

ACTA UNIVERSITATIS CAROLINAE
THEOLOGICA 2012
roč. 2, č. 1

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE
NAKLADATELSTVÍ KAROLINUM
2012

REDAKČNÍ RADA

výkonný redaktor, předseda redakční rady

ThLic. Mgr. Jaroslav Lorman, Th.D.

členové redakce

ThLic. Mgr. Denisa Červenková, Th.D. (KTF UK, Praha)

prof. ThDr. Richard Čemus (Pontificium Institutum Orientale, Roma)

Dr. Theol. Slavomír Dluhoš (Kath.-Theol. Fakultät, Wien)

prof. PhDr. Tomáš Halík, Th.D. (FF UK, Praha)

doc. Ivana Noble, Ph.D. (ETF UK, Praha)

prof. Ctirad V. Pospíšil, Th.D. (CMTF UP, Olomouc)

prof. Dr. Albert-Peter Rethmann (IWM Sankt Georgen, Frankfurt a. M.)

Dr. phil. habil. Jakub Sirovátka (THF KU Eichstätt-Ingolstadt)

ThLic. Petr Štica, Th.D. (KTF UK, Praha)

prof. ThDr. Lubomír Žák (Pontificia Universitas Lateranensis, Roma)

ADRESA REDAKCE

AUC Theologica

Univerzita Karlova v Praze

Katolická teologická fakulta

Thákurova 3, 160 00 Praha 6

e-mail: theologica@ktf.cuni.cz

<http://www.theologica.cz>

distribuce – objednávky

Centrální katolická knihovna KTF UK

Thákurova 3, 160 00 Praha 6

e-mail: knihovna@ktf.cuni.cz

OBSAH

ÚVOD	5
STUDIE	
MLADA MIKULICOVÁ	
Velikonoční tajemství v liturgických textech arabofonní koptské církve	9
KAREL SLÁDEK	
Tajemství Velikonoc v byzantském ritu prostřednictvím mysticko-teologické reflexe	29
TOMÁŠ MRŇÁVEK	
Liturgie předem posvěcených darů	41
VARIA	
MIREJ RYŠKOVÁ	
Muž jako hlava rodiny. Biblicko-teologická studie k Ef 5,21–6,9; Kol 3,18–4,1	63
PAVEL FRÝVALDSKÝ	
„Bez církve mizí Kristus v minulosti, bez Krista se stává církev pouhou organizací.“ Vztah Krista a církve v díle Josepha Ratzingera – Benedikta XVI.	87
PETR ŠTICA	
Migrace v sociálním učení církve	113

RECENZE A ZPRÁVY

Ivana Noble

Theological Interpretation of Culture in Post-Communist Context.

Central and East European Search for Roots

(Martin Kočí) 139

Francis J. Moloney

Evangelium podle Jana

(Mirej Ryšková) 141

Stephan Ernst

Grundfragen theologischer Ethik. Eine Einführung

(Jaroslav Lorman) 144

Liturgie vedená laiky

(Petr Štica) 154

ÚVOD

Slavení tajemství Velikonoc ve východní křesťanské tradici, takové je hlavní téma předloženého čísla. Jsou mu věnovány tři příspěvky. Mlada Mikulicová seznamuje čtenáře s koptsko-arabskými liturgickými texty, a to na příkladu dvou liturgických knih: euchologion (*chulāḡī*) a agpíja. První jmenovaná obsahuje kromě jiného tři kanonické anafory (svatých Basila, Řehoře a Marka). Obsahem agpíje je sedmero kanonických, původně mnišských modliteb hodinek. Pro koptsko-arabské liturgické texty je charakteristický bohatý jazyk Písma a starobylé křesťanské tradice. Tematicky se soustředí na oběť Krista na kříži, a to v souvislosti s jeho obětí v liturgii. Texty odrážejí božskou ekonomii spásy, a to zejména vtělení Božího syna, jeho ukřižování pro lidské hříchy, smrt a sestup do podsvětí a zmrtvýchvstání a nanebevstoupení do slávy Otce.

Karel Sládek hodnotí z pohledu duchovního rozvoje osobnosti interpretaci velikonočního tajemství v byzantském ritu. Cesta *obrácení, očištění, osvícení a sjednocení* rozpracovaná v mystické teologii je interpretována v souvislosti s posloupností liturgického období předvelikonočního půstu i samotného Svatého týdne. Autor pracuje jednak s velikonočními liturgickými texty byzantského ritu, ale také s odbornými interpretacemi Velikonoc východních, zejména ruských teologů.

Tomáš Mrňávek přináší ve své studii detailní rozbor zvláštní bohoslužby byzantského ritu nazývané tzv. liturgií Předem posvěcených chlebů. Svě místo nachází v postní době a obsahuje již konsekrovanou materii z předchozí liturgie.

Netematická část je tvořena třemi příspěvky. Biblistka Mirej Ryšková analyzuje dva novozákonní tzv. řády domácnosti, a to v listech Efezským a Koloským. Ideál fungování domu (mikrokosmos) je obrazem

fungování celé křesťanské obce (makrokosmos). Z tohoto pohledu přestávají být rodinné a zaměstnanecké vztahy výlučně soukromou záležitostí domácnosti. Reciproční láska a úcta mezi partnery je poměřována láskou Krista k církvi. Zakotvenost v Kristu způsobuje podle svatopisce radikální obnovu vztahů a překonává dosavadní řád. A to nejen ve vzájemném vztahu manželů, nýbrž také napříč generacemi. Základní otázkou proto není, kdo je pánem, nýbrž jak nejlépe žít spolu s Kristem onu realitu, do níž je člověk okolnostmi postaven. Uvedené domácí (stavovské) řády tedy nesankcionují ani patriarchální model rodiny, ani otroctví, nýbrž tyto danosti chápou ve světle evangelia. Užití moci a síly je překročeno Ježíšovým odhodláním vydávat se za druhé. Proměnlivá sociální struktura je zde zakotvena do Božího řádu lásky. Autorka proto hodnotí uvedené texty jako počátek křesťanské sociální nauky.

Pavel Frývaldský tematizuje eklesiologii Josefa Ratzingera, a to v její úzké vazbě na 2. vatikánský koncil. Církev jako Boží lid vzniká z Kristova těla. Církev je však nezbytným subjektem zjevení. Církev povstává ze svátostí, zejména ze svátosti eucharistie. Tato skutečnost není nahraditelná sebelepšími sociálními konstrukty. Proto vyslovuje Ratzinger odvážnou tezi, že „krize církve je krizí liturgie“. Slavení eucharistie je totiž pro církev konstitutivní. Je-li církev bez Krista mrtvá, je na druhé straně Kristus bez církve nepoznatelný, neboť církev je předpokladem poznání skutečného Krista. Ten se bez ní ztrácí v množství historických hypotéz. Ratzinger rozpracovává koncilní koncept zjevení a staví se proti jednostranné kanonizaci historicko-kritické metody výkladu Bible. Synchronní i diachronní společenství církve představuje významný korektiv badatelského individualismu.

Petr Štica věnuje svou studii analýze sociální nauky katolické církve se zvláštním zřetelem k tématu migrace. Představuje ve svém příspěvku způsoby argumentace hlavních magisteriálních textů (koncilní dokumenty, papežské encykliky a dokumenty aj.). Ve druhé části studie představuje a analyzuje hlavní principy reflektované argumentace: světoobčanského a politického principu sociálního učení církve.

Téma

VELIKONOČNÍ TAJEMSTVÍ V LITURGICKÝCH TEXTECH ARABOFONNÍ KOPTSKÉ CÍRKVE

MLADA MIKULICOVÁ

Tajemství Kristova díla vykoupení jsou zřetelně vyslovena a připomínána v denních liturgiích koptské církve. Především je to eucharistická liturgie, ale také ranní a večerní kadidlová bohoslužba a liturgie kanonických hodin, a to v koptském alexandrijském ritu. Egyptské liturgické texty byly původně řecké. Doba jejich překladu do koptštiny není známá, ale převládá názor, že se koptské překlady rozšířily z jižního Egypta zvláště po roztržce s Byzancí na chalcedonském koncilu (451), kdy odtržená alexandrijská církev začala používat koptštinu místo řečtiny.¹ Egyptští melchité samozřejmě zůstali u řecké verze liturgie. Zbytky řečtiny jsou dodnes uchovány v některých replikách jáhna a lidu. Od desátého století nastoupila ve všech zemích bagdádského chalífátu arabština jako oficiální jazyk, prosadila se postupně v běžném životě obyvatel arabizovaných zemí a přešla časem i do církevních textů a liturgie. Ortodoxní církev traduje starobylé liturgické texty beze změny, ač používá jako liturgický jazyk arabštinu, do různé míry promíšenou řecko-koptskými útržky. Koptská katolická církev tradiční liturgii svatého Basila zkrátila a zjednodušila.

V následujícím přehledu si povšimneme velikonočních pasáží dvou liturgických knih, používaných v současné koptské církvi, a jejich specifického idiomu, který meditativním způsobem s úctou opakuje a z různých úhlů prohlíží tajemství spásy v Kristu.

¹ Výklad koptské liturgie svatého Basila: BARSŪM, Louis, OFM. *Dhabīhat al-quddās al-ilāhī wa-šarḥ al-quddās al-bāsīlī*. Al-Qāhira: al-Maʿhad al-iklirīkī al-fransiskānī al-qibtī bil-Gīza, 1981, s. 62.

1. Liturgické knihy: chulági a agpíja

1.1 *Chulági: euchologion*

Základní liturgickou knihou je euchologion. Řecký název přešel do koptštiny a posléze arabštiny v podobě chulági (*chulāgi*).² Obsahuje především tři kanonické anafory (*quddās*): svatého Basila, svatého Řehoře a svatého Marka. Tuto trojici stanovil pro koptskou ortodoxní církev patriarcha Gabriel ibn Turajk (1131–1145) s vyloučením ostatních liturgií.

Anafora sv. Basila, nejužívanější ze všech tří, je v koptské verzi kratší než její syrské, arménské a byzantské varianty a představuje jiný typ. Je doložena v rukopisech od sedmého století jak v koptském sa'ídským znění, tak v pozdějším buhajrském. První publikace se dočkala v Římě roku 1636, ačkoli dnes se přetiskuje pozdější a důkladnější zpracování rukopisů od Klaudia Labíba.³ První novodobé euchologion vydal hegúmen Abd al-Mas'ih Salíb al-Mas'údí. Podle něj vycházejí reprinty kláštera Muharraq z let 1956 a 1997 a také četné kopto-arabské verze z káhirskeho koptského nakladatelství al-Mahabba nebo arabsko-anglické překlady. **Anafora sv. Řehoře Theologa** představuje syrskou tradici v koptské církvi. Používá se o svátcích Páně. Je christocentrická a pochází z šestého století, kdy se do kláštera ve Vádí al-Nátrún (Skétis) uchýlili syrští monofyzitští mniši. Nejstarší rukopisné zlomky však pocházejí až z desátého století ze sa'ídské metropole Ašmúnajn. Moderní Labíbova verze je opět přetiskována podle euchologia z roku 1908. Postní **anafora sv. Marka**, častěji nazývaná anaforou svatého Cyrila Alexandrijského, se výrazně liší od syrobyzantských liturgií. Řecké a koptské rukopisy se datují od šestého století.

Všechny tři liturgie jsou obsaženy v moderních vydáních misálu s názvem Posvátné euchologion (*al-chulāgi al-muqaddas*). Euchologia vydává koptské nakladatelství al-Mahabba ve dvojjazyčném provedení, buď kopto-arabském, nebo arabsko-anglickém.⁴ Citace v následujícím

² K přepisu arabských slov v kurzívě a v poznámkách: q označuje postvelární k (nikoli ky), ġ je značka pro dž (v egyptské výslovnosti g), 'označuje hrtanovou souhlásku,' je závěrová souhláska, tečky pod souhláskou znamenají emfatickou výslovnost, u ħ jde o dyšnou výslovnost. Délky jsou zaznamenány vodorovnou čárkou. V hlavním textu je výslovnost zjednodušená do české podoby.

³ Historie textů anafor je pojednána v GABRA, Gawdat. *Historical Dictionary of the Coptic Church*. Cairo: American University Press, 2008, s. 27–29.

⁴ Arabsko-anglické vydání: *The Coptic Liturgies / al-Quddāsāt al-qibṭīja: the Holy Khology / al-Chulāgi al-muqaddas*. Cairo: Mahabba Bookshop, 2004. Kopto-arabská

pojednání jsou z arabsko-anglické verze z roku 2004, se zkráceným názvem Chulági.

Mimo uvedené anafory obsahuje euchologion také další liturgické texty: ranní a večerní kadidlovou liturgii (*raf' buchūr*), modlitby při lámání svátostného Chleba (*qism*), sváteční a příležitostné hymny (*alḥān*) a zpívané odpovědi ke čtení ze Skutků (*muradd al-ibraksīs*).

V lidovém, kapesním vydání jsou do euchologia zařazeny také děkovné písně při přijímání (*tarānīm*) a modlitby (*ṣalāwāt*) k přijímání a pro denní doby.

1.2 Agpíja

Koptské slovo *agip* znamená hodina a stejnojmenná liturgická kniha obsahuje především kanonické, původně mnišské modlitby pro jednotlivé denní a noční doby. Je jich celkem sedm (*sab' ṣalāwāt*), podle koptského znění slov žalmu „sedmkrát denně chválím tvé spravedlivé soudy“.⁵ Každá hodinka sestává z řady žalmů – většinou je jich dvanáct, po nichž následuje čtení z evangelia a několik modliteb Otců na závěr.⁶ První **ranní** hodinka (*bākir*) se koná při východu slunce a je tematizována připomínkou vzkříšení Páně. **Dopolední** hodinka, zvaná Třetí (*al-thālitha*), připadá přibližně na devátou hodinu. Jejím námětem je připomínka sestoupení Ducha svatého na apoštoly. **Polední** modlitba je šestá hodina od východu slunce (*al-sādīsa*) s připomínkou ukřižování Páně a naplnění spásy. **Odpolední** hodinka, devátá (*al-tāsi'a*), se koná kolem třetí hodiny našeho času ve znamení smrti Páně na kříži a příslibu ráje pro lotra po pravici. Hodinka **při západu slunce** (*al-ghurūb*) připadá asi na pátou hodinu a čas sejmutí těla Pána Ježíše z kříže. Asi o hodinu později je chvíle na **modlitbu před spaním** (*ṣalāt al-naum*), což je kanonicky dvanáctá hodina s připomínkou uložení těla Kristova do hrobu a vlastní *memento mori*. Sedmá hodinka sestává ze **tří nočních modliteb** (*ṣalāt muntaṣif al-lajl*) představujících Ježíšovo bdění v Getsemanské zahradě a jeho trojí modlitbu. První modlitba je rozjímání o bdělosti podle žalmů a podobenství o deseti družičkách

verze: *Al-Chulāgi al-muqaddas*. Al-Qāhira: Maktabat al-Maḥabba, 2000. Koptský text je psán arabským písmem.

⁵ Žalm 118,164 podle koptského řazení shodného se Septuagintou. Podle hebrejského řazení Žalm 119.

⁶ Ačkoli forma agpíje do značné míry odpovídá latinské Liturgii horarum, není zcela totožná, a proto záměrně neuvádíme latinizující názvosloví Prime, Terce, Sext, None, Vespers, Compline, Vigils, které mají moderní koptské publikace.

z Matoušova evangelia (25,1–13). Druhé bdění otvírá téma pokání podle příběhu o farizeovi a kající hříšnici četbou z Lukášova evangelia (7,35–50). Třetí bdění představuje očekávání Kristova druhého příchodu podle jeho vlastních slov (Lukášovo evangelium 12,32–64). Agpíja ještě nabízí dlouhou mnišskou noční **modlitbu závoje** (*ṣalāt al-sitār*) sestávající z jednatřiceti žalmů a rozjímání nad zázrakem utišení bouře. Jsou zde také **kněžské prosby za zbavení od zla a hříchu** (*taḥlīl al-kahīna*)⁷ po půlnoční hodině a několik dalších modliteb: před zpovědí, po zpovědi, před přijímáním, po přijímání, před jídlem, před začátkem práce, a také obecná prosebná modlitba (*ṭalaba*). Agpíja je vydávána i pro laiky, a to rovněž v paralelní arabsko-anglické podobě s koptskými vsuvkami.⁸

Koptská církev používá ještě další liturgické knihy, jako lekcionář katamarus (*qatāmārus, kaṭ imiros*), hymnáře difnar (*antifonarion*) a psalmodia a také sinaksar (*synaxarion*) – lekcionář životopisů světců. Ty však nejsou předmětem tohoto pojednání.

2. Velikonoční tajemství v kanonických hodinkách

V agpíji se velikonoční události připomínají obzvláště v polední a odpolední hodině, které jsou tematizovány skutečností ukřižování Páně. Ranní hodinka však obsahuje dva texty, známé i z jiných liturgií: trisagion, které je také součástí anafory, a vyznání víry z křestní liturgie.

2.1 Trisagion

Svatý Bože, svatý silný, svatý nesmrtelný, který ses zrodil z Panny, smiluj se nad námi. Svátý Bože, svatý silný, svatý nesmrtelný, který jsi byl za nás ukřižován, smiluj se nad námi. Svátý Bože, svatý silný, svatý nesmrtelný, který jsi vstal z mrtvých a vstoupil na nebesa, smiluj se nad námi. (Agpíja, s. 88–89)

Tento starokřesťanský zpěv se zpravidla recituje řecky v koptské výslovnosti: *Agios o Theos agios iširos agios athanatos o ek partheno gennethis eleison imas. Agios o Theos agios iširos agios athanatos o stavrothis diimas, eleison imas. Agios o Theos agios iširos agios athanatos*

⁷ V anglickém překladu je Prayer of Absolution, modlitba rozhřešení. Latinská terminologie však plně nepostihuje obsah koptského textu. *Taḥlīl* převážně obsahuje prosby o ochranu před hříchem a rozmanitými podobami zla jak pro sebe tak přimluvně pro druhé.

⁸ *The Agpeya / al-Agbīja*. Al-Qāhira: Maktabat al-Maḥabba, 2003.

o anastas ek ton nekron ke anelthon is tus uranus, eleison imas. Agpíja však uvádí také arabskou verzi.

Trisagion je zařazeno po dvanácti žalmech a prologu k evangeliu svatého Jana jako čtvrtá modlitba: po chvále Krista – Světla světa, chvále Matky Boží – Matky Světla a po chvalozpěvu Sláva na výsostech Bohu.

2.2 *Vyznání víry (qānūn al-īmān)*

... on pro nás lidi a pro naši spásu sestoupil z nebe, vtělil se z Ducha svatého a Panny Marie a stal se člověkem. Byl za nás ukřižován za Pontia Piláta, trpěl a byl pohřben. Třetího dne vstal z mrtvých podle Písma a vstoupil na nebesa a usedl po pravici svého Otce, odkud přijde ve slávě soudit živé i mrtvé a jeho království bude bez konce... (Agpíja, s. 94–95)

Vyznání víry následuje po Trisagion a pozdravení Bohorodičky (*al-salāmu laki*). Po něm nastupuje řada prosebných modliteb: Kyrie eleison, prosba k Pánu zástupů (Svatý, svatý, svatý Pán), dvojí prosba o ochranu (*tahlīl*) a závěr.

2.3 *Vyznání smrti Páně z polední hodinky*

Ježíši Kriste, náš Bože, který jsi byl přibit na kříž v šesté hodině a dřevem kříže jsi zahubil hřích, svou smrtí jsi vzkřísil mrtvého, jehož jsi stvořil vlastníma rukama a který zemřel v hříchu. Zahub naše bolesti svým uzdravujícím a životadárným utrpením a hřeby, jimiž jsi byl přibit. ... Dokonal jsi spásu na zemi, Kriste, náš Bože, když jsi rozpjal své svaté ruce na kříž. ... Kriste, náš Bože, který ses ze své vlastní vůle nechal pozvednout na kříž, abys zachránil z pout nepřítelů ty, které jsi stvořil... (Agpíja, s. 176, 179 a 180)

Texty polední hodinky se vztahují ke smrti Páně na kříži a k vykoupení člověka. Po dvanácti žalmech o utrpení a záchraně následuje evangelium blahoslavenství. Závěrečné modlitby Otců (*qūʿa*) ukazují linii vykoupení od stvoření prvního člověka a jeho smrti jako následku hříchu ke spásnému utrpení Krista, které dobrovolně podstoupil k vysvobození člověka z pout smrti. Tuto linii Boží spásy souhrnně vyjadřuje chvála Panny Marie:

Rodičko Boží, Panno, chválíme tě, neboť skrze kříž tvého Syna padlo peklo a smrt byla přemožena. Byli jsme mrtví, ale jsme vzkříšeni a hodni věčného života. Získali jsme blaženost prvního ráje... (Agpíja, s. 182)

V závěrečném tahlílu je vyjádřena vděčnost Otci za zrušení viny skrze smrt Syna.

Děkujeme ti, náš Králi, všemohoucí Otče našeho Pána, Boha a Spasitele Ježíše Krista, a oslavujeme tě, že jsi přeměnil čas utrpení svého jednorozrozeného Syna v čas útěchy a modlitby. ... Přijmi naši prosbu a zruš zápis o našich proviněních, který stojí proti nám, jako jsi jej roztrhl v tuto hodinu křížem svého jednorozrozeného Syna Ježíše Krista, našeho Pána a Spasitele našich duší... (Agpíja, s. 183)

2.4 Spása lotra po pravici z odpolední hodinky

Který jsi v deváté hodině zakusil smrt v těle za nás hříšníky, znič naše tělesné touhy...

Který jsi odevzdal ducha do rukou Otce, když jsi v deváté hodině visel na kříži, který jsi uvedl do ráje lotra, který byl spolu s tebou ukřižován, nezavrhuj mě, Dobrotivý...

Který ses kvůli nám narodil z Panny, strpěl ukřižování, a tak jsi, Dobrotivý, zrušil smrt svou smrtí a svým vzkříšením ukázal vzkříšení, neodvracej se, Bože, od těch, které jsi stvořil svýma rukama... (Agpíja, s. 212–215)

Odpolední hodinka je celá tematizovaná příběhem o lotru po pravici, od žalmů o Boží záchraně k evangeliu o nasycení tisíců. Modlitby mají litanickou formu a podobně jako lotrova prosba jsou adresovány Kristu – Dobrotivému (*al-šālih*): v úvodním oslovení se připomíná Kristův spásný čin, prosba reflektuje formulace žalmů – nezavrhuj, neodvracej se. V druhé části je refrémem žádost lotra po pravici: Pamatuj na mne, Pane, až přijdeš do svého království. Jednotlivé části modlitby podle Otců (*qīṭa'*) jsou odděleny koptskou doxologií (*doxa Patri ke Ijo...*).

Když lotr uviděl Pána života viset na kříži, řekl: Kdyby ten, který je s námi ukřižován, nebyl vtělený Bůh, slunce by neskrylo svou zář a země by se nezachvěla. Ale ty, Všemohoucí, který jsi strpěl to všechno, pamatuj na mne, Pane, až přijdeš do svého království...

Který jsi přijal vyznání lotra na kříži, přijmi nás k sobě, Dobrotivý, nás, kdo si zasluhujeme smrt za své hříchy... Pamatuj na nás, Pane, až přijdeš do svého království. (Agpíja, s. 216–218)

Poslední v řadě modliteb je připomínka pláče Matky Boží:

Když Matka uviděla Beránka a Pastýře, Spasitele světa viset na kříži, řekla s pláčem: Svět se raduje, že se mu dostalo spásy, mé srdce však hoří, když vidím tvé ukřižování, jež trpíš kvůli nám všem, můj Synu a můj Bože. (Agpíja, s. 219–220)

Po inkantacích Kyrie eleison a Svatý, svatý následuje závěrečný tahlíl s identifikací: my jako lotr, my jako sedící v temnotě.

Přijmi nás k sobě, náš Pane, Ježíši Kriste, jako jsi přijal lotra po tvé pravici, když jsi visel na kříž. Osviť nás svým světlem, jako jsi zazářil nad těmi, kteří byli v temnotě pekla, a uveď nás opět do ráje radosti... (Agpíja, s. 222)

3. Připomínka Kristovy oběti v kadidlové liturgii (*raf' buchūr*)

Kadidlová liturgie, ranní i večerní, je uvedena v euchologiu. Oběť kadidla připomíná nekrvavým způsobem Kristovu krvavou oběť na kříži.

3.1 Modlitba kněze z večerní liturgie

... Kéž naše modlitby stoupají před tebe jako kadidlo, naše pozvednuté ruce jako večerní oběť (dhabīḥa). Neboť ty jsi pravá večerní oběť, který jsi pro naše hříchy sám vystoupil (aš'adta dhātaka) na vznešený kříž podle vůle svého Otce... (Chulágí, s. 20–21)

Prosbu za přijetí vonné oběti pronáší kněz poté, co vložil do kadidelnice pět zrn kadidla. Následují verše s cymbálky: chvála Nejsvětější Trojice a Matky Boží. Pak bohoslužba pokračuje přímlovami za zemřelé a za shromáždění věřících, po ní se čte evangelium, následují přímlovy za pokoj, za církev a zemi a bohoslužba končí trojím tahlílem a požehnáním.

3.2 Z tahlílu

Druhý tahlíl kadidlové liturgie připomíná Kristovo spásné vtělení: *Pane, který jsi sklonil nebesa, ty sám jsi sestoupil a stal ses člověkem ke spáse (chalās) lidského rodu...* (Chulágí, s. 64)

V třetím tahlílu zaznívá prosba o odpuštění hříchů, které umožnila Kristova oběť:

Pane, Ježíši Kriste, jednorozený Synu a Slovo Otce, který jsi zlomil pouta našich hříchů svým spásonosným, životadárným utrpením... daruj nám své milosrdenství a uvolni pouta našich hříchů... (Chulágí, s. 68 a 70)

Jako na mnoha jiných místech i zde vyjádřeno propojení mezi vtělením Božího Syna a velikonočními událostmi spásy.

4. Velikonoční tajemství v liturgii svatého Basila

Liturgie svatého Basila se slaví jak v koptské ortodoxní církvi, tak v unifikované katolické, avšak liturgické texty nejsou úplně totožné. První je obsažen ve zmíněném euchologiu,⁹ druhý, upravený, vydal koptský katolický patriarchát v Káhiře roku 1990.¹⁰ Ortodoxní anafora obsahuje celou liturgii v její starobylé formě, katolická je zkrácená a odpovídá soudobým liturgickým zvyklostem katolické církve. Je zpívána, avšak pouze arabsky, její jazyk je jednodušší a civilnější, oprostěný od mnohých starobylých vyjádření, biblicismů, honorifik a repetit.

4.1 Modlitba při obětování (*ṣalāt al-tuqaddima*)

Pane Ježíši Kriste, soupodstatné Slovo Otce, který jsi bez poskvrny (al-šarīk al-dhātī wa kalimat al-Ab ghair al-danas), jedné podstaty s ním a s Duchem svatým (al-musāwī lahu ma' al-Rūh al-quḏus), ty jsi živý chléb, který sestoupil z nebe. Učinil ses Beránkem bez poskvrny obětovaným za život světa... Ukaž svou tvář nad tímto chlebem a nad tímto kalichem, který jsme položili na tvůj kněžský stůl. Požehnej je, posvěť je, očišť je a proměň je, aby se tento chléb stal tvým svatým tělem a tato směs, která je v kalichu, aby se stala tvou převzácnou krví a aby nám tak obojí přineslo povznesení (irtiqā'), uzdravení (šifā') a spásu (chalās) pro duši, tělo i ducha. (Chulágí, s. 97–99)

Tuto tichou modlitbu pronáší kněz nad obětními dary, které se připravují na začátku liturgie po kanonických hodinkách včetně raní kadidlové. K obětování patří Beránkův průvod, žehnání Beránka, pozdravení pokoje, po němž přichází uvedená obětní modlitba. Následuje prosba o milost pokání a za zbavení vin (*tahlīl*), hymnus o kadi-delnici, přímluvy a čtení z epištol, Skutků, synaxaria a evangelia.¹¹ Před prvním čtením kněz v koptštině pronáší krátkou chválu Spasitele:

⁹ The Holy Kholagy / al-Chulāḡī al-muqaddas, s. 82–254. Al-Chulāḡī al-muqaddas, s. 49–144. Text i s výkladem je dostupný v angličtině online ve formátu pdf. SLEMAN, Abraam D. *St. Basil Liturgy Reference Book, The Full Text, Step by Step Explanations, Commentaries*. <http://www.copticchurch.net/topics/liturgy/index.html>. Staženo 14. 8. 2011.

¹⁰ *Ti-anafora ente pi-agios megalou Basilio / Quddās al-qiddis Bāsiliūs al-kabīr*. Al-Qāhira: Baṭrirkija al-aqbāt al-kāthūlik, 1990.

¹¹ První čtení – *Apostolus* – je z některého listu svatého Pavla, druhé – *Katholikon* – je z některé obecné epištolý. Třetí čtení se nazývá *Praxis (Abraxīs)*. Čtvrté čtení ze synaxaria je zvykem v koptské ortodoxní církvi. Poslední čtení je z evangelia. Všechny úryvky se čtou koptsky a arabsky.

Klaníme se ti, Kriste, s tvým dobrým Otcem a Duchem svatým, neboť jsi přišel a zachránil nás. (Chulágí, s. 114)¹²

Podobným koptským vyznáním také odpovídá lid na třetí čtení, které je ze Skutků apoštolů (*Praxis, abraksis*):

Požehnaný jsi vskutku se svým dobrým Otcem a Duchem svatým, neboť jsi přišel a zachránil nás. (Chulágí, s. 125)

4.2 Trisagion

Trisagion (*al-taqdīsāt al-thalātha*) zpívají všichni v koptštině před čtením evangelia. Vyznává vtělení, ukřižování a zmrtvýchvstání Krista. V ortodoxní liturgii je text opět řecký s koptskou výslovností, stejný jako v ranní hodině, s možným překladem do arabštiny. Je ukončen trojiční doxologií.

Svatý Bože, svatý silný, svatý nesmrtelný, který ses zrodil z Panny, smiluj se nad námi.

Svatý Bože, svatý silný, svatý nesmrtelný, který jsi byl za nás ukřižován, smiluj se nad námi. Svátý Bože, svatý silný, svatý nesmrtelný, který jsi vstal z mrtvých a vstoupil na nebesa, smiluj se nad námi. (Chulágí, s. 127–129; Anafora, s. 13)

Stejně jako v ranní liturgii hodinek je v řadě modliteb po evangeliu obsaženo také vyznání víry s jeho kristologickými články o vtělení, utrpení, smrti a vzkříšení. Text vyznání se recituje, jen poslední verš o vzkříšení mrtvých a životě budoucího věku se zpívá.¹³

4.3 Z modlitby o nápravě podle svatého Jana

Modlitba o nápravě (*ṣalāt al-ṣalḥ, muṣāliḥa*) je vyznáním Božího díla nápravy skrze Kristovu oběť na usmíření hříchů. Následuje po vyznání víry a před „Vzhůru srdce“. Kněz se ji modlí nahlas arabsky. Z několika možných textů může zvolit musálihu svatého Jana, v níž je následující vyznání o duchovní eucharistické oběti.

... ustanovil jsi pro nás dílo (tadbīr) svého jednorozeného Syna a skryté tajemství této oběti (dhabīḥa), při níž neteče krev zákona, ani

¹² *Ten wu-ošt emmok o pi-Christos nem pek Jot en-aghathos nem pi-Pnevma ethwab dže ak-sóti emmon.* Tuto krátkou modlitbu pronáší také v úvodní části kadidlové liturgie.

¹³ Formulační rozdíl je ve výrazu pro vtělení: ortodoxní text má „vtělil se z Ducha svatého a z Panny Marie a stal se člověkem“ (*tağassada min al-Rūḥ al-quḍus wa Marjam al-`adhra*), zatímco v katolickém je „skrze Ducha svatého (*bil Rūḥ al-quḍus*) přijal tělo z Marie Panny a stal se člověkem“. Katolické vyznání také obsahuje filioque (*al-munbathiq min al-ab wa-l ibn*).

nejde o ospravedlnění těla, ale Beránek je duchovní (rūḥī) a nuž je myšlený ('aqlīja), nikoli hmotný (ghajr ġismīja). To je ta obět, kterou ti předkládáme. (Chuláġi, s. 190)

V katolické liturgii svatého Basila je tajemství díla spásy shrnuto takto:

Velký, věčný Bože, ty jsi stvořil člověka bez viny a porušení. Přícho-dem našeho Spasitele Ježíše Krista, tvého milovaného Syna, jsi zrušil smrt, která vstoupila do světa skrze Satana, a naplnil jsi svět nebeským pokojem... (Anafora, s. 19)

Po této modlitbě usmíření následuje pozdravení pokoje mezi věřícími a končí část zvaná liturgie katechumenů (*quddās al-mau'ūzīn*).

4.4 Eucharistická modlitba: cesta spásy

V obou formách anafory svatého Basila začíná eucharistická modlitba dialogem mezi knězem a věřícími typizovaným vybídka „vzhůru srdce“. Po andělském trisagion začíná eucharistická modlitba, která shrnuje cestu spásy. Lid stvrzuje jednotlivé Boží skutky vyznáním víry: amen, vskutku, věříme. Následující text je z ortodoxní liturgie, významnější odchylky v katolické anafoře jsou uvedeny v poznámkách.

Kněz: *Agios, agios, agios, svatý, svatý, svatý jsi vskutku, Pane, náš Bože, který jsi nás stvořil a umístil do ráje blaženosti. Když jsme neuposlechli tvého příkazu kvůli svodu odvěkého hada, byli jsme zbaveni věčného života a vyhnáni z ráje blaženosti. Ale ty jsi nás neopustil navždy, ale ustavičně jsi nás nabádal skrze své svaté proroky a v posledním čase ses nám zjevil, nám, sedícím v temnotě a stínu smrti, ve svém jednorozeném Synu, našem Pánu a Spasiteli Ježíši Kristu, (zrozeném) z Ducha svatého a Panny Marie.¹⁴*

Lid: Amen. Vskutku, amen.

Kněz: *Vtělil se a stal se člověkem a ukázal nám cestu spásy. Skrze vodu a Ducha nám daroval narození, které je shůry.¹⁵ Učinil si z nás shromáždění (ša'ban muġtama'an)¹⁶ a očistil nás svým svatým Duchem. Miloval své, kteří jsou ve světě a za naši spásu vydal sám sebe smrti, která nad námi vládla a jíž jsme byli podrobeni za své hříchy. Skrze kříž sestoupil do pekel (ġaḥīm).¹⁷*

¹⁴ ... který se vtělil skrze Ducha svatého z Panny Marie (Anafora, s. 22).

¹⁵ ... daroval nám nové narození z vody a z Ducha (Anafora, s. 22).

¹⁶ ... učinil si z nás jediný lid (ša'ban wāḥidan) (Anafora, s. 22).

