc a legitimita implicitne prítomné v teroristických útokoch, to do istej miery závisí na spôsobe, ako sa na také činy pozerá. Je to dané aj tým, či sa ľudia domnievajú, že sú naozaj významné. To nás vedie späť do oblasti viery. Teroristické útoky majú svoje symbolické aspekty a v tomto ohľade napodobňujú vlastne náboženské rituály. Obete terorizmu sa stávajú terčami nie preto, že by znamenali pre páchatelov nejakú hrozbu, hovorí David C. Raport, ale ako „symboly, nástroje, zvieratá alebo skorumpované bytosti“, ktoré zohrávajú úlohu v „zvláštnom ponímaní sveta či konkrétnom spôsobe uvažovania“, ktorým sa aktivisti vyznačujú. Pouličné divadlo verejne predstavovaného násilia núti tých, ktorí sa stávajú jeho priamymi či nepriamymi svedkami, tento „spôsob uvažovania“ (toto alternatívne ponímanie sveta) prijať. Keď podobné činy my, ktorí sme ich pozorovateľmi berieme vážne – sme nimi zhnusení, zavrhuje ich a začíname pochybovať o tom, či je svet okolo nás mierumilovný – účel celého divadla je naplnený, hovorí Juergensmeyer.

Obrazy nadprirodzenej vojny sa v prostredí náboženského aktivizmu objavujú znovu a znovu. Poskytujú obsah aj témy, ktoré sú vyjadrované veľkolepými scenármi skrývajúcimi sa v pozadí verejného predstavovania násilia, ktorého sme v súčasnosti svedkami. V mnohých prípadoch nie sú nijako nové. Patria k dedičstvu náboženských tradícií, ktoré siahajú až do staroveku a v posvätných textoch ich možno nájsť vo veľkom počte. Pretože Boh je „bojovník“ (Ex 15,3) a vykonáva pomstu na svojich protivníkoch, patrí sa, aby tak robili aj jeho nasledovníci. Vojnové obrazy tohto druhu označujú náboženský aktivisti za „kozmicke“, pretože svoj predmet znázorňujú v takpovediac nadživotnej veľkosti. Evokujú slávne bitky legendárnej minulosti a rozprávajú o metafyzických konfliktoch medzi dobrom a zlom. Koncepty kozmickej vojny sú síce vo svojej podstate osobné, ale zároveň je možné preložiť ich aj do jazyka spoločnosti. V konečnom dôsledku však ľudskú skúsenosť prekračujú. Tým, čo robí náboženské násilie zvlášť brutálnym a neústupným, je skutočnosť, že tí, ktorí sa ho dopúšťajú, využívajú náboženské obrazy nadprirodzeného zápasu – kozmickej vojny – pre potreby svetských, politických stretnutí. Náboženský terorizmus teda neslúži len ako taktický prostriedok, ktorý sa uplatňuje v rámci nejakej všeobecnej politickej stratégie, ale aj ako

pripomienka oveľa všeobecnejšieho duchovného stretnutia. Scenáre kozmickej vojny majú kľúčový význam takmer vo všetkých prípadoch verejne predstavovaného násilia, ktoré Juergensmeyer rozoberá vo svojej knihe. Reverend Michael Bray, kazateľ hlásiaci sa ku kresťanskej teológii obnovy, popisuje svoje násilné protesty proti fungovaniu interrupčných kliník ako jeden z aspektov „kultúrnej vojny“, ktorá sa dnes v Spojených štátoch vedie. Palestínsky konflikt sa chápe ako niečo závažnejšie než len spor Arabov so Židmi. Je to kozmický zápas manichejských rozmerov. Tento názor zdieľajú náboženský aktivisti na oboch stranách, hovorí Juergensmeyer. Absolutizmus kozmickej vojny robí kompromis nepravdepodobným a každý, kto ponúka možnosť dohodnúť sa na nejakom riešení, býva odsúdený ako nepriateľ. „Nič také ako spolužitie neexistuje,“ povedal mi židovský aktivista Joel Lerner a vysvetlil, že Biblia na Židov kladie požiadavku, aby sa zmocnili biblických území a žili na nich,“ hovorí Juergensmeyer. Takmer všadeprítomné obrazy vojny, s ktorými na prelome dvadsiateho a dvadsiateho prvého storočia prichádzajú príslušníci militantných náboženských skupín, majú kľúčový význam pre ponímanie násilia a náboženstva, ktoré analyzuje Juergensmeyer vo svojej knihe.