¹⁷ Miloval nás lidi, za nás vydal sám sebe na smrt a daroval nám svobodu skrze kříž (Anafora, s. 23). Zkráceno o věty o podrobení hříchu a smrti a sestupu Krista do pekel. *Ġaḥīm* je z řecko-hebrejského *gehenna*, místo věčného ohně.

Lid: Vskutku věříme.

Kněz: *Třetího dne vstal z mrtvých, vstoupil na nebesa a usedl po své pravici, Otče. Ustanovil den zúčtování (jauman lil-mağāza), v němž se znovu objeví,¹⁸ aby soudil svět spravedlivě a dal každému podle jeho skutků.*

Lid: Podle tvého milosrdenství, Pane, ne podle našich hříchů. (Chuláží, s. 167–170)

Po úvodu o lidské vině a zbavení věčného života modlitba vyznává články víry o cestě spásy – mimořádné Boží záchraně: vtělení Božího Syna, vydání k trestu smrti pro lidský hřích, ukřižování, smrt a sestup do pekel, zmrtvýchvstání, vystoupení do Boží slávy a budoucí soud.

4.5 Slova proměňování

Následuje připomínka a zpřítomnění poslední večeře Páně s ustanovením svátosti eucharistie, jejíž text se arabsky nazývá „podstatná slova“ (*al-kalām al-ğauharī*). Lid stvrzuje každý jednotlivý výrok vyslovením víry. V závěru je opět vysloveno vyznání o Kristově velikonočním díle spásy.

Kněz: *Ustanovil pro nás toto velké tajemství: Rozhodnut, že se sám vydá na smrt za život světa,*

Lid: Věříme.

Kněz: *vzal do svých svatých, neposkvrněných, požehnaných a životadárných rukou chléb,¹⁹*

Lid: Věříme, že to je skutečnost, amen.

Kněz: *pohlédl vzhůru k nebi, k tobě, Bože, který jsi jeho Otec a Pán všech, vzdal díky,*

Lid: Amen.

Kněz: *požehnal jej,*

Lid: Amen.

Kněz: *posvětil,*

Lid: Amen, věříme, vyznáváme a vzdáváme chválu.

Kněz: *rozlámal jej a dával svým svatým učedníkům a apoštolům se slovy: Vezměte, jezte z toho všichni; toto je moje Tělo, které se láme*

¹⁸ Ustanovil den, v němž se znovu objeví (Anafora, s. 23). Vynechána zmínka o dni zúčtování.

¹⁹ Když přišla hodina, kdy se měl odevzdat smrti za život světa, ustanovil pro nás tajemství nejsvětější oběti (*al-qurbān al-muqaddas*). Vzal do svých svatých, neposkvrněných, požehnaných a životadárných rukou chléb (Anafora, s. 23–24).

(juqassamu) pro vás a pro mnohé, dáno na odpuštění hříchů.²⁰ To činite na mou památku.

Lid: To je skutečnost. Amen.

Kněz: *Po večeři smísil v kalichu šťávu z hroznů a vodu, vzdal díky,*

Lid: Amen.

Kněz: *požehnal jej,*

Lid: Amen,

Kněz: *posvětil,*

Lid: Amen. I toto věříme, vyznáváme a vzdáváme chválu.

Kněz: *okusil a také dal svým svatým učedníkům a apoštolům se slovy: Vezměte a pijte z toho všichni; to je moje Krev nové smlouvy, která se prolévá za vás a za mnohé na odpuštění hříchů. To činite na mou památku.*

Lid: Také toto je skutečnost, amen.

4.6 Připomínka oběti

Kněz: *Kdykoli jíte z tohoto chleba a pijete z tohoto kalicha, zvěstujete mou smrt, vyznáváte mé vzkříšení a pamatujete na mne, dokud nepřijdu.*

Lid: Amen, amen, amen. Tvou smrt, Pane, zvěstujeme, vyznáváme tvé svaté vzkříšení a nanebevstoupení. Klaníme se ti, chválíme tě, Pane a utíkáme se k tobě, náš Bože.

Kněz: *Proto si také připomínáme jeho svaté utrpení, jeho vzkříšení z mrtvých, jeho nanebevstoupení, jeho usednutí po tvé pravici, Otče, a jeho druhý příchod, který bude z nebe, hrozný a slavný.²¹ Obětujeme ti dary, které jsou tvé, za všechno, co je (kull ḥāl), kvůli všemu a ve všem...²² (Chulágí, s. 171–179)*

Poté, co kněz i lid nad Chlebem a Kalichem vyznali aktuální oběť Kristova těla a krve, kněz v tiché modlitbě připomíná její účinnost k odpuštění hříchů přítomných věřících:

Náš Pán, Bůh a Spasitel Ježíš Kristus je dán na odpuštění hříchů a věčný život těch, kdo jej budou požívat (li-man jatanāwalu minhu). (Chulágí, s. 181–182)

²⁰ ... které se vydává (*jubdhalu*) za vás a za všechny lidi na odpuštění hříchů (Anafora, s. 24).

²¹ ... jeho druhý příchod ve veliké slávě (Anafora, s. 26).

²² Obětujeme ti tuto životadárnou oběť s díky za všechno (Anafora, s. 26).

Následují přímluvy za pokoj, za církev, za potřeby obce, za zemřelé, modlitba při lámání Chleba (*qisma*), která je proměnlivá a její velikonoční formulace jsou uvedeny níže v šestém oddíle.

4.7 Z modlitby odevzdání

Po společné modlitbě Páně se kněz tiše modlí modlitbu odevzdání (*ṣalāt al-ḥudū*), v níž jsou znovu shrnuta tajemství Kristova spásného díla.

Milost a dobrodiní tvého jednorozeného Syna, našeho Pána, Ježíše Krista jsou naplněna. Vyznali jsme jeho spásné utrpení, oznámili jsme jeho smrt, uvěřili jsme v jeho vzkříšení. Tajemství je dokonáno... (Chuláží, s. 210)

Po chudú kněz ještě pronáší další tichou prosbu o odpuštění hříchů svých i shromáždění, zakončenou zvoláním „Svaté svatým“ a po pozdravení pokoje následuje vyznání přítomnosti Kristova Těla (*i'tirāf*).

4.8 Vyznání o Kristovu Tělu

Amen, amen, amen. Věřím,²⁵ věřím, věřím a vyznávám do posledního dechu, že toto je životadárné Tělo, které tvůj jednorozený Syn, náš Pán, Bůh a Spasitel Ježíš Kristus přijal z naší Paní, Paní nás všech, svaté Bohorodičky Marie. Spojil je se svým božstvím (ma' lāhūtihi) bez smíšení (bi-ghajr ichtilāf), bez sloučení (lā imtizāğ) a beze změny (lā taghajjir). Učinil náležitě vyznání před Pontským Pilátem.²⁴ Vydal je (aslamahu) za nás na svatém dřevu kříže, ze své vlastní vůle a za nás za všechny. Vskutku vyznávám, že jeho božství ani na chvíli, ani na okamžik neopustilo jeho lidství.²⁵ Dává se za nás, za spásu a odpuštění hříchů a věčný život těch, kdo je požívají. Věřím, věřím, věřím, že je to skutečnost. Amen. (Chuláží, s. 223–224)

Vyznání pronáší kněz před přijímáním a nad posvátnými způsoby zdůrazňuje aktuálnost událostí spásy v přítomném eucharistickém Těle Kristově: spojení božství s lidstvím v Kristu, jeho dobrovolné odevzdání k oběti na kříži za naši spásu, odpuštění hříchů a věčný život pro ty, kdo toto tajemné Tělo přijímají.

²⁵ V katolické liturgii kněz mluví v plurálu i za ostatní: věříme (Anafora, s. 40).

²⁴ V katolické liturgii je tato věta vynechána.

²⁵ ... se ani na okamžik neoddělo od jeho lidství.

5. Zmínky o vtělení a vykoupení v liturgii svatého Řehoře Theologa

Z anafory svatého Řehoře uvedeme ty části, kde jsou velikonoční témata vyslovena odlišným, jedinečným způsobem.

5.1 Modlitba o usmíření hříchů

Po vyznání víry následuje stejně jako v liturgii svatého Basila modlitba o usmíření hříchů (*salḥa*), v níž je zde vedena linie mezi vtělením, vykoupením a zdokonalením lidství skrze Krista.

Ty sám, který jsi beze změny (bi-ghajr istiḥāla), ses vtělil, stal ses člověkem a připodobnil ses nám ve všem kromě hříchu. Stal ses naším prostředníkem u Otce (wasīṭ laḍaj al-ab) a strhl jsi zeď (ḥāḡiz), která byla mezi námi, zrušil jsi staré nepřátelství, smířil jsi pozemšťany s nebešťany a učinil jsi z obou jedno. Přivedl jsi k dokonalosti řád vtělení (tadbīr bil-ḡasad), když jsi vystoupil v těle (ḡasadījan) na nebesa, poté co jsi všechno naplnil svým božstvím. (Chulágí, s. 240–241)

5.2 Ze salhy patriarchy Severa

... ve svém nepopsatelném sestoupení (tanzīl) a ve své lásce k lidstvu jsi nesežehnul podvodného zrádce, když se k tobě přiblížil, ale pozdravil jsi jej přátelským políbením, a tak jsi jej přivedl k lítosti (al-tūba), takže pochopil svou bezostyšnost... (Chulágí, s. 247–248)

V této části alternativní salhy zaznívá narážka na Jidášovu zradu v Getsemanské zahradě a jeho pokání, obrazném pro život křesťana.

5.3 Z eucharistické modlitby

Kněz: *Ty, můj Pane, jsi změnil můj trest ve spásu... Strpěl jsi bezprávně, jež spáchali nespravedliví, nabídl jsi záda bičování, nastavil jsi tvář políčkům kvůli mně, můj Pane. Neodvrátil jsi tvář před hanou a slinou.*

Lid: Pane, smiluj se.

Kněz: *Šel jsi na porážku jako ovce, na smrt kříže. Projevil jsi svou nezměrnou péči o mne. Zahubil jsi můj hřích ve svém hrobě. Pozvedl jsi mé prvotiny (bākūrati) k nebi, zjevil jsi mi svůj budoucí příchod, až sestoupiš soudit živé i mrtvé a dáš každému podle jeho skutků. (Chulágí, s. 262 a 265–266)*

Odezvy Izajášovy písně o trpícím služebníkovi se doplňují s aktualizací Kristova smírného utrpení vzhledem ke každému člověku a s vyhlídkou na konečné zúčtování. Celé dílo spásy je shrnuto ve vyznání nad eucharistickými způsoby.

... *proto si, náš Pane, připomínáme tvé sestoupení na zem, tvou životadárnou smrt, tvé spočívání v hrobě po tři dny a tvé vzkříšení z mrtvých, tvé nanebevstoupení a tvé usednutí po pravici Otce, i tvůj druhý příchod, který bude z nebe, hrozný a slavný...* (Chulágí, s. 276)

5.4 Modlitba při lámání Chleba (qisma)

Aktualizace zaznívá také v prosbě kněze před qismou, poté, co zazněly všechny přímluvné modlitby a připomínky svatých a začíná eucharistická hostina.

Kněz: *Ty, který jsi tenkrát požehnal, i nyní požehnej.*

Lid: Amen.

Kněz: *Ty, který jsi tenkrát posvětil, i nyní posvěť.*

Lid: Amen.

Kněz: *Ty, který jsi tenkrát lámal, i nyní lámej.*

Lid: Amen.

Kněz: *Ty, který jsi tenkrát dával svým svatým učedníkům a apoštolům, i nyní, náš Pane, dej nám a svému lidu, všemohoucí Pane, náš Bože.* (Chulágí, s. 305–306)

Při lámání svátostného Chleba se kněz modlí qismu, v níž připomíná, že zde přítomné Kristovo Tělo je nebeský pokrm věřících a jeho svátostná Krev podle oběti na kříži očišťuje přítomné z vin.

Požehnaný jsi, Kriste, náš Bože všemohoucí, Spasiteli církve, která je tvá, Slovo vtělené nepopsatelným vtělením, tys nám připravil nebeský chléb – tvé svaté Tělo, tajemné a svatosvaté. Smísl jsi pro nás v kalichu čisté víno – tvůj božský, neposkvrněný bok, z něhož, se kvůli nám vyřinula voda a krev poté, co jsi odevzdal ducha. Tato voda a krev se stala očistnou lázní (tahar) pro celý svět... Tys nás, ze svého nesmírného milosrdenství, učinil hodnými stát se syny skrze posvátný křest... (Chulágí, s. 308–310)

5.5 Z děkovné modlitby kněze

Po přijímání kněz v děkovné modlitbě znovu připomíná velikonoční tajemství uskutečněné v eucharistické liturgii k prospěchu každého přijímajícího.

Děkujeme ti, Pane, Kriste, náš Bože, pravé Slovo, čisté podstaty s Otcem, který jsi nás tolik miloval, že ses za nás vydal násilné smrti za naše hříchy. Tvé bičování a tvé rány nás uzdravily. Daroval jsi nám život ve svém svatém Těle a ve své vzácné Krvi, které jsi nám dal k přijímání. Proto ti děkujeme, Bože, milující člověka, kterého jsi stvořil... (Chulágí, s. 316)

5.6 Ze závěrečné modlitby kněze

V závěrečné modlitbě za lid znovu vystupuje červená nit dějin spásy, spojující vtělení věčného Boha, spásné utrpení Syna, zmrtvýchvstání, nanebevstoupení k Otci a budoucí soud nad všemi.

Ten, který byl, který je, který přišel a který přijde, který přijal tělo a stal se člověkem, který byl za nás ukřižován, který dobrovolně trpěl v těle, ač jako Bůh nepodléhal utrpení, byl pohřben a uložen do hrobu, vstal z mrtvých třetí den, vstoupil na nebesa a usedl po pravici Otcovy slávy. Ten přijde soudit živé a mrtvé... Ježíš Kristus, náš Pán... (Chulágí, s. 317–318)

6. Velikonoční qismy

Qismy shrnují tajemství velikonoční oběti Kristovy, zpřítomněné ve svátostných způsobách. Pronáší je kněz při lámání eucharistického Chleba. Texty jsou proměnlivé podle svátků, podle textů Písma odkazují na jednotlivé slavené události a aktualizují je pro přítomné shromáždění.

6.1 Qisma o Květné neděli

... z úst dětí a nemluvnat sis připravil chválu. Připrav také naše duše, aby tě chválily... (Chulágí, s. 414)

6.2 Qisma na Zelený čtvrtek

... obětování Izáka bylo předobrazem krveprolití Krista, Božího Syna, ukřižovaného za spásu světa. Jako Izák nesl dřevo k celopalu, tak Kristus nesl dřevo kříže. Jako se Izák vrátil živý, tak Kristus vstal z mrtvých a ukázal se svým svatým učedníkům. (Chulágí, s. 418–419)

6.3 Qisma na Bílou sobotu

... prošel jsi skrz oponu na místo velesvatyně, kam nikdo s lidskou přirozeností (dhū tabī' a bašarīja) nemůže vstoupit. Stal se naším heraldem, veleknězem navěky podle řádu Melchisedechova. Ty jsi ten, o němž prorok Izajáš řekl: Jako ovce byl veden na porážku a jako beránek bez hlesu před stríhači neotevřel svá ústa. Skrz jeho ponížení byl odňat rozsudek... Byl jsi zraněn pro naše hříchy, zasažen pro naše nepravosti, byl jsi potrestán kvůli našemu pokoji, tvými ranami jsme uzdraveni. Zbloudili jsme jako ovce a ty jsi přišel, náš Pane, a zachránil nás pravdou svého kříže, daroval jsi nám strom života – své božské Tělo a svou skutečnou Krev. (Chulágí, s. 421–423)

6.4 Qisma o Vzkříšení

Pane, všemohoucí Bože, Otče našeho Pána, Boha a Spasitele Ježíše Krista, který skrze svůj kříž sestoupil do předpekli a vyvedl našeho otce Adama a jeho děti do ráje, pohřbil nás spolu se sebou, svou smrtí přemohl moc smrti, třetího dne vstal z mrtvých. zjevil se Marii Magdalské a mluvil s ní takto: Řekni mým bratřím, aby šli do Galileje a tam mě uvidí. Archanděl sestoupil z nebe, odvalil kámen od vchodu do hrobu a oznámil radostnou zvěst ženám, které nesly vonné masti: Kristus vstal z mrtvých, zničil smrt a obnovil život těch, kdo jsou v hrobě. Kristus dechl do tváře svých svatých učedníků a apoštolů a řekl: Přijměte Ducha svatého. Komu odpustíte hříchy, jsou mu odpuštěny, komu je zadržíte, jsou zadrženy. (Chulági, s. 425–427)

6.5 Qisma o svátcích Páně během roku

... který vstoupil do Jeruzaléma na oslátku jako Král, který ustanovil novou Smlouvu se svými svatými učedníky, dal jim své svaté Tělo a svou vzácnou Krev na odpuštění našich hříchů, který byl ukřižován, který přemohl Satana, byl uložen do hrobu a po třech dnech vstal z mrtvých, kterého uviděli vyvolení učedníci na Tiberiadském jezeře po jeho zmrtvýchvstání... (Chulági, s. 434)

6.6 Syrská qisma

Vskutku Boží Slovo trpělo v těle, byl zabit a pověšen na kříž a jeho duše se oddělila od těla, třebaže jeho božství se nikdy neoddělilo od jeho duše a těla. Byl proboden jeho bok a vyšla krev a voda na odpuštění celému světu. Krví a vodou bylo pomazáno jeho tělo. Jeho duše se vrátila a znovu se spojila s tělem. Syn zemřel na kříži za hřích, který vládne světu, a obnovil všechny po levici i po pravici. Krví prolitou na kříži spojil a usmířil nebešťany a pozemšťany, národy a národy, duši a tělo. Třetího dne vstal z mrtvých.... Věříme, stvrzujeme a vyznáváme, že toto je Tělo spojené s Krví a toto je Krev spojená s Tělem. Ty jsi Kristus, náš Bůh, jehož bok byl kvůli nám proboden kopím na Golgotě v Jeruzalémě, ty jsi Beránek Boží, který snímá hřích světa... (Chulági, s. 435–437)

7. Hymny (alḥān)

Hymny jsou zařazovány do liturgie při různých příležitostech. Zpívají se v koptštině nebo v arabštině, anebo střídavě obojím jazykem. Hymnus k přijímání připomíná životadárný chléb Kristova Těla, velikonoční hymny se opět týkají událostí tridua. Jsou nazvány koptskými incipity.

7.1 Hymnus k přijímání: *Pi-wik ente pi-anch* (Chléb života)

Chléb života, který k nám sestoupil z nebe, dal život světu.

Vidíme tě na oltáři, požíváme tvé Tělo a tvou převzácnou Krev. (Chulági, s. 449 a 451)

7.2 Hymnus na Květnou neděli: *Osanna* (Hosanna)

Požehnaný, který přichází ve jménu Páně, ve jménu Páně.

Hosanna, Synu Davidův, Synu Davidův.

Hosanna na výsostech, na výsostech.

Hosanna, Králi Izraele, Králi Izraele.

Zpívejme chválu: Alleluja, alleluja, alleluja.

Sláva našemu Bohu, sláva našemu Bohu. (Chulági, s. 465–467)

7.3 Hymnus o Vzkříšení: *Christos anesti* (Kristus vstal)

Kristus vstal z mrtvých, smrtí přemohl smrt.

Těm, kdo byli v hrobu, daroval věčný život. (Chulági, s. 468–469)

7.4 Hymnus o Kristu: *Ton sinanarchon Loghon* (Odvěké Slovo)

Chválíme a oslavujeme odvěké Slovo, jsoucí spolu s Otcem a Duchem, zrozeného z Panny k naší spáse, neboť on svolil a přijal ukřižování, strpěl smrt v těle a vzkřísil ty, kdo zemřeli svým slavným vzkříšením. (Chulági, s. 469–470)

8. Závěr

Kopto-arabské liturgické texty vyjadřují velikonoční tajemství bohatým jazykem Písma a starokřesťanské tradice, jak jsme viděli na ukázkách z aktuálně používaných liturgických textů. Anafory svatého Basila a Řehoře vyjadřují události velikonočního tridua především v terminologii oběti – jak Kristovy na kříži, tak eucharistické. Anafora svatého Marka (Cyrila) není v tomto ohledu specifická, proto jsme texty

neuváděli. Zcela cíleně reflektují Kristovo utrpení, smrt a vzkříšení liturgické hymny a modlitby frakce (*qism*) k velikonočnímu triduu, a také polední a odpolední kanonické hodinky, které rozjímají o smrti Páně a o pokání lotra po pravici.

Velikonoční tajemství je v uvedených textech formulováno ve shodě s vyznáním víry jako dílo Boží spásy skrze vtělení Božího Syna Ježíše Krista terminologií Písma. Reflektuje se předobrazná exegeze starozákonních textů o Abrahámově obětování syna a Izajášovo proroctví o trpícím služebníku, andělský chvalozpěv trojnásobné Boží svatosti. Z událostí evangelia je v anafoře zásadním způsobem připomínána Poslední večeře jako ustanovení svátosti Těla k věčnému životu a Krve k očištění od hříchu. Jidášova zrada je interpretována jako pobídka k pokání. Texty zmiňují Kristovo prohlášení o jeho božství před Pilátem, jeho ponížení, políčky, bičování podle proroctví o trpícím služebníku, jeho ukřižování na dřevě, bolest Matky pod křížem, vyznání lotra po pravici a jeho přijetí do věčného království. Liturgie esenciálně vyznává Kristovu smrt v těle, jeho pohřbení a sestup do pekel k vysvobození zemřelých, vzkříšení třetího dne, nanebevstoupení a usednutí po pravici Otce.

Starokřesťanské trisagion, které je typickou modlitbou východní liturgie, shrnuje události spásy působivým hymnickým způsobem v jeho koptském i arabském znění: svatý nesmrtelný Bůh se zrodil v těle jako člověk, aby vykoupil lidstvo propadlé hříchu. Zásadní souvislost mezi Kristovým vtělením a vykoupení doplňuje spojitá linie minulého díla a současného účinku ve svátosti eucharistie.

Koptské liturgické texty bohatým a náročným jazykem Písma i tradice spojují poučení o víře s uskutečněním Kristových velikonočních tajemství v posvátném dění, které je účinnou aktualizací událostí spásy v životě účastníků liturgie.

ABSTRACT

MLADA MIKULICOVÁ

The Easter mystery in liturgical texts of the arabophone Coptic Church

Coptic-Arabic liturgical texts express the Easter mysteries in the rich idiom of the Scriptures and ancient Christian tradition, as seen in the Eucharistic Liturgies of St. Basil and St. Gregory, as well as in hymns and prayers of the Sixth and the Ninth Canonical Hours. They concentrate on the sacrifice of Christ on the cross as connected to that of the Holy Mass. The liturgical texts profess, in accordance to the Creed, the Divine economy of salvation in the incarnation of the Son of God and his crucifixion for human sin, his death and descent to the hell as well as ascent to the Father. Prefigured in Isaac and the Suffering Servant, he is seen as establishing the Eucharistic Sacrament on Maundy Thursday to perpetualize the effects of his sacrifice for participants in the Mass. His trial and his suffering before Pontius Pilate is contemplated, along with his crucifixion, his acceptance of the Thief on the Right. The liturgical texts essentially confess Christ's death in the human body, his burial and descent to save the deceased, his resurrection and his ascension to sit with the Father. These points are succinctly expressed in the ancient Trisagion. Fundamental is the connection between Christ's incarnation and the redemption as well as between his past work of salvation and its present effect in the Eucharist. Coptic liturgical texts unite catechesis of faith to acting out Christ's Easter mysteries where the salvatory events happen in the life of the participants.

Key words

Coptic-Arabic liturgical texts, Euchologion, Canonical Hours, St. Basil Liturgy, Easter mystery, incarnation, redemption, Eucharist

TAJEMSTVÍ VELIKONOC V BYZANTSKÉM RITU PROSTŘEDNICTVÍM MYSTICKO-TEOLOGICKÉ REFLEXE

K A R E L S L Á D E K

To je ten, který sestoupil z nebes na zemi kvůli trpícímu, toho si oblékl v lůně, a jako člověk přišel na svět, přijal utrpení toho, kdo trpěl, a skrze tělo, podrobené utrpení, zničil utrpení těla; a Duchem, který nemůže zemřít, zabil smrt, zabíjející člověka.¹

Melitón ze Sard

V uvedeném citaci z pera Melitóna ze Sard je básnickým stylem představeno teologické tajemství slavení Velikonoc. Sebevzdání druhé božské Osoby odhalené již v okamžiku vtělení předznamenává vrcholný čin spásy v pokorném podstoupení utrpení a smrti, která je „zabita“ vzkříšením Ježíše Krista. Slavení tajemství Velikonoc je cestou vnitřní proměny: od smrti ke vzkříšení za spolupůsobení Osob Boží Trojice. V tomto článku se zaměřím na interpretaci tajemství Velikonoc v byzantském ritu prostřednictvím mysticko-teologické reflexe, respektive skrze duchovní rozvoj osobnosti, jak je pojmán v křesťanské mystické tradici. Mystická teologie,² jak ji nazývají ortodoxní teologové, je ztotožnitelná s oborem, který se v rámci teologických disciplín křesťanského Západu nazývá spirituální teologie.³

¹ MELITÓN ZE SARD. *O Pasše*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2010, s. 131–132.

² Mystickou teologii ve východokřesťanské spiritualitě můžeme definovat jako teologickou disciplínu usilující o poznání rozmanitých cest proměny lidské přirozenosti v boholidskou v rámci mystického výstupu, ve kterém je člověk prostřednictvím liturgicko-sakramentálního života Církve zbožštěn božskými energiemi a formován nestvořeným světlem milosti, čímž postupně vrůstá do tajemství láskyplného života Boží Trojice – srov. SLÁDEK, Karel. *Mystická teologie východoslovanských křesťanů*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2010, s. 59–61.

³ Pavel Vojtěch Kohut definuje spirituální teologii takto: „Spirituální teologie je teologická disciplína, která na základě biblického Zjevení a kvalifikované křesťanské zkušenosti systematicky studuje sjednocení člověka s trojjediným Bohem v Kristu, k němuž dochází působením Ducha svatého v dějinách církve a světa a lidskou spoluprací, a popisuje jeho organický rozvoj od počátku až po dosažení svatosti se zohledněním

Článek je svojí strukturou rozdělen chronologicky, podle následnosti dní liturgického období, přičemž začneme od přípravy na Velikonoc a text ukončíme meditací o velikonočním triduu. Metodou je aplikace nauky o duchovním rozvoji osobnosti prostřednictvím cesty *obrácení, očištění, osvícení a sjednocení* na jednotlivé dny slavení tajemství Velikonoc v byzantském ritu. Použité prameny pro podložení mysticko-teologických reflexí jsou jak primárního charakteru (evangelijní příběhy, velikonoční liturgické texty byzantského ritu), tak sekundárního (odborné monografie o interpretaci Velikonoc z pera východních teologů, především od ruských autorů a jejich nástupců).

1. Postní příprava na Velikonoc a vstup do *Velkého strastného týdne*

Před dobou velikonoční se v tradici církvi Západu i Východu nachází liturgické období *Velkého půstu*. Postní praxe vrcholí v posledním týdnu před Velikonocemi, který se na Východě nazývá *Velký strastný týden*. Podle přísné tradice půst tohoto týdne zahrnuje suchou stravu po třetí hodině odpolední a na *Velký pátek* by se nemělo jíst vůbec. Na *Velkou sobotu* je také přísný půst, načež se jí až večer pro posílnění před celonočním bděním. Vnější askeze je nemyslitelná bez askeze vnitřní, bez pokání a projevu milosrdenství, jak uvádí následující *kondak*⁴ doby postní:

Nyní nastal čas ke skutkům, soud je přede dveřmi. Povstaňme tedy k postu, přinesme slzy lítosti, činnme skutky milosrdenství.

V době postní se kromě sobot, nedělí, *Velkého čtvrtku* a 25. března (slavnost Zvěstování Páně) slouží *Liturgie předposvěcených darů*. Během léto liturgie kněz odříkává následně uvedenou modlitbu sv. Efréma, která výstižným způsobem uvádí do spirituality této liturgické doby:

Pane a Vládce mého života, zažeň ode mě ducha lenivosti, pohrdání, touhy po moci a prázdných řečí. Daruj mi, svému služebníkovi, ducha čistoty, pokory,

rozmanitosti a neopakovatelnosti jednotlivých cest“ – KOHUT, Pavel Vojtěch. *Co je spirituální teologie?* Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2007, s. 34.

⁴ Kondak je zpívaný hymnus v liturgii byzantského ritu shrnující teologické tajemství svátků nebo charakteristické vlastnosti svěťce – viz též FARUGGIA, Edward (ed.). *Encyklopedický slovník křesťanského Východu*. Olomouc: Refugium, 2008, s. 487–488.

trpělivosti a lásky. Ano, Pane a Králi, dej, abych poznal své hříchy a neodsuzoval svého bratra, neboť jsi požehnaný nyní i vždycky a na věky věků. Amen.

Půst – jak se kněz modlí v této modlitbě svatého Efréma – zahrnuje jak aktivní boj proti egoistickým vášním (lenivost, pohrdání, touha po moci, prázdné řeči), tak disponování se pro působení „ducha čistoty, pokory, trpělivosti a lásky“. Autentičnost postní praxe prozrazuje vnitřní postoj pokání v poznání vlastních hříchů a v oproštěnosti od souzení druhých lidí. Postní „vnější“ omezení má člověka lépe disponovat pro „vnitřní“ usebrání, zamezit rozptylování mysli, aby se soustředil a hlouběji meditoval o Božím zjevení a událostech spásy. Během postní doby by se proto měl věřící pečlivěji věnovat Božímu slovu. Liturgické texty *Velkého strastného týdne* nabízejí rozjímat o následujících příbězích z evangelíí: po *Květné neděli*, vstupu Ježíše do Jeruzaléma, následuje *Velké pondělí*, kdy je čten úryvek o Ježíšem zavrhnutém neplodném fikovníku; *Velké úterý* otevírá téma moudrých družiček a *Velká středa* medituje o hříšnici, která líbala nohy Ježíše Krista, čímž tělesně projevila neskonalou lásku. Tímto evangelijním úryvkem o projevené lidské lásce, kterou Ježíš přijímal a hájil, uvádějí biblické texty následujícího dne do tajemství lásky Boha skrze ustanovení nové a věčné smlouvy: eucharistie. Ustanovení eucharistie je v liturgické tradici ortodoxní i katolické církve připomínáno na *Velký čtvrtek*.

2. *Velký čtvrtek*: střet mezi agapickou láskou a filautickou sebeláskou

Na *Velký čtvrtek* se připomíná ustanovení poslední večeře Páně, což je zpřítomňováno slavnostním slavením Božské liturgie sv. Basila Velikého, po které biskup umývá nohy kněžím. V tento den se odhaluje dvojí láska: agapická Krista a egoistická Jidáše. Alexander Schmemmann o projevu spásné a patologické lásky napsal:

Poslední večeře je konečně zjevení výkupné lásky Boha k člověku, lásky jakožto vlastní podstaty spásy. A zrada Jidáše ukazuje, že hřích, smrt a sebezničení přichází také z lásky, ale z lásky znevážené a pokřivené, obrácené k tomu, co si ani nezaslouží být milováno.⁵

⁵ SCHMEMMANN, Alexander. La settimana santa. In SCHMEMMANN, Alexander – CLÉMENT, Olivier. *Il mistero pasquale*. Roma: Lipa, 2003, s. 19–20.

Dvojitá láska se vyjeví v kontrastu: jedna je esencí spásy, druhá hříchu. Setkání s Boží láskou, tzv. *agapé* (z řeckého ἀγάπη označující v křesťanské spiritualitě lásku, která předává přijatý dar⁶), jež se zjeví v daru nové a věčné smlouvy (eucharistie), přivádí člověka k sebepoznání, jež může vést buď do tmy Jidášových činů, nebo k vnitřnímu *obrácení*. Duchovní zkušenost *obrácení* doprovází setkání s vlastní nedokonalostí a s poznáním působení zla v člověku a v tomto světě. Působení této egoistické sebelásky, tzv. *filautie* (z řeckého φιλαυτία, která je v nauce Maxima Vyznavače považována za pramen všech špatných myšlenek⁷), se po ustanovení eucharistie demaskuje právě v konání Jidáše. Poznání reality života zahrnuje i vhléd do působení hříchu, což na druhou stranu umožňuje hlouběji poznat a prožít výkupnou lásku Boha, jak v následné citaci poznamenal Vladimír Solovjov:

Smysl křesťanství ani nemůže být jasný pro ty, kteří se cítí dobře v tomto světě. Pro takové lidi i Kristovo kázání bylo němým slovem, protože neviděli zlo, z kterého Kristus přišel vysvobodit svět.⁸

Velikonoční triduum byzantského ritu svými evangelijními texty, liturgickými úkony i asketickou praxí přivádí věřícího k pravdivému sebepoznání. Sebezkušenost v odvážném setkání s vlastním hříchem je odrazovým můstkem pro proměnu v lásce. Aby obrácený člověk postoupil na své duchovní cestě, prochází *cestou očišťování (via purgativa)* od vžitých mechanismů egoistické sebelásky zviditelněné v Jidášových činech. Jidáš polibkem zradil Syna člověka. Věřící veřejně odmítají tuto filautickou lásku před přijímáním eucharistie (agapické lásky), když se v byzantské liturgii modlí:

Přijmi mě dnes, Synu Boží, k účasti na své tajemné večeři, vždyť nechci toto tajemství vydat nepřátelům ani tě pozdravit jidášským políbením, ale jako lotr se ti vyznávám: Pamatuj na mne, Pane, ve svém království.

Jak již bylo několikrát uvedeno, před dokonalou láskou smluvně ukotvenou v eucharistii se demaskuje přízemní princip zla spoutávající lidstvo po Adamově pádu. Radikální láska Boha vyprovokovala

⁶ Srov. BENEDIKT XVI. *Deus caritas est*. Praha: Paulínky, 2006, s. 15.

⁷ Srov. FARUGGIA, Edward (ed.). *Encyklopedický slovník křesťanského Východu*, s. 358.

⁸ SOLOVJOV, Vladimír. *Duchovní základy života*. Olomouc: Refugium, 1996, s. 71.

extrémní protireakci zlého, která ale – jak bude uvedeno v následujících mysticko-teologických reflexích nad byzantskými Velikonoce – nezvítězí, i když využije a použije lidské slabosti a porušenosti, včetně nejdokonalejšího nástroje zla: násilí a smrti.