Násilie, ktorého sa dopúšťajú militantné skupiny ako aj náboženstvo nadobúdajú význam predovšetkým v obdobiach, kedy autorita je spochybnená, pretože použitie násilia a náboženské idey predstavujú spôsoby, ako je možné autoritu spochybniť a nahradiť. Je to možné buď uplatňovaním sily, alebo odvolaním sa na najzákladnejší poriadok sveta, ako to robí náboženstvo. Ich spojenie do náboženského terorizmu má z tohoto dôvodu v skutočnosti ďalekosiahly význam. Či už ľudia, ktorí sa z náboženských dôvodov dopúšťajú teroristických útokov, vedome plánujú svoje akcie ako politické vyjadrenia, alebo nie, každé verejné násilné konanie má aj politické dôsledky. Do tej miery, nakoľko ide o pokusy pretvoriť verejný poriadok, ide tiež o príklady toho, čo Jose Casanova označil za rastúcu „deprivatizáciu“ náboženstva. V rôznych oblastiach sveta, kde dnes obhajcovia náboženstva podnikajú pokusy opäť postaviť náboženstvo do stredu verejnej pozornosti a prisúdiť mu verejnú autoritu, predstavuje náboženský terorizmus často násilný výraz ich úsilia, konštatuje Juergensmeyer.

Náboženstvo, alebo aspoň niektoré jeho formy, si opäť našlo cestu do verejnej sféry, médií, medzinárodnej a vo väčšine krajín aj domácej politiky. Oživenie náboženstva v modernej spoločnosti a jeho vstup do verejného života nemusí byť vždy len pozitívnou skutočnosťou. Môže sa stať, že Boh je degradovaný na politický argument určitých straníckych skupín, a vtedy sa z neho stáva „silný“ Boh bez lásky. Už nehovorí „hľadajte ma“, ale „tu som“. Taký Boh, keďže nemiluje, nespája. Straší, rozdeľuje a posielá ľudí do zatratenia (Dorota Masłowska). Je výtvorom radikálov a fanatikov, ktorým sa treba postaviť na odpor. Podľa Juergensmeyera náboženstvo môže verejný život oživovať a mravnému poriadku slúžiť ako maják. Dodáva však, že zároveň je potrebné, aby bolo zmierňované racionalitou a zmyslom pre fair play, ktoré občianskej spoločnosti odkázali hodnoty osvietenstva. Náboženské násilie neskončí, dokiaľ sa medzi týmito dvoma súpermi nepodarí dosiahnuť nejaké vyrovnanie – pokiaľ sa v náboženskej vášnivosti nepresadí určitá umiernenosť a dokiaľ sa na druhej strane náboženstvu nedostane potvrdenie, ktorým bude nejaká podoba vše-

becnejšieho prijatia duchovných a mravných hodnôt vo verejnom živote. V zvláštnom zmysle preto platí, že najúčinnnejším liekom na náboženské násilie sa nakoniec môže stať uznanie náboženstva samotného. Náboženstvo v postmodernej dobe nepotrebuje (v konečnom dôsledku beznádejnú) reštauráciu, ale transformáciu, otvorenú do budúcnosti. Religiozitu v sekularite, myslí si Hans Küng. Veriaci kresťania sú v tom zajedno s veriacimi iných náboženstiev.

Štefan Šrobár





English Summary: Poland – To Get over the Walls

Petr Příhoda

Czechs and Poles, their Faith, Religiosity and Mutual Relations

Petr Příhoda introduces this issue of *Salve* sketching the destiny of Czech-Polish relations in modern times, especially in 20th century. The main leitmotif—in spite of many apparently similar features of these two nations—is the contrasting ways their histories unfolded. Příhoda points out how the entire modern Polish history begins with the forming of a national idea to the development of attitudes toward occupation regimes of 20th century and the general role of the Church in the life of the nation. Czech history followed a different path. Yet he highlights the meaning of the Polish paradigm and encourages us to have a deeper interest in it.

We Want to Connect Tradition and Modernity

Interview with Zbigniew Nosowski, editor-in-chief of monthly *Więź*

The interview with the prominent Polish lay publicist and sociologist from Warsaw, editor-in-chief of an influential monthly *Więź*, touches the wide life spectrum of Polish Catholic Church in the last half a century. Nosowski describes characteristic features and roots of monthly *Więź* (first issue was published in 1958) and highlights the plurality of opinion and dialogue which are in concord with the name of the monthly—The Bond, it means uniting of multifarious subjects. He speaks about the spiritual setting of Laski, where in the pre-war time was formed modern catholic intellectual milieu from which arose also the *Więź*. Among phenomenon of Polish Catholicism closely bond with the *Więź* he mentions beyond others Clubs of Catholic Intelligentsia—this communities constituted in the time of communism a formative milieu of catholic élite influencing also in number of cases a political life in free Poland. In spite of that defends Nosowski present independence both Clubs and *Więź* on any political party or movement. He speaks openly about conflicts with Church hierarchy, e. g. with Cardinal Wyszyński, he understands however these conflicts as creative and emphasise the fact that all of them were concluded with reconciliation. Concerning the present he defends the principal of deep-seated tradition against the stereotype of Polish folk devotion. Tradition however doesn't understand in their nationalist dimension, but (as well as John Paul II) in tradition of Jagiellon multiculturalism, diversity both national and religious. He considers the surrounding of *Więź* not only as a place of dialogue, but also as a place where the exact diagnosis of present state of Polish Church and society is determined (newly founded Laboratorium of *Więź*), and as a place of practical creative activity.

The team "Laboratorium of WIEŻ"

Always on the Top or only on the Surface?

Pluses and Minuses of Polish Faith

This is a team analysis of team by the Polish magazine *Wież* on the basis of the survey maps of the situation of the Polish Catholic faith. It defines four spheres—strengths, weaknesses, opportunities and threats—bearing witness both about the current situation and the future prospects. As strong suits go, respondents congruously stand in the first place for the importance of tradition, and in culture the deep-seated Catholicism in Polish society is visible in the number of priests and religious, attendance at Mass and receiving of sacraments, and also for the faithfulness of Poles to the Church regardless of personal lapses of her representatives. Among the weaknesses there are mentioned above all clericalism, superficiality, nonalignment, divergence between theory and practical life, and absence of vision for the future. The opportunities are dominated by the possibility of using the mentioned long suits then numerous lay activities, involvement, conscious interiorization of the faith, and an altogether positive response to the presumable crisis connected with radical change of society in free conditions. As threats, in reverse there are seen wasted chances and then mainly self-satisfaction: satisfaction with the self-image of the ideal Catholic nation unprepared for social changes that are sure also to hit also the Church.

Adam Michnik

Was Pontius Pilate a Liberal Democrat?

Democracy between Relativism and the Absolute—on the Books of Joseph Ratzinger

The article of remarkable Polish journalist poses together with Cardinal Ratzinger a provocative question: whether Pilate, giving the voice to the public when sentencing Christ, acted as a democrat. Contrary to Ratzinger, Michnik doesn't think the gospel story to be an illustration of the negative features of a distorted democracy, but rather the illustration of judicial murder. The story of Pontius Pilate is not for him a true illustration of attitudes controlling the thinking and doing of democrat-sceptic; it is rather the anti-Enlightenment stereotype of the liberal or lay humanist, cultivated for ages by the bigoted Catholic apologetics. In spite of this Michnik respects the intellectual greatness of Ratzinger; he finds a series of attitudes they have in common and sees a guarantee of opened dialogue in him. But at the same time Michnik also contrasts his noble conservatism to experience with negative features of the Polish Church. Michnik nonetheless corrects some of Ratzinger's conclusions: e. g. the relativism of the democrat-sceptic need not mean that moral values are played down but rather that esteem for human diversity is present, which is opposed to the pernicious schematics of some Catholics.

Tomasz Dostatni OP**Getting over the Barriers**

The essay of Tomasz Dostatni is reflecting two texts written by Adam Michnik: *Was Pontius Pilate a Liberal Democrat?* and *Face to Face to Racial and Class Struggle or About the Sign of Resistance and Oppression*. A starting point for Dostatni is an image of a Christian of the living faith, suggested to him by Andrzej Kijowski, realising both importance of the real faith and the danger of quasi-faith. He puts this image of a Christian of the living faith into the dialogue with democrat-sceptic whom he sees just in Adam Michnik. Both of them are together viewing diversity of liberalism and Catholicism. The Catholic learns to understand challenges of the Enlightenment; the democrat-sceptic appreciates works of last popes. Both of them consider the question of guilt and responsibility for the past. Democrat-sceptic shares with the Christian a need to protect moral values—under the condition they will be not imposed to anybody by force. The Christian of living faith is entranced by the confession of democrat-sceptic about the meaning of the Absolute and face to face to his openness he himself longs for the Christianity of living faith that is not closed into its own walls, but leads to respect for diversity, in which is to be seen a gleam and beauty of eternity.

Jerzy Szymik**Theology in Poland****Identity, Intuition, Perspectives**

The Polish theologian is considering typical features of Polish theological mentality which—also thanks to John Paul II—became in the last years worldwide a sphere of interest. Szymik declares the best from the Polish theology is directed to the *theological* concept of life and *vital* concept of theology. As something expressly Polish he presents the style of answering meta-theological questions: What theology is today? What kind of theology is it? What it should be? To what purpose does it serve? For whom is it? What is it about? The author deals with the theology seen as a dialogue; theology opened to the signs of times, opened to the specific—therefore also the Polish—contexts; theology with its universal claim to give answers (illustrated by interesting correspondence of Miłosz and Merton); ecclesiology or theology meant as a service to community; theology in its christocentric setting; relations between the theology and the art which topic has an monumental tradition in Poland in personalities of Polish poets; theology as a doxology. The study is concluded with an optimistic—though obligating—opinion: Present times expect from the theology much more than it is explicitly demonstrated, and the theology, as a science containing the entire human universality, is responsible for sense and hope in our world.