3. *Velký pátek*: od úzkosti a strachu k důvěře a odevzdání

Na *Velký pátek* je v byzantském ritu čteno dvanáct úryvků z evangelií, které popisují křížovou cestu Ježíše Krista. Během utrpení a smrti Krista se demaskuje působení zla v jeho nahotě, přičemž paradoxně se Kristovo utrpení nestává porážkou, ale cestou spásy pro lidstvo. Bůh člověka zachraňuje tím, že na sebe bere jeho hříchy, jeho stav opuštěnosti, zoufalství, a učí pokorné důvěře. Olivier Clément v této myšlenkové linii reflektuje událost v Getsemanech a na Golgotě:

Když toto tělo v Getsemanech a na Golgotě pojímá všechny naše smrtelné zápasy, když Slovo lidsky, tělesně zakouší naše úzkosti a muka, je už jen rozbitým tělem vystaveným posměchu lidí a Otec mlčí, vše se rázem zaplavaluje světlem; nepředstavitelná propast, kterou v Božím nitru vyhloubilo Ježíšovo lidské zoufání, všezahrnující zoufání, „Bože můj, Bože můj, proč jsi mě opustil?“, se vyplňuje svatým Dechem, který všechno sjednocuje: „Otče, do tvých rukou odevzdávám svého ducha!“, a toho ducha, tohoto Ducha odevzdává též Marii a Janovi, první církvi u paty kříže. A vše se obrací, „tělo pro smrt“ se stává „tělem pro vzkříšení“. Naše smrt, všechny smrti, které přestřihují náš život, se stávají cestou ke vzkříšení.⁹

Pokoušení pocitu opuštěnosti Bohem, temné noci, bezvýchodnosti, které je zahrnuto v citované modlitbě Krista na kříži, odráží stav člověka po prvotním pádu. Ilarion Alfejev, když popisuje život a duchovní odkaz Izáka Syrského, představuje nauku toho významného duchovního autora v analogické mystické perspektivě. Opuštěnost Bohem je podle Izáka nejstrašnější zkouška, období duchovního úpadku, který záhy vystřídává vzestup a útěcha. Ilarion Alfejev konkrétně napsal:

Život v Bohu spočívá v prožívání Boží přítomnosti. Když je tento pocit z jakéhokoliv důvodu oslaben, věřící nedojde pokoje, dokud se nevrátí. V tomto smyslu je opuštěnost Bohem nejvyšším stupněm „krize“, tj. soudu, na kterém jsou spravedliví odděleni od nespravedlivých. Zkušenost opuštěnosti

⁹ CLÉMENT, Olivier. *Tělo pro smrt a pro slávu*. Olomouc: Refugium, 2004, s. 25.

Bohem má pro každého křesťana pouze dvě možná řešení – buď prohloubení víry a přiblížení se k Bohu, nebo „ztroskotání ve víře“ a ztrátu Boha.¹⁰

Ježíš proměňuje lidskou beznaděj v naději a zoufalství v radost, „úzkost se přetváří v důvěru a narcismus v odevzdanost...“¹¹ Utrpení a kříž Ježíše je totiž projevem „ontologické solidarity“, jak napsal Olivier Clément:

I na kříži Ježíš zvolá mocným hlasem (Lk 23,46) a v Getsemanech se potí krví. Tehdy ve své ontologické solidaritě s námi zakouší protipřirozenost smrti a všech našich situací smrti, a protože on je jediný plně žijící, cítí je v celé jejich tíži. Olovnicí svého proměněného a ukřižovaného lidství měří hloubku oddělení člověčenství pohřbeného v utrpení, smrti a podsvětí. Smrt totiž nepochází z jeho bytí, ale jen z jeho lásky k nám. My jsme uvnitř smrti. On jí byl cizí, ale „sestoupil“ do ní. Bůh protrpěl smrt v těle, lidsky podstoupil smrt, řekl Pátý ekumenický koncil.¹²

Přijetí kříže znamená umožnit proměnu vlastní přirozenosti v novou boholidskou přirozenost.¹³ Pavel Evdokimov velmi citlivě psal o přijetí vlastního kříže v souvislosti s niterným poznáním kříže Krista:

Otcova tvář přechází v Synovu a do našeho nitra padne stín jeho kříže. Náš vlastní kříž se jasně rýsuje, už není návratu k dřívější prosté a dětské víře. Duši drásají bolestné disonance, jasně vidí zlo a hřích, prožívá krajní napětí mezi dvěma stavy, které se vzájemně vylučují. Krutá zkušenost pádů a nemohoucnosti ji může vrhnout na pokraj zoufalství. Jsme ve velkém pokušení křičet, že je to nespravedlivé, říkat, že Bůh na nás žádá příliš, že náš kříž je těžší než kříž těch druhých,

píše Evdokimov a dodává:

Člověk nikdy není zkoušen nad své síly. Bůh na nás v tomto rozhodujícím okamžiku napjatě čeká. Očekává od naší víry mužný čin, plné a vědomé přijetí vlastního údělu; chce, abychom jej přijali svobodně.¹⁴

¹⁰ ALFEJEV, Ilarion. *Izák Syrský a jeho duchovní odkaz*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2010, s. 126.

¹¹ CLÉMENT, Olivier. *Tělo pro smrt a pro slávu*, s. 54.

¹² Tamtéž, s. 122–123.

¹³ Srov. SLÁDEK, Karel. *Mystická teologie východoslovanských křesťanů*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2010, s. 85–85.

¹⁴ EVDOKIMOV, Pavel. *Epochy duchovního života. Od pouštních Otců do našich dní*. Olomouc: Refugium, 2002, s. 76–77.

Rovněž tvar samotného kříže je znamením sestoupení a zároveň výstupu. Vertikála kříže je v ikonické tradici zasazena do země s lebkou (Adamovou hlavou, která předznamenává sestup do předpekli), a zároveň směřuje k nebi, ke vzkříšení. Na tvaru kříže je podle východní křesťanské tradice umístěno třetí příčné dřevo, jež je lehce nakloněné. Pavel Evdokimov tuto symboliku dává do souvislosti se soudem:

Scabellum pedum (srv. Sk 2,35; Žl 109) skloněné dolů zobrazuje osud lotra po levici a skloněné nahoru osud lotra po pravici kříže. Kříž, „váhy spravedlnosti“ a průlom do věčnosti, je uprostřed jako most mezi nebeským královstvím a peklem.¹⁵

Připomínka postoje lotra po pravici je zmíněna v již citované modlitbě věřícího před přijetím eucharistie. Kříž má tedy i rozměr soudu: konečné oddělení lásky ráje od pekelských muk zhoubné sebelásky. Podle Vladimíra Losského je zároveň znamením sebevydanosti celé Boží Trojice. Je Její svobodnou volbou vzít na sebe pro spásu člověka následky jeho hříchu. Je Jejím svobodným sebeponižením až do krajnosti, čímž byla zjevena mírná a obětavá láska Syna vydaného do rukou nepřátel.¹⁶ Následování Krista v přijetí vlastního kříže či nesení kříže bližních znamená intimně se připodobňovat Jeho boholidské přirozenosti. Sergej Bulgakov míní, že když člověk na sebe vezme kříž, může to „také mít zcela objektivní význam, protože v něm dochází ke koordinaci mezi Božskou a lidskou vůlí. Kříž je otázka, obracející se na lidskou vůli a jeho přijetí je kladná odpověď na ni, rodící se z mírnosti srdce.“¹⁷ Rovněž podle Bulgakova je v okamžiku smrti Ježíše Krista přítomno též sebevydání Ducha svatého. Když byl Ježíš uložen do hrobu, Duch svatý zůstává s ním, takže jeho tělo je neporušeno. Následně s Kristem sestupuje do předpekli a účastní se Jeho Vzkříšení.¹⁸

Večerní bohoslužba *Velkého pátku* je v byzantském ritu spojena s procesním vynášením příkrývky na hrob, tzv. *pláščence* (z ruského *пещаница*), na níž je vyšitý nebo namalovaný Kristus sejmutý z kříže a kladený do hrobu. Plátno je přeneseno z oltáře do chrámové lodi, kde se klade na květinami vyzdobený stůl představující Boží hrob.¹⁹

¹⁵ Tamtéž, s. 95–96.

¹⁶ Srov. LOSSKIJ, Vladimir. *Очерк мистического богословия восточной церкви. Догматическое богословие*. Moskva: Centrum „SEI“, 1991, s. 115–118.

¹⁷ BULGA KOV, Sergej. *Nevěsta Beránkova (O Boholidství)*. Velehrad: Refugium, 2004, s. 291.

¹⁸ Srov. BULGA KOV, Sergej. *Il Paraclito*. Bologna: EDB, 1987, s. 539–592.

¹⁹ Srov. FARUGGIA, Edward (ed.). *Encyklopedický slovník křesťanského Východu*, s. 695–696.

Věřící bdí u hrobu, učí se být s Kristem a po vzoru Ducha svatého být svědkem jeho sestupu a výstupu. Po cestě velkopátečního očišťování (mnohdy i během) následuje zkušenost s *cestou osvícení* (via illuminativa) Slovem Vzkříšeného. Světlo radostné zvěsti bylo nejprve zvěstováno v místech života spravedlivých zemřelých. A až následně bylo hlášáno v pozemském světě. Takové je tajemství *Velké soboty*.

4. *Velká sobota*: sestoupení do předpekli jako zvěstování a předobraz křtu

Spiritualitu *Velké soboty* doprovází tajemství Kristovy smrti a Jeho sestoupení do předpekli. Ježíš podle křesťanské tradice sestoupil hlásat radostnou zvěst všem těm spravedlivým, kteří v posmrtném stavu očekávali na vstup do nové dimenze bytí. *Velká sobota* je událostí znovu umožňující věčný život v ráji. Již *kondak* doby postní připomíná věřícím tuto rozhodující událost:

Nebrání už více plamenný meč bránu Edenu, otevřel ji náš přeslavný spojenec: dřevo Kříže. Byl zapuzen osten smrti a zahánáno vítězství pekla, neboť tys, Spasiteli můj, v něm stanul a volal jsi k těm, kdo byli v podsvětí: „Vejděte opět do ráje!“

A následující *kondak Květné neděle* dává do souvislosti událost sestupu s „novým“ povoláním Adama, který překonává stav porušení přijetím Božího slova, čímž „nově“ participuje na Vzkříšení:

Kriste, Bože, jenž spočíváš na nebesích na trůně i na zemi sedíš na oslátku, přijal jsi chvalozpěv andělů i opěvování dětí volajících: „Požehnaný, jenž přichází, aby povolal Adama.“

Taktéž podle následujícího liturgického zpěvu *Velké soboty* Ježíš nejprve sestoupil na zem, aby zde hledal Adama, a po té se kvůli jeho záchraně vydal do předpekli:

Sestoupil jsi na zem, abys zachránil Adama, a když jsi ho tam nenalezl, vydal ses ho hledat až do pekel.

Kromě zvěstování Božího slova o vykoupení v místě předpekli je událost *Velké soboty* svázána se svátostí křtu. Během křtu je podle starodávné tradice celý člověk třikrát ponořen do vod, tedy třikrát sestupuje,

a je třikrát knězem vytažen do nového bytí.²⁰ Analogicky Kristus sestoupil do předpekli, kde podle ikonického ztvárnění vzal za ruku Adama a Evu, aby vtáhl je do nového života. Pavel Evdokimov k tomu napsal:

Být pokřtěn tedy znamená nejen zemřít a být vzkříšen s Kristem, ale také sestoupit do pekel a za Kristem z nich vyjít. Vždyť peklo je hroznější než smrt. Vybavují se nám zde slova jednoho Otce: „A nicota, kterou hledají, jim nebude dána.“ A právě zde bylo vydobyto definitivní vítězství. Kristus sem sestupuje obtížený Hříchem, se stigmaty Kříže, ukřižované Lásky. Musíme mít pevně na paměti konečné a bezprostřední důsledky: každý pokřtěný, vzkříšený spolu s Kristem, též nese stigmata kněžských starostí Krista-Kněze, jeho apoštolské úzkosti o osud těch, kdo jsou v pekle.²¹

Spiritualita pokřtěného člověka je *stigmatizována* následováním Krista až do předpekli, do nicotnosti světa, bojem proti vlastnímu peklu a nesením trpkého údělu druhých, prožitím jejich zoufalství v životě bez Boha, totální samoty, do které má být zvěstováno světlo radostné zvěsti. Evdokimov přirovnává tento duchovní prožitek k mystice noci:

„Noc“ západních mystiků a „opuštěnost Bohem“ duchovních učitelů křesťanského Východu promlouvají o sestoupení do pekel. Ten, kdo je vnímavý ke světu, prožívá zkušenost pekla bezprostředně.²²

Dále si Evdokimov všímá zobrazení tajemství sestoupení do předpekli v ikonografii. Symbolicky je připomínáno již na *Ikoně Narození*, kde leží Ježíš ovinutý stejným plátnem jako v hrobě a na pozadí temné jeskyně – symbolu místa mrtvých, kam sestoupí po své smrti. Taktéž *Ikona Epifanie* s Ježíšem vstupujícím do vod Jordánu je jakoby tekutým hrobem, který obtéká celého Krista. Vlastní *Ikona Sestoupení do předpekli* je ikonou zvěstování, kdy Ježíš oklopen zářící aureolou svého oslaveného těla drží svitek se zvěstí o svém vzkříšení, šlape po branách pekla a drží za ruku Adama.²³ A ihned poté vychází z tohoto místa mrtvých, „ze zničeného pekla jako ze svatebního paláce“²⁴, k lidem žijícím na zemi, aby i jim byla zvěstována radostná zvěst o vzkříšení a věčném životě. A nastává *Neděle Paschy*.

²⁰ Srov. EVDOKIMOV, Pavel. *L'Orthodoxie*. Paris: Declée De Brouwer, 1979, s. 275.

²¹ EVDOKIMOV, Pavel. *Epochy duchovního života*, s. 97.

²² Tamtéž, s. 110.

²³ Srov. tamtéž, s. 96.

²⁴ Tamtéž, s. 96.

5. *Neděle Paschy: Kristus vstal z mrtvých!*

V pravdě vstal z mrtvých!

Vyvrcholení slavení Velikonoc začíná večer ze soboty na neděli slavnostním průvodem kolem chrámu s *jitřní* bohoslužbou. Nejprve se věřící shromáždí před chrámem, aby následně otevřené dveře symbolizovaly vstup do nového života. Slavnostní průvod s korouhvemi a ikonami, s rozžatými svícemi věřících, doprovází zpěv: „Vzkříšení tvoje, Kriste Spasiteli, andělé opěvují na nebesích, dejž, abychom i my na zemi čistým srdcem tebe oslavovali!“, načež kněz zvolá: „Kristus vstal z mrtvých!“, po té věřící odpovídají slovy: „Vpravdě vstal z mrtvých!“, za kterými následuje známý *tropar*²⁵: „Vstal Kristus z mrtvých, smrtí smrt překonal a jsoucím ve hrobech život daroval.“

V průběhu nedělního dne Velikonoc, Přechodu, Paschy, je oslavováno vzkříšení četbou evangelia v několika jazycích, aby byla zvěst šířena ke všem národům. Setkání se Vzkříšeným přináší duchovní radost a pravý pokoj, jak je uvedeno v následném velikonočním *kondaku*:

Když sestoupil jsi až do hrobu, Nesmrtelný, tehdy jsi přemohl moc podsvětí a vstal jsi z mrtvých jako vítěz, Kriste Bože, ženám myronosicím zvěstuješ: „Radujte se!“ Svým apoštolům uděluješ pokoj a kleslým skýtáš vzkříšení.

Vladimír Losskij v *Eseji o mystické teologii Východní Církve* k vykupitelskému dílu Krista napsal:

Dílo vykonané Kristem se vztahuje k naší přirozenosti, která není více oddělená od Boha kvůli hříchu. Je novou přirozeností, obnoveným stvořením, které se zjevilo ve světě, novým tělem, čistým od každého vlivu hříchu, svobodným od vnějších závislostí, odděleným od naší nepravosti, od každé cizí vůle, a to skrze drahocennou Krev Krista.²⁶

Zvěstování o vzkříšení je počátek mystického výstupu a *cesty sjednocení* (via unitiva) s dokonalým boholidstvím Krista. Je prožitek vlastního vzkříšení ve Vzkříšeném, jak tuto „metamorfózu“ nazval Olivier Clément:

²⁵ Biblická skladba složená z jedné nebo více vět shrnující význam liturgické slavnosti – srov. FARUGGIA, Edward (ed.). *Encyklopedický slovník křesťanského Východu*, s. 913.

²⁶ LOSSKIJ, Vladimír. *Очерк мистического богословия восточной церкви*, s. 117.

Celý duchovní život lze tedy definovat jako růst „těla pro slávu“ v nás, růst „vnitřního člověka v srdci“, který přebírá celou skutečnost člověka vnějšího s tím, jak se tento člověk vyčerpává a „rozpraskává“ jako kukla, z níž má vylétnout motýlek (To je určitě duchovní smysl vrásek). „Mystická smrt“ je uvědomělý sestup do smrti, aby se zde člověk setkal s Kristem a vstoupil do jeho dynamiky vzkříšení. Aby vědomě prožíval naše vzkříšení ve Vzkříšeném (ve staré církvi se mnichovi, jehož askeze došla cíle, říkalo „vzkříšený“). Věčný život tedy začíná už na této zemi, jako předjímání parúzie.²⁷

Stejně jako v utrpení nesl Kristus na svém těle tíži celého lidstva, tak i vzkříšení má podle Ignáce IV. rozměr mystického Těla Kristova, které vtahuje nejen jednotlivého člověka, ale též celé lidstvo do reality vzkříšení – a nejen celé lidstvo, nýbrž celý kosmos, který tím vytrhává z potenciálního pádu do chaosu a nicoty.²⁸

6. Závěr

Slavení tajemství Velikonoc je v centru spirituality křesťanství Východu i Západu. Dar poznání dokonalé agapické lásky uzavřené v eucharistii vede člověka k *obrácení* a pravdivému sebepoznání. Na *Velký pátek* se věřící setkal s kořenem všeho zla a hříchu, s egoistickou a idolatrickou sebeláskou, konfrontoval se se zradou, zapřením a podlehnutím zlu. Křížovou cestou Ježíše Krista, který na sebe bere následky prvotního hříchu, je člověk vnitřně *očištěván* a osvobuzuje si vnitřní postoj pokory a důvěry před temnotou a úzkostí duše. Tajemství *Velké soboty* je Kristovo sestoupení do předpekli a Jeho zvěstování, jež osvobozuje od pekla opuštěnosti a zoufalství ve smrti. Spásu očekávající lidé jsou *osvíceni* zvěstováním Božím slovem, mohou odvážně nést tíži porušenosti vztahů a participovat na vzkříšení. Věřící *sjednoceni* s boholidstvím Krista se s velikonoční radostí a pokojem účastní na výkupné síle Kristova Vzkříšení. Otevírá se tím nový boholidský život *Velikonoční Neděle*, do kterého křesťan vstupuje svátostí křtu.

Událost Velikonoc je spásným činem Boží Trojice, která se v každé své Osobě svým svébytným způsobem darovala pro záchranu člověka, aby mohl mít možnost uzdravit svoji hříchem paralyzovanou

²⁷ CLÉMENT, Olivier. *Tělo pro smrt a pro slávu*. Olomouc: Refugium, 2004, s. 124–125.

²⁸ Srov. IGNAZIO IV. *L'arte del dialogo*. Magnano: Comunità di Bose, 2004, s. 48.

přirozenost. Uzavřeme nyní meditaci o tajemství Velikonoc v byzantském ritu opětovnou připomínkou trojího paschálního zvolání kněze: „Kristus vstal z mrtvých!“, na které věřící s jistotou odpovídají: „Vpravdě vstal z mrtvých!“

ABSTRACT

KAREL SLÁDEK

The secret of Easter in the Byzantine rite by means of mystic-theological reflection

This article interprets the secret of Easter in the Byzantine rite by means of mystic-theological reflection, or by means of spiritual development of a personality as perceived in the Christian mystic tradition. The article is chronologically structured according to the sequence of days of the liturgical period. The method is the application of the teaching of personal spiritual development by means of the path of *conversion, purification, enlightenment and unification* on individual days of celebrating the secret of Easter in the Byzantine rite. The gift of knowledge of the perfect agape love which is concluded in the Eucharist leads the man to the *conversion* and truthful self-knowledge. On *Good Friday* the worshipper meets the root of all evil and sin, the egoistic and idolatry self-love, confronts themselves with treachery, renouncement and succumbing to evil. By Jesus Christ's road to Calvary who assumes the consequences of the original sin, the man is internally *purified* and acquires the inner attitude of humbleness and confidence instead of the darkness and anxiety of the soul. The secret of *Holy Saturday* is Christ's descending to pre-hell and His Annunciation which liberates from the hell of abandonment and despair in death. People waiting for salvation are *enlightened* by the announced God's words; they can fearlessly bear the burden of disturbance to relationships and participate in the resurrection. Worshipers *unified* with Christ's God-humanity participate with Easter joy and peace in the expiating force of Christ's Resurrection. The new God-human life of *Easter Sunday* is thus opened which a Christian enters through the sacrament of Christening.

Key words

Easter mystery, Byzantine rite, mystical theology, spiritual theology, Eucharist

LITURGIE PŘEDEM POSVĚCENÝCH DARŮ

TOMÁŠ MRŇÁVEK

Křesťanská Pascha byla vždy korunou postní doby. Celé toto období je prochnuto zármutkem z utrpení Páně spojeným s trýzněním těla. To bylo cestou k vytvoření velmi důmyslného systému postů a odříkání vedoucímu k ustanovení čtyřicetidenní doby postní. Ta se však ukázala jako jedinečná šance k ukončení přípravy na křest tedy katechumenátu, aby mohli být o Veliké noci katechumené osvěceni Kristem, tedy pokřtěni. Katechumeni se během tohoto období intenzivně účastnili bohoslužeb, kde jim byly vštěpovány pravdy a poklady víry církve. Vskutku jedinečnou, dnes možná z různých důvodů opomíjenou bohoslužbou byzantské tradice, která byla školou katechumenů, byla liturgie Předem posvěcených darů.

1. Terminologie

V římské tradici byla tato liturgie pojmenována *missa praesanctificatorum* – mše předem posvěcených darů. V Byzanci se jí říkalo ἡ θεία λειτουργία τῶν προηγιασμένων δώρων – božská liturgie předem posvěcených darů (dále jen „PPD“). Někde jen ἡ προηγιασμένη. Toto označení vychází ze skutečnosti, že materie k této liturgii je již posvěcena (konsekrována). Předem posvěcené dary jsou již posvěceny z předchozí liturgie a jsou během této liturgie přijímány.

Syrská liturgie užívá díl posvěceného chleba k „označení“ (consignatio) kalichu s vínem a celý obřad se nazývá „označení kalichu“. V maronitských a jakobitských (syro-západních) misálech je pak pojmenován: *ordo vel anaphora consignationis calicis*.¹

¹ HANSSENS, Jean-M. *Institutiones liturgicae de ritibus orientalibus, De missa rituum orientalium*. 2. sv. Roma, 1930, č. 43, s. 23.

2. Definice

V prvotní liturgii se přijímalo po lámání chleba (*fractio panis*). Liturgie PPD není vlastně nic jiného než slavnostní přijímání, které bylo doprovázeno různými modlitbami a rituály jako eucharistická liturgie. S výjimkou těch modliteb, které předcházejí a následují po proměňování. Po ofertoriu, tedy přinesení těchto darů na oltář, následuje Modlitba Páně.²

3. Původ

Někteří se domnívají, že pochází od apoštolů, patriarcha Sofronios z Jeruzaléma († 638) ji připisuje sv. Jakubovi bratru Páně, sv. Petru nebo dalším apoštolům³ a to hlavně proto, aby se podtrhla starobylost a vážnost samotného obřadu. Patriarcha Michael Kerularios (1043–1059)⁴ a Simeon Soluňský († 1429)⁵ hledají původ u apoštolů, neboť tato liturgie se slaví pouze v postní době, a ta byla ustanovena apoštoly. Někdo se domníval, že jistotou indikací je *Didaché* IX. kapitola, kde se vyskytuje termín „při lámání chleba“ (περὶ δὲ τοῦ κλάσματος),⁶ jenže tento dokument je příliš raný (konec 1. století), než aby se z něho daly vyvozovat zásadní informace.

4. Přijímání mimo liturgii

Již od počátku církve bylo přijímání vždy spojováno se slavením eucharistie a přijímal jak celebrant tak přítomní věřící. Velmi záhy se však přijímání podává mimo slavení eucharistie. Zejména se tak postupovalo v případě nepřítomných,⁷ nemocných, umírajících nebo

² BRIGHTMAN, Frank E. *Liturgies Eastern and Western*. Oxford, 1896, s. 586.

³ Μετὰ τῶν προηγουμένων, ἦν τινες Ἰακώβου μὲν εἶναι φασιν τοῦ ὀνομασθέντος ἀδελφοῦ τοῦ Κυρίου, ἕτεροι δὲ Πέτρου τοῦ κορυφαίου, καὶ ἄλλοι ἄλλως. SOFRONIUS. *Commentarius liturgicus* (PG 87, 5981D).

⁴ LEO ALLATIUS († 1669). *De Ecclesiae occidentalis atque orientalis perpetua consensione, Libri tres: Ejusdem dissertationes, De dominicis et hebdomadibus Graecorum, et de missa praesancificationum. Cum Bartoldi Hihusii ad hanc Annotationibus, de Communionem Orientalium sub specie unica*. Cologne, 1648, s. 1572–1573.

⁵ SIMEON SOLUŇSKÝ. *Responsa ad Gabrielem Pentapolitanum*, kap. 55. PG 155, 904A–C.

⁶ *Didaché. Dottrina dei Dodici Apostoli*, Simona Cives e Francesca Moscatelli (ed.). Milano: San Paolo Edizioni, 2003, s. 56; KUNETKA, František. *Eucharistie v křesťanské antice*. Olomouc: Univerzita Palackého, 2004, s. 132.

⁷ O donášení eucharistie nepřítomným nás informuje mučedník Justin († 165) ve své *Apologii* I, 67. kapitole, srov. KUNETKA, František. *Eucharistie*, s. 165.

uvězněných pro víru. Tito věřící měli oprávněný nárok na tělo Páně. Roznášeli je pak dobrovolníci nebo jáhnové,⁸ a to z důvodů delšího odloučení od účasti na slavení eucharistie – Tělu Páně, což by se rovnalo hříchu. Důležitým aspektem byla také vzdálenost, kdy se někteří nemohli dostavit na bohoslužbu. Dalším důvodem bylo nebezpečí znesvěcení a nemožnost účasti na pravověrné eucharistii. Dorotheos, soluňský biskup, v roce 519 rozdává z tohoto důvodu eucharistii v koších: *Canistra plena omnibus erogaret, ne imminente persecutione communicare non possent.*⁹

Toto soukromé přijímání bylo udržováno zejména v kláštorech i po roce 313 (svoboda církve), které často neměly kněze. Do vzdálených vesnických farností, které neměly kněze, byli posíláni kněží a jáhni s eucharistií po biskupské bohoslužbě v katedrále.

Na počátku se eucharistická rezerva uchovávala pod obojí způsobou. Později se posvěcený chléb pokropil krví a potom před přijímáním byl vložen do kalichu s vínem, aby se zachovalo přijímání pod obojí.

Přijímání v soukromých domech se konalo analogicky k přijímání PPD samozřejmě ve skromnější podobě. Celé přijímání bylo doprovázeno více méně rozvinutým ceremoniálem, a PPD tedy byla vlastně slavnostní formou soukromého přijímání.¹⁰ V příběhu umírajícího starce Serapiona, který přijímá *in extremis*,¹¹ vystupuje chlapec, který přináší eucharistii od kněze a namočí ji v tekutině.¹² Zřejmě se jednalo o víno nebo vodu. Obřad pak je více rozvinutý v příběhu o Marii Egyptské ze 7. století, která žádá přijímání nebo spíše viaticum na Velký čtvrtek. Jistý mnich Zósímás vzal tělo a krev Páně a šel k světicí. „A když... nadešel den večere Páně, udělal to, co mu žena přikázala. Vzal do malého pohárku nejčistší tělo a ctihodnou krev Pána našeho Ježíše Krista... Žena pak poprosila, aby se pomodlil vyznání víry a ‚Otče náš, jenž jsi na nebesích‘ (Mt 6,9). A když Zósímás modlení skončil, podle obyčeje políbila starcova ústa. Když pak oba přijali životodárnou svátost...“¹³ Je tu zmínka o večerní mši na Velký čtvrtek. Již

⁸ Srov. *tamtéž*.

⁹ DUCHESNE, Louis. *Origines du culte chretien*, Paris: Bocard, 1920, s. 265; PL 63, 482.

¹⁰ Srov. *tamtéž*.

¹¹ EUSEBIUS z Cesareje († 339), *Historia Ecclesiastica*, VI, 44, 4–5. PG 20, 632A–633A.

¹² Ἐδραμεν ὁ παῖς ἐπὶ τὸν πρεσβύτερον... βραχὺ τῆς εὐχαριστίας ἐπέδωκεν τῷ παιδαρίῳ, ἀποβρέξει κελεύσας καὶ τῷ πρεσβύτῃ κατὰ τοῦ στόματος ἐπιστάξει. EUSEBIUS z Cesareje († 339). *Historia Ecclesiastica*, VI, 44, 4. PG 20, 632A–633A.

¹³ Život Marie Egyptské, někdejší nevěstky, konající přísné pokání v Jordánské poušti. *Byzantské legendy. Výběr textů ze IV.–XII. století*. Podle edice Vizantijskije legendy...

od té doby ji bylo zvykem na východě slavít. Večerní mše se slaví i před některými velkými svátky (např. Narození Páně, Zjevení Páně).

5. Přijímání mnichů

Jednou z teorií je, že se PPD vyvinula z přijímání mnichů v klášterech a především ve společenstvích eremitů, poustevníků, protože jejich členové většinou nebyli kněžími. Bar Hebraeus († 1286) ve svém Nomokánonu, cituje dva kánony Jakuba z Edesy († asi 708/709): *Non decet ut stylitae offerant oblationem super columnis suis. Indecens est ut inclusi offerant oblationem, nisi ob necessitatem. Neque rursus fas est, ut ponatur sanctum corpus apud stylitas supra columnam si adest eis communionem porrigat.*¹⁴ Zejména se to týkalo stylitů a zatvorníků (inclusi). Bylo jim zakázáno, aby pokládali eucharistii na sloupy. Zatvorníci neměli *přinášet oběť* (offerant oblationem), leda z vážného důvodu.

Sv. Basil († 379) uvádí, že je zvykem v klášterech přijímat čtyřikrát týdně a to v neděli, středu, pátek a sobotu. Navíc pak ve sváteční dny. Posvěcený chléb v době pronásledování a v nepřítomnosti kněze a jáhna přijímali na ruku. Činí tak totiž všichni mniši eremiti, kteří nemají kněze a eucharistii uchovávají ve svých domech a sami ji přijímají.¹⁵

Theodor Studita († 826) však tuto praxi zavrhuje ve své odpovědi na otázku, zda je možné, aby mniši a mnišky si sami mohli podat

z řeckých originálů přeložili a komentářem opatřili Emilie Bláhová, [... et al.]. Doslov S. V. Poljakovové z ruštiny přeložil Václav Konzal, Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2007, s. 93; Καὶ ἠγγίσειεν ἡ ἑσπέρα τοῦ δείπνου τοῦ μυστικοῦ, ἐποίησεν τὰ διαταχθέντα αὐτῶ· καὶ λαβὼν εἰς μικρὸν ποτήριον τοῦ ἀκραντοῦ σώματος καὶ τοῦ τιμίου αἵματος Χριστοῦ τοῦ Θεοῦ ἡμῶν... Καὶ ταῦτα ἅμα λέγοντα, ἤτησεν ἡ γυνὴ εἰπεῖν τὸ ἅγιον τῆς πίστεως σύμβολον, καὶ τὸ, Πάτερ ἡμῶν ὃ ἐν τοῖς οὐρανοῖς, κατάρξασθαι. Καὶ τούτου γενομένου, καὶ τῆς εὐχῆς πέρασ λαβούσης, κατὰ τὸ σύνθετος δέδωκεν τὴν ἀγάπην τῷ γέροντι εἰς τὸ στόμα· καὶ οὕτως τῶν ζωοποιῶν μυστηρίων μεταλαβοῦσα... *Vita Mariae Aegyptiae, quae ex meretrice asceta facta est in solitudine Jordanis*. PG 87, 3721A, C.

¹⁴ *Eclesiae Antiochenaе Syrorum Nomocanon a Gregorio Abulpharagio Bar-Hebreo syriacae compositus et Iosepho Aloysio Assemano in Latinam linguam conversus*, kap. VII. De ordinibus sacerdotalibus, X. De coetu monachorum: Mai, Angelo. *Scriptorum veterum nova collectio*, 10. sv., 2. část. Rome, 1858, s. 58.

¹⁵ Ἡμεῖς μέντοιγε τέταρτον καθ' ἑβδομάδα κοινωνοῦμεν, ἐν τῇ Κυριακῇ, ἐν τῇ τετράδι, καὶ ἐν τῇ παρασκευῇ, καὶ τῷ Σαββάτῳ καὶ ἐν ταῖς ἄλλαις ἡμέραις, ἐὰν ἡ μνήμη ἁγίου τινός. Τὸ δὲ ἐν τοῖς τοῦ διωγμοῦ καιροῖς ἀναγκάζεσθαι τινα, μὴ παρόντος ἱερέως ἢ λειτουργοῦ, τὴν κοινωνίαν λαμβάνειν τῇ ἰδίᾳ χειρὶ, μηδαμῶς εἶναι βαρὺ περιττὸν ἔστι ἀποδεικνύναι, διὰ τὸ καὶ τὴν μακρὰν συνήθειαν τοῦτο δι' αὐτῶν τῶν πραγμάτων πιστώσασθαι. Πάντες γὰρ οἱ κατὰ τὰς ἐρήμους μονάζοντες, ἔνθα μὴ ἔστιν ἱερεὺς, κοινωνίαν οἴκοι κατέχοντες, ἀφ' ἑαυτῶν μεταλαμβάνουσιν. BASIL VELIKÝ. *Epistola XCIII*. PG 32, 484B–485A.

eucharistii. A tvrdí, kdo není účasten kněžství, nesmí se dotýkat posvátných způsob ani z vážné příčiny. Může tak činit pouze kněz a jáhen. Postupovalo se takto, nejdříve byl rozložen na knize Písma lněný ubrousek nebo posvátné vélum a na tento provizorní oltář se položila eucharistie. Po zpěvu příslušných hymnů bylo přijímání, po němž se ústa vyplachovala vínem.¹⁶ Zvyk vyplachovat ústa vínem po přijímání se i dnes praktikuje zejména u pravoslavných. Důvodem je zabránit znesvěcení přijaté svátosti.

Jednalo se zřejmě o slavnostnější formou soukromého přijímání. Tomuto přijímání vždy předcházela modlitba *Otče náš*.¹⁷

Inocenc I. († 417), když píše Decenciovi z Gubia, zdůrazňuje, že mše, jakožto okamžik radosti se neslaví v postě a to zejména ve dnech bidua tedy Velkého pátku a Bílé soboty: *ut traditio Ecclesiae habeat isto biduo sacramenta penitus non celebrari*.¹⁸

V Alexandrii se pak neslavila liturgie ve středu a pátek, zpívaly se pouze hymny a učitelé vykládali příslušná čtení a konalo se vše ostatní, co se týkalo bohoslužby, kromě konsekrace. Tento zvyk byl starodávný a údajně sahal až k Origénovi.¹⁹ Zřejmě se při této bohoslužbě podávalo i přijímání.

6. Liturgie předem posvěcených darů, zvláštní obřady

Jestliže někteří hledali původ PPD ve způsobech podáváníí přijímání, jiní ji nacházejí v uspořádání druhé mše slavené ve 4. století v Jeruzalémě na večer Velkého čtvrtku. Tuto liturgii následuje všeobecné přijímání věřících, které se děje výjimečně jednou za rok ve svatyni Svatého kříže, *post Crucem*. Poutnice mniška Egerie ji popisuje takto:

¹⁶ Ἐρωτήσεις Δ'. Περὶ τοῦ ἀφ' ἑαυτῶν κοινωνεῖν ἢ μονάζοντες τῶν ἁγιασμάτων. Ἀπόκρισις. Οὐκ ἔξον ἄπτεσθαι οὐδὲ τῶν θείων ἀναθημάτων τοὺς ἕξω ἱερωσύνης· πλὴν εἰ μὴ τι κατὰ πᾶσαν ἀνάγκην, μὴ εὗρισκομένου πρεσβυτέρου ἢ διακόνου, ἀφ' ἑαυτῶν μετέχειν τοῦ δώρου. Τοῦτο δὲ πῶς· τιθεμένης βίβλου ἱεράς, καὶ ἐφαπλουμένης ὀθόνης καθαρᾶς, ἢ ἱεράς ἐπικαλυμματίδος, ἐκεῖ σε τοῦ δώρου ἀπὸ χειρὸς σὺν φόβῳ προτεθέντος μετὰ τὴν ὕμνωδιαν, ἀπὸ στόματος ληπτέον· εἰθ' οὕτως διακλύσεως οἴνου γυνομένης τῷ λαμβάνοντι. THEODOR STUDITA, *Epistolarum liber II, Epistola CCIX, § 4*. PG 99, 1661B.

¹⁷ *Didaché*, s. 54.

¹⁸ INNOCENC I., *Epistola, XXXV, Ad Decentium*, kap. IV, č. 7. PL 20, 555–556.

¹⁹ Αὐθις δὲ ἐν Ἀλεξανδρείᾳ, τῇ τετράδι καὶ τῇ λεγομένη Παρασκευῇ Γραφαὶ τε ἀναγινώσκονται, καὶ οἱ διδάσκαλοι ταύτας ἔρμηνεύουσι, πάντα τε τὰ συνάξεως γίνεται, δίχα τῆς τῶν μυστηρίων τελετῆς. Καὶ τοῦτο ἐστὶν ἐν Ἀλεξανδρείᾳ ἕθος ἀρχαῖον. Καὶ γὰρ Ὁριγένης τὰ πολλὰ ἐν ταύταις ταῖς ἡμέραις φαίνεται ἐπὶ τῆς Ἐκκλησίας διδάξας. SOCRATES SCHOLASTIKOS († po 439). *Historia ecclesiastica*, liber V, kap. XXII, PG 67, 636A–B.

„Po skončení pobožnosti v Martyriu se jde za Kříž, zde se odřká pouze jeden hymnus, vykoná se modlitba a biskup přináší obět a všichni jdou k přijímání. S výjimkou tohoto jednoho dne se po celý rok nikdy neobětuje za Křížem, pouze v tento jediný den.“²⁰

Tato večerní mše na Velký čtvrtek v Jeruzalémě i jinde byla slavena jako památka na ustanovení eucharistie, jak o tom hovoří 29. kánon Kartaginského koncilu (397)²¹ nebo sv. Augustin.²² Všichni věřící před tím, než přistoupili k přijímání, pojedli, jako apoštolové při poslední večeři. Později bylo všeobecné přijímání přesunuto na Velký pátek jak to například pro 8. století pro Řím dosvědčuje *Ordo Romanus* I., kdy se kněží po 15. hodině shromáždili v kostele k přečtení evangelia, velkopátečním přímluvám a adorování kříže, po kterém všichni přistupovali k přijímání.²³

Mohlo by se říci, že mše nemohla být slavena ve dnech postu z důvodu smutku, a to především na Velký pátek. Tyto dva aspekty radosti a smutku nebylo vhodné slučovat. Věřící však stejně nechtěli zůstat bez přijímání ani v tyto dny. Pomalu se ze soukromého přijímání vyvinula liturgie PPD, která měla strukturu mešní liturgie.

7. První konkrétní svědectví

Patriarcha Severus z Antiochie (511–518) z pastorační horlivosti povoluje přijímat častěji než ve mši v neděli, a to zejména v postní dny, kdy se neslaví liturgie. Posvěcený chléb má být při nedělní mši namočen do posvěcené krve a pak uchován ve zvláštní nádobě, protože víno není možné uchovávat. Potom při přijímání v jiné dny má být tímto chlebem označen kalich s vínem, aby se udržela pravověrná

²⁰ *Itinerarium Egeriae. Putování Egerino*, č. 35, Text, překlad a komentář Marcela HEJTMANOVÁ, České Budějovice: Jihočeská univerzita, 1999, s. 135; *Facta ergo missa Martyrii unenitur post Crucem, dicitur ibi unus ymnus tantum, fit oratio et offerret episcopus ibi oblationem et communicant omnes. Excepta enim ipsa die una per totum annum nunquam offeritur post Crucem nisi ipsa die tantum. Itinerarium Egeriae*, č. 35, in MARAVAL, P. (ed.), *Égérie. Journal de Voyage (Itinéraire)*, Sources Chrétiennes 296, Paris: Cerf, 1982, s. 278–280.

²¹ „Ut sacramenta altaris non nisi a jejunis hominibus celebrentur, excepto uno die anniversario, quo coena Domini celebratur“. THIBAUT, J.-B. *Origine de la messe des présanctifiés*, *Echos d'Orient*, 20 (1920), s. 38 a pozn. 1.

²² AUGUSTINUS AURELIUS. *Epistola 55. Ad inquisitiones Januarii*, kap. I. PL 55, 204.

²³ *Deinde revertentur presbiteri per titula sua, et hora nona tam de lectionibus quam responsoriis vel evangelium seu et oraciones sollempnes faciunt similiter, et adorant sanctam crucem et communicantur omnes.* DUCHESNE, Louis. *Origines*, s. 488.

tradice přijímání pod obojí.²⁴ Určité předpisy o označování kalicha nám zanechává Jan z Telly († 538).²⁵ Jedná se o soubor otázek kněze Sergia a Janových odpovědí: *Discipulus interrogat: An fas est ut margaritam, qua calix consignatus est, sumat alius, praeter eum, qui calicem consignavit? Magister (respondet): Margaritam, qua calix consignatur, quoties minister calicem ministrat, toties sumat; nec de illa re mandatum aliquod invenimus.*²⁶ *...Si quis oblationem sumpserit calicemque ministraverit, an, urgente necessitate, calicem postea consignare potest?... Si calicem tantum ministraverit, et postea necessarium sit calicem consignare, fidelis est Deus, ut absque culpa sit; sed hoc ad consuetudinem non fiat.*²⁷

Přesnější informace uvádí *Chronicon paschale* (615), podle kterého se PPD začíná slavit v první týden velkého postu. I když hymny a zpěvy, které doprovázejí tuto liturgii, se užívají i mimo dobu postní. Zmiňuje se žalm 140 – κατευθυνθήτω (2. verš)²⁸ po kterém jsou ze skeofylakia²⁹ do presbytáře přineseny předem posvěcené dary a kněz zvolá: Κατὰ τὴν δωρεάν τοῦ Χριστοῦ σου a lid zpívá hymnus Νῦν αἰ δυνάμεις... Ἀλληλοῦῖα.³⁰

8. Vyjádření koncilů

Koncil v Laodicei (4. století) v kán. 25 zakazuje podjáhňům podávat chléb a žehnat kalich.³¹ Zřejmě se mohlo jednat již o zmíněné *consignatio calicis*.³² Kánon 49. téhož koncilu zakazuje slavit liturgii

²⁴ ANDRIEU, Michel. *Immixtio et consecratio, la consécration par contact dans les documents liturgiques du Moyen Age*. Paris, 1924, s. 229.

²⁵ *Joannis Telae resolutiones canonicae*. In: LAMY, Thomas-J. *Dissertatio de Syrorum fide et disciplina in re eucharistica*. Louvain: Vanlinthout, 1859, s. 71–79.

²⁶ Tamtéž, s. 71.

²⁷ Tamtéž, s. 77.

²⁸ „Má modlitba ať je před tebou jako kadidlo.“

²⁹ Místnost nebo budova, kde mohly být uchovávány liturgické nádoby a bohoslužebné knihy. *Skeofylakion* katedrály Hagia Sofia v Konstantinopoli (Istanbul), v době Jana Zlatoústého, to je na konci 4. století, bylo umístěno mimo kostel, za apsidu. TAFT, Robert F. *Stručné dějiny byzantské liturgie*. Velehrad-Roma: Refugium, 2011, s. 85–84.

³⁰ PG 92, 989A–B; TAFT, Robert F. *The Great Entrance. A History of the Transfer of Gifts and Other Preanaphoral Rites of the Liturgy of St. John Chrysostom*, *Orientalia Christiana Analecta* 200. Roma, 2004, s. 76.

³¹ Ὅτι οὐ δεῖ ὑπηρέτας ἄρτων διδόναι οὔτε ποτήριον εὐλογεῖν. JOANNOU, Périclès-P. *Discipline générale antique*. Les canons des synodes particuliers (IV^e–IX^e siècles), 1/2. sv. Grottaferrata, 1962, s. 141.

³² HÉFÉLÉ, Charles-J. *Histoire des conciles d'après les documents originaux*, 1. sv. Paris: Letouzey et Ane, 1907, s. 1013.

v postní době, kromě neděle a soboty,⁵³ které jsou v byzantské tradici plně liturgické, tedy se má slavit mešní liturgie. Možná se zde naráží na PPD, které se slaví ve všední dny. Kánon 51. zakazuje slavit památky svatých mučedníků, kromě soboty a neděle, neboť svátky jsou úzce vázány na liturgii.⁵⁴ Dále pak Trulánský koncil (692), kánon 52: po všechny dny posvátné doby postní, kromě sobot, nedělí a Zvěstování (25. března) se slaví liturgie PPD.⁵⁵

Pokud jde o zmíněné *Consignatio calicis* patriarcha Severus pouze zveřejnil soukromou praxi označení kalicha. Původ je tedy v Sýrii a tato zvyklost přešla do Byzance. To je zřejmě podmíněno i tím, že území Byzance bylo pod církevním vlivem Antiochie až do přelomu 5. století, protože byla největším centrem liturgického dění prefektury Oriens. Není nutné zmiňovat nejvýznamnější osobnost, Jana Zlatoustého, který byl knězem v Antiochii před tím, než se stal v roce 398 biskupem v Konstantinopoli.⁵⁶

9. Byzanc

PPD se v byzantských církvích běžně slouží v postní době jak u katolíků (méně), tak u pravoslavných. Plná liturgie, mše, by se měla sloužit pouze v sobotu, neděli a na významné svátky. V ostatní dny, tzv. aliturgické dny, by se neměla sloužit žádná liturgie nebo jen PPD, jak to předepisují liturgické knihy.⁵⁷ Byzantský obřad slaví PPD nejčastěji ze všech východních obřadů. Jádro obřadu se nachází již v nejstarším řeckém rukopisu *Barberinianus graecus* č. 336 z 8. století, který byl

⁵³ "Οτι ου δεί εν τεσσαρακοστή ἄρτον πρόσφerein, ει μη εν σαββάτω και κυριακή μόνον JOANNOU, Périclès-P. *Discipline générale antique*, s. 150.

⁵⁴ "Οτι ου δεί εν τεσσαρακοστή γενέθλιον επιτελείν, ἀλλά τών ἁγίων μαρτύρων μνείαν ποιείν εν τοις σάββασι και κυριακαίς. JOANNOU, Périclès-P. *Discipline générale antique*, s. 151.

⁵⁵ "Εν πάσαις ταίς τής ἁγίας τεσσαρακοστής τών νηστειών ἡμέραις, παρεκτός σαββάτου και κυριακής, και τής ἁγίας τοῦ Εὐαγγελισμοῦ ἡμέρας, γινέσθω ἡ τών προηγιασμένων ιερᾶ λειτουργία. JOANNOU, Périclès-P. *Discipline générale antique*, s. 189.

⁵⁶ TAFT, Robert F. *Stručné dějiny*, s. 19.

⁵⁷ Srov. *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, kán. 704: „Divina Liturgia omnibus diebus laudabiliter celebrari potest exceptis eis, qui secundum praescripta librorum liturgicorum Ecclesiae sui iuris, cui sacerdos ascriptus est, excluduntur“; Srov. KONGREGÁCIA PRE VÝCHODNÉ CÍRKVI. *Inštrukcia na aplikáciu bohoslužobných predpisov Kódexu kánonov východných cirkví*, č. 63, http://www.grkat.nfo.sk/Texty/instrukcia_8.html#63.%20Takzvan%C3%A9%20E2%80%9C%20Caliturgick%C3%A9%20E2%80%9D%20dni (12. 1. 2012).

napsán v Jižní Itálii v Kalábrii.³⁸ Autorství PPD je různé: Sofronios († 638) ji připisuje sv. Jakubu a sv. Petru,³⁹ jiní pak sv. Marku, evangelistovi,⁴⁰ sv. Basilu († 379), sv. Germanovi († 733), sv. Epifaniovi ze Salaminy († 403),⁴¹ sv. Atanášovi († 373).⁴² V současnosti převládá mínění, že autorem je papež Řehoř Veliký († 604). Jeho jméno figuruje v názvu této liturgie, jako například: „La Divine liturgie de notre saint père Grégoire le Grand ou des présanctifiés“.⁴³ Thibaut se domnívá, že to je právě tento papež, neboť on zavedl modlitbu *Otče náš* do závěru římské liturgie a tato modlitba je i na konci liturgie PPD před přijímáním.⁴⁴

10. Povaha Liturgie předem posvěcených darů a intence (mešní stipendium)

Jistý teologický problém vyvstane, když se podrobněji podíváme na tuto liturgii. Jde o to, zda se jedná o skutečnou oběť (sacrificium). Katolická nauka má pouze jedinou odpověď: podstatou oběti je konsekrace. Konsekrace je podstatnou součástí mše a je zakázáno konsekrovat mimo ni.⁴⁵ V Byzanci tento problém vyvstal, pokud šlo o intenci (mešní stipendium) za liturgii. Tedy, může kněz dostat stipendium za tuto liturgii? Melchitský synod na hoře Libanon v Carcafé (1806), kán. 13, č. 3, tuto praxi uznává, protože tomuto obřadu neschází nic, aby to mohlo být pravé sacrificium: podání (oblatio) a dovršení (consummatio). Z toho plyne, že plody vykoupění jsou připočitatelné, tedy lze přijmout stipendium za tuto bohoslužbu.⁴⁶

³⁸ PARENTI, Stefano – VELKOVSKA, Elena. *L'Euclologio Barberini gr. 336*. Roma: CLV - Edizioni Liturgiche, 2000, folia 37v–43v, 257r–262r, s. 83–87, 245–247. Parenti má chybné číslování folií, začíná PPD foliem 38v, přičemž má být 37v; ARRANZ, Miguel. *L'Euclologio Costantinopolitano agli inizi del secolo XI. Hagiasmatarion & Archieratikon (Rituale & Pontificale) con l'aggiunta del Leiturgikon (Messale)*. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1996, s. 579–585.

³⁹ Viz výše: Původ.

⁴⁰ TREMPELAS, Panagiōtēs N. *Hai treis leitourgiai : kata tous en Athēnais kōdikas* (=Texte und Forschungen zur byzantinisch-neugriechischen Philologie, 15). Athēnai, 1935, s. 195.

⁴¹ PITRA, Jean B. *Iuris Ecclesiastici Graecorum Historia et Monumenta*. 2. sv. Roma, 1868, s. 296, poz. 6, 321, poz. 5; BRIGHTMAN, Frank E. *Liturgies Eastern*, s. XCIII.

⁴² LEBRUN, Pierre. *Explication des prières et des cérémonies de la messe*. 2. sv. Paris, 1726, s. 376.

⁴³ CHARRON, Cyrille. *Les saintes et divines liturgies de l'église grecque catholique orientale*. Beyrouth, 1905, s. 103.

⁴⁴ ŘEHOŘ VELIKÝ. *Epistola IX*, 12. Srov. THIBAUT, J.–B. *Origine de la messe*, s. 42.

⁴⁵ *Kodex kanonického práva (Codex Iuris Canonici)*, Praha: Zvon 1994, kán. 927.

⁴⁶ Permettiamo ai sacerdoti che adempiono questa liturgia di prendere senza diminuzione la elemosina solita darsi a quelli che offrono la liturgia del Crisostomo. Non vi è

V roce 1835 papež Řehoř XVI. († 1846) tento koncil zavrhuje.⁴⁷ O měsíc později jej melchitský patriarcha Maximus Mazlum také zavrhuje.⁴⁸ Ve stejném roce se koná synod v Ain-Traz (Libanon), kde kán. 3. dovoluje kněžím přijmout stipendium za PPD. Staví ji na roveň ostatním bohoslužbám a obřadům za zemřelé. Důvodem je, *che contiene qualche cosa essenziale di ciò, che è essenziale nell'intera messa, e con ragione si stima cosa buona offrirla a Dio per vivi e per i morti.*⁴⁹

V roce 1849 patriarcha Mazlum schvaluje zavrženou praxi na synodu v Jeruzalémě a dovoluje přijímat stipendium za PPD.⁵⁰ Apoštolský stolec však zavrhuje i tento synod. Nový synod v roce 1909 obhajuje tuto praxi, pokud souhlasí dárce: *haec missa enim non est sacrificium sed oblatio; sacrificium autem in praecedenti missa fuit perfectum.*⁵¹

Řeckokatoličtí Rusíni obhajují praxi nepřijímání honoráře za PPD.⁵² Řeckokatoličtí Rumuni pak v Alba Julii v roce 1900 prohlásili, že se nejedná o oběť, čili nelze přijmout stipendium jako při liturgii sv. Basila nebo sv. Jana Zlatoústého.⁵³

11. Den kdy se slaví PPD

Trulánský koncil (692) ve svém 52. kánonu předepisuje slavení PPD po všechny dny doby postní kromě sobot a nedělí a slavnosti

motivo a qualunque onde reputi estraneo l'aver nel stabilito di prendere la elemosina per la offerta di questa liturgia, poichè se col permesso dei superiori si è introdotta la consuetudine de prendere una quantità di elemosine per la offerta di alcune preci, come sarebbero le requie ed i funerali e li paradisi ed altre, con maggior ragione conviene che si determini una elemosina per la offerta di questa rispettabilissima ed oltremodo vantaggiosa liturgia, massimamente perchè contiene in se l'essenza dell'incruento sacrificio, che consiste in modo speciale nell'oblazione e nella sacramentale consacrazione. In essa altresì si offre alla santissima Trinità il corpo ed il sangue dello stesso nostro signor Gesù Cristo e viene portato processionalmente con solennità e devotissime preci, ed inoltre si fa la consumazione del sacrificio per mezza della comunione. Nulla dunque vi manca di essenziale alla liturgia della presentificazione, cade sia sacrificio compito, che ottiene tutti i frutti e le grazie determinate dal nostro redentore Gesù Cristo a coloro che offrono l'incruento sacrificio. MANSI, Joannes D. *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, 46. sv. Paris, 1911, s. 759B–D.

⁴⁷ Tamtéž, s. 875.

⁴⁸ Tamtéž, s. 973.

⁴⁹ Tamtéž, s. 985D.

⁵⁰ Tamtéž, s. 1033D.

⁵¹ HANSSENS, Jean-M. *Institutiones liturgicae*, s. 110.

⁵² *Acta et decreta synodi Ruthenorum Leopolensis anno 1891 habitae*. Rome, 1896, s. 42.

⁵³ *Concilium provinciale tertium provinciae ecclesiasticae graeco-catholicae Alba-Julien-sis et Fogarasiensis celebratum*, Alba-Julia, 1900, s. 98, 99–101.

Zvěstování (25. března)⁵⁴ a Chronicon Paschale předpokládá, že je možné slavit PPD také kromě doby postní.⁵⁵ Patriarcha Niceforus (806–815) dodává, že tato liturgie se koná třikrát do týdne během postní doby a po všechny týdny roku ve středu a pátek a 14. září.⁵⁶ Jistě se však jednalo o jiný obřad než dnešní PPD, který je součástí postních nešpor. Přijímání PPD se podávalo také například při svatbě a královské korunovaci.⁵⁷

V současnosti se slaví v postní době syropostním týdnem počínaje ve středu a pátek. Ve svatém týdnu v pondělí, úterý a středu. Dále pak při určitých příležitostech a místních zvycích na svátek Charalampa 10. února, První a druhé nalezení hlavy sv. Jana Křtitele, svátek sebatkých mučedníků 9. března a vigílii Zvěstování Páně 24. března.⁵⁸ Pokud tyto dny připadnou na sobotu nebo na neděli tak se slaví liturgie.

Slavení této liturgie v souladu se starobyloou praxí, jak ji podávají koncily, je striktně zachovááno u pravoslavných, tedy se slaví ve středu a pátek doby postní. Pondělí, úterý a čtvrtek je aliturgický den. Řeckokatoličtí Rusíni s dovolením ordináře mohou slavit v tyto dny liturgii sv. Jana Zlatoústého.⁵⁹ V současnosti slaví tuto liturgii až na nepatrné výjimky každý den doby postní kromě neděle, kdy se slaví liturgie sv. Basila Velikého. V řeckokatolickém apoštolském exarchátu v České republice se PPD slaví v postní době v kostele Nejsvětější Trojice (slovensky) a u sv. Kosmy a Damiána v Emauzích (česky). Řeckokatoličtí Rumuni odmítají tuto praxi, protože není možné místo PPD slavit liturgii sv. Jana Zlatoústého.⁶⁰

⁵⁴ Viz výše: Vyjádření koncilů.

⁵⁵ PG 92, 989, viz výše: První konkrétní svědectví.

⁵⁶ δ'. Περὶ δὲ τῆς προηγιασμένης ἱερουργίας, ἥπερ ἐστὶ Γρηγορίου τοῦ τιμιωτάτου ἡμῶν πατρὸς Πάπα Ῥώμης τοῦ Διαλόγου, τρεῖς καθ' ἑκάστην ἑβδομάδα τῆς ἁγίας τεσσαρακοστῆς περὶ ταύτης ὀρίζομεν· ἰστέον δὲ ὅτι πρὶν τοῦ εἰρημένου τούτου πατρὸς αἱ ῥηθείαι ἱερουργίαι ἀεὶ ὄλον τὸν ἐνιαυτὸν ἐτελειοῦντο, ἤτοι καθ' ἑκάστην κυριακὴν τοῦ ἐνιαυτοῦ ἢ τοῦ μεγάλου Βασιλείου· τῷ σαββάτῳ καὶ β' καὶ γ' καὶ ε' ἢ τοῦ μεγάλου Χρισσοστόμου· τὰς δὲ δ' καὶ ζ' ἢ προηγιασμένη. Ἄλλ' οὗτος ὁ ἀγιώτατος σὺν ἑτέροις ρο' ἁγίοις πατέραςιν οὕτως διαμερίσας, ὡς εἶπομεν, καθὼς ἀπεκαλύφθη ὑπὸ τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἐν τῇ ιδ' τοῦ σεπτεμβρίου μηνὸς ἢ προηγιασμένης γινομένης ἐν τῷ μεγάλῳ ναῷ. *Nicephori CP patriarchae capitula de variis argumentis*, kap. 4.: PITRA, Jean B. *Juris Ecclesiastici Graecorum*, s. 321.

⁵⁷ ARRANZ, Miguel. *L'Eucologio Costantinopolitano*, s. 17, svatba: 326–329, korunovace: 337.

⁵⁸ CHARRON, Cyrille. *Les saintes et divines liturgies*, s. 130.

⁵⁹ *Acta et decreta synodi Ruthenorum Leopoldensis anno 1891 habitae*. Rome, 1896, s. 37.

⁶⁰ *Concilium provinciale tertium provinciae ecclesiasticae graeco-catholicae Alba-Julien-sis et Fogarasiensis celebratum*. Alba-Julia, 1900, s. 89.

Téměř by se zdálo, jak bylo nastíněno, že některé východní církve nedodržovaly tuto disciplínu teprve od 19. století. K dispozici však máme přípisy Apoštolského stolce, které přikazují slavit mešní liturgii pouze v sobotu a v neděli doby postní již z roku 1695 nebo 1729, adresované melchitům v Sýrii. Podobně pak papež Benedikt XIV. v roce 1743 v encyklice *Demandatum coelitus* přikazuje totéž.⁶¹ Již zmíněný synod v Ain-Trazu (1835) ve 3. kánonu zakazuje sloužit liturgii sv. Jana Zlatoústého v postní dny. Činí však výjimku s dovolením biskupa, když se jedná o chudé vesnické kostely, které nemohou důstojně uchovávat eucharistii.⁶² Současným stanoviskem Apoštolského stolce je zachovávat aliturgické dny dle různosti liturgických tradic východních církví a tedy pro slavení PPD, jak předepisují liturgické knihy, které jsou platnou a závaznou normou.⁶³

PPD se začíná slavit od syropostního týdne (ή Τυροφάγος ἑβδομάς), tedy týden po masopustní neděli.⁶⁴ Chronicon paschale ji uvádí na první týden postní, tedy týden po syropostním týdnu.⁶⁵ Patriarcha Niceforus potvrzuje středu a pátek syropostního týdne, kdy mniši mohou po PPD jíst sýr,⁶⁶ dále pak středu a pátek po celý rok a 14. září.⁶⁷ Jan Damašský ve svém díle *De sacris ieiuniis*, č. 5, umožňuje slavit PPD každý den postu, kromě sobot a nedělí a týdne xerofafie od pondělí do čtvrtka, kdy se jedly pouze suché, nevařené pokrmy, tj. ξηροφαγία,⁶⁸ odpovídá našemu svatému týdnu. Podle jiných pramenů, například Kanonarion z Jeruzaléma (7. století), se uvádí pouze Velký pátek, kdy se slavily PPD.⁶⁹ Typikon Velkého kostela, katedrály Svaté Moudrosti v Konstantinopoli z 10. století předepisuje PPD od syropostní středy⁷⁰ každý všední den po celou dobu postní a také na Velký pátek.⁷¹

⁶¹ *Benedicti XIV. papae Bullarium*, 1. svazek, 2. díl, s. 148–161, zvláště s. 154.

⁶² MANSI, Joannes D. *Sacrorum conciliorum*, s. 740, 985–986.

⁶³ Viz poz. 37.

⁶⁴ SIMENOS SOLUŇSKÝ. *Responsa ad Gabrielem Pentapolitanum*. (PG 155, 904–912); LEO ALLATIUS. *De Ecclesiae occidentalis atque orientalis*, s. 1595–1597.

⁶⁵ PG 92, 989.

⁶⁶ PITRA, Jean B. *Iuris Ecclesiastici Graecorum*, kán. 40, s. 351.

⁶⁷ Viz výše.

⁶⁸ PG 95, 69D.

⁶⁹ THIBAUT, J.-B. *Origine de la messe*, s. 41.

⁷⁰ MATEOS, Juan. *Le Typicon de la Grande Église. Ms. Sainte-Croix n° 40, Xe siècle. Introduction, texte critique, traduction et notes*, 2. sv. *Orientalia Christiana Analecta* 166. Roma, 1963, s. 6, 12–13; GETCHA, Job. *La réform liturgique du métropolitain Cyprien de Kiev. L'introduction du typikon sabate dans l'office divin*. Paris, 2010, s. 263.

⁷¹ MATEOS, Juan. *Le Typicon de la Grande Église*, s. 82; GETCHA, Job. *La réform liturgique*, s. 281.

Konstantinopol opustila slavení PPD na Velký pátek ve 12. století díky klášteři Evergetis⁷² a jisté svědectví podává poutník Antonín z Novgorodu, který navštívil Konstantinopol kolem roku 1200 a konstatuje, že se v tento den PPD neslaví.⁷³ V Rusku se pak o neslavení PPD na Velký pátek zasloužil metropolita Cyprián († 1406) ve 14. století.⁷⁴

12. Hodina slavení PPD

Východ zachovává tradici postu do tří hodin odpoledne, a tedy se ani nepřijímalo, aby se neporušil půst.⁷⁵ Věhlasný liturgista Arranz zdůrazňuje, že liturgie se běžně slaví jedině v ranních hodinách a přistupuje se k přijímání. Pouze třikrát do roka se slaví liturgie o vigílii významných svátků jako Vánoce, Zjevení Páně a Pascha. Trulánský koncil (692) proto stanovil, kromě Zvěstování Páně, aby se přijímalo o PPD až po nešporách, jejichž je i dnes nedílnou součástí ve vymezené dny, aby se zajistila serióznost odříkání postní doby.⁷⁶

13. Svatostánek

Při nedělní liturgii se připraví dostatečné množství chlebových „beránků“ (ἀμνοί), které se vykrojují stejnými úkony a modlitbami, jako beránek, který je pak rozdělován při nedělní liturgii. Avšak konsekrují se všechny najednou, protože je pouze jeden Kristus. Po přijímání je kněz lžičkou zvlhčí krví Páně v místě křížového naříznutí, aby se zdůraznila jednota těla a krve Páně⁷⁷ a vloží do artoforia (svatostánku). Dbá se na to, aby pes nebo myš nesnědli tyto dary, jinak je kněz stížen trestem suspenze.⁷⁸

⁷² ДМИТРИЕВСКИЙ, Алексей. *Описание литургических рукописей хранящихся в библиотеках православного Востока*, 1. sv. Киев, 1895, s. 555.

⁷³ KHITROWO, Mme. B. de. *Itinéraires russes en Orient*. Geneva, 1889, s. 105.

⁷⁴ GETCHA, Job. *La réform liturgique*, s. 257, 281–282.

⁷⁵ Podobně NICETAS (11. století), *Contra Latinos*, kap. XIV. PG 120, 1018–1019; SIMEON SOLUŇSKÝ. *De sacra precatone*, č. 352–356; *Responsa ad Gabrielem Pentapolitanum*, kap. 56 (PG 155, 649–661, 904).

⁷⁶ ARRANZ, Miguel. *La liturgie des Présanctifiés de l'ancien Euchologe byzantin. Orientalia Christiana Periodica 47* (1981), s. 388.

⁷⁷ LE BRUN, Pierre. *Explication des prières*, s. 375.

⁷⁸ Τινὲς τῶν ἱερωμένων ἐν τῇ μεγάλῃ Τεσσαρακοστῇ, προηγιασμένους θεῖους ἄρτους κρύψαντες ἐν ἀρτοφορίους, εἶτα συνεργίᾳ δαίμονος ἐκ τοῦ σηκοῦ τοῦ θεοῦ συλεθέντων ὑπὸ μυῶν, καὶ κυνὸς παρανοίξαντος τὴν θύραν, ἢ καὶ ἐν τῷ ἱερουργεῖν τὸν ἱερεᾶ καὶ ἐν τῇ τραπέζῃ τὰς εὐχὰς ὑπαναγιώσκειν, λαβὼν μὴς τις μετὰ τὴν προσκομιδὴν ἀφήρπασε τὸ ἱερουργούμενον θεῖ

Při velkém vchodu PPD jde kněz k žertveniku⁷⁹ a vezme jeden z těchto beránků a kalich s vínem do kterého se přidává trochu vody. Původně se uchovávalo tělo Páně, tj. posvěcení beránci a také krev Páně, neboť text druhé modlitby věřících to předpokládá: *Hle jeho nejčistší tělo a oživující krev, jsou přinášeny v průvodu, aby byly položeny na mystický oltář, doprovázeny neviditelným nebeským zástupem.*⁸⁰ Podobně pak modlitby před Otčenášem, před přijímáním a po přijímání se neustále zmiňují o tělu a krvi, i když krev se již neuchovává. To pramení z neměnnosti liturgických textů. Patriarcha Michael Kerularios (1043–1059) pak zakazuje namáčení.⁸¹ Ještě ve 14. století se v Konstantinopoli beránek neoznačoval krví Páně.⁸²

14. Obřad – nešpory, litanie, prothesis

Jak již bylo nastíněno liturgie PPD je dnes součástí nešpor. Začíná se recitací žalmu (Žl 103) při kterém se kněz modlí příslušné modlitby, následuje velká ektenie, kterou pronáší jáhen a je stejná jako v běžné liturgii.⁸³

ον σώμα· πῶς χρῆ εἰς τὰ τοιαῦτα ἐπιτιμηθῆναι τοὺς ἱερεῖς. MANUEL I. CHARITPOULOS (1215–1222). *Solutiones quarundam quaestionum*. 1. kap. PG 119, 809A.

⁷⁹ Je to stůl, na kterém se připravuje chléb a víno k liturgii. Nachází se vlevo od oltáře, někdy v malé apsidě nebo výklenku na severní straně svatyně.

⁸⁰ ἰδοὺ γὰρ τὸ ἄχραντον αὐτοῦ σώμα καὶ τὸ ζωοποιὸν αἷμα κατὰ τὴν παροῦσαν ὥραν εἰσπορευόμενα, τῇ μυστικῇ ταύτῃ προτίθεσθαι μέλλει τραπέζη ὑπὸ πλήθους στρατιαῶς οὐραίου ἀοράτου δоруφορούμενα... *Kodex Barberini gr. 336*: ff. 39v–40r (PARENTI, Stefano – VELKOVSKA, Elena. *L'Euclologio Barberini gr. 336*, s. 84).

⁸¹ ANDRIEU, Michel. *Immixtio et consecratio*, s. 202–206.

⁸² Τὸ μὴ χρῆσθαι τὰ προηγιασμένα διὰ λαβίδος ἐν τῷ Δεσποτικῷ αἵματι, ἐν τῷ μέλλει ταῦτα φυλάττειν, ἀκριβέστερον φησιν ὁ μακάριος Ἰωάννης, ὡς καὶ ἐν τῇ καθ' ἡμᾶς Μεγάλῃ Ἐκκλησίᾳ γινόμενῷ. *Epitome divinatorum sacrorumque canonum Constantino Harmenopulo*, 2. část, 6. hlava. PG 150, 97C; GOAR, Jacobus. *Euucolo, gion sive Rituale Graecorum complectens ritus et ordines Divinae Liturgiae, officiorum, sacramentorum, consecrationum, benedictionum, funerum, orationum & c. cuilibet personae, statui, vel tempori congruos, juxta usum Orientalis Ecclesiae* [...] editio secunda expurgata & accuratior. Venice, 1730 (reprint: Graz, 1960), s. 176.