Michał Paluch OP

Soteriology of St. Thomas of Aquinas

The Polish Dominican perceives the reflexion on salvation in *Summa Theologiae* of Thomas Aquinas as conditioned by Thomas' understanding of the incarnation that only would permit to keep balance between theology and Christology. Paluch broods with a question of necessity of the God's incarnation with regard to sin. He shows that Thomas doesn't consider the coming of God's Son into this world to be the only possible way how to reach salvation; according to him the most important reason for incarnation is probably the man's sin. But exactly because the history of salvation could run completely different way, because God *need not* to incarnate to save mankind, has his crazy gesture of love such a great significance and invites us to the faith, hope and charity (cf. STh III, q. 1, a. 2). Then on the basis of Thomas' teaching Paluch points the key role of the resurrection. First in the light of the definitive triumph over the death the entire Christ's life and his death receive the salvating sense. Concentration on the cross was sometimes eclipsing this truth which is so evident if it is seen from another side. Only when the *entire* life of Jesus gets its salvating character we can properly appreciate the cross. When the entire life of Christ would have saving significance, the death on the cross seems to be an extraordinary mean allowed by God to make us understand he "had loved us up to extremity".

Elżbieta Adamiak

Mariology of Middle Ages, Reformation and Catholic Reform

The study outlines development of Mariology during middle ages and modern times. It shows how Mariology was separated from Christology, what on one side enabled to perceive a person of Our Lady in a new way but in the same time it caused a critic from the side of reformers. Concerning the medieval period author pays attention to discussions about Immaculate Conception, to reflexions on Mary among the medieval female authors and to the title Queen of Mercy contrasting some way to the strict and righteous Christ. Concerning the period of Reformation she deals with the reformers' image of Our Lady indicating the movement from the Lutheran openness for Mary to the restrained approach of Calvinists. The third part of the study is dedicated to Marian movements and to Marian devotion in modern times in general, and culminates with dogmas of Immaculate Conception and Assumption.

Zbigniew Nosowski – Michał Paluch OP – Piotr Jordan Śliwiński OFMCap

To the Community of Witnesses

The Guideposts for the Polish Church

The statement of three personalities of monthly *Więź* strives to be both personal programme for—not only a Polish–Catholic of modern time and challenge for the whole—not only Polish–Church. The key points, the guideposts are: bearing witness, prophesying of the hope, a social involvement, responsibility and self-demanding.

SALVE hledá velkorysé dárce a podporovatele

Proč potřebujeme Vaši pomoc:

- ☛ Salve, revue pro teologii, duchovní život a kulturu má za sebou 18 let existence. Během této doby prošlo také vývojem v odbornosti, grafické tváři, obrazovém doprovodu i tiskové kvalitě.
- ☛ Náklady samozřejmě rostou, a tak nyní překračují náš zisk z prodeje jednotlivých čísel. Jsme odkázáni na několik velkorysých dárců.
- ☛ Vzhledem ke změnám cen poštovního a dalšímu zdražování je třeba, abychom od roku 2009 zvýšili cenu revue Salve na 80 Kč za výtisk při ročním předplatném 300 Kč a sponzorském 500 a více Kč. Tato cena je však stále výrazně nižší než skutečné náklady.

Staňte se, prosím, předplatitelem SALVE – podpořte tak naši revui!

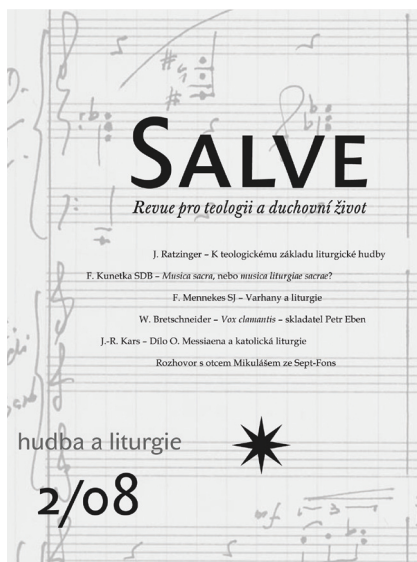
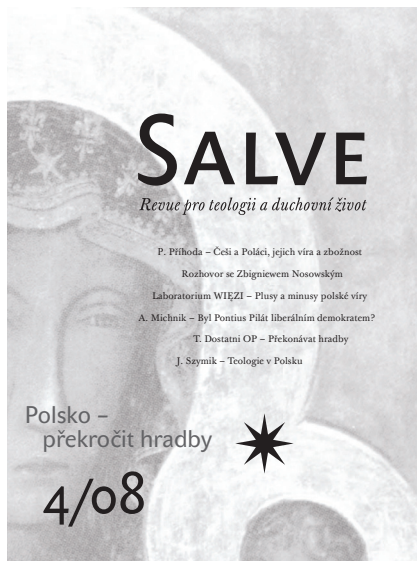
Číslo účtu pro sponzory: 6375022/2700, variabilní symbol: 72583

Adresa redakce: Salve, Velké náměstí 35, 500 01 Hradec Králové

Tel.: 495 063 625

E-mail: dominika@diecezechk.cz

Další informace o revue SALVE najdete na <http://salve.op.cz>.



Rejstřík článků 2008

ROZHOVORY:

Anketa mezi kazateli [T. Radcliffe OP, T. Halík, J. Skoblík, T. Špidlík SJ, B.-D. Le Soujeole OP, F.-P. Tebartz-van Elst]. Salve 18, 2008, č. 1, s. 81–89.