⁸³ Liturgie začíná velkou litaníi-synapte. „Synapte“ (oratio, prex, modlitba) označuje modlitbu rozdělenou do různých proseb. První prosbou je *V pokoji modleme se k Pánu* a další dvě prosí rovněž za pokoj. V různých obřadech se mohou mezi tyto dvě prosby vkládat příslušné invokace, které se vztahují k tě či oně příležitostí. Jako například svěcení křestní vody nebo při svatbě či chirotonii (svátost svěcení) atd. Tedy před předposlední všeobecnou prosbu (Za vysvobození ode všeho zármutku) se mohou vložit zvláštní prosby podle okolností. MRŇÁVEK, Tomáš. Synapte, vznik a původ tří antifon, Spev v byzantsko-slovanskej liturgii. *Zborník prednášok z vedeckej konferencie uskutočnenej v Prešove 26. marca 2009 v budove GTF PU v Prešove*. Prešov, 2009, s. 160–162.

Po ní má kněz připravit dary, tj. během 18. kathismy,⁸⁴ která je z žalmů 119–133. Během první části kathismy odloží evangelium, rozloží antimins,⁸⁵ přinese ze žertveniku diskos (patenu), vyjme beránka a hluboce se ukloní. Během druhé části kathismy okuřuje beránka a s jáhnem se hluboce ukloní. Jáhen bere svíčku a obchází třikrát oltář a okuřuje se. Znova se pokloní. Během třetí části kathismy se přenesení diskos na žertvenik a připraví se víno a voda. Okuřuje se hvězdice a malý pokrovec (vélum) a pak velký pokrovec a přikryje se kalich a diskos. Následuje prosba *Na přímělu našich svatých otců. Pane Ježíši Kriste, Bože náš, smiluj se nad námi.* Tento obřad je však bez modliteb, protože beránek je již posvěcen z nedělní liturgie.⁸⁶

15. Malý vchod

Malý vchod (ή μικρά εἰσοδος) je slavnostní procesí odpovídající introitu latinské mše, kdy jáhen nese kadidlo, kněz evangelium, pokud se čte. To se týká pouze těchto svátků, když připadnou na středu nebo pátek, kdy se slaví PPD: 24. února První a druhé nalezení hlavy sv. Jana Křtitele, 9. března Čtyřiceti sebaťských mučedníků, na svátek kostela nebo první tři dny strastného (svatého) týdne. Číst evangelium při zmíněných svátcích bylo zvykem až od Simeona Soluňského.⁸⁷ Při běžné liturgii evangelium nese jáhen. Před vchodem během žalmů κεκραγάρια (140, 141, 129, 116),⁸⁸ přísluhující rozžihají svíce v kostele a kněz nebo jáhen okuřuje oltář, svatyni, ikonostas a celý kostel. Během posledního verše následuje vchod, kdy první jde svíčkonosce za ním jáhen s kadidlem a pak kněz. Obchází oltář proti směru hodinových ručiček a vychází severní (levou) bránou ikonostasu z pohledu do presbytáře. Poté se zastaví před svatým, královským vchodem, který je centrálním vchodem ikonostasu a jáhen okouří ikony, kněze a říká: *Požehnej,*

⁸⁴ Jedna z dvaceti částí, na které je rozdělen žaltář. Každá kathisma (sedalen) je rozdělena na tři stasis (každá má tři žalmy). TAFT, Robert F. *Stručné dějiny*, s. 82.

⁸⁵ Je určen k tomu, aby v případě pochybnosti zajistil posvěcení oltáře, a slouží i jako přenosný oltář (altare portatile). Jedná se o kus lněné nebo hedvábné látky čtvercového nebo obdélníkového tvaru. Musí být posvěcen a opatřen ostatky. MRŇÁVEK, Tomáš. Antimins, in *Řeckokatolický kalendář 2008*, Praha: Apoštolský exarchát Řeckokatolické církve v ČR 2008, s. 59–64.

⁸⁶ CHARRON, Cyrille. *Les saintes et divines liturgies*, s. 118.

⁸⁷ SIMEON SOLUŇSKÝ. *Responsa ad Gabrielem Pentapolitanum*, 55. kap. PG 155, 905.

⁸⁸ Protože se v prvních třech objevuje výraz ἐκέκραξα, „volám“ (k Hospodinu). CLUGNET, Leon. *Dictionnaire grec-français des noms liturgiques en usage dans l'église grecque*. London: Variorum Reprints, 1971, s. 80.

*pane, svatý vchod.*⁸⁹ Poté za zpěvu starobylého kristologického hymnu *Světlo oblažující* (Φῶς ἱλαρὸν), při kterém se rozžihala světla v kostele, vejdou a přejdou k hornímu stolci, katedře a následují čtení: Genesis a Přísloví a ve velkém týdnu Exodus a Job.

Tomuto hymnu *Světlo oblažující* se také říkalo *λυχνικόν* (lucernarium) a obřad rozžihání lampy podrobně líčí poutnice Egerie,⁹⁰ která jej viděla v Jeruzalémě, když se z jeskyně hrobu Páně vynášelo světlo, které tam neustále hoří a symbolizuje vzkříšeného Krista, který poskytuje spásu všem lidem. Hymnus je rovněž díkůvzdáním za světlo a tvoří centrální část obřadu světla v byzantských nešporách.⁹¹

S tím jistě souvisí starobylý obřad světla, který se odehrává po prvním čtení z Geneze. Jáhen pronese *Přikážte* (Povelite, κελεύσατε) ke knězi, který stojí před oltářem a drží v obou rukou svíci a kadidlo a žehná se slovy: *Nejvyšší moudrost. Soustředme se.* Pak se otočí k lidem, žehná je svíci a kadidlem a říká: *Světlo Kristovo svítí na všechny* (Φῶς Χριστοῦ φαίνει πᾶσιν). Následuje čtení z knihy Přísloví. Jáhen zvolá: *Soustředme se.* Po skončení čtení kněz: *Pokoj tobě.*

Slovo *přikážte* vždy bylo prosbou o dovolení k zahájení nějakého obřadu. Někdy se například stačilo uklonit představenému, který udělil požehnání. V jednom rukopisu z 11. století činí arcijáhen arciknězi znamení, aby mu udělil dovolení, a ten mu odpoví znamením kříže. Poté činí znamení kříže i na čtece, aby zahájili trishagion. Jedná se o starobylou výzvu, pocházející z císařského ceremonálu, kdy ten, kdo hodlal předstoupit před císaře, musel prosit o dovolení tímto zvoláním „*přikáž*“ (abych mohl předstoupit).⁹²

Ve starších rukopisech nikoliv kněz, ale jáhen pronášel *Světlo Kristovo svítí na všechny*.⁹³ V jednom slovanském rukopise PPD

⁸⁹ Jako v liturgii sv. Jana Zlatoústého, *Svatá božská liturgie našeho otce svatého Jana Zlatoústého* (Schváleno Kongregací pro Východní církve, Řím 15. 7. 2006). Praha, 2007, s. 24.

⁹⁰ *Itinerarium Egeriae. Putování Egeriino*, č. 24, 4.

⁹¹ TAFT, Robert F. *Život z liturgie. Tradice Východu i Západu*, Olomouc: Refugium, 2008, s. 185–191.

⁹² MRŇÁVEK, Tomáš. *Oficiální verze českého řeckokatolického překladu: Svatá božská liturgie našeho otce svatého Jana Zlatoústého*, PROBLEMATIKA PREKLADOV BOHOSLUŽEBNÝCH TEXTOV DO ŽIVÉHO JAZYKA. Sůbor štúdií. MARINČÁK, Šimon (ed.), Orientalia et occidentalia, Košice, 2010, s. 118, 126; Vogt, Albert (ed.). *Le Livre des cérémonies de Constantin Porphyrogénète*, 1. sv. Paris, 1935, s. 66nn.

⁹³ TREMPERAS, Panagiōtēs N. *Hai treis leitourgiai*, s. 206 v poznámkovém aparátu; SWAINSON, Charles A. *The Greek Liturgies Chiefly from Original Authorities*. Cambridge, 1884, s. 179 v polovině strany v poznámce pod řeckým textem z 11. století; GOAR, Jacobus. *Εὐχολόγιον sive Rituale Graecorum*, s. 170.

z 15. století je výraz *κελεύσατε* přeložen jako *Vostanite* (povstaňte).⁹⁴ Vztahovalo se zřejmě na sedící věřící během čtení, aby povstali k důležitému momentu bohoslužby. Svolávání Kristova světla na všechny přítomné se konalo s otevřenými centrálními svatými dveřmi, kdy všichni poklekli a sklonili hlavu k zemi před světlem. To zřejmě připomíná obřad propouštění katechumenů, kteří se během postní doby připravovali k bezprostřednímu přijetí křtu o Velikonocích⁹⁵ a v tento moment přijímali hořící svíci na znamení pravého světla Krista, které přijmou při křtu a opouštěli bohoslužebné shromáždění. Křest se označoval jako osvícení (*φώτισμα, φώτισμος*) a ti, kdo měli být pokřtěni *illuminandi*, *φωτισομενοι*.⁹⁶

Po tomto obřadu kněz a sbor zpívá verše ze 140. žalmu. Kněz začíná *Má modlitba at je před tebou jako kadidlo a pozdvihnutí mých rukou jako oběť večerní* a okuřuje oltář. Během tohoto prvního verše všichni klečí. Potom chór, který zpívá, stojí a chór, který poslouchá, klečí.⁹⁷

16. Litanie – katechumeni, věřící

Následují prosby a modlitby za katechumeny a věřící, jejichž uspořádání je obdobné jako v běžné liturgii. Po modlitbě nad katechumeny, kteří se nesměli účastnit liturgie věřících pro „nedostatek“ víry, jáhen propouští katechumeny se slovy: *Kdo jste katechumeni, odejděte* (izidite, *προέλθετε*)! *Katechumeni, odejděte! Kdo jste katechumeni, odejděte! Ať tady nezůstává nikdo z katechumenů...*⁹⁸ Od středy po třetí neděli postní, kdy začínalo v Konstantinopoli období bezprostřední přípravy na křest,⁹⁹ jáhen pak přidává další prosby za ty, kteří se bezprostředně připravovali ke křtu se zvoláním – *katechumeni odejděte... Kdo se připravujete ke křtu, odejděte! Kdo se připravujete ke křtu, modlete se k Pánu. ... A my věřící, znovu a znovu v pokoji modleme se k Pánu*.¹⁰⁰ Věřící se modlí za ty, kteří budou pokřtěni o velikonocích, aby jim Pán

⁹⁴ КРАСНОСЕЛЬЦЕВ, Николай. Сведения о некоторых литургических рукописях ватиканской библиотеки с замечаниями о составе и особенностях богослужбных чинопоследований, в них содержащихся, и с приложениями. Казань, 1885, s. 169.

⁹⁵ MRŇÁVEK, Tomáš. Křest v byzantsko-konstantinopolské tradici. *Fórum pastorálních teologů VIII. Křest a iniciace*. Velehrad-Roma: Refugium, 2011, s. 159–161.

⁹⁶ MRŇÁVEK, Tomáš. Křest v byzantsko-konstantinopolské tradici. s. 160–161.

⁹⁷ CHARRON, Cyrille. *Les saintes et divines liturgies*, s. 135–136.

⁹⁸ *Svatá božská liturgie*, s. 33.

⁹⁹ MATEOS, Juan. *Le Typicon de la Grande Église*, s. 31, 38.

¹⁰⁰ CHARRON, Cyrille. *Les saintes et divines liturgies*, s. 139–140.

dal víru, osvícení, sílu a připočetl je ke svému stádcí, církvi. Místo výrazu προέλθετε se někde objevuje προσέλθετε, tj. přistupte, ve smyslu, aby katechumené přistoupili pro požehnání, po kterém opustili shromáždění.¹⁰¹ Poslední prosba vyprošuje, aby sklonili hlavu k požehnání před propuštěním: *Kdo se připravujete ke křtu, skloňte své hlavy před Pánem.*¹⁰²

17. Velký vchod

Velký vchod (ἡ μεγάλη εἰσοδος) je nejslavnostnějším okamžikem byzantské liturgie, kdy jsou přenášeny eucharistické dary z žertveniku na oltář. Kněz okuřuje oltář, svatyni, kostel, ikonostas a lid jako v liturgii a jáhen jej předchází se svíci. Chór pronáší hymnus *Nyní nebeské mocnosti spojené s námi neviditelně slouží, protože přichází Král slávy: tato tajemná a již dovršená oběť je slavnostně přinášena.*¹⁰³ Poté kněz s jáhnem přejdou k žertveniku, kněz okouří dary a odevzdá jáhnovi kadidelnici a jáhnovi dá *vozduch* na levé rameno jako při liturgii. Kněz pak uchopí diskos do pravé ruky a drží jej na úrovni čela a kalich na úrovni prsou. Nekoncelebrující kněží doprovázejí eucharistii se svícemi. Jáhen jde před knězem a okuřuje. Kněz jde jako při liturgii, ale nic neříká, všichni ostatní klečí. Když vyjde ze svatyně, lid zbožně pronese: *Hle vchází král slávy.* Lid pak pokračuje: *Hle tajemná oběť již dovršená a doprovázená: přistupme také my s vírou a strachem, abychom se stali účastnými života věčného. Aleluja.*¹⁰⁴

Velký vchod byl do liturgie uveden pravděpodobně za Petra Fulona v Antiochii, společně s krédem (471) jako protest proti ariánům a makedoniánům. Do byzantské liturgie vstupuje za císaře Justina II. (565–578). Modlitby dosvědčují, že se jedná o dary již posvěcené. Věřící na projev eucharistické úcty vykonávají velkou prostraci. Někde

¹⁰¹ TREMPELAS, Panagiōtēs N. *Hai treis leitourgiai*, s. 209; podrobný popis propuštění katechumenů a požehnání se nachází v Apoštolských konstitucích ze 4. století: *Les Constitutions apostoliques*, VIII, 6, 3–11; VIII, 8, 1–6. Introduction, texte critique, traduction et notes par METZGER, M., Sources chrétiennes 336, Paris: Cerf, 1987, s. 152–156, 160.

¹⁰² CHARRON, Cyrille. *Les saintes et divines liturgies*, s. 140.

¹⁰³ Νῦν αἱ δυνάμεις τῶν οὐρανῶν σὺν ἡμῖν ἀοράτως λατρεύουσιν· ἰδοὺ γὰρ εἰσπορεύεται ὁ βασιλεὺς τῆς δόξης. BRIGHTMAN, Frank E. *Liturgies Eastern*, s. 348; TAFT, Robert F. *The Great Entrance*, s. 55.

¹⁰⁴ ἰδοὺ θυσία μυστικὴ τετελειωμένη δορυφορεῖται· πίστει καὶ φόβῳ προσέλθωμεν ἵνα μέτοχοι ζωῆς αἰωνίου γινώμεθα· ἀλληλούια. BRIGHTMAN, Frank E. *Liturgies Eastern*, s. 348; TAFT, Robert F. *The Great Entrance*, s. 55; CHARRON, Cyrille. *Les saintes et divines liturgies*, s. 143–144.

je zvykem, že si věřící lehají před kněze a ten se jich posvěcenými dary dotýká.¹⁰⁵ Konstantinopolský patriarcha Eutichius (552–565 a 577–582) ve své homilii¹⁰⁶ hovoří o velkém vchodu. Dary, které jsou přinášeny, nazývá „Králem slávy“, i když tyto dary nejsou ještě konsekrované. Dovolává se svědectví sv. Atanáše (Alexandrie), který upozorňuje neofyty, aby se nenechali zmást. Chléb přinášený levity (jáhnny) bude konsekrován až po velké modlitbě (anafoře).¹⁰⁷ Z této informace lze vyvodit, že se jednalo o egyptský zvyk přinášení darů.¹⁰⁸ S velkou pravděpodobností vychází z liturgie předem posvěcených darů, jak to vyjadřují různé modlitby, především pak: *Nyní nebeské mocnosti...*

18. Otče náš

Po velkém vchodu jáhen pronáší ektenii *Naplňme naši večerní modlitbu před Pánem*, která je kromě této první prosby s úpravami převzata z řádné liturgie a nachází se mezi anaforou a modlitbou Otče náš. Modlitba Páně je středem PPD a pravděpodobně to byla jediná modlitba, kterou tato liturgie původně začínala.

19. Pozdvihování, lámání chleba a přijímání

Dříve se pozdvihování konalo během modlitby Otčenáš. V současnosti kněz pouze vloží ruku pod vélum, které zahaluje diskos, a dotkne se svatých darů. Když jáhen pronese *Soustředme se* (Πρόσχωμεν), zvolá: *Předem posvěcené svaté (dary) svatým*.¹⁰⁹ Pozdvihování se nemá konat, protože již proběhlo v řádné liturgii. Některé dokumenty nás však informují o tom, že se předem posvěcené dary pozvedaly¹¹⁰ nebo o pozdvihování vůbec nehovoří.¹¹¹ Dále liturgie probíhá jako řádná liturgie. Mohou při ní přijímat všichni věřící a tak lze docílit toho, že i při aliturgickém dnu mohou přijmout eucharistického Krista. Podává se samozřejmě pod obojí lžičkou z kalicha, jako při běžné liturgii, ale kněz podává tělo Páně s vínem. S tím do jisté míry souvisí teorie

¹⁰⁵ TAFT, Robert F. *The Great Entrance*, s. 7.

¹⁰⁶ EUTICHIUS. *De paschate e de sacrosancta eucharistia*, č. 8. PG 86, 2400–2401.

¹⁰⁷ TAFT, Robert F. *The Great Entrance*, s. 84–85.

¹⁰⁸ THIBAUT, J.–B. *Origine de la messe*, s. 45.

¹⁰⁹ Τὰ προηγουμένα ἕγια τοῖς ἀγίοις. TREMPELAS, Panagiōtēs N. *Hai treis leitourgiai*, s. 217.

¹¹⁰ BRIGHTMAN, Frank E. *Liturgies Eastern*, s. 351; GOAR, Jacobus. *Εὐχολόγιον sive Rituale Graecorum*, s. 172.

¹¹¹ PARENTI, Stefano – VELKOVSKA, Elena. *L'Euclologio Barberini gr. 336*, f. 43r, s. 86.

consecratio per commixtionem, která měla na východě své zastánce. Patriarcha Michael Kerularios (1043–1059) tvrdí: „předem posvěcený chléb je vložen do svatého kalichu a víno, které je v něm obsaženo, je proměněno na krev Kristovu“.¹¹²

Po přijímání jsou recitovány modlitby děkuvzdání za nebeský chléb a kalich života a za účast na tělu a krvi Kristově. Po liturgii kněz věřícím rozděljuje antidor, tj. požehnaný chléb.

20. Závěrem

Velkopostní liturgie předem posvěcených darů vždy patřila k duchovnímu dědictví východní a především byzantské liturgické tradice. Určitě i dnes dokáže nabídnout své obohacení všem věřícím, kteří se jí budou účastnit. Rovněž by se zde mohla nalézt cesta k obnovení druhého či bezprostředního katechumenátu východní tradice, který je k této liturgii, jak bylo nastíněno, neodmyslitelně vázán.

ABSTRACT

TOMÁŠ MRŇÁVEK

Liturgy of the presanctified gifts

In this article we intend to present the divine liturgy of the presanctified gifts, an ancient and significant Lenten liturgy of the Byzantine tradition. It consists of vespers and a solemn Holy Communion.

Key words

Liturgy, Lent, presanctified gifts, Holy Communion

¹¹² ANDRIEU, Michel. *Immixtio et consecratio*, s. 201–204.

VARIA

MUŽ JAKO HLAVA RODINY.
BIBLICKO-TEOLOGICKÁ STUDIE K EF 5,21–6,9;
KOL 3,18–4,1

MIREJ RYŠKOVÁ

V tzv. domácích řádech nebo řádu domácnosti (nebo stavovských řádech)¹, jak je nalézáme v Novém zákoně, se mluví o vzájemném vztahu mezi členy domácnosti (domu). V minulosti byly tyto texty často chápány odpůrci i příznivci jako sankcionování patriarchální struktury rodiny, a to včetně vztahů ke služebnictvu, potažmo pak ve vztahu zaměstnavatel a zaměstnanec. Je zřejmé, že tento model již zdaleka neplatí jako jediný možný a správný, že dnešní západní rodina i společnost fungují také (ne-li převážně) na jiných principech. Je proto na místě otázka, jakou relevanci mají tyto texty pro dnešního člověka, neboť jsou stále platným Božím slovem, a jak lze jejich poselství žít dnes. Jde opravdu o sankcionování patriarchálního modelu rodiny a společnosti, nebo můžeme tyto texty oprávněně interpretovat v širším horizontu?

V posledních několika desetiletích se na tyto domácí řády soustředila kritická pozornost z nejrůznějších úhlů a přístupů: feministického (kritika patriarchálního modelu), sociálně politického (vztah rodiny a státu), rodinného (zdůraznění zájmu o děti), postkoloniálního (vztah podřízenosti a nadřízenosti, otroctví).² To jen ukazuje na aktuálnost daného tématu zejména ve vztahu k rodině, státu i hierarchii ve společnosti. V následující studii jde především o poukaz na pozitivní sdělení obsažená v biblických textech ve vztahu k rodině a církevní obci

¹ Termín pochází z němčiny z doby reformace.

² Rozborem jednotlivých přístupů se zabývá MAC DONALD, Margaret Y. Beyond Identification of the Topos of Household Management: Reading the Household Codes in Light of Recent Methodologies and Theoretical Perspectives in the Study of the New Testament. In: *New Testament Studies*, roč. 57, 4. 1, leden 2011, s. 65–90.

i na inovativní přístup ve vztahu k měnící se situaci církevního společenství ke konci 1. století na základě jejího zasazení do dobového kontextu.

Je zajímavé, že v plné formě tří partnerských dvojic se tyto domácí řády objevují pouze v listu Kolosanům a Efezanům, kterým se v následujícím pojednání budeme věnovat. Částečně tuto strukturu drží i 1. list Petřův, kde však jsou osloveni obsáhle otroci bez paralelního oslovení pánů a relativně obsáhle ženy a podstatně stručněji muži, neboť autor zjevně počítá s tím, že oslovuje i ženy, jejichž manželé nejsou členy křesťanské obce.⁵ Pastорální epištoly opouštějí styl přímého oslovení a parénéze je orientována především na ženy a otroky.⁴ Představují podle mého názoru další fázi vývoje v křesťanských obcích.⁵ Důležité téma z Gal 2,26–28, rovnost všech v obci, ustupuje do pozadí před nutností přizpůsobit se poměrům ve většinové společnosti, protože je stále zřejmější, že druhý příchod Páně nebude tak brzký, jak předchozí

⁵ To mimo jiné ukazuje na skutečnost, že ženy hrály důležitou roli v konverzi svých manželů. STARK, Rodney. *The Rise of Christianity. How the obscure, marginal Jesus movement became the dominant religious force in the western world in a few centuries*, San Francisco: Harper Collins Publ., 2. vyd., 1997, s. 111–115 (podkapitola Exagamous Marriage and Secondary Conversion). považuje tento fenomén za jeden z velmi důležitých pro christianizaci Římské říše.

⁴ 1 Tim navazuje poučení pro ženy podobně jako 1 Petr na parénézi týkající se vztahu ke státní moci, neboť na nich závisí prostor pro klidný život obce a pro její působení navenek. K tomu je zapotřebí, aby v obci vládl pokoj, když muži se nebudou hádat a ženy budou respektovat své podřízené postavení. Jejich hlavní úlohou je rodit děti a žít bezúhonně. Tit má poučení pro muže a ženy (starší i mladší) a pro otroky. Muži mají být rozvázní, ženy mají milovat své muže a děti, pečovat o domácnost a poslouchat své muže. Otroci mají samozřejmě poslouchat své pány. O pánech však není ani zmínka. Důvodem, proč se tak má dít, není ovšem primárně vztah ke Kristu (Boží řád), nýbrž ohled na okolní společnost: „aby Boží slovo nebylo zneváženo“ (Tit 2,5) apod. Parénéze je pisatelem adresována představenému obce („Timotejovi“ nebo „Titovi“) jakožto zdravá nauka, kterou má hlásat. Domnívám se, že lze sledovat vývoj od Pavlových listů (zejména 1 Kor 7) přes listy Kolosanům a Efezanům a dále přes První list Petřův k pastорálním epištolám, a to i v celkovém zaměření listů, které nabývají stále více parenétického zaměření. Stále více jde o integraci do společnosti. Gnilka, J. v exkursu 3 (Die Haustafeln) v rámci komentáře *Kolossierbrief*, s. 207, charakterizuje texty v pastорálních epištolách jako „Gemeindetafeln“. Srv. GNILKA, Joachim. *Der Kolossierbrief*, Freiburg-Basel-Wien: Herder, 1980.

⁵ Na tento způsob pak volně navazují i spisy apoštolských otců (Didaché 4, Barn 19 a 1 Klem 1 a 21), avšak již v mnohem rozvolněnější formě. „In der früheren Patristik mischen sich beide Formen, wengleich die Haustafelform zurücktritt und einer allein an die Männer gerichteten Weisung Platz macht.“ GNILKA, J. *Der Kolossierbrief*, s. 207. Podobně hodnotí změnu perspektivy i TALBERT, Charles H. *Ephesians and Colossians*, Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2007, s. 136, který hovoří o „a code of duties for Mediterranean households (Eph 5:22–6:9; Col 3:18–4:1; 1 Pet 2:13–5:7; Did 4.9–11; Barn 19.5,7)“ a „a code of duties for the household of God, the church, and is modelled after the codes for households (1 Tim 2:1–2, 8–12; 3:8–13; 5:1–3, 17–22; 6:1–2; Titus 2:1–10; 1 Clem. 1.3; 21.6–9; 38.2; Ign. Pol. 4.1–6.2; Pol. Phil.4.2–6.1)“.

generace očekávaly, a že je třeba uspořádat každodenní život. Každodenní život se stává místem křesťanské osvědčenosti. Rovnost ve vztahu ke spáse (projevující se stejnou důstojností všech v obci skrze Krista) není nijak zpochybněna (srov. např. Kol 2,11nn; 1 Petr 3,7), ale v rámci pozemské skutečnosti je třeba najít harmonický model soužití jak v rodině (domácnosti), tak v obci, jenž se ovšem nemůže zcela vymykát dobovým možnostem, protože by reálně nemohl fungovat.⁶

1. Domácnost v řecko-římském antickém světě

Dům (οἶκος) jako objekt i jako společenství lidí, kteří v něm žili (domácnost – οἰκία), hrál ve starověku významnou roli na pomezí soukromé a veřejné sféry. Dům (domácnost) byl jakousi obcí (πόλις) v malém, tj. byl to organismus, který ve svém fungování zahrnoval mnohem větší šíři aktivit a úkolů (rázu společensko-politického, ekonomického, výchovného, manželského života apod.) než dnešní nukleární rodina ve svém domě či bytě. My jsme informováni především o životním standardu lidí dobře situovaných, z vyšších společenských vrstev (aristokracie v řecko-římském prostředí nebo dobře situovaných rodin, jak lze předpokládat např. pro židovské diasporní prostředí, z něhož máme zprávy), takže z toho nelze činit všeplatné závěry. Rodiny a domácnosti chudých lidí fungovaly jistě mnohem skromněji a vazby mezi jednotlivými členy nebyly zdaleka tak formalizovány, ale přesto patriarchální strukturu nepřekračovaly, i když se např. ženy podle dochovaných vyobrazení⁷ a nápisů podílely na podnicích svých manželů (např. v obchodě) nebo dokonce vedly samostatný život, samostatně podnikaly nebo se dokonce podílely na některých „úřadech“. Ačkoliv se někdy mluví o 1. stol. n. l. jako o době emancipace žen v římské společnosti, je třeba to stále chápat na pozadí patriarchálně

⁶ Patriarchální strukturu společnosti ani otroctví nebylo možné popřít a v daných podmínkách vytvořit něco radikálně odlišného, přesto lze křesťanské obce s jejich interpretací řádu života považovat za jistou alternativu. Tématem řádu domácnosti není rovnost, nýbrž jednota, která má sloužit úspěšnému chodu domácnosti, potažmo obce. „The Christian equality expressed in Gal 3:27–28 and the clear hierarchy of the household code of Eph 5:22–6:9 can stand side by side because they are addressing two entirely different, if complementary issues. Galatians speaks to Christian equality in the worshiping community; Ephesians focuses on the organization of labor in a Christian family business.“ TALBERT, Charles H. *Ephesians*, s. 153.

⁷ Srov. LINDTNER, Ruth. Frau und Beruf in der früheren römischen Kaiserzeit, *Bibel und Kirche*, roč. 57 (2002), č. 3, s. 153–157.

strukturované společnosti, v níž nezávislost ženy mohla existovat jen v soukromé či polosoukromé sféře.⁸

Jedinou právní autoritou v domě/domácnosti byl pán domu, otec rodiny (*pater familias*), jemu byli všichni členové rodiny i domácnosti podřízeni, měl nad nimi téměř neomezenou otcovskou moc (*patria potestas*). Ale ani on nebyl zcela absolutním pánem ve svém domě, protože jeho dům nebyl hermeticky uzavřená jednotka, nýbrž stál pod jistou kontrolou veřejnosti. Chtěl-li pán domu (zv. κύριος nebo δεσπότης) na veřejnosti obstát, mít dobré jméno, musel se i v rámci své rodiny a domácnosti chovat náležitě. Z antiky jsou dochovány manuály, které popisovaly, jak má správa domácnosti vypadat.⁹

Domácnost bohatých tvořila většinou dvougenerační rodina (rodiče-děti, dokud nebyly samostatné), otroci a služebnictvo, do jisté míry do ní náleželi i propuštění otroci a klienti. Právní svazek – manželství – mohli uzavírat jen svobodní lidé. Žena a děti (svobodné) nebyly ovšem zcela bezprávné bytosti, byť náležely pod správu otce rodiny a ten určoval jejich možnosti. V horních vrstvách společnosti náležela vdané ženě-matce, tedy matroně, zvláštní úcta. Její povinnosti byly především reprezentační, úcta k manželovi a plození dětí (svobodných občanů). Na domácnost dohlížela v míře stanovené manželem. Antika sdílela již od Aristotela názor, že žena je od přirozenosti tvor slabší, a proto potřebuje mužovo vedení. V Aristotelově Politice také má své kořeny pojednání o různých stavech v domácnosti a jejich odlišných kvalitách.

Děti byly vychovávány do školního věku doma (na jejich výchovu dohlíželi τροφός a παιδαγωγός), poté ve školách (základní vzdělání mohly mít i dívky) a posléze chlapci z vyšších vrstev v gymnasiích a palestrách, event. doma filozofy. Dítě však mělo hodnotu pro svou budoucnost, tak říkájíc pro ambice rodičů (zvláště synové pro otce), nikoli samo o sobě. I nad dospělými dětmi (včetně synů) měl otec právní moc, dokud je nepropustil ze své pravomoci (*emancipatio*).

Byť se sňatky uzavíraly na základě rozumové úvahy rodin, nebyly citové vazby mezi manžely, především ve středních a nižších vrstvách,

⁸ Přes doklady veřejných funkcí, které ženy v řecko-římské i židovské společnosti skutečně zastávaly, nelze nikde doložit, že by se v rámci římské společnosti podílely na řízení obcí a státu. Magistrátní úřady nikdy nezastávaly, neboť nebyly volitelné a samy nemohly volit. TALBERT, Charles H. *Ephesians* vidí v této emancipaci také jistý vliv stoicismu.

⁹ Tato problematika, která souvisela s řízením obce/státu, zajímala i filozofy. Blíž viz TALBERT, Charles H. *Ephesians*, s. 26n; GNILKA, Joachim. *Kolossierbrief* (Exkurs 3), s. 211n.

vzácné. Zejména pod vlivem stoicismu vzrůstal důraz na manželskou věrnost a přátelskou lásku mezi partnery. Rozvod byl možný a také se realizoval. Jedním z důvodů mohla být a také byla jak v římské, tak židovské společnosti¹⁰ neplodnost.

Podobně lze v obecnosti charakterizovat i židovské rodiny s tím ovšem, že židovské rodiny byly jistě oproti rodinám římské elity mnohem stabilnější a méně ohrožené sexuálními výstřelky. Děti byly chápány jako dar od Hospodina a hlavním úkolem manželství a rodiny bylo vychovat děti v bázni Boží, tj. v úctě k Tóře.¹¹ Pro šířící se křesťanství byly jistě prostředí a ideje helénistického židovstva (jež se antickému životnímu stylu sice přizpůsobovalo, ale ne nekriticky) i v otázce manželství a rodinného života důležitým inspiračním zdrojem, velmi pravděpodobně více než přímo řecko-římská antická společnost. Lze se oprávněně domnívat, že hlavním inspiračním zdrojem těchto řádů byl právě helénistický judaismus,¹² i když řád vztahů členů domácnosti v Kol a Ef odpovídá i dobovým antickým zvyklostem.¹³

¹⁰ Tam po 10 letech společného života. COHEN, Abraham. *Talmud (pro každého). Historie, struktura a hlavní témata Talmudu*, Praha: Sefer, 2006, s. 214, STRACK, Hermann L – BILLERBECK, Paul. *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch III (Die Briefe des Neuen Testaments und die Offenbarung Johannis erläutert von P. Billerbeck)*, München: C. H. Beck, 7. vyd., 1979, s. 613.

¹¹ JOSEPHUS FLAVIUS. *O starobylosti Židů. Můj život*, Praha: Arista and Baset and Maitrea, 2006, sv. II, s. 204: „Podle našeho zákona se děti musejí učit číst, musejí být poučeny o zákonech a o činech předků, aby je napodobovaly a aby byly vychovávány k úctě k zákonům, aby tyto neporušovaly a nemohly se vymlouvat na jejich nezalost.“

¹² Viz GNILKA, Joachim. *Kolosserbrief*, s. 212nn. Gnilka zmiňuje Filóna Alexandrijského (Spec. leg. 2,224–241), Josepha Flavia (Ap 2,189–214) a Pseudo-Fokylida (195–206), kteří přebírají ze stoické filozofie schéma povinnosti v různých typech vztahů. Pro novozákonní texty je důležité, že jsou tyto vztahy viděny v párových pozicích (nadřizenost–podřizenost). Cituje např. z Filóna Alexandrijského: „Otroci mají svým pánům sloužit s láskou, páni se mají k otrokům chovat s mírností a přátelskostí. Tím dojde k vyrovnání stavovské nerovnosti.“ (s. 213). Viz též TALBERT, Charles H. *Ephesians*, s. 137nn. Filón Alexandrijský ve svém pojednání o speciálních zákonech používá párové dvojice, jež vyjadřují stav nadřizenosti a podřizenosti: rodiče–děti, starší–mladší, učitelé–žáci, dobrodinci–obdarovaní, páni–otroci a zdůrazňuje nadřazenost prvních členů páru nad druhými (viz Spec. leg. 2, 226n a Dec XXII a XXIII – § 106–120). Vidí je ve vzájemné vazbě, nikoliv jednosměrně. Viz http://cornerstonepublications.org/Philo/Philo_The_Special_Laws_II.html; http://cornerstonepublications.org/Philo/Philo_The_Special_Laws_III.html; http://cornerstonepublications.org/Philo/Philo_The_Decalogue.html (13. 1. 2012).