CHENAUX Philippe [rozhovor vedl Tomáš Petráček]: „Papež musí mluvit jako papež“. Salve 18, 2008, č. 3, s. 49–53.

MIKULÁŠ OCSO [rozhovor vedl Norbert Schmidt]: Zpěv žalmů – těžšíště mnišské modlitby aneb Jak postavit ofcium na nohy. Salve 18, 2008, č. 2, s. 109–118.

NOSOWSKÝ Zbigniew [rozhovor vedl Jaroslav Šubrt]: Chceme spojovat tradici s modernitou. Salve 18, 2008, č. 4, s. 19–34.

ČLÁNKY:

ADAMIAKOVÁ Elžbieta: Mariologie středověku, reformace a katolické reformy. Salve 18, 2008, č. 4, s. 109–125.

BEDŘICH Martin: Kazatelna v proměnách času. Salve 18, 2008, č. 1, s. 107–109.

BRETSCHNEIDER Wolfgang: Vox clamantis – hudební skladatel Petr Eben. Nahlédnutí do planoucí duše. Salve 18, 2008, č. 2, s. 67–77.

DOSTATNI Tomasz OP: Anotace vybraných polských katolických časopisů. Salve 18, 2008, č. 4, s. 137–138.

DOSTATNI Tomasz OP: Kalendárium polských náboženských dějin ve 20. století. Salve 18, 2008, č. 4, s. 131–134.

DOSTATNI Tomasz OP: Překonávat hradby. Salve 18, 2008, č. 4, s. 71–80.

bratr ÉMILE: Modlitba se zpěvy v Taizé. Salve 18, 2008, č. 2, s. 99–106.

GLOMBIK Konrad: Hlavní teze morální nauky Pia XII. Salve 18, 2008, č. 3, s. 111–130.

HODEL Paul-Bernard OP: Počátky dominikánského kazatelství. Salve 18, 2008, č. 1, s. 35–51.

CHENAUX Philippe: Pius XII. a druhá světová válka. Salve 18, 2008, č. 3, s. 37–47.

JUSTENHOVEN Heinz-Gerhard: Papež Pius XII., průkopník mírové etiky ve 20. století. Salve 18, 2008, č. 3, s. 55–62.

KARS Jean-Rodolphe: Dílo Oliviera Messiaena a katolická liturgie. Salve 18, 2008, č. 2, s. 79–89.

KOHUT Pavel Vojtěch OCD: Živé svědectví o moci evangelia (Kazatelství a duchovní život podle Markova evangelia). Salve 18, 2008, č. 1, s. 63–79.

KUNETKA František SDB: Musica sacra, nebo musica liturgiae sacrae? Salve 18, 2008, č. 2, s. 33–52.

LABORATORIUM WIĘZI: Vždy na vrchu, či jen na povrchu? Plusy a minusy polské víry.

Salve 18, 2008, č. 4, s. 37–53.

LUSTIGER Aron Jean-Marie kardinál: Úvahy nad dílem Oliviera Messiaena. Salve 18, 2008, č. 2, s. 91–97.

MARTÍNKOVÁ Libuše: Kazatelství a Internet. Salve 18, 2008, č. 1, s. 91–105.

MENNEKES Friedhelm SJ: Varhany a liturgie. Salve 18, 2008, č. 2, s. 57–62.

MICHNIK Adam: Byl Pontius Pilát liberálním demokratem? Demokracie mezi relativismem a absolutnem – nad knihami Josepha Ratzingera. Salve 18, 2008, č. 4, s. 55–68.

MOHELNÍK Benedikt OP: Morek kázání. Salve 18, 2008, č. 1, s. 7–15.

MONTENEGRO Santiago Cantera OSB: Pius XII a dogma o Nanebevzetí Panny Marie. Salve 18, 2008, č. 3, s. 133–147.

NAPIWODZKI Piotr OP: Mystici Corporis Christi a spor o pojetí církve. Salve 18, 2008, č. 3, s. 65–74.

NOSOWSKI Zbigniew – PALUCH Michał OP – ŚLIWIŃSKI Piotr Jordan OFMCap: Pro společenství svědků. Ukazatele pro polskou církev. Salve 18, 2008, č. 4, s. 127–128.

PALUCH Michał OP – NOSOWSKI Zbigniew – ŚLIWIŃSKI Piotr Jordan OFMCap: Pro společenství svědků. Ukazatele pro polskou církev. Salve 18, 2008, č. 4, s. 127–128.

PALUCH Michał OP: Soteriologie sv. Tomáše Akvinského. Salve 18, 2008, č. 4, s. 97–107.

PETRÁČEK Tomáš: Církev doby Pia XII. Salve 18, 2008, č. 3, s. 7–20.

PETRÁČEK Tomáš: Kalendárium Pia XII. Salve 18, 2008, č. 3, s. 149–153.

PETRÁČEK Tomáš: Papež Pius XII. a biblická otázka. Geneze a poselství encykliky *Divino afflante Spiritu*. Salve 18, 2008, č. 3, s. 77–97.