Podobně i JOSEPHUS FLAVIUS. *O starobylosti Židů II*, 199–204 hovoří o povinnostech ve vztahu manželů a rodičů a dětí daných Zákonem. V obou případech však jde o pojednání o vztazích, nikoliv o přímé oslovení jednotlivých stavů (členů domácnosti).

¹³ Pozoruhodný náhled na domácnost jakožto primárně společenství lidí (ovšem se zachováním nadřazené role muže) lze nalézt u Aria Didyma (jenž působil kolem přelomu letopočtu): „Der Haushalt ist definiert als gemeinschaftliche Orientierung

Za pozornost stojí, že o domácnosti jako takové (οικία/οἶκος) není v textech přímo zmínka.¹⁴ Tato naučení o vzájemných vztazích se totiž nalézají v širší souvislosti parénéze/parakleze pro celou obec. Nejde tedy jen o vnitřní záležitosti jednotlivé domácnosti, resp. jen o rodinné společenství, nýbrž o širší souvislosti, které se týkají celé křesťanské obce. Pro celé společenství v dané lokalitě, čítající tehdy pár desítek, maximálně tak do tří set osob, je důležité, aby v obci, odkázané na jednotlivé členy, panovala jednota, aby toto společenství navenek mohlo žít v pokoji, resp. nebudilo nepatřičnou pozornost. Už tato okolnost staví dané texty do jiné souvislosti, než v jaké se dnes pohybuje křesťanská rodina.¹⁵

auf das Nützliche hin, als Vereinigung von Man und Frau zum Zweck des gemeinschaftlichen Lebens, zugleich wird aber an der Überordnung des Mannes festgehalten. [...] Arius Didymus nennt Sklaven Mitarbeiter (συνεργός) und bezieht sie in die Gemeinschaft des Haushalts mit ein.“ LEHMEIER, Karin. *Oikos und Oikonomia. Antike Konzepte der Haushaltsführung und der Bau der Gemeinde bei Paulus*. Marburg: N.G. Elwert Verlag, 2006, s. 216n.

¹⁴ Nalézáme ji pouze v Tit 2,5 ve složenině οἰκουργουός, jež se vztahuje na ženy, které se mají řádně starat o domácnost. To může být dáno i tím, že ne všichni adresáti v obci měli vlastní domácnosti, zcela jistě neměli např. všichni oslovovaní v domácnosti otroky. GNILKA, Joachim. *Kolosserbrief*, s. 210, se domnívá, že i otroci mohli být ženatí a mít otcovské povinnosti, což mi – vzhledem k uspořádání antické společnosti – nepřipadá pravděpodobné. Jistě existovaly svazky mezi otroky a otrokyněmi (právně nikoliv manželské), děti z toho svazku však patřily pánovi. O tom, že by tomu bylo v křesťanských domácnostech jinak, lze pochybovat. Srov. i Ex 21,1–4; Dt 15,12–18. 1 Tim 3,4n sice hovoří o řádném vedení domácnosti, avšak v souvislosti s kvalifikačními předpoklady pro biskupa/episkopa (τοῦ ἰδίου οἴκου καλῶς προϊστάμενον, τέκνα ἔχοντα ἐν ὑποταγῇ.), nikoliv v rámci řádu domácnosti. Tím se celá problematika výrazně posunuje.

¹⁵ TALBERT, Charles H. *Ephesians*, s. 152, podtrhává podobně jako další autoři, že jde především o vytvoření jednoty a efektivitu práce v rámci obce a rodiny. „Labor is divided and also organized in set of ways that indicate the lines set of communication and authority. The household codes, then, are ancient organisational charts for family businesses (estates). The accepted organizational chart for Mediterranean antiquity was virtually identical for pagans, Jews, and early Christians.“ Cílem tedy není definovat, jak má vypadat manželství a rodina v moderním světě, nýbrž vést k efektivní správě a chodu domácnosti prostřednictvím jednoty zúčastněných osob. „The household codes in early Christian writings were never intended to set forth the order of marriage that God established in creation. They belonged to the sphere of household management, setting forth the organizational chart for a Christian family business – a chart that would have been recognized and welcomed in its description of duties by pagans and Jews alike.“ (s. 153). Tak i SCHNACKENBURG, Rudolf. *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments II*. Freiburg-Basel-Wien: Herder, 1988, s. 80n. Schnackenburg vidí pozitivní hodnotu těchto řádů i v tom, že jsou orientovány na pozemskou skutečnost, která je „in den Herrschaftsbereich Christi einbezogen“, což je trvalý úkol pro každou dobu s ohledem na její danosti.

2. Časové zařazení těchto textů

Jsem přesvědčena, a to z důvodů nejen jazykových, ale především obsahových, že tyto texty náležejí do pozdější doby, než byla doba Pavlova, neboť odrážejí snahu najít způsob života v rámci dané společnosti.¹⁶ Jde o texty, které jsou určeny křesťanům, jejichž sociální statut nejspíš odpovídá nižší střední vrstvě. Církevní obec se skládá z příslušníků různých sociálních vrstev, jak prozrazuje apel na otroky a pány, ale zdá se, že její základ tvoří relativně dobře situované křesťanské domácnosti. Už to samo o sobě napovídá, proč na daném řádu tolik záleží. Po nenastalé paruzii je jasné, že život musí jít dál a jednotlivé rodiny a jejich příslušníci i celá obec musejí najít své místo ve společnosti, z níž se nemohou zcela vydělit a s níž musejí komunikovat.¹⁷ Rostoucí důraz na podřízení žen mužům (1 Petr 3,1–6; 1 Tim 2,9–15; Tit 2,3–5) a otroků pánům, kde již chybí reciprocita ve vztahu mezi nimi (1 Petr 2,18–25; 1 Tim 6,1n; Tit 2,9n) ukazuje tímto směrem. Zdůvodnění etické nauky je stále více orientováno na akceptaci společnosti.¹⁸

Záměrem domácích řádů v Kol a Ef ovšem není jen kodifikovat, jak mají vypadat vztahy v domácnosti, aby dobře fungovala, nýbrž také odlišit křesťanskou domácnost od nekřesťanské a členům domácnos-

¹⁶ Podle mne 70–80, Ef možná 80. léta. Např. GNILKA, Joachim a podobně i PFAMMATER, Josef. *Epheserbrieff-Kolosserbrieff*, Würzburg: Echter Verlag, 1987, s. 55, kladou list Kolosanům do doby kolem r. 70; stejně HOPPE, Rudolf. *List Efezanům. List Kolosanům*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2000 (Malý stuttgartský komentář, Nový zákon sv. 10), s. 84; POKORNÝ, Petr. *List Efezským*, Praha: Česká biblická společnost, 2005, s. 9, klade list do Efezu do 80. let, PFAMMATER, Josef. *Epheserbrieff-Kolosserbrieff*, Würzburg: Echter Verlag, 1987, s. 10, do období 80–100; HOPPE, Rudolf. *List Efezanům*, s.16, do konce 1. století (začátek 90. let). TALBERT, Charles H. *Ephesians*, s. 12, vymezuje dobu vzniku Kol a Ef velmi široce: pozdní 50. léta až konec 1. stol. n. l., ERNST, Josef. *An die Kolosser*. In *Die Briefe an die Philipper, an Philemon, an die Kolosser, an die Epheser*, Regensburg: Freidrich Pustet, 1974, s. 141–244, zde s. 150n, datuje vznik Kol do těsné blízkosti smrti apoštola Pavla, list do Efezu (tamtéž, s. 262) do konce 1. stol. (kol. r. 90).

¹⁷ Většina křesťanů už žije mimo Palestinu uprostřed pohanské společnosti.

¹⁸ To je v zárodku přítomné už v listu Kolosanům (4,5), ale povinnosti členů domácnosti jsou zdůvodňovány christologicky a částečně ekleziologicky (v rámci celku parénéze pro obec), zatímco v 1 Tim a Tit jde především o vztah navenek: „aby nebylo hanobeno Boží jméno a naše učení“ (1 Tim 6,1) a „tak budou ve všem dělat čest nauce Boha, našeho spasitele“ (Tit 2,10), což se týká především chování otroků. 1 Petr je v tomto ohledu specifický se svou rozsáhlou christologicky založenou parénézí vůči otrokům a jinak zdůrazňovaným ohledem na přijatelnost okolním prostředím, který je však veden obrannými motivy vůči pohanské společnosti a posílením vědomí vlastní identity a důstojnosti křesťanů.

ti ujasnit, v čem je její specifická, a zajistit tak jednotu, prosperitu a akceptovatelnost celé obce.¹⁹

Pavel v 1 Kor 7, kde se k dané problematice vyslovuje nejzřetelněji, klade důraz na partnerství v manželském soužití, ale dává přednost životu bez rodinných vazeb ve prospěch evangelia; o dětech tu řeč není vůbec, u otroků se zdůrazňuje rovnost jejich důstojnosti ve vztahu k pánům (1 Kor 7, 21–24; srov. i Flm). List Kolosanům a Efezanům má důsledně párová napomenutí, 1 Petr tuto strukturu drží jen částečně a věnuje velkou pozornost otrokům a ženám, pastorální epistoly (1 Tim a Tit) opouštějí formu přímých párových napomenutí a parénéze o povinnostech je formulována jako pokyny pro správce obce a vztahuje se na muže bez vazeb na ženy, na ženy a otroky jako podřízené skupiny.²⁰ Hlavní důraz je kladen na řád v obci, nikoliv v domácnosti. V tomto duchu pokračuje ještě raně poapoštolská literatura, pak tento typ parénéze mizí.

3. Původ literárního žánru „domácího řádu“

Dlouhou debatu mezi odborníky o původu tohoto žánru je možné shrnout do konstatování, že tyto řády nemají žádnou bezprostřední literární předlohu, i když vnitřně souvisejí se stoickým (stoicko-kynickým) náhledem na přirozenost člověka (muže a ženy) i na žádoucí vztahy v rodině (domácnosti). Bezprostřednějšími obsahovými předlohami mohly být jednak pravidla pro život formulovaná ve Starém zákoně, především v rámci mudroslovné literatury (podobnou tematiku lze nalézt v knize Sirachovec), jednak texty z prostředí helénistického judaismu (zejm. Filo Alexandrijský a Josephus Flavius), v nichž nalézáme také ona typická párová vymezení.²¹ Podobné rady pro život lze nalézt i v rabínském judaismu. Zda takto formulovaná naučení (ve formě, kterou nalézáme v Kol a Ef) existovala ve formě ústní katecheze

¹⁹ „The household rules quoted above from Colossians illustrate well the tension between the preservation of traditional values and innovative adaptation of new situation.“ MEEKS, Wayne. *The Origins of Christian Morality. The First Two Centuries*, New Haven-London: Yale University Press, 1993, s.78.

²⁰ 1 Tim 5,3–16 věnuje velkou pozornost vdovám, a na rozdíl o 1 Kor 7,40 nařizuje provdání mladších vdov.

²¹ GNILKA, Joachim. *Koloserbrief*, s. 213; CONZELMANN, Hans. *Der Brief an die Kolosser*, In *Die Briefe an die Galater, Epheser, Philipper, Kolosser, Thessalonicher und Philemon von J. Becker, H. Conzelmann, G. Friedrich*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1976, s. 176–202, zde s. 199n.

(Gnilka soudí, že křestní)²², se nedá doložit. Řád domácnosti z Kol je zřejmě první písemný doklad svého druhu, který se na čas ujal; Ef představuje výrazně rozvinutou formu. Talbert²⁵ soudí, že měly z hlediska teologického i poněkud odlišné poslání. „In the case of Colossians the code could have functioned as a check on an over realized eschatology (3:22–25). In Ephesians it seems to serve the function of illustrating how peaceful Christian household relations reflect God’s purpose of unifying all things through Christ (1:10).“

Další příklady, které pak míří mnohem více do oblasti stavovských povinností, jsou v dalších listech. Podobné napomínání najdeme i v dílech apoštolských otců²⁴, ovšem už v odlišné formě, která připomíná mnohem víc starozákonní etická naučení (zákony). Vznik tohoto druhu poučení (v ústní či písemné formě) byl zřejmě vyvolán potřebami všedního života, nutností najít v dané společnosti modus vivendi a přitom zachovat vlastní křesťanskou identitu, možná i vymezit se proti jiným představám. Zajímavá je forma tohoto poučení: obrací se totiž na všechny zúčastněné, což je výjimečné. Začíná sice vždy od toho, kdo je v onom páru sociálně „slabší“, závislejší, ale poté se obrací na toho silnějšího s požadavkem, aby svého postavení nezneužíval, nýbrž dbal důstojnosti toho, ke komu se obrací z pozice společenské nadřazenosti. Mohli bychom tu vidět zárodek sociální etiky. Bezprostředním inspiračním zdrojem byl nepochybně helénistický judaismus, avšak nejspíš nikoliv jediným (resp. i on sám čerpal z antických zdrojů a tradic).²⁵

²² GNILKA, Joachim. *Kolosserbrieff*, s. 216.

²³ *Ephesians*, s. 159.

²⁴ 1 Klem 1,3; 21,6–8: zde ovšem nejsou párové dvojice, nýbrž jen komentář pro chování žen a dětí (mládeže). Didaché 4,11 má oslovení a napomínání pouze pro otroky. Tedy ve formě, jak je užitá v Novém zákoně, se tato katecheze dále nevyskytuje.

²⁵ TALBERT, Charles H. *Ephesians*, s. 136–139, uvádí čtyři zdroje, z nichž mohly tyto domácí řády myšlenkově čerpat: stoická tradice (výčty povinností členů domácnosti), řecká filozofie (Aristotelés, Platón), příručky k řízení domácnosti (Xenofón, Pseudo-Aristotelés, Arius Didymus) a tradice helénistického židovstva. Rozhodujícím médiem však byl helénistický judaismus. Povinnosti členů domácnosti byly ve středomořském prostoru v této době chápány v zásadě stejně, ať šlo o pohanské, židovské nebo raně křesťanské domácnosti. „Haushaltsführung, die auf das ökonomische Element ausgerichtet ist, ist bemüht eine Identification aller Beteiligten mit dem Gesamtziel, dem wirtschaftlichen Nutzen, zu erreichen. Der Einsatz herrschaftlicher und gemeinschaftlicher Elemente wird empfohlen, um eine Identification von Frau, Sklavinnen und Sklaven mit dem Haushalt zu erreichen.“ LEHMEIER, Karin. *Oikos und Oikonomia*, s. 217. Domácí řády v Kol a Ef této charakteristice v zásadě odpovídají, protože jde o fungování domácnosti i z hlediska ekonomického. Křesťanská verze však přináší specifickou motivaci, jež se neodvolává na přirozený řád a rozumové důvody, nýbrž na zakotvenost v Kristu, a má také zcela novou formu.

Tato skutečnost, že oslovení začíná vždy těmi sociálně slabšími a závislími, by se dala interpretovat i pozitivně, nejen jako apel na jejich podřízenou roli. Oni jsou ve svém postavení poníženému, pokornému a trpícímu Pánu blíží (jak to velmi obšírně komentuje 1 Petr 2,18–25 ve vztahu k otrokům a služebnictvu). On je vzorem podřízenosti a poslušnosti vůči Otci. To může obsahovat i odkaz na $\epsilon\nu\ \kappa\upsilon\rho\acute{\iota}\omega$ v listu Kolosanům.²⁶ Avšak výslovně je tato skutečnost tematizována až v 1 Petr pro otroky a služebnictvo. Oni se mohou cítit znevýhodnění (nebo možná skutečně tak byli) s ohledem na nově nabytou svobodu v Kristu, která jakoby nepřináší žádnou viditelnou společenskou změnu postavení. Možná tu dokonce existovalo napětí, protože v rámci obce jako takové k této změně určitým způsobem došlo: otroci a páni domu, ženy a muži tvoří jedno společenství, jednu obec se stejnými právy. Najednou v rámci domácnosti tomu má být jinak. Proto mohla vyvstat otázka, v čem vlastně spočívá ona křesťanská svoboda. A také na tento problém podle mého reagují autoři listů.²⁷ Není dále vyloučeno, že autor listu Kolosanům měl na mysli i vyrovnání se s různými heretiky, kteří mohli právě z Gal 3,26–28 (z pavlovského dědictví) vysuzovat příliš „liberální“ postoje, které by i po této stránce obec ohrožovaly.

Z hlediska ponaučení o vzájemných vztazích mezi jednotlivými členy domácnosti neobsahují řády v Kol a Ef nijak výrazně odlišnou nauku od dobově příznačných textů. Přesto přinášejí něco poměrně nového, co nelze redukovat jen na jakési pokřesťanštění židovsko-antických zásad soužití. To je dáno již jejich začleněním do kontextu parénéze pro celou křesťanskou obec a přímým oslovením adresátů. Již tím, že jsou osloveni i ti sociálně silnější a i oni jsou adresáty parénéze, je důstojnost těch slabších posilována: obě strany mají navzájem

²⁶ MAC DONALD, Margaret Y. *Colossians*, s. 154, zmiňuje dvě protichůdné interpretace této pavlovské „formule“: pokřesťanštění dobové sociální etiky (Schüssler, Fiorenza) a podřízení celého života, myšlení a jednání vládě Kristově (Lohse). Její závěr se v zásadě shoduje s mým přesvědčením: „the household code reveals the strong convictions of a household transformed in the Lord even if to onlookers this household might have had a partly conventional appearance“.

²⁷ Tak i TALBERT, Charles H. *Ephesians*, s. 153. Výrazný posun situace signalizuje 1 Tim 6,2: „Ti, kdo mají věřící pány, ať k nim nemají menší úctu proto, že jsou jejich bratři, nýbrž ať jsou jim poddáni o to raději, že mohou sloužit věřícím a milovaným.“ Zřejmě docházelo k problémům právě ve vztazích mezi věřícími otroky a pány a otroci si nejspíš činili naděje (možná nároky) na změnu své životní situace. I ze souvislosti Kol 3,11 (částečně opakující Gal 3,28), kde se zdůrazňuje novost života jakožto etický „výkon“ (nový způsob života), je možné usuzovat na takový problém.

povinnosti, to nebylo běžné. Povinnosti vůči sociálně nadřazeným byly samozřejmostí, vůči podřízeným nikoliv, a už vůbec nebylo samozřejmostí, že mají všichni stejnou důstojnost. Ti silnější nejsou jednoduše postaveni do role sociálních protektorů, jak bylo obvyklé, nýbrž obě strany jsou si navzájem partnery! Odkaz na Krista pak posouvá pojetí vzájemných vztahů na novou rovinu.

Autoři listů promyšlejí a formulují – s ohledem na měnící se životní podmínky při nenastalé paruzii, tedy na každodenní život – zásady pro fungování obce a v ní i základních vztahů. Obec je místem Božího přebývání, vyvolení a posvěcení, kde se realizuje společenství s Pánem. Je tělem Kristovým. A pod tímto nárokem stojí vzájemné vztahy v obci i vztahy příslušníků jednotlivých stavů (v domácnostech). Zásada rovnosti členů obce není dotčena, pro všechny platí rovný přístup a podíl na spáse a také mravní zodpovědnost za vlastní jednání, ale v záležitostech časného řádu je třeba respektovat dané možnosti (jak už to proklamoval i Pavel: srov. 1 Kor 11,1–15) fungování společenských struktur, jakými jsou rodina i obec. Přesto vytvářejí tyto řády novou situaci, jež reflektuje nabytou svobodu, totiž že mírou vztahů není „přirozený“ ani společenský řád, nýbrž Kristus ve své vydanosti a lásce (srov. již Flp 2,5–11).

4. Kol 3,18–4,1

Ustanovením o povinnostech jednotlivých členů domácnosti v Kol 3,18–4,1 předchází výklad o změně života, která byla dána křtem (smrtí a vzkříšením s Kristem), a napomenutí ke svatosti života (svlečení starého a oblečení nového člověka podle obrazu Stvořitele), jež se projevuje vzájemnou láskou a překonáním rozporů. Z Gal 3,26n tu ve výčtu Žid–Řek, obřezanost–neobřezanost, barbar, Skyta, otrok–svobodný²⁸ chybí muž–žena. Otázkou je proč. Možná to obráží posun situace.²⁹ Změny, které ve výčtu jsou, jistě nejsou náhodné. Aspekt etnický, nábožensko-rituální, původu a sociálního postavení je zcela relativizován v Kristu, nehraje roli. Vynechání protikladu muž–žena snad souvisí

²⁸ TALBERT, Charles H. *Ephesians*, s. 229, se domnívá, že jde o dvě základní dvojice Žid–Řek a svobodný–otrok chiasticky uspořádané: Řek–Žid: obřezka–neobřezka, a barbar–Skyta: otrok–svobodný. Označení Skyta považuje za synonymum pro otroka.

²⁹ GNILKA, Joachim. *Kolosserbrieff*, s. 216, vysvětluje vynechání páru muž–žena jako možnou reakci na emancipační tendence žen, jak na ně narážel už Pavel v 1 Kor 11,3.5; 14,34–36.

s velkou společenskou důležitostí tohoto vztahu, jak je zřejmé z následujícího domácího řádu, kde tento vztah stojí na prvním místě.⁵⁰ Napomenutí či povzbuzení k novému životu vrcholí výzvou k jednotě, pokoji, vzájemné úctě (s odkazem na církev jako tělo: všichni jsou jeho údy) a vděčnosti (3,13–17).

¹³Snášejte se navzájem a odpouštějte si, má-li kdo něco proti druhému. Jako Pán odpustil vám, odpouštějte i vy. ¹⁴Především však mějte lásku, která všechno spojuje k dokonalosti. ¹⁵A ve vašem srdci ať vládne pokoj Kristův, k němuž jste byli povoláni v jedno společné tělo. A buďte vděční. ¹⁶Nechť ve vás přebývá slovo Kristovo v celém svém bohatství: se vši moudrostí se navzájem učte a napomínejte a s vděčností v srdci oslavujte Boha žalmy, chválami a zpěvem, jak vám dává Duch. ¹⁷Všechno, cokoli mluvíte nebo děláte, činite ve jménu Pána Ježíše a skrze něho děkujte Bohu Otcí.

Teprve po této výzvě pro celou obec, jež zdůrazňuje vzájemnou úctu, lásku, odpuštění a zakotvení celé obce v Kristu a vděčnosti vůči Bohu, následují výzvy k životnímu řádu pro jednotlivé členy domácnosti. Už to ukazuje, že nejde o pouhý výčet povinností jednotlivých členů domácnosti (vlastní či cizí), nýbrž o radikální novost života. To nelze učinit bez ohledu na Boží dar v Kristu Ježíši. Novost života se osvědčuje v každodenním provozu a styku, v řešení každodenních problémů. Autor listu je zároveň realista, jak plyne ze závěrečné parénéze, jež se vztahuje na kontakt s okolním světem. Výčet povinností jednotlivých skupin (jde o všeobecné poučení, jež je vyjádřeno i použitým plurálem) je relativně koncizní, zvláštní pozornost je věnována pouze vztahu otroků a pánů.

První dva apely ženy–muži a děti–rodiče (otcové) jsou zdůvodněny pavlovským *ἐν κυρίῳ* pro první členy dvojice, tedy ženy a děti: ono podřízení se má dít podle toho, jak/že je to v Pánu správné. Tedy v Pánu je správné (a Pán má v tom zalíbení) respektovat nosný řád života, řád,

⁵⁰ Podřízenost ženy muži byla chápána jako věc přirozenosti (už od Aristotela), zatímco původ a sociální stav byl viděn jako věc okolností. Možná právě proto autor listu rovnost muže a ženy úmyslně vynechal. Srov. také 1 Petr 3,7. JOSEPHUS FLAVIUS, *O starobylosti Židů II*, s. 201 k tomu podotýká: „Žena, praví zákon, je ve všem slabší než muž. Proto je třeba, aby byla muže poslušna, ne pro jeho zpupnost, ale aby ji muž vedl. Bůh totiž obdařil muže mocí.“ V prvních (dvou) generacích křesťanů, jež navazovaly na Ježíšovo počínání a vztah k ženám, se v rámci křesťanských obcí a misí dostalo ženám i společensky důležitého (v zásadě rovnoprávného) postavení, zdá se, že v podstatně širším měřítku, než bylo dobově obvyklé.

postavený na lásce, který udržuje život. Onen řád života, který platí, nemá jen aktuální pozemskou dimenzi, nýbrž jde o hlubší význam řádu. Pozemská skutečnost má pro křesťana hlubší dimenzi. Řádné vztahy mezi manžely a mezi generacemi jsou důležitou skutečností. Na jedné straně je třeba respektovat dané společenské mantinely, na druhé straně tento respekt nemá být jen pragmatickým přizpůsobením, nýbrž musí mít také křesťanské zakotvení. Tato napomenutí jednotlivým členům domácnosti respektují primární účel domácnosti, což je sociálně ekonomické fungování v rámci společnosti, ale zakotvují ho v transcendentní realitě. Autorovou snahou je zajistit optimální řád, který dovoluje křesťanské domácnosti úspěšný život pro všechny zúčastněné v daných historických podmínkách, a zároveň neztratit souvislost s novostí života v Kristu, tedy eschatologický moment. Sankcionován není konkrétní model řádu, nýbrž ona základní vztaženost pozemské a transcendentní skutečnosti.

V první výzvě vůči ženám a mužům jsou ženy nabádány k podřízenosti se (ὑποτάσσεσθε)⁵¹ mužům, jak se sluší v Pánu (ἐν κυρίῳ). Muži mají milovat (ἀγαπάτε)⁵² své ženy⁵³. Jde o specifickou kvalitu lásky, jíž miluje Bůh i Ježíš. Jde o lásku, která je ochotná se vydat ve prospěch druhého (srov. 1 Kor 13). To je radikální nárok, který nekřesťanské texty neobsahují. Muži nemají dále své ženy popouzet, ztrpčovat jim život.⁵⁴ Na muže je tu položen větší nárok. Žena může naplňovat svou roli, jen když muž k tomu vytvoří prostor lásky. Už v listu Kolosanům je vyjádřena ona základní provázanost: žena (a dále i děti) může respektovat řád života, jak to odpovídá křesťanskému charakteru života,⁵⁵ když ho

⁵¹ Ὑποτάσσω není zde významově příliš odlišné od ὑπακούω, obě slovesa vyjadřují podřízenost. Tak i MAC DONALD, Margaret Y. *Colossians*, s. 154. Ke specifickému použití slovesa ὑποτάσσω v rámci manželských vztahů viz BROŽ, Jaroslav. One flesh: The Spousal Symbolism in Ecclesiology of the Epistle to the Ephesians (5:21–33). *AUC Theologica*, 2011, č. 1, roč. 2, s. 7–16, zde s. 9n.

⁵² Ἀγαπᾶν vyjadřuje hluboký vztah a příklon k druhému, oblibu druhého, sympatie. Zde nese nepochybně „deep spiritual significance“ (MAC DONALD, Margaret Y. *Colossians*, s. 154).

⁵³ Na rozdíl od domácího řádu v Ef není zde použito přivlastňovacího zájmena – to se vyskytuje pouze ve v. 21 v napomenutí otců vůči jejich dětem. Z použití určitého členu (i z celého kontextu) však již plyne, že autor má na mysli párové dvojice v domácnosti, nikoliv obecně v obci.

⁵⁴ πικραίνω – činit hořkým, zahořklým, πικραίνω πρὸς τινα rozčilovat, popouzet někoho, hněvat se na někoho. MAC DONALD, Margaret Y. *Colossians*, s. 154, poukazuje na ojedinělý výskyt tohoto slovesa v pavlovských listech a na jeho užití v Hermově pastýři a v dalších křesťanských spisech 2. stol., kde je ho užito „to describe a result of ill temper“.

⁵⁵ Přesně vyjádřit, co znamená z Pavlova dědictví přejaté ἐν κυρίῳ, je velmi obtížné. Jde tu zřetelně o řád, o nějž se opírá křesťanská obec v celé své existenci, a ten je postaven na vzájemné lásce, úctě a pokoji.

respektuje svým jednáním i muž. Snad se dá konstatovat, že ἐν κυρίῳ doplňující ὑποτάσσεσθε ve výzvě k ženám je protiváhou ke slovesu ἀγαπάτε ve výzvě pro muže. Ženy se mají podřizovat mužům, jak je na místě v Pánu (ὡς ἀνῆκεν ἐν κυρίῳ). Jejich podřizování je dána „hranice“ nové důstojnosti člověka v Kristu a zároveň lafka jeho lásky. Podřizování není vynuceno pouhým společenským systémem, nýbrž ohledem na nové bytí v Kristu.

V druhé výzvě vůči dětem a rodičům jsou děti nabádány, aby poslouchaly (ὑπακούετε), protože je to opět milé, příjemné v Pánu (τοῦτο γὰρ εὐάρεστόν ἐστιν ἐν κυρίῳ).⁵⁶ Otcové (rodiče) ovšem nemají své děti provokovat, dráždit (μὴ ἐρεθίζετε), aby neztrácely odvahu („μὴ ἀθυμῶσιν“). Tato výzva není pro starověk zcela obvyklá, protože něco takového jako práva dětí tehdy neexistovala.⁵⁷ Z apelu na rodiče (tedy především na otce jako zásadně zodpovědné) je patrná snaha o harmonické soužití generací, k němuž musejí přispívat obě strany. Děti i rodiče mají svou zodpovědnost i důstojnost. V tomto směru má tento apel svou trvalou platnost.

Třetí výzva, v Kol nejobšírnější, je určena otrokům a pánům. Výzva k otrokům je vyjádřena stejným slovesem jako pro děti (ὑπακούετε), což ukazuje na podobné postavení dětí v řádu domácnosti ve vztahu k otci.⁵⁸ Do domácnosti patřili i otroci a služebnictvo. Proto je vztah k nim také reflektován. Křesťanské obce nepřekračovaly sociální řád své doby snahou o jeho revoluční změnu. To nebylo na pořadu dne ani v povstáních otroků. Přesto křesťané nastolili v tomto ohledu výrazně odlišné pojetí, a to i v praxi (nejen v teorii jako doboví morální filozofové). S relativizací sociálního statutu otrok–svobodný začal už apoštol Pavel (1 Kor 7,21–24). Zde by se mohlo zdát, že jde o jakýsi krok zpět, o sankcionování „nespravedlivého“ společenského řádu jako od Boha chtěného a Kristem posvěceného. Je však třeba brát v úvahu, že otroctví patřilo ke společenskému systému pro tehdejšího člověka neodmyslitelně a neviděl v tom nic pohoršujícího. Křesťanské obce musejí do značné míry akceptovat podmínky, v nichž se pohybují, avšak

⁵⁶ MAC DONALD, Margaret Y. *Colossians*, s. 155: „The adjective ‘pleasing’ (*euarestos*) was used in the ancient world to refer to behavior that is in keeping with established social values.“

⁵⁷ HOPPE, R. List Efezanům. List Kolosanům, s. 122n, připomíná i další antické autory (Plutarcha a Pseudo-Foklylida), kteří nabádali k vlídné výchově. Otázkou ovšem je, jakou účinnost tato napomenutí filozofů měla. O listech můžeme soudit, že mluvily s autoritou do konkrétních životních situací.

⁵⁸ Z toho vychází Pavel v Gal 4,1n.

presto přinášejí změnu. Otroci (služebný personál) jsou totiž rovnocennou součástí obce a jejich služba je kvalifikována jako služba Pánu. Nejde o to, že by měli ve svých pozemských pánech (křesťanských i nekřesťanských, jak o nich mluví 1 Petr a Tit) vidět Krista, nýbrž jejich služba je povýšena na službu Kristu. Proto také jejich služba stojí pod autoritou Pánovou, na niž se odkazuje slovesem bát se (φοβούμενοι τὸν κύριον).³⁹ Autor jak Kol, tak Ef sleduje v této části domácího řádu nepochybně i pragmatický cíl (zajištění akceptace okolím, pokojného soužití apod.), ale i zde jde o víc.

Poctivou službu otroků a služebnictva Pán vidí a po zásluze odmění – jsou pro něj stejně cenní jako jejich pánové (nadřazení svobodní lidé). Jde tu o důstojnost služby, kterou nemůže snížit žádný sociální status. Jejich křesťanská důstojnost spočívá v poctivosti práce, protože jejich každodenní pozemská činnost se rovná službě Pánu. Práce rukou, otrocká práce už vůbec, neměla ve starověku v řecko-římském světě žádnou hodnotu, tedy její vykonavatelé, jakkoliv se bez nich společnost neobešla, nebyli v zásadě vnímáni (což se netýkalo jen otroků) jako relevantní část společnosti. Tyto texty však vyzdvihují její hodnotu, a to nepomíjívou.

Napomenutí pánům je ve skutečnosti silnější: mají dát svým podřízeným, co jim náleží (τὸ δίκαιον καὶ τὴν ἰσότητα τοῖς δούλοις παρέχεσθε), což už zdůrazňoval Starý zákon. I jejich pánem je Kristus, i oni stojí pod jeho nárokem, protože Pán nikomu nestrání. Nebylo jistě vždy snadné pro křesťanské pány chápat, že se od nich očekává jiné chování, že křesťanský otrok je jejich bratr/sestra a rovnoprávný člen téhož společenství, úd Kristova těla, že má stejnou důstojnost. Proto je apel na jejich chování skutečně silný. Jejich společenské „absolutní“ postavení je v církevní obci výrazně relativizováno.

To, že autor k obecně přijímaným naučením o vztazích žen k mužům (manželek k manželům) a dětí k rodičům připojuje křesťanské zakotvení „v Pánu“, ukazuje, že se snaží vystihnout odlišnost těchto vztahů. Podřizovat se a poslouchat, jak se to sluší (líbí) v Pánu, znamená posun

³⁹ Užití spojení bojíce se Pána (ČEP překládá v básni Páně) odkazuje na starozákonní bázeň Boží. Toto spojení je pro Nový zákon ojedinělé ve vztahu ke Kristu jako Pánu. Viz MAC DONALD, Margaret Y. *Colossians*, s. 157. (Podobné napomenutí je sice v Ef 5,21, kde však stojí „ἐν φόβῳ Χριστοῦ“, a to pro všechny členy obce.) Zřejmě problémem vztahu otroci/služebnictvo – pán byl značně aktuální v obcích, kde bylo otroků mezi příslušníky obce relativně hodně. Tento vztah byl i společensky sledovaný, když uvážíme, že mohlo jít také o otroky pánů, kteří do obce nenáleželi.

horizontu: do normálních lidských vztahů vstupuje vztah ke Kristu, event. k církvi, k církevnímu společenství. Stejně to platí i o vztahu mezi otroky a pány, kde ovšem odkaz na Krista je vyjádřen jak pro otroky, tak pro pány. Novum nespočívá tak příliš v nárocích na vztahy mezi jednotlivými stavy jako v jejich podřízení Kristu.

Autor listu Kolosanům doplnil do běžného etického poučení o vztahu manželů a členů domácnosti poukaz na Pána. Tím do hry přivedl další prvek, kterým se význam manželství a rodiny posouvá do další roviny: správně žité manželské a rodinné vztahy nejsou jen záležitostí lidských měřítek (kultury a zvyklostí), nýbrž odpovídají Božím záměrům.⁴⁰ Pro autora správně žité manželství a rodina spočívá v naplnění rolí v daném kulturním a náboženském rámci. Cílem je úspěšné manželství a rodina, aby tím prospívalo celé společenství, celá obec, totiž aby křesťanské společenství bylo schopné také oslovit (nebo spíš nepohoršovat) okolní společnost (*jednat v moudrosti vůči těm, kteří jsou mimo – vnějšímu světu, nekřesťanům*). Manželství a rodina (domácnost) patří do řádu celého křesťanského společenství (obce); je jak důležitým momentem a místem jeho vnitřního života, tak také jeho působení navenek.⁴¹

2V modlitbách buďte vytrvalí, bděte a děkujte Bohu. [...] Jednejte moudře ve styku s okolním světem a využijte čas vám svěřený. ⁶Vaše slovo ať je vždy laskavé a určité; ať víte, jak ke komu promluvit.⁴²

MacDonald používá termín, převzatý od W. O. Kaelbera, a to „vnitřní asketismus“, jímž chce odlišit apel na členy křesťanské domácnosti a jejich chování od nároků oponentů, kteří zdůrazňovali vnější projevy asketismu.

⁴⁰ Křesťanská představa manželství a rodiny tu navazuje na židovskou, neboť manželství požívalo v židovské společnosti velké úcty. „Uzavření manželství a vychování dětí nebylo pouze jedním z náboženských přikázání, nýbrž dokonce prvním příkazem.“ COHEN, Abraham. *Talmud pro každého*, s. 207. Zde i mnohé příklady pojetí manželství jako partnerského svazku, důraz na úctu k ženě i k respektu vůči dětem: s. 204–218.

⁴¹ V antickém myšlení existovala spojitost mezi domácností a obcí (státem): obec/stát je jakousi „velkou domácností“. Srov. též 1 Tim 3,1–7: biskup (ἐπίσκοπος) musí dobře vést svůj dům, neboť to je zárukou, že bude schopen vést i obec.

⁴² Kol 4, 2.6. Doslova: „vždy v lásce, solí okořeněné (osolené), abyste věděli, jak je třeba jednomu každému odpovědět“.

Rather than representing simply general and conventional ethical exhortations that are only tangentially related to the main interests of Colossians, I believe that the household code is fundamental to the response to the problem of false teaching. The author of Colossians calls members together as the spiritual body of Christ; they are to live in a manner that allows this body to become secretly integrated within household quarters – even houses where nonbelievers live.⁴⁵

5. Ef 5,21–6,9

Také v listu Efezanům předchází z listu Kolosanům převzaté, ale podstatně rozšířené pojednání o novém životě, které je však mnohem výrazněji zaměřeno na vyvstalé problémy. Parénéze je mnohem ostřejší a konkrétnější (autor měl zřejmě dobré informace o tom, co se v obcích děje, to není jen všeobecné napomínání), byť ve své struktuře sleduje parénézi listu Kolosanům. Stejně jako v listu Kolosanům, ale zde mnohem důrazněji, vyzývá autor ke vzájemné pokoře a k poměrování vlastních postojů („výkonů“) Kristem. Kristus je tím měřítkem křesťanského jednání, jímž je třeba se řídit. I následující závěr parénéze je velmi „bojovný“ a vyplněn obrazy z vojenského života (6,10–17):

¹⁰A tak, bratří, svou sílu hleďte u Pána, v jeho veliké moci. ¹¹Oblectě plnou Boží zbroj, abyste mohli odolat ďáblovým svodům. ¹²Nevedeme svůj boj proti lidským nepřátelům, ale proti mocnostem, silám a všemu, co ovládá tento věk tmy, proti nadzemským duchům zla. ¹⁵Proto vezměte na sebe plnou Boží zbroj abyste se mohli v den zlý postavit na odpor, všechno překonat a obstát. ¹⁴Stůjte tedy „opásání kolem beder pravdou, obrnění pancířem spravedlnosti, ¹⁵obuti k pohotovému službě evangelium pokoje“ ¹⁶a vždycky se štítem víry, jímž byste uhasili všechny ohnivé střely toho Zlého. ¹⁷Přijměte také „přilbu spasení“ a „meč Ducha, jímž je slovo Boží“.

Domácí řád je uveden výzvou k vzájemnému podřizování. Toto vzájemné podřizování je pak konkretizováno u jednotlivých stavů v domácnosti. Sloveso podřizovat se je užito pouze ve v. 5,21 ve výzvě k vzájemnému podřizování (Ἐποτασσόμενοι ἀλλήλοις ἐν φόβῳ Χριστοῦ);⁴⁴

⁴⁵ MAC DONALD, Margaret Y. *Colossians*, s. 167.

⁴⁴ ἐν φόβῳ Χριστοῦ je překládáno různě: v *bázni Kristově* (variantně i v *bázni Boží*), z úcty ke Kristu, ČEP má v *poddanosti Kristu*.

v následující výzvě k ženám sloveso chybí, ale je zřejmé z kontextu. Znovu se objevuje ve v. 24 (ἀλλὰ ὡς ἡ ἐκκλησία ὑποτάσσεται τῷ Χριστῷ, οὕτως καὶ αἱ γυναῖκες τοῖς ἀνδράσιν ἐν παντί), kde charakterizuje vztah církve ke Kristu, a opět v následujícím srovnání je zamlčeno a rozumí se z kontextu. Ve vztahu k dětem a otrokům je stejně jako v listu Kolosanům užito slovesa poslouchat (ὑπακούετε).

Zatímco list Kolosanům rozvíjí především vztah páni–otroci, věnuje autor listu Efezanům hlavní pozornost vztahu muž–žena, manželům. Manželství je tu poměřováno vztahem mezi Kristem a církví. Hlavní apel je určen právě mužům, kteří se mají na vzoru vztahu Krista k církvi orientovat ve vztahu ke svým manželkám. To je výrazná inovace. Autor listu Efezanům jde ve svých explikacích a obrazech ještě výrazněji dál než autor listu Kolosanům. Jako by autor chtěl patřičně ekleziologicky rozvést ono ἐν κυρίῳ z listu Kolosanům.

Vztah manželů je třeba poměřovat na lásce Krista k církvi. Jeho láska ji sebeobětí až k smrti zachránila. Kristus je zachránce těla/církve (σωτήρ τοῦ σώματος). Tak jako Kristus zachránil „své tělo“ – církev, tak muž se má dát zcela k dispozici pro dobro své ženy, neboť ji má milovat jako své tělo (σῶμα). Kristus o církev stále pečuje, protože je uprostřed ní – skrze křest a slovo jí dává podíl na své svatosti. O tuto nerozlučitelnou propojenost ve svatosti jde. To je ono tajemství.⁴⁵ Církev, jak ji Kristus chce mít a jak ji k tomu uschopňuje, je tu vylíčena v nejlepších barvách: „²⁷tak si on sám připravil církev slavnou, bez poskvrny, vrásky a čehokoli podobného, aby byla svatá a bezúhonná“. Církev tu má podobu nevěsty.⁴⁶

Vedle obrazu hlavy a těla se tu objevuje další obraz, a to v zásadě svatební: Kristus si jako snoubenku přivedl/připravil (sloveso παρίστημι – přivést i ve smyslu „nevěstu k oltáři“) církev jako nádherou pannu/nevěstu. Za tímto obrazem je možné spatřovat dvě starozákonní reminiscence: stvoření ženy, kterou Bůh přivádí Adamovi (jako starosvat)⁴⁷ a pasáž z Oz 2,21n.⁴⁸ Tak se manželství stává obrazem vzta-

⁴⁵ ERNST, Josef. *An die Epheser*, s. 385, poukazuje na určitý posun v pojetí významu křtu: u Pavla je zdůrazňována záchrana věřícího, autor listu Efezanům podtrhuje význam křtu pro vznik církve.

⁴⁶ Církev se v této pasáži zmiňuje 6× z 9 výskytů v celém listě. Z toho je patrné, že jde o centrální text. Viz MACDONALD, Margaret Y. *Colossians*, s. 527.

⁴⁷ V Gen 2,22 je ovšem užito jiného výrazu: καὶ ἤγαγεν αὐτὴν πρὸς τὸν Ἀδάμ.

⁴⁸ „Zasnoubím si tě navěky, zasnoubím si tě spravedlností a právem, milosrdenstvím a slitováním, zasnoubím si tě věrností a poznáš Hospodina.“

hu Krista a církve a zároveň i místem, kde se tento vztah skrze muže a ženu a dále skrze rodinu realizuje.⁴⁹

Muž není pro ženu Kristus, zde je obraz nepoměrný, ale jejich vzájemný vztah tu má svou inspiraci. Žena se má svému muži podřizovat jako Pánu (ὡς τῷ κυρίῳ)⁵⁰, tedy jako se podřizuje Pánu (jako součást církevního společenství), což je dále upřesněno obrazem podřízenosti církve Kristu. Muž je zodpovědný za to, co mu je svěřeno. Muž je hlavou ženy obdobně, jako Kristus je hlavou církve. Být hlavou (κεφαλή) neznamenal jen postavení nadřízenosti, jak my tomu rozumíme.⁵¹ Obraz nejspíš odkazuje také na zprávu o stvoření ženy z „muže“ v Gen 2,21n, jak může napovídat i v následujícím textu uvedený citát. Muž je i „počátkem“ ženy, aby totiž mohli být jedno, tedy jedno tělo (Gen 2,24). Hlava nemůže být bez těla, jako tělo nemůže být bez hlavy – tady je zřetelná vzájemná odkázanost a jednota. Mezi Kristem a církví musí panovat vzájemná výměna lásky: Kristus církev miluje až do nejzazších důsledků, církev na tuto lásku odpovídá svou láskou, která spočívá „v podřízenosti“, tj. v respektu vůči této darované lásce, v jejím přijetí a opětování. Kristus církev doslova živí/vychovává a pečuje o ni/chová ji, hýčká ji (obraz je vzat z péče o děti – srov. 1 Tes 2,7) tak jako člověk své tělo. Kristovo tělo, tedy údy jeho těla, to jsou křesťané – jeho láska se vztahuje na ně, zakouší ji, vědí o ní, proto se jí mohou inspirovat ve vzájemných (partnerských vztazích). Tento jazykový materiál aplikovaný na církev a na manželství je skutečně jedinečný. Obsahuje nejen to, co náleží k manželskému svazku na základě manželské smlouvy, nýbrž i to, co je plodem, totiž skutečné láskyplné starosti a něžnosti. Je to vlastně dost odvážná metafora. Jestliže tedy muž a žena jsou jedno, pak je pochopitelné, že se žena „podřizuje“ ve všem, totiž že vytváří se svým mužem dokonalou jednotu. Muž ji pro to vytváří svou velkorysou láskou prostor. Žena je mužovo druhé já, on skrze ni žije, a žena skrze úctu k muži nalézá sebe sama.

⁴⁹ POKORNÝ, Petr. *List Efezským*, s. 84, zmiňuje i možné pozadí tohoto obrazu tzv. *hieros gamos*.

⁵⁰ Je možné, že autor chtěl vyjádřit jasněji ono *v Pánu* z listu do Kolos. Ono ὡς τῷ κυρίῳ nelze chápat ve smyslu, že by manžel stál na místě Krista, byl pro ženu roven Kristu, tedy ne podřizujte se svým mužům, jako by to byl Kristus, nýbrž podřizujte se svým mužům [takovým způsobem], jako se [v církvi] podřizujete Kristu. Jako součást církve se žena podřizuje Kristu (stejně jako muž), tento její osobní vztah ke Kristu jí má být vzorem vztahu k manželovi.

⁵¹ Viz BAUMERT, Norbert. *Frau und Mann bei Paulus. Überwindung eines Mißverständnisses*, Würzburg: Echter Verlag, 2. vyd., 1993, s.167n. Diferencovanější interpretaci pro dané místo nabízí Brož, J. *One flesh*, s. 10n.

Pozoruhodná je argumentace tělem a použití obou termínů σώμα i σάρξ.⁵² Muži mají milovat (v. 28) své ženy jako svá těla (σώματα), stejný termín je pak užit i v argumentaci ve v. 30 „jsme údy jednoho těla“ (σώμα). Tato souvislost ještě podtrhuje eklesiální rozměr celé pasáže o vztahu ženy a muže. Termínu σάρξ je užito ve v. 29 ve vztahu k citátu z Gen 2,24, kde je ho užito taktéž. V lásce mužů k ženám jako svým tělům je zdůrazněna církevnost a jednota obou v těle Kristově. Odkazem na Gen 2,24 v termínu σάρξ pak skutečná sociální a tělesně duchovní jednota muže a ženy. Vtažením odkazu na stvoření do textu o nové dimenzi bytí (vykoupení) je mezi nimi nastolen vědomý vztah. Ona podřízenost ženy muži jakožto trest καὶ αὐτός σου κυριεύσει je zde nahrazena novým vztahem, který je sice vyjadřován jakoby ve starých kategoriích (hlava), ale se zcela novou náplní. Vztah muže a ženy podřízený vztahu Krista a církve už není nenaplněnou touhou ženy po muži a (bezmezným) panováním muže nad ní. V závěru celé pasáže týkající se vztahu manželů (v. 33) se v charakteristice vztahu ženy k muži již neopakuje sloveso podřizovat se, nýbrž mít bázeň, mít úctu φοβέσθαι, kterým jako by se autor vracel k úvodnímu verši celé pasáže (v. 21), kde se říká „podřizujte se jedni druhým v úctě/bázni Kristově/z úcty ke Kristu“ (ἐν φόβῳ Χριστοῦ). Pořadí adresátů je tu obráceno: napřed je výzva k mužům, aby milovali své ženy jako sama sebe,⁵³ pak teprve výzva k ženám, že mají mít (svého) muže v úctě. Úctu i ve smyslu posvátného respektu (bázně) vůči někomu je možné mít jen tehdy, jestliže vztah funguje, jak má.

V druhém páru otcové – děti je důležitá už skutečnost, že děti jsou brány jako samostatná kategorie, jako partneři, byť ve vztahu slabší. Dítě nemělo, jak už bylo řečeno, pro starověk samostatnou hodnotu, bylo chápáno jako malý dospělý, resp. ještě nedospělý dospělý. Autor zde má nepochybně na mysli už děti odrostlejší, ale nesamostatné. I ony jsou členy obce, proto vztah mezi nimi a otcem (rodiči)⁵⁴ je důležitou součástí života nejen rodiny, ale i celé obce. Oproti Pavlově době

⁵² Na hebrejský podklad celé pasáže v použití zmíněných termínů klade důraz tamtéž, s. 12nn.

⁵³ Srov. přikázání lásky, jak je formuloval Ježíš: „miluj bližního svého jako sebe sama“ (viz Lv 19,18: ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν). Muži jsou tu napomínáni k tomu nejzákladnějšímu vztahu, jehož naplnění teprve umožňuje ženám, aby k nim měly úctu.

⁵⁴ Matka zde není výslovně jmenována, ale je zahrnuta pod označení rodiče – jde tedy o předchozí generaci. Jako adresát parénéze je na druhé straně otec, protože on byl nositelem zodpovědnosti a práv vůči dětem.

zde můžeme vidět posun směrem ke kontinuitě křesťanského života (Pavel o dětech nemluví, mluví jen o vztahu manželů a postavení otroků), k nutnosti zajišťovat předávání života (životních hodnot), jak to předpokládá i přikázání Desatera, které Ef 6,3 cituje. Ona reciprocita ve vztahu rodiče–děti je nepochybně židovským dědictvím a je zakotvena už ve starozákonních textech.⁵⁵ List Kolosanům zajišťuje křesťanský horizont poukazem na Pána (ἐν κυρίῳ). Opět to znamená, že vztah rodiče–děti není jen osobní věcí daných lidí, nýbrž je třeba ho vidět v souvislosti s Božím řádem a vykoupením v Kristu.

Autor listu Efezanům téma rozvíjí odkazem na přikázání Desatera. Ukazuje pozitivní motivaci úcty k rodičům: zaslíbení dobrého života, jak ho Desatero v tomto přikázání přináší. I apel na otce má v židovské tradici obdoby. Otcové nemají pouze děti nedráždit (neprovokovat), nýbrž – a zde jde autor Ef dál než Kol – je pozitivně motivovat svým vedením, výchovou a napomínáním z pozice křesťanské víry. Otcové (rodiče) jsou zodpovědni za výchovu a předávání víry.

Výzva pro otroky a pány se od listu Kolosanům liší jen poměrně málo. Bázeň a chvění ve v. 6,5⁵⁶ jsou vztaženy na chování otroků vůči pánům, nikoliv na Pána jako v Kol. Pokud jde o otroky, tak je ještě podtržena důstojnost jejich služby a rovnocennost s pány před Bohem, a pánům je zdůrazněno, že mají jednat s otroky se stejnou úctou a odložit všechnu hrubost už ve slovech. Opět je tu apel na pány poměrně silný. Další texty ho už neobsahují. To jen nasvědčuje tomu, jakou inovativní roli mohly tyto řády z Ef a Kol ve své době hrát.

6. Závěr

Je nepochybné, že za celým pojetím obou řádů stojí patriarchální myšlení, jež je patrné i ze struktury textů, ale ono samo je už zvnitřku relativizováno právě odkazem na Krista. Text 1 Petr 3,1–7 je mnohem „patriarchálnější“ než probírané řády. Z nich vyplývá, že autoři nemají na mysli jen domácnost jako takovou a fungování základních vztahů v ní, nýbrž že jde zároveň o křesťanskou obec. Tento ekleziální aspekt je přítomný v obou řádech, velmi silný je zejména v listu Efezanům, kde je vztah mezi mužem a ženou vztažen na Krista a církve. Reciprocita

⁵⁵ Jde o jeden z mála novozákonních textů, které jsou přímo zaměřeny na povinnost rodičů vychovávat děti ve víře ke křesťanským hodnotám. Židovské východisko je tu nepochybné.

⁵⁶ ČEP překládá oslabeně „s uctívou pokorou“.

úcty a lásky je v pojetí autorů nezbytná pro existenci společenství mezi mužem a ženou, ale také pro rodinné společenství a celou církevní obec. Nelze zapomínat ani na to, že v křesťanské obci se nacházeli lidé v různém postavení v rámci oné domácí struktury, že nešlo vždy o jednolitá domácí společenství. Tyto řády vytvářejí jakýsi dobový ideál fungování společenství domu, které je chápáno obecně v antické tradici jako obraz fungování obce (polis), v křesťanském společenství církevní obce. Domácnost hraje v církevním společenství důležitou roli, ona je jakýmsi „mikrokosmem“ ve vztahu k „makrokosmu“ obce a společnosti.

Zejména v listu Efezanům je vztah mezi mužem a ženou v manželství povznesen na takovou rovinu, že to lze jen těžko s něčím dalším srovnávat. Poměřovat lásku a úctu mezi partnery láskou Krista k církvi, jeho vydaností v její prospěch, bylo odvážné a kladlo na členy domácnosti a obce velký nárok. Autor, velmi silně zakotvený v židovské tradici, přináší její novou interpretaci: zakotvenost v Kristu znamená radikální obnovu vztahů a nastoluje nový řád, který není popřením toho starého, nýbrž jeho překonáním v Kristu v rozměru jeho vydanosti! Reflexe vztahu mezi generacemi je dokladem, že autoři těchto řádů vnímali změněnou situaci církevních obcí a nezbytnost formace dalších generací. I ta se má dít v reciprocitě zodpovědnosti, jejímž určujícím momentem je opět zakotvenost v Kristu. Také důraz na důstojnost práce jako takové znamená výrazný posun horizontu v chápání lidské práce, a zůstává dnes podobně jako vztah mezi mužem a ženou v zamlženosti perspektivou tehdejších sociálních daností patriarchální společnosti nedoceňován. Přes všechnu dobovou podmíněnost tu lze mluvit o spiritualitě práce (služby) či o spirituální hodnotě lidské práce, jež je stejně jako předchozí vztahy zakotvena v důstojnosti křesťana v jeho vztahu ke Kristu. To pozdější texty tohoto druhu už nemají. Zdá se mi, že pozdější texty jsou orientovány mnohem více na vnější působení církevní obce, mají tedy mnohem více pragmatický účel než domácí řády z listu Kolosanům a Efezanům.

Z probíraných textů je zřejmé, že ono zakotvení v Kristu, příslušnost k církevní obci, neznamená prázdnou floskuli, že podstatně mění pohledy na vzájemné vztahy. Na jedné straně stojí společenská realita, kterou je třeba respektovat (žít v tomto světě v dané zemi a v daném čase, v dané historické situaci), na druhé straně stojí identita, daná novou důstojností. Rodina ani zaměstnanecké vztahy nejsou čistě soukromou záležitostí těch, jichž se bezprostředně týkají, nýbrž náležejí

do celku obce. Měřítkem vztahů je vydanost Ježíše Krista, která charakterizuje jeho lásku k církvi. Základní otázkou není, kdo je pánem, nýbrž jak nejlépe žít spolu s Kristem onu realitu, do níž je člověk okolnostmi postaven. Uvedené domácí (stavovské) řády nesankcionují ani patriarchální model rodiny, ani otroctví, nýbrž se je snaží uchopit jako danosti ve světle evangelia. Kladou tak otázku po tom, co znamená v konkrétní životní situaci žít jako vykoupený člověk, tj. člověk, který svou důstojnost nespojuje primárně s kritérii tohoto světa, nýbrž se svobodně rozhodl žít své postavení jako službu ve prospěch druhých, církve i světa. Pak totiž ona hranice v postavení mezi mužem a ženou, rodiči a dětmi, nadřizenými a podřizenými povede jinudy než na úrovni moci a síly. Tím nejsou odstraněny problémy, které s sebou společenská diferenciaci nese, ale je naznačena cesta jejich řešení. A ta nevede k cíli petrifikováním společenských struktur (jakýchkoliv) ve jménu Božím a Ježíše Krista, nýbrž hledáním pokoje pro všechny a dynamické jednoty celého společenství v lásce a vděčnosti.

Zájem o pozemskou realitu a snaha o její uchopení ve světle víry ve vykoupení v Kristu staví tyto texty na počátek sociálně etického uvažování církve, a řadí je ke konstitutivním textům křesťanské sociální nauky. Nedávají sice konkrétní návod na to, jak má vypadat moderní rodina a ekonomické či zaměstnanecké vztahy, nýbrž ukazují, co je jejich trvalou konstantou. Tou nemůže být proměnlivá společenská struktura, nýbrž její zakotvení v Božím řádu lásky, které je třeba stále znova zodpovědně hledat s ohledem na měnící se podmínky.⁵⁷ Domácí řády z Kol a Ef ukazují, jakým způsobem se to pro svou dobu snažili realizovat křesťané popavlovské doby. Bez vědomí vazeb autorů Kol a Ef na tehdejší společnost a ekonomické podmínky, ideály a hodnoty nelze tyto texty adekvátně interpretovat.

⁵⁷ Tak to hodnotí i dokument PBK Bible a morálka, s. 179, když právě na příkladu interpretace domácích řádů ukazuje, jak uplatňovat ve výkladu specifické kritérium rozlišování, tj. v čem je biblický text inspirativní a stále platný pro dnešek (teologické založení) a v čem je dobově podmíněný (tehdy platné sociologické modely).

ABSTRACT

MIREJ RYŠKOVÁ

Man as the head of a household. Exegesis of Ephesians 5:21–6:9 and Colossians 3:18–4:1

The text is dealing with the so called household (status) codes (Haustafeln) especially in the Letters to Colossians and Ephesians. Both texts, parts of a more voluminous parenesis for the community of the church, are based on a scheme typical for that period of relations between man and woman, parents and children, and lords and slaves in a household. The Christian interpretation of that scheme in the Letters to Colossians and Ephesians brings a significant innovation, because it is based on a new understanding of man as renovated in Christ.

Although the patriarchal order is maintained, still these relations are seen in a new way in which the decisive role is played by pointing to Jesus Christ and his relation to the church. In the Letter to Ephesians first of all the relation between man and women is elaborated and their unity is stressed. The example and at the same time the place of realisation of their relation is the relation between Christ and the church. This relation full of love, obedience and self-sacrifice from both sides ought to fill and represent the Christian marriage.

The Letter to Colossians deals with the relation between the lords and the slaves. This relation is again made relative by pointing to Christ. A significant moment is stressing the dignity of human work, because it is – irrespective of human evaluation – service to Christ himself. Also the relation between parents and children is seen as a partnership with duties from both sides. Beyond that, the letter to Ephesians stresses the duty of parents to educate in faith, to pass the values of life.

These texts, though they are often understood as sanctification of patriarchal structures, in reality want to lead to responsible and effective family life in which everyone has his or her role and responsibility. This is the lasting message of these texts irrespective of the momentary social structures which are passing.

Key words

Letter to Colossians, Letter to Ephesians, exegesis, household codes, biblical ethics

„BEZ CÍRKVE MIZÍ KRISTUS V MINULOSTI,
BEZ KRISTA SE STÁVÁ CÍRKEV POUHOU
ORGANIZACÍ.“ VZTAH KRISTA A CÍRKVE
V DÍLE JOSEPHA RATZINGERA – BENEDIKTA XVI.

PAVEL FRÝVALDSKÝ

Téma vztahu Krista a církve zůstává stále aktuální. Naše země patří k těm oblastem, kde se k církvi přistupuje spíše s nedůvěrou a kde je velkým pokušením i těch, kteří se považují za křesťany, žít svou vírou soukromně a necírkevně. Podobný trend můžeme spatřovat nejen u nás, ale i v mnoha dalších západních zemích. Při povrchním pohledu se zdá, že současný člověk má problematický vztah především k církvi, nikoliv k víře jako takové, a to ve smyslu hesla: „Ježíš ano, církev ne.“ Po první světové válce došlo v mnoha evropských zemích k oživení vztahu k církvi (u nás to však úplně neplatí), takže Romano Guardini na katolické straně mluvil o tom, že „se církev probouzí v duších“, a Otto Dibelius na protestantské straně dokonce nové století označil za „století církve“. Po Druhé světové válce je patrná spíše „církevní krize“.¹ Můžeme říci, že Druhý vatikánský koncil, který navazuje na církevní hnutí ve snaze obnovit pohled na církev, dějinně spadá do počátku této krize.

Skutečnost problematické identifikace dnešního člověka s církví má jistě vícero příčin, ať už historických, sociologických nebo psychologických. Ve své nejhlubší podstatě se však jedná o otázku teologickou, totiž o otázku, jaký je vzájemný vztah mezi Kristem a církví. Proto je toto téma výzvou především pro systematické teology. Jedním z teologů, který významným způsobem přispěl k překonání duality

¹ Srov. RATZINGER, Joseph. Vom Ursprung und vom Wesen der Kirche. In RATZINGER, Joseph. *Gesammelte Schriften. Kirche – Zeichen unter den Völkern. Schriften zur Ekklesiologie und Ökumene*. Müller, Gerhard Ludwig (ed.). Sv. 8/1, (JRGS8/1). Freiburg i. Br.: Herder, 2010, s. 141.

Kristus – církev, je bezesporu Joseph Ratzinger, současný papež Benedikt XVI.

Peter Seewald, německý novinář a autor tří knih rozhovorů s Josephem Ratzingerem, ve své knize *Benedikt XVI. – portrét zblízka* zachytil svědectví Eugena Bisera, významného mnichovského fundamentálního teologa, který nepatří k Ratzingerovým obdivovatelům:

Nakonec zůstane vzpomínka na teologa (Ratzingera), který uskutečnil to, co se dnes už takměř nedá očekávat, a sice znovuobjevení církve. Zůstane vzpomínka na teologa, který v předpokoji této doby bojoval holýma rukama za překonání církevní krize. Především tím, že představil církev jako fenomén Božího lidu a umožnil tak oživit církevní strukturu ve smyslu dialogického principu, jak to vyžadoval Druhý vatikánský koncil, který (Ratzinger) prosazoval. (...) Proč se mu to podařilo? (...) Protože konsekventně vztahoval fenomén církve a křesťanství na osobu Krista.²

Toto hodnocení Eugena Bisera je pro nás cenné, neboť vystihuje jeden ze základních rysů Ratzingerovy teologie: objevovat církev úzce zakotvenou v tajemství Ježíše Krista. Důležitým Ratzingerovým předchůdcem v tomto přístupu byl, kromě jiných, především Romano Guardini, který podstatu křesťanství spatřoval v osobě Ježíše Krista,³ a v jehož díle lze podobně jako u Ratzingera sledovat myšlenkový pohyb od eklesiologie k christologii, nebo spíše od liturgie k christologii.⁴ Tento vývoj však můžeme zařadit do širšího teologického proudu, na který upozorňuje Walter Kasper. Podle tohoto německého teologa

² SEEWALD, Peter. *Benedikt XVI. Portrét zblízka*. Trnava: Spolok Svätého Vojtecha, 2007, s. 119.

³ „Die Person Jesu Christi in ihrer geschichtlichen Einmaligkeit und ewigen Herrlichkeit ist selbst die Kategorie, welche Sein, Tun und Lehre des Christlichen bestimmt.“ GUARDINI, Romano. *Das Wesen des Christentums*. 5. vydání. Würzburg: Werkbund Verlag, 1955, s. 81.

⁴ Srov. RATZINGER, Joseph. Von der Liturgie zur Christologie. Romano Guardinis theologischer Grundansatz und seine Aussagekraft. In RATZINGER, Joseph (ed.). *Wege zur Wahrheit. Die bleibende Bedeutung von Romano Guardini*. Düsseldorf: Patmos Verlag, 1985, s. 121–144. K vlivu Guardiniho na Ratzingera v době studií srov. RATZINGER, Joseph. *Můj život. Vzpomínky na cestu ke kněžství a biskupskému úřadu*. 2. vydání. Brno: Barrister & Principal, 2005, s. 45. LÄPPLE, Alfred. *Benedikt XVI. und seine Wurzeln. Was sein Leben und seinen Glauben prägte*. Augsburg: Sankt Ulrich Verlag, 2006, s. 48. O podnětné souvislosti mezi myšlením Guardiniho a Ratzingera s ohledem na téma christologie a eklesiologie (liturgie) srov. HEIBEL, Franz-Xaver. Theologische Denker als Mitarbeiter der Wahrheit – Romano Guardini und Papst Benedikt XVI. In VODERHOLZER, Rudolf – SCHALER, Christian – HEIBL, Franz-Xaver (ed.). *Mitteilungen des-Institut Papst-Benedikt XVI*. Regensburg: Verlag Schnell & Steiner, 2008, s. 59–73.

dominantní zájem o ekleziologii v padesátých a šedesátých letech 20. století vystřídal od počátku let sedmdesátých intenzivnější zájem o christologii. Neboť má-li se objevit pravá podstata církve a její působení ve světě, je nejprve potřeba vyjádřit její vztah k Ježíši Kristu, jako ke svému „základu a smyslu“.⁵

Pokud se má Ježíš ukázat jako „základ a smysl“ církve, je třeba objevit skutečného Krista, tedy ne Krista, který je projekcí našich tužeb, naší osobní filosofie nebo dokonce ideologie. Je možné takového Krista nalézt? Ratzingerova odpověď jde ve směru, který vytyčil již zmiňovaný Guardini. Pro Guardiniho je tím prostorem, který chrání Ježíše před námi samotnými, před našimi vlastními zájmy a projekcemi, církev.⁶

Poznáváme tak úzkou vazbu mezi Kristem a církví, jak ji reflektuje Ratzinger s Guardinim: Bez Krista je církev mrtvá, a bez církve je Kristus nepoznatelný. Ovšem proč tomu tak je a jaké to má důsledky pro ekleziologii a christologii? Na to se pokusíme dát odpověď na základě analýzy díla Josepha Ratzingera. Ačkoliv ve světové teologii probíhá poměrně rozsáhlá debata o Ratzingerově teologii,⁷ v českém prostředí se našemu tématu nikdo hlouběji nevěnoval. Cílem tohoto příspěvku přiblížit českému čtenáři jednu z důležitých oblastí teologie současného papeže s vědomím, že nebudeme moci zohlednit veškerou zahraniční diskuzi k tématu.⁸ Téma je zároveň natolik rozsáhlé, že ho můžeme pouze načrtnout v hlavních rysech. Nejprve popíšeme, jakým způsobem Ratzinger vztahuje tajemství církve na Krista, v druhé části

⁵ Srov. KASPER, Walter. *Jesus der Christus*. Leipzig: St. Benno-Verlag, 1981, s. 7–8.

⁶ Srov. GUARDINI, Romano. *Die Kirche des Herrn. Meditation über Wesen und Auftrag der Kirche*. Freiburg i. Br.: Herder, 1968, s. 73. Srov. vzpomínku významného exegety na Romana Guardiniho: LOHFINK, Gerhard. *Ježíšův poslední deň alebo Ako to bolo s Ježíšovým umučeným*. Bratislava: Serafin, 2008, s. 63. „Sowohl Guardini als auch Ratzinger setzen die Kirche in ihrer Wirklichkeit als geschichtliche Vermittlerin der Selbstoffenbarungen Gottes voraus (...) Denn ohne Kirche (...) könnte und hätte niemand den Zugang zur Person Jesu Christi. Diese Grundprämisse prägte Guardini sein Leben lang.“ HEIBEL, Franz-Xaver. *Theologische Denker*, s. 72.

⁷ V současné době probíhá diskuze především o papežově knize o Ježíši. Například v Německu vyšlo několik knih, které zahrnují různorodé příspěvky k tématu od velmi kritických – srov. např. HÄRING, Hermann (ed.). *„Jesus von Nazareth“ in der wissenschaftlichen Diskussion*. Berlin: Lit. Verlag, 2008 – až po poměrně pochvalné – srov. např. TŮČEK, Jan-Heiner (ed.). *Annäherungen an „Jesus von Nazareth“*. *Das Buch des Papstes in der Diskussion*. Ostfildern: Matthias-Grünwald-Verlag, 2007.

⁸ V odkazech na sekundární literaturu k tématu se omezují na německou oblast, ačkoliv různé studie nalezneme také v dalších jazycích, především v angličtině a francouzštině. Tento výběr je jistým omezením, na druhou stranu německá teologická recepcie Ratzingerova díla je nejrozsáhlejší, neboť toto dílo reaguje především na německy psanou teologii.

vyjádříme Ratzingerův přístup k christologii na základě církevní hermeneutiky. V závěru se pokusíme popsat některé praktické aplikace a shrneme a zhodnotíme naše zjištění.

1. Církev jako Boží lid z Kristova Těla

Kristus jako střed církve je bezesporu nejdůležitějším tématem Ratzingerovy ekleziologie. Významnou studii k tématu předložil ve své disertační práci Maximilian Heinrich Heim. Tento autor popsal Ratzingerovy základní ekleziologické myšlenky v souvislosti s koncilní konstitucí *Lumen gentium*.⁹ Kardinál Ratzinger sám několik měsíců před tím, než byl zvolen papežem, napsal k Heimově knize předmluvu, ve které vyzdvihuje autorovu analýzu *Lumen gentium*, jejímž teologickým středem je Kristus, nikoliv církev („Světlem národů“ je Kristus). Proto „zaměřit ekleziologii christologicky znamená chápat církev ze svátosti, znamená nakonec eucharistickou ekleziologii, znamená vřadit a podřídít lidské sociologické systémy a formy do základního řádu *communio*, který vyrůstá z eucharistie“.¹⁰ Tento citát nám ukazuje, že Ratzinger ve své christologicky zaměřené ekleziologii nechce chápat církev jen jako sociologickou veličinu, ale jako eucharistickou skutečnost. Pokusíme se nyní blíže představit Ratzingerovu eucharistickou ekleziologii v souvislosti s koncilním pojetím církve jako Božího lidu, jako Kristova Těla a jako *communio*.

1.1 Koncilní pojem „Boží lid“ a jeho nesprávné pojetí

Podle Heima „žádný jiný teologický základní pojem neměl po koncilu takový ohlas jako označení církve výrazem „Boží lid““.¹¹ Ratzinger vzpomíná, že koncilní otcové upřednostnili pojem „Boží lid“ před ostatními pojetími, především před „mystickým Tělem Kristovým“, ze tří důvodů. První důvod byl ekumenický, neboť pojetí církve jako Božího lidu bylo blízké i protestantské teologii a protože pojem „Boží lid“ lépe řeší otázku členství církve, pro niž se idea „Kristova Těla“ zdála příliš úzká. Druhý důvod byl pastorační. Pojetí církve jako „Kristova Těla“ příliš identifikovalo církev s Kristem, a ztěžovalo tak vidět

⁹ Srov. HEIM, Maximilian Heinrich. *Joseph Ratzinger – Kirchliche Existenz und existentielle Theologie. Ekklesiologische Grundlinien unter dem Anspruch von Lumen gentium*. 2. přepracované vydání. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2005.

¹⁰ Tamtéž, s. 7–8.

¹¹ Tamtéž, s. 311.

lidskou stránku církve, která vyžaduje reformu. Třetí aspekt je eschatologický: Církev jako putující Boží lid směřuje s nadějí k definitivnímu Božímu království.¹²

Ratzinger sleduje v pokoncilním vývoji dvě nesprávné tendence v chápání ideje „Božího lidu“: jednak redukování celé koncilní ekleziologie pouze na tento pojem a jednak transformaci původně biblického pojmu v pojem sociologický a politický:

„Lid“ se zdá být pojmem, který lze přepracovat sociologicko – politicky. Jestliže církev můžeme definovat pojmem „lid“, pak můžeme určit její podstatu a její právní uspořádání ze sociologických a politických hledisek. Takto se stal „Boží lid“ nositelem antihierarchické a antisakrální církevní ideje, ano, revoluční kategorií, která se hodí ke koncipování nové církve.¹³

Sociologizace církevního pojmu „Boží lid“, který se vzdaluje od biblického a koncilního pojetí, znamená především oloupení církve o její christologický střed a má samozřejmě dopad do konkrétního života církve. Projevuje se ve snaze politizovat církev, určovat ji podobně jako státní demokracii podle většinového principu apod.¹⁴ Církev se tak uzavírá pouze do sebe, do svých vlastních problémů.¹⁵

Jaká je příčina tohoto nemocného stavu církve? Je jím ztráta víry v Krista a v jeho božské působení, která vede ke snaze budovat církev pouze podle lidských cílů a měřítek.¹⁶ Podle Ratzingera je tedy církevní krize nikoliv problémem ekleziologickým, ale christologickým, spočívá v prosazení deistického pohledu na svět, ve kterém Bůh nepůsobí.¹⁷ Církev však není naše, ale Kristova, a proto není „žádný klub, žádná

¹² Srov. RATZINGER, Joseph. Die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils. In *JRGS* 8/1, s. 270–271.

¹³ Srov. tamtéž, s. 275.

¹⁴ K Ratzingerově analýze a kritice sociologického nesprávného chápání pojmu „Boží lid“ srov. HEIM, Maximilian Heinrich. *Joseph Ratzinger*, s. 354–367.

¹⁵ Heim cituje Ratzingera: „Eine Kirche, die allzu viel von sich selbst reden macht, redet nicht von dem, wovon sie reden soll.“ Tamtéž, s. 58.

¹⁶ Srov. RATZINGER, Joseph. Christus und Kirche. Aktuelle Probleme der Theologie. Konsequenzen für Katechese. In Ratzinger, Joseph. *Ein neues Lied für den Herrn. Christusklaube und Liturgie in der Gegenwart*. Freiburg i. Br.: Herder, 1995, s. 49–50.

¹⁷ „Deismus se prakticky prosadil ve všeobecném povědomí. Člověk si již více nedokáže představit Boha, který se stará o jednotlivého člověka a který jedná v dějinách (...) Proto nemůže samozřejmě být Syn Boží, který přišel do světa, aby nás vykoupil z hříchů.“ Tamtéž, s. 51–52.

strana ani druh náboženského státu ve světském státě, ale Tělo – jeho Tělo, proto není církev vytvářena námi, ale jím samým.¹⁸

Ratzingerovu ostrou kritiku sociologizace ekleziologie a nutnost obnoveného pohledu na církev jako „Boží lid“ shrnuje Maximilian Heim:

Politické a filosofické vlivy osvícenství, tak jako marxismus, pragmatismus, subjektivismus, skepticismus, proporcionalismus a ne naposled relativismus se podle Ratzingerova úsudku v pokoncilním čase rozhodujícím způsobem podílely na tom, že se pojem „Boží lid“ transformoval především v Evropě a v Americe v pojem politický a sociologický. Z tohoto hlediska je zřejmé, proč k hlavnímu úkolu Ratzingerovy ekleziologie patří očistit pojem „Boží lid“ na základě jeho biblického původu a předávané tradice víry.¹⁹

1.2 Koncilní pojem „Boží lid“ v Písmu a v tradici církve

Ratzinger se již před koncilem zabýval pojmem „Boží lid“, tak jak je přítomen v Písmu a chápán u otců, ve své disertační práci: *Lid a dům Boží v Augustinově učení o církvi*. Její autor sám vzpomíná na zajímavé zjištění: Augustin, stejně jako další otcové, zcela v duchu Nového zákona vztahoval pojem „Boží lid“ na Izrael. Církev je možné označit jako Boží lid pouze v „christologické transformaci“.²⁰ Tedy žádný lid se nemůže stát „Božím“ sám, ale pouze skrze Boží povolání, které tento lid svolá, a vytvoří tak „shromáždění“, což je význam slova „Ecclesia“ – „církev“.²¹ Přejít od Izraele k novému Izraeli, od Božího

¹⁸ RATZINGER, Joseph. *Církev jako společenství*. Praha: Zvon, s. 109.

¹⁹ HEIM, Maximilian Heinrich. *Joseph Ratzinger*, s. 360.

²⁰ Srov. RATZINGER, Joseph. Die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils, s. 272–273. Podle Heima je základem christologického chápání pojmu „Boží lid“ u Ratzingera Augustinovo myšlení, jak to vyjadřuje formulace: „Das Volk Gottes hat seine eigentliche Wesensart darin, sakramentale Leib-Christi-Gemeinschaft, d. i. corpus Christi zu sein.“ HEIM, Maximilian Heinrich. *Joseph Ratzinger*, s. 310. K úzké souvislosti mezi christologicko-svátoštným pojetím církve jako Božího lidu u Augustina a u Ratzingera srov. LAM, Joseph. *Theologische Verwandtschaft. Augustinus von Hippo und Joseph Ratzinger – Papst Benedikt XVI.* Würzburg: Echter Verlag, 2009, s. 49–83.

²¹ Srov. RATZINGER, Joseph. Die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils, s. 272–273. Ratzinger upozorňuje na důležitou skutečnost, že se novozákonní církev neoznačuje jako Boží lid, ale jako „ekklésia“, což odpovídá starozákonnímu „qāhāl“ – shromáždění Izraele. Toto shromáždění vytváří Bůh a jeho prototypem je shromáždění na Sinaji. V Novém zákoně je Kristus, živý Sinaj, který shromažďuje nový Boží lid. Srov. RATZINGER, Joseph. Ursprung und Wesen der Kirche. In *JRGS 8/1*, s. 230–233. (Česky je článek obsažen v knize: RATZINGER, Joseph. *Církev jako společenství*. Praha: Zvon, 1994, s. 7–30.)

lidu k novému Božímú lidu je možný pouze skrze dílo Ježíše Krista. Na rozdíl od některých církevních otců se však Ratzinger nedomnívá, že Kristus starý Izrael nahradil, ale spíše završil a učinil univerzálním.²² Podstatné však zůstává, že církev jako Boží lid je ve svém biblickém původu²³ i v dalším patristickém podání úzce vázána na osobu Ježíše Krista:

Křesťané nejsou jednoduše „Boží lid“. Empiricky vzato jsou „ne-lid“, jak každá sociologická analýza rychle může ukázat. Bůh nepatří nikomu, nikdo na něj nemá právo. „Ne-lid“ křesťanů se může stát Božím lidem pouze včleněním do Krista, Syna Božího a syna Abraháмова. I když někdo mluví o „Božím lidu“, musí zůstat christologie středem učení o církvi. (...) Jsme Božím lidem pouze z ukřižovaného a zmrtvýchvstalého Těla Kristova.²⁴

Ratzinger v mnoha dalších studiích, ve kterých shromažďuje závěry exegetů, ukazuje, že novozákonní spisy jednoznačně spatřují původ církve v Ježíši Kristu. Zmíňme alespoň některé motivy: Ježíš svým hlásáním Božího království očisťuje a shromažďuje Boží lid – Izrael.²⁵ Ježíš jako „praotec nového Izraele“ vytváří sbor dvanácti jako obnovu dvanácti kmenů Izraele.²⁶ Tuto obnovu váže na svou osobu, protože je povolává, aby byli s ním (srov. Mk 3,14).²⁷ Kristovi učedníci se stávají Ježíšovou „novou rodinou“, která přesahuje biologická a národní

²² „Ježíš nemusel Boží lid (církev) teprve zakládat. Ten už existoval; Ježíšovou úlohou bylo pouze tento lid prohloubeným vztahem k Bohu obnovit a otevřít celému světu.“ RATZINGER, Joseph. *Hledět na Probodeného. Pokus o spirituální kristologii*. Brno: CDK, 1996, s. 21. Ačkoliv Ratzinger často používá pro popsání poměru křesťanství k Izraeli výraz „nový“, zřetelně odmítá substituční teorii, tedy mínění, že smlouva s Izraelem byla nahrazena Novou smlouvou. Podle Ratzingera smlouva ve Starém a Novém zákoně je jediná smlouva naplněná v Kristově velikonočním tajemství. Srov. RATZINGER, Joseph. *Der Neue Bund. Zur Theologie des Bundes im Neuen Testament*. In *JRGS* 8/2, s. 1112–1115. Srov. MENKE, Karl-Heinz. „Starší bratři a sestry“. Teologické pojetí židovství u Josepha Ratzingera. *MKR Communio* 2009, č. 1, s. 69–71, 77–79.

²³ „Der neutestamentliche Volk-Gottes-Begriff ist überhaupt nicht abseits der Christologie zu denken.“ RATZINGER, Joseph. *Ursprung und Wesen der Kirche*, s. 233.

²⁴ RATZINGER, Joseph. *Die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils*, s. 273–274.

²⁵ RATZINGER, Joseph. *Ursprung und Wesen der Kirche*, s. 226–227.

²⁶ Srov. např. RATZINGER, Joseph. *Das Geschick Jesu und die Kirche*. In *JRGS* 8/1, s. 130–132.

²⁷ RATZINGER, Joseph. *Ursprung und Wesen der Kirche*, s. 227.

pouta, a dostává tak univerzální ráz.²⁸ Univerzální charakter sboru dvanácti je naznačen také tím, že „dvanáct“ je symbol kosmické plnosti.²⁹ Zvláště v poslední době hovoří současný papež o Ježíši jako „novém Mojžíši“, který „předává novou Tóru, takže z Izraele a národů může vzniknout nová rodina.“³⁰

Zcela zvláštní místo v Ježíšově shromažďování nového Božího lidu zaujímá podle Ratzingera Poslední večeře. Ježíšova Poslední večeře souvisí s Paschou Izraele. Při tomto svátku si starozákonní lid připomínal vysvobození z Egypta, a proto i své zrození jakožto Božího lidu.³¹ Svátek však nebyl pouze připomínkou, ale stálým zdrojem života a jednoty Izraele. Ježíšova slova poslední večeře však neodkazují jen na Paschu Izraele, ale také na smlouvu na Sinaji. Obě události mají pro Izrael konstitutivní význam. Ježíš jako Beránek obětovaný za spásu světa ustanovuje na základě nové smlouvy nové, univerzální společenství. Ježíšovo slavení poslední večeře má pro Ratzingera jasný smysl: „Tato večeře se ukazuje jako živý základ a stálý střed nového Izraele (...) tato nová večeře je poutem jednoty nového Božího lidu.“³² Centrem Ježíšovy poslední večeře je jeho Tělo, vydané za spásu světa, které je novým chrámem, novým kultem, sjednocuje křesťany k nové a vyšší jednotě než kult a chrám starozákonní.³³ Ratzinger takto shrnuje své zkoumání evangelijních zpráv o vzniku církve:

Ježíš vytvořil církev, to znamená nové viditelné společenství spásy. On ji pojímá jako nový Izrael, nový Boží lid, jenž má střed ve slavení Poslední večeře, ze kterého vznikl a ve kterém má svůj stálý životní střed. Nebo jinak řečeno: Nový Boží lid je lid, který vzešel z Kristova Těla.³⁴

Ratzinger zdůrazňuje, že pojem „Boží lid“ nestojí v protikladu, ale je zcela podmíněn pojetím církve jako „Kristova Těla“. Toto pojetí, které

²⁸ Téma církve jako nové univerzální Kristovy rodiny je znovu promyšleno v papežově knize o Ježíši v dialogu s židovským učencem Jakobem Neusnerem. Srov. RATZINGER, Joseph – BENEDIKT XVI. *Ježíš Nazaretský*. Brno: Barrister & Principal, 2007, s. 88–93.

²⁹ Srov. RATZINGER, Joseph. *Das Geschick Jesu und die Kirche*, s. 131.

³⁰ RATZINGER, Joseph – BENEDIKT XVI. *Ježíš Nazaretský*, s. 80.

³¹ Srov. např. RATZINGER, Joseph. *Vom Ursprung und Wesen der Kirche*. In *JRGS* 8/1, s. 144.

³² Tamtéž, s. 147. Podobně RATZINGER, Joseph. *Ursprung und Wesen der Kirche*, s. 228–233.

³³ Srov. RATZINGER, Joseph. *Vom Ursprung und Wesen der Kirche*, s. 147.

³⁴ Tamtéž, s. 146.

má základ v Ježíšově Poslední večeři, tedy v jeho velikonočním tajemství, je pak dále promyšleno u svatého Pavla a stalo se v dalších dějinách významným pojmem k popsání tajemství církve.

1.3 Církev jako Tělo Kristovo

Ratzinger nás přivádí k důležitému zjištění, že označení „Tělo Kristovo“ není plodem pavlovské teologie, ale vyjadřuje sebechápání církve od počátku. Pavlovo pojetí církve jako Kristova Těla, jak ho známe z 12. kapitoly Prvního listu Korintánům, však rovněž není pouhou metaforou.⁵⁵ Vyjadřuje eucharistický charakter církve, jak je zřejmé z 1 Kor 10,16: „Není chléb, který lámeme, účastí na těle Kristově? Protože je jeden chléb, jsme my mnozí jedno.“ Proto, jak říká Ratzinger, „vyjádření, že církev je ‚Tělo Kristovo‘, znamená, že eucharistie, v níž nám Pán dává své Tělo a vytváří jedno Tělo z nás, je trvalé místo vznikání církve.“⁵⁶ Můžeme tedy shrnout, že Ratzinger v návaznosti na novozákonní pojetí církve ukazuje, že Kristus není pouze zakladatel církve, či její pouhý ideový učitel a vzor, ale že církev vzniká z eucharistického sjednocování Krista s křesťany.

Eucharistické chápání pojmu „Kristovo Tělo“ bohužel upadlo v dějinách církve do určitého zapomenutí. Ratzinger se odvolává na bádání Henri de Lubaca a na jeho přínosné dílo *Corpus mysticum*.⁵⁷ Lubac objevil, že otcové považovali církev za pravé Tělo Pána (*corpus verum*) a eucharistii pak někdy označovali jako „*corpus mysticum*“, tedy jako svátostné tělo (*mysticum* tj. *sacramentale*). Až do 12. století bylo zřejmé, že církev vzniká z eucharistie a pouze prostřednictvím eucharistie je uchopitelná. Ve středověku se však slovo „*mysticum*“ přestalo používat pro eucharistii a začalo se používat pro církev, tím ztratilo význam sakramentální a získalo význam alegorický. Ze svátostného pojmu se stal pojem právní. Církev je chápána více institucionálně: Z Těla Kristova (*corpus Christi*) se stala korporace Kristova.⁵⁸ Ratzinger tvrdí, že zde leží problém pozdější ekleziologie. Ve snaze překonat příliš institucionální chápání církve, které bylo ještě více zdůrazněné v protireformační ekleziologii, pokoušela se katolická romantika 19. a 20. století

⁵⁵ K Ratzingerovu hodnocení pavlovského učení o těle Kristově srov. RATZINGER, Joseph. *Ursprung und Wesen der Kirche*, s. 233–237.

⁵⁶ Tamtéž, s. 235–236.

⁵⁷ Srov. RATZINGER, Joseph. *Der Kirchenbegriff und die Frage nach der Gliedschaft in der Kirche*. In *JRGS* 8/1, s. 299–301.

⁵⁸ Srov. tamtéž, s. 300.

chápat slovo „mysticum“ jako odvozené z mystiky, tedy z niternosti. V myšlence církve jako Kristova Těla tak stojí dvě protichůdná pojetí: institučně-právní a romanticko-mystické.³⁹ Encyklika *Mystici corporis* (1943), ač znamená průlom v katolické ekleziologii, tento rozpor nemohla uspokojivě vyřešit, nová cesta začíná až konstitucí *Lumen gentium*, která se vrací k biblickým a patristickým kořenům.

Podle Ratzingera je možné překonat umělou dualitu mezi vnějším a vnitřním v církvi jen skrze původní biblicko-patristické pojetí „církve jako Božího lidu, který se při eucharistickém slavení stává Tělem Kristovým“.⁴⁰ Pouze na tomto základu je možné řešit konkrétní ekleziologické otázky, jako je vztah mezi církví viditelnou a neviditelnou, instituční a charismatickou, univerzální a místní,⁴¹ otázku členství v církvi, úřadu v církvi, ekumenismu aj.

1.4 Církev jako *communio*

Ratzinger překonává nesprávné pochopení koncilní myšlenky „Božího lidu“ v nalezení jejího christologického středu, tedy v její úzké souvislosti s pojmem „Kristovo Tělo“, který má eucharistický význam, jak ukázal Henri de Lubac. Pouze takto je podle něj možné správně pochopit přínos koncilu, neboť „izolovaný pojem ‚Boží lid‘ se stává jen karikaturou koncilní ekleziologie.“⁴²

Prředevším Henri de Lubac ozřejmil ve svém výjimečném, obsáhle poučném díle, že slovo „corpus mysticum“ původně označovalo Nejsvětější eucharistii, a že je jak pro Pavla, tak pro církevní otce myšlenka církve jako Kristova Těla neoddělitelně spjata s myšlenkou eucharistie, ve které je Pán přítomen a ve které nám dává za pokrm své Tělo. Takto vznikla eucharistická

³⁹ Srov. tamtéž, s. 301. Podobně RATZINGER, Joseph. Leib Christi. In *JRGS* 8/1, s. 286–289.

⁴⁰ RATZINGER, Joseph. Der Kirchenbegriff und die Frage nach der Gliedschaft in der Kirche, s. 300.

⁴¹ K otázce vztahu mezi univerzální a místní církví je třeba zmínit významnou kontroverzi mezi kardinálem Walterem Kasperem a kardinálem Ratzingerem, která probíhala na přelomu tisíciletí. Z Ratzingerovy *communio*-ekleziologie vyplývá, že univerzální církev chronologicky a ontologicky předchází místní církvi. Priorita univerzální církve vůči místní církvi znamená ekleziální prioritu jednoty před mnohostí. Naproti tomu Kasper ve své *communio*-ekleziologii spatřuje stejný počátek, a proto vzájemnou rovnost mezi univerzální a místní církví, mezi ekleziální jednotou a mnohostí. K tomuto zajímavému sporu srov. MENKE, Karl-Heinz. *Der Leitgedanke Joseph Ratzingers. Die Verschränkung von vertikaler und horizontaler Inkarnation*. Paderborn: Ferdinand Schönning, 2008, s. 27–46.

⁴² Srov. RATZINGER, Joseph. Die Kirche als Heilssakrament. In *JRGS* 8/1, s. 257.

ekleziologie, která se také nazývá *communio*-ekleziologie. Tato *communio*-ekleziologie se stala vlastním jádrem učení Druhého Vatikána o církvi, je tím novým a zároveň zcela původním, co nám chtěl koncil předat.⁴³

Pro Ratzingera je myšlenka „*communio*“ jádrem a syntézou nejen koncilní, ale též jeho vlastní ekleziologie.⁴⁴ Podle našeho autora se však pojetí církve jako *communio* – společenství, které se v posledních desetiletích stává po Božím lidu novým heslem, často chápe izolovaně a banálně.⁴⁵ Nemá-li toto učení upadnout do čistě horizontálního pojetí pouhé vzájemné sounáležitosti a vzájemné dohody, musí být zřejmé, že „pojem *communio* je nejdříve zakotven v Nejsvětější svátosti eucharistie“.⁴⁶

V této souvislosti je zajímavé, že koncil jako vlastní označení církve spíše než slovo „*communio*“ vyzdvihl pojem „svátost“ (mysterium): „Církev je v Kristu jakoby svátost neboli znamení a nástroj vnitřního spojení s Bohem a jednoty celého lidstva“ (LG 1). Podle Ratzingera má toto pojetí za následek vyloučení individualistického chápání svátosti

⁴³ RATZINGER, Joseph. Die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils, s. 262.

⁴⁴ Samotný pojem „*communio*“ neměl během koncilu centrální místo, důležitým teologickým pojmem se stal až během koncilní recepce, a to především po mimořádné biskupské synodě v roce 1985, která pojem „*communio*“ vyzdvihla jako centrální a základní ideu koncilní ekleziologie. Srov. HEIM, Maximilian Heinrich. *Joseph Ratzinger*, s. 270. Srov. RATZINGER, Joseph. Eucharistie – *Communio* – Solidarität: Christus gegenwärtig und wirksam im Sakrament. In Ratzinger Joseph. *Unterwegs zu Jesus Christus*. Augsburg: Sankt Ulrich Verlag, 2005, s. 115–116.

⁴⁵ Srov. tamtéž, s. 115–116. Zajímavé je také Ratzingerovo rozlišení *concilium* a *communio*. Podle Hanse Künga je možné chápat církev jako trvalý koncil, podle Ratzingera církev může dělat koncil, ale není koncil, není ze své podstaty konciliární, ale *communialní*. Tento Ratzingerův pohled na církev ilustruje to, že na počátku sedmdesátých let minulého století odešel z pokoncilního teologického časopisu *Concilium* a spolu s Hansem Urs von Balthasarem založil časopis *Communio*. Srov. tamtéž, 114–115. Ratzinger se ve svém pojetí koncilu vědomě odlišuje od teologů, kteří koncil nevnímají jako závazné měřítko teologické debaty, ale jako východisko, které má být překonáno, jako „počátek dalšího počátku“ (Karl Rahner). Naproti tomu Ratzinger podle analýzy Heima „nepojímá koncil jako ‚počátek počátku‘ ve smyslu hnutí, které se vzdaluje od svého východiska, ale jako stálý vztažný bod.“ HEIM, Maximilian Heinrich. *Joseph Ratzinger*, s. 195. V tomto ohledu je důležité Ratzingerovo vlastní svědectví: „V roce 1973 nastal zásadní obrat. Tehdy se objevil názor, že texty II. vatikánského koncilu nemohou již být styčným bodem katolické teologie (...) koncil může být pouze výchozím bodem. Avšak v oněch letech jsem se již určitou dobu od vedení i od spolupracovníků *Concilia* distancoval. Vždy jsem se snažil být věrný II. Vaticanu, tomuto dnešku církve, bez touhy po nenávratných včerejších a bez netrpělivého usilování o zítřek, který nám přece nepatří.“ RATZINGER, Joseph. *O víře dnes. Rozhovor s Vittoriem Messoriem*, Olomouc: Matice cyrilometodějská, 1998, s. 17–30. 10–11.

⁴⁶ Tamtéž, s. 117.

jako zprostředkování milosti jednotlivci. Svátost je totiž výkonem církve, a milost svátosti člověka sjednocuje s Bohem, a tím s druhými lidmi, tedy s církví. V pojetí církve coby svátosti odpovídá koncil na touhu lidstva po jednotě. Tato jednota je však možná pouze skrze Kristovu lásku, kterou církev ve svátosti zpřítomňuje a která osvobozuje člověka z osamocení a uvádí do společenství.⁴⁷ Myšlenka „jednoty“ je tedy vlastním obsahem pojmu „svátost“: „Sjednocení s Bohem je význam milosti, avšak toto sjednocení má za následek jednotu mezi lidmi navzájem.“⁴⁸ Jednota, po které lidstvo touží, je možná pouze skrze sjednocení s Bohem, člověk toho však nemůže dosáhnout sám, avšak Bůh se s člověkem identifikuje a uskutečňuje *communio* v eucharistii:

Teprve nyní jsme se dostali k nejnvtřnějšímu jádru církevního pojmu, a tím k nehlubšímu významu toho, co se míní, když se mluví o svátosti jednoty. Církev je *communio*, ona je komunikováním Boha s lidmi v Kristu, a tak mezi lidmi navzájem, a proto je svátostí, znamením a nástrojem spásy. Církev je slavení eucharistie, eucharistie je církev, oboje nestojí vedle sebe, ale v sobě, odtud vyzařuje všechno ostatní. Eucharistie je svátost Krista, a protože je církev eucharistií, proto je *sacramentum* – svátostí, které jsou ostatní svátosti přiřazeny.⁴⁹

Je zřejmé, že Ratzinger vidí podstatu učení o církvi jako svátosti v eucharistii, která je „znamením a nástrojem vnitřního spojení s Bohem a jednoty celého lidstva.“ Právě toto spojení a jednotu mezi Bohem a lidmi navzájem vyjadřuje pojem „*communio*“. Jak mu však rozumět? Podle Ratzingerovy analýzy vyplývá, že vztah mezi Bohem a člověkem ve Starém zákoně není popsán slovem „*communio*“, nýbrž slovem „smlouva“, neboť přes jistou blízkost zůstává transcendence Stvořitele nepřekročitelná. Teprve Nový zákon je *communio*, v osobě a skrze osobu Ježíše Krista.⁵⁰ Sjednocení přirozeností v hypostazi Slova znamená uskutečnění *communio* Boha a člověka. Jednota Boha

⁴⁷ Srov. RATZINGER, Joseph. *Die Kirche als Heilssakrament*, s. 251–252. V souvislosti s koncilním chápáním církve jako svátosti zmiňuje Ratzinger opět myšlení Henri de Lubaca. Srov. tamtéž, s. 249–251.

⁴⁸ Tamtéž, 252.

⁴⁹ Tamtéž, s. 255–256.

⁵⁰ Srov. RATZINGER, Joseph. *Kommunion – Kommunität – Sendung. Über den Zusammenhang von Eucharistie, Gemeinschaft (Gemeinde) und Sendung in der Kirche*. In *JRGS* 8/1, s. 319. (Česky je článek obsažen v knize: RATZINGER, Joseph. *Hledět na Probodeného. Pokus o spirituální kristologii*. Brno: CDK, 1996, s. 55–67.)

s člověkem, která se uskutečňuje v osobě Syna, se podle Ratzingera komunikuje ve velikonočním tajemství. Člověk má na této jednotě podíl v eucharistii, vytváří se tak *communio* církve.⁵¹

Pro popsání myšlenky eucharistického sjednocení Krista s člověkem používá Ratzinger pavlovsko-augustinovské přirovnání jídla, při kterém pokrm není vstřebán v člověka, ale kdy se člověk asimiluje v eucharistický pokrm, v Krista.⁵² Nebo se také odvolává na Pavlovo přirovnání duchovně-tělesného sjednocení manželů, kteří jsou jedno tělo a jedna duše, což se v eucharistii děje mezi Kristem ženichem a nevěstou církví.⁵³ Tato vyjádření popisují vlastní charakter církve, prolomení uzavřeného já v Kristovo ty: Vzájemné proniknutí subjektů „já“ a „ty“, vytváří a umožňuje subjekt „my“ církve. Tento proces není jen christologický, ale též pneumatologický, děje se v Duchu svatém. Kristovo vzkříšené tělo je schopné sdílet se věřícím v eucharistii a sjednocovat je se sebou i mezi sebou navzájem, protože je „Duchem oživujícím“ (srov. 1 Kor 15,45).⁵⁴

Ratzingerovo eucharistické pojetí církve má pochopitelně mnoho dalších důsledků, jako je zásadní význam liturgie pro život církve, úzká vazba mezi *communio* a solidaritou, mezi *communio* a *missio*. My se však vrátíme k řešení problematiky, kterou jsme zmínili na začátku, totiž k otázce identifikace křesťana s církví.

1.5 Od soukromého „já“ k církevnímu „já“

Problematiku identifikace křesťana s církví je možné podle Ratzingera řešit na základě pojmu „*communio*“. Nejprve je však třeba říci, že podle našeho autora je v církevní krizi zjevná krize víry v Boha. Heslo „Ježíš ano, církev ne“ vyvolává otázku: Jaký Ježíš? Heslo by mělo spíše znít: „Ježíš ano, Kristus ne“ nebo „Ježíš ano, Boží Syn ne“. V podtextu je

⁵¹ „Vtělení Syna vytváří *communio* mezi Bohem a člověkem, a otvírá tak možnost nového *communio* mezi lidmi navzájem. Toto *communio* mezi Bohem a člověkem, které se uskutečňuje v osobě Ježíše Krista, se stává komunikabilní ve velikonočním tajemství, tj. ve smrti a zmrtvýchvstání Páně. Eucharistie je naší účastí na velikonočním tajemství a konstituuje tak církev, Tělo Kristovo. Odtud pramení spásná nezbytnost eucharistie. Nezbytnost eucharistie je identická s nezbytností církve a naopak.“ Tamtéž s. 326–327.

⁵² Srov. RATZINGER, Joseph. Ursprung und Wesen der Kirche, s. 255.

⁵³ Srov. tamtéž, s. 236.

⁵⁴ Srov. RATZINGER, Joseph. Eucharistie – Communio – Solidarität, s. 128–129. K Ratzingerovu pneumatologickému chápání pojmu „Kristovo Tělo“ a k úzké vazbě mezi christologií a pneumatologií s ohledem na ekleziologii srov. např. RATZINGER, Joseph. Kirche als Tempel des Heiligen Geistes. In *JRGS* 8/1, s. 334–344.

tedy problém christologický, nikoliv ekleziologický. Prosazení deistického pohledu na svět vede k neschopnosti vidět v Ježíši Boha, proto se vytvářejí konstrukce necírkevního, pouze lidského „historického Ježíše“. ⁵⁵ Ratzinger souhlasí s Johannem Baptistem Metzem, že krize víry v církev je krizí víry v osobního Boha, heslo dneška by tak mohlo být: „Náboženství ano, Bůh ne.“ ⁵⁶ Pokud však Ježíš není Bůh, tak církev je pouhou lidskou organizací, sociologickou veličinou mezi dalšími. Je-li však Ježíš *communio* Boha a člověka, pak je také církev *communio* a otázka identifikace má teologický základ.

Teologickým základem úvah o identifikaci je Bůh, který se ztotožňuje s člověkem a s jeho lidským osudem v Ježíši Kristu. Člověk se sám s Bohem nemůže identifikovat, neboť mu „chybí prostředky, které by překonaly diferenci mezi konečným a Nekonečným“. ⁵⁷ Proto identifikace člověka s Bohem je „možná pouze v identifikaci s Kristem, protože Bůh se v něm sám s člověkem identifikoval“. ⁵⁸ Právě v tomto našem identifikování se s Kristem, který se nejprve s námi identifikoval, vzniká církev ve smyslu Pavlovy formulace: „Vy všichni jste jedním v Kristu Ježíši“ (srov. Gal 3,28). To je také význam pavlovské myšlenky Kristova Těla. ⁵⁹ Ratzinger své úvahy uzavírá:

Tím je předně vyloučena christologie a ekleziologie v zúženém pojetí „solus Christus“, neboť právě to je vlastní Kristu, že si vystavěl a staví Tělo. Identifikace s ním je stále identifikace se všemi, kteří mu náležejí, a pouze takto je ztotožnění s Kristem poznatelné a opravdové. Tím ovšem také vylučujeme možnost něčeho takového jako je „ecclesia separata“. Našemu „ano“ vůči církvi rozumíme jako sjednocení s Kristem, který je sjednocen se svou církví. ⁶⁰

To ovšem neznamená, že by u Ratzingera byla ekleziologie pohlce-na christologií. *Communio* mezi Kristem a jeho církví není naprostá totožnost mezi oběma subjekty, v tom smyslu je viditelná církev vždy na cestě očištění, obrácení, tedy reformy. ⁶¹ *Communio*, které má svátostný ráz, však vylučuje možnost přijmout Krista bez církve.

⁵⁵ Srov. RATZINGER, Joseph. *Christus und Kirche*, s. 47.

⁵⁶ Srov. RATZINGER, Joseph. *Die Ekklesiologie der Konstitution Lumen gentium*. In *JRGS* 8/1, s. 574–576.

⁵⁷ RATZINGER, Joseph. *Identifikation mit der Kirche*. In *JRGS* 8/1, s. 187.

⁵⁸ Tamtéž, s. 188.

⁵⁹ Srov. tamtéž, s. 189.

⁶⁰ Tamtéž, s. 190.

⁶¹ Srov. RATZINGER, Joseph. *Ursprung und Wesen der Kirche*, s. 237.

Takto se dostáváme k dalšímu důležitému kroku