PŘÍHODA Petr: Češi a Poláci, jejich víra, zbožnost a vzájemné vztahy. Salve 18, 2008, č. 4, s. 11–16.

RATZINGER Josef kardinál: K teologickému základu liturgické hudby. Salve 18, 2008, č. 2, s. 11–29.

RÜCKL Jan: Pius XII. a liturgické reformy. Salve 18, 2008, č. 3, s. 99–108.

SZYMIK Jerzy: Teologie v Polsku. Identita, intuice, perspektivy. Salve 18, 2008, č. 4, s. 83–95.

ŚLIWIŃSKI Piotr Jordan OFMCap – NOSOWSKI Zbigniew – PALUCH Michał OP: Pro společenství svědků. Ukazatele pro polskou církev. Salve 18, 2008, č. 4, s. 127–128.

ŠEBEK Jaroslav: Papežská politika a české země 1938–1945. Salve 18, 2008, č. 3, s. 23–34.

VOPŘADA David: Planus atque suavissimus doctor. Milánský biskup Ambrož coby kazatel. Salve 18, 2008, č. 1, s. 17–32.

EDICE:

CANTALAMESSA Raniera OFMCap: „Z každého planého slova“ (Mluvit „jako Božími slovy“).

Salve 18, 2008, č. 1, s. 53–61.

RECENZE:

BEDŘICH Martin: [rec.] Martin z Kochemu: Veliký život Pána a Spasitele našeho Krista Ježíše. Salve 18, 2008, č. 1, s. 113–115.

ČAJKA František: [rec.] Petr Sommer (ed.): Svatý Prokop, Čechy a střední Evropa. Salve 18, 2008, č. 3, s. 160–163.

PETRÁČEK Tomáš: [rec.] Jaroslav Hrdlička: Život a dílo Prof. Františka Kováře. Příběh patriarchy a učence. Salve 18, 2008, č. 1, s. 115–117.

PETRÁČEK Tomáš: [rec.] Vojtěch Novotný: Teologie ve stínu. Salve 18, 2008, č. 1, s. 117–118.

PRAŽÁK Richard: [rec.] Dagmar Halasová: Snová existence aneb Nazývám kočku kočkou. Salve 18, 2008, č. 1, s. 118–120.

ŠROBÁR Štefan: [rec.] Ján Komorovský: Boží štát v pralesoch a savanách Paraguaja. Salve 18, 2008, č. 2, s. 125–127.

ŠROBÁR Štefan: [rec.] Mark Juergensmeyer: Teror v mysli Boží. Salve 18, 2008, č. 4, s. 143–146.

ŠTICA Petr: [rec.] Benedict T. Viviano: Království Boží v dějinách. Salve 18, 2008, č. 3, s. 157–159.

1/08 kazatelství

2/08 hudba a liturgie

3/08 Pius XII.

4/08 Polsko – překročit hradby

souvislosti

REVUE PRO LITERATURU A KULTURU



www.souvislosti.cz

3.

Thomas Mann
Theodor W. Adorno
Jiří Honzík
Wallace Stevens
Praha – Dublin
Próza ruských lágrů

Církevní dějiny 2

**Odborný historický časopis, věnovaný církevním dějinám
v českých zemích i ve světě**

- Dějiny křesťanství v perspektivě současných historiografických metod
- Kvalitní, zároveň však zajímavé a čtivé články
- Žánrová pestrost (studie, kratší články, eseje, dokumenty, paměti, recenze aj.)
- Texty domácích i zahraničních autorů
- Nezávislost a ekumenický charakter časopisu

Vychází dvakrát ročně v rozsahu přibližně 160 stran,
cena 129 Kč, roční předplatné 200 Kč (dvě čísla).

Objednávky předplatného:

CDK, Venhudova 17, 614 00 Brno,
tel./fax: 545 213 862, e-mail: objednavky@cdk.cz

Objednávkový formulář: **www.cdk.cz**

Církevní dějiny

OSOBNOSTI UDÁLOSTI STRUKTURY MENTALITY



Číslo 2
Podzim 2008
Cena 129 Kč

Vydává
Centrum
pro studium
demokracie
a kultury

Jonathan Spence
Sen o katolické Číně

Jaroslav Hrdlička
Československá (husitská)
a římskokatolická církev

Jiří Piškula
Évanston 1954 – první bitva
studené války na poli církevním

Owen Chadwick
Historie a sekulárno

Josef Veselý
Jaroslav Kadlec (1911–2004)

Kamila Bendová
Charta 77 a křesťané
Nad Krédem Hanse Künga



STUDIA THEOLOGICA 33

podzim 2008

ročník X, číslo 3

Teologický časopis Cyrilometodějské teologické fakulty Univerzity Palackého,
Teologické fakulty Jihočeské univerzity,
Teologické fakulty Trnavské univerzity
a Katolické teologické fakulty Univerzity Karlovy

Marek Matějka:

Vliv laiků v církvi v 11. století

Rudolf Svoboda:

Proces založení českobudějovického biskupství
v letech 1783–1789

Alois Křížšan:

Pastorální teologie na přelomu devatenáctého
a dvacátého století

Vojtěch Novotný:

Plán akce pro vydávání českých vysokoškolských
příruček bohovědných

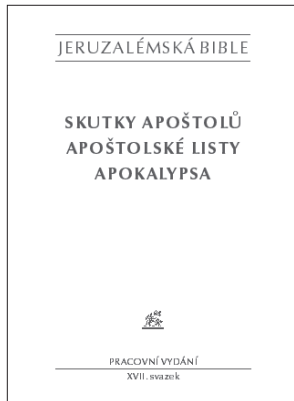
Jarosław Pastuszek – Jaroslav Franc:

A Common Word – Rovné slovo pro vás i pro nás

Dokument

Rovné slovo pro nás i pro vás

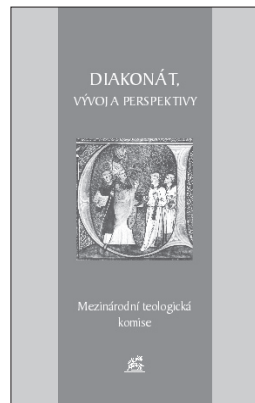
NOVINKY z nakladatelství KRYSTAL OP



Jeruzalémská bible XVII. svazek
(Skutky apoštolů, Apoštolské listy, Apokalypsa)
Poslední svazek, který uzavírá pracovní vydání
Jeruzalémské bible.
brož., 280 s., 250 Kč

Diakonát, vývoj a perspektivy

Dokument Mezinárodní teologické komise z r. 2002 o teologickém rozměru diakonátu, o jeho historii a pastorační budoucnosti.
brož., 120 str., 125 Kč

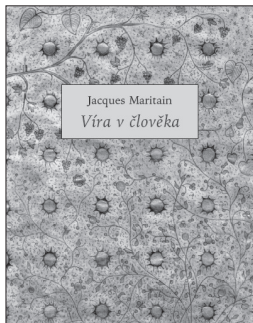


Naděje na spásu pro děti, které umírají nepokřtěné

Poslední dokument Mezinárodní teologické komise (z r. 2007). Pokouší se řešit otázku věčného údělu dětí, které umírají nepokřtěné, na pozadí základních pravd víry o univerzální spasitelné vůli Boží a jedinečnosti Kristova vykupitelského díla, s přihlédnutím k teologické tradici církve.
brož., 64 str., 75 Kč



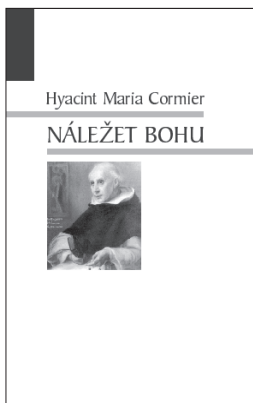
NOVINKY z nakladatelství KRYSTAL OP



Jacques Maritain: Víra v člověka

Je možné věřit v člověka? Prostá zkušenost vidí děsivé krutosti, jichž je člověk schopen, a tuto víru odmítá. Je však možné žít bez víry v člověka? Jak bychom bez ní byli schopni žít a pracovat pro druhé v rodině a ve společnosti? Těmito a podobnými otázkami se zabývají tři texty Jacqua Maritaina, které se zamýšlejí nad hodnotou člověka. Ateismus, který je předmětem prvního textu, je rozhodnutí vyloučit Boha z vlastního života. Ale co jiného pak může být cílem člověka, než on sám? Tolerance, o níž jde v druhém textu, je úsilí přiznat právo na existenci i člověku, jehož myšlení a jednání je poznamenáno zlem nepravdy a zloby. Víra v člověka je vlastním tématem třetího textu. Co je vlastně základem víry v člověka? – To všechno jsou otázky, kterým se nevyhne nikdo, kdo se snaží žít pro Boha a pro člověka uprostřed tohoto svízelného světa.

brož., 48 str., 65 Kč

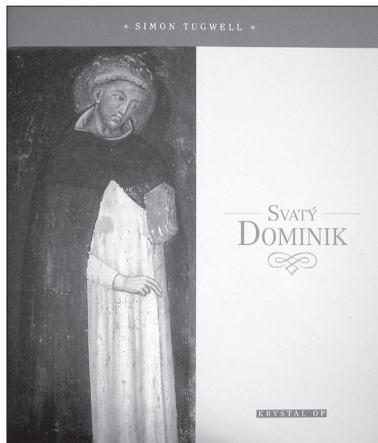


Hyacint M. Cormier: Náležet Bohu

Moudrost a svatost tohoto významného magistra Řádu kazatelů na přelomu 19. a 20. století, obnovitele České dominikánské provincie, vysvětluje nejen z jeho životopisu, ale především z článků a promluv, které jsou řazeny podle hlavních témat jeho kazatelského působení.

Jakým způsobem mohl P. Cormier „vnášet mír do všeho, čeho se dotkl,“ jak to řekla generální představená Malých sester chudých? Odpověď je tato: odzbrojující pokorou. Tato pokora se zakládá na důvěře, že je to Bůh, kdo jedná. P. Cormier měl díky svému postavení důvod k vysokému sebevdomí, avšak nikdy nepodlehł pokušení pýchy. Jeho svatost má jako u všech přátel Božích jen jedno tajemství: „Nežiji už já, ale žije ve mně Kristus“ (Gal 2, 20).

brož., 104 str., 98 Kč



Simon Tugwell: Svatý Dominik

Barevná obrazová publikace o životě, působení a velkém zakladatelském díle svatého Dominika. Autor je význačný řádový historik a zároveň skvělý vypravěč s duchovním přesahem. Jeho dílo tedy může posloužit jednak jako zdroj spolehlivých informací, jednak jako kvalitní duchovní četba. Vyšlo v srpnu 2008 v řadě Dominicana, ve spolupráci s francouzským vydavatelstvím Signe.

brož., 60 str., 140 Kč

Někteří svatí okamžitě přitáhnou náš zájem svou charismatickou neobvyklostí nebo vzdorným odmítáním toho, co od nich společnost očekává; snáz se pak staví na piedestaly — osamocení s Bohem uprostřed nechápajícího nebo obdivujícího světa.

Osobitost svatého Františka, Tomáše Mora nebo Terezie z Lisieux je zřejmá všem. Jiní svatí nejsou tak nápadní, a to částečně platí i o svatém Dominikovi, který měl neobyčejný talent zapadnout mezi ostatní, přizpůsobit se okolnostem a lidem a zvláště potřebám svých současníků. Jestliže skončil jako otec úplně nového typu řeholního řádu, Řádu bratří kazatelů (od konce středověku známých jako dominikáni), nebylo tomu tak proto, že se snažil do církve záměrně zavést něco nového, ale protože krok za krokem, věrně a co nejvelkodušněji dával přednost tajemnému hlasu Prozřetelnosti. Pokud jej chceme poznat, nemůžeme se věnovat jen jemu; svůj osud neustále spojoval s osudy jiných lidí. K jeho velikosti patří, že byla součástí něčeho ještě většího. Jednoduše řečeno, téměř všechna základní rozhodnutí, která utvářela jeho život a ovlivnila jeho úlohu ve světě, za něj udělal někdo jiný. To neznamená, že byl slabý nebo nejistý; byl schopen dělat, a v případě potřeby i měnit, ta nejradikálnější rozhodnutí, aniž by zradil své přesvědčení. Jeho přizpůsobivost plynula ze síly, zvláště ze síly víry. Poslušnost Bohu jej činila svobodným, svobodným k tomu, aby učinil, co má být učiněno, a to bez rozruchu a stěžování.

Simon Tugwell: Svatý Dominik

SALVE

revue pro teologii, duchovní život a kulturu
číslo 4 ročník 18 (2008)

vychází čtyřikrát ročně

pro Českou dominikánskou provincii a Biskupství královéhradecké vydává:
Krystal OP, s. r. o., Husova 234/8, Praha 1

šéfredaktor: Dominik Duka OP

redakce: Norbert Schmidt a Martin Bedřich

redakční rada /

Josef Bartoň, Dominika Bohušová OP, Lawrence Čada SM, Tomasz Dostatni OP,
Štěpán Filip OP, Tomáš Chudý, Klára Jelínková, Pavel Vojtěch Kohut OCD, Jan Linka,
Benedikt Mohelník OP, Jiří Pavlík, Tomáš Petráček, Tomáš Pospíšil OP, Jan Regner SJ,
Albert-Peter Rethmann, Oldřich Selucký, Karel Šprunk, Alexius Vandrovec OSB a další přátelé

sídlo redakce /

Salve, Velké nám. 35, 500 01 Hradec Králové

tel.: 495 063 625, e-mail: dominika@diecezezhk.cz

Redakce přijímá příspěvky bez nároku na autorský honorář.

Odborné články jsou lektorovány.

jazyková korektura: Jan Linka

překlad do angličtiny: Diana Kopřivová OP

obálka a grafická úprava: Otakar Karlas, Norbert Schmidt

sazba z písem Baskerville Ten OT a John Sans: Pavel Vodička

tisk: Omikron Praha, s. r. o.

internetové stránky: Lukáš Kratochvíl a Vojtěch Tutr (<http://salve.op.cz>)

distribuce – objednávky/

Postservis, odd. předplatného, Poděbradská 39, 190 00 Praha 9, www.periodik.cz

e-mail: postabo.prstc@cpost.cz, bezplatná infolinka České pošty 800 300 302

(Dosavadní předplatitelé obdrží složenku na předplatné poštou.)

cena 60 Kč

roční předplatné včetně poštovného 300 Kč, sponzorské 500 Kč a více

číslo účtu pro sponzorské příspěvky: 6375022/2700 v.s. 72583

MK ČR 67 83

ISSN 1213-6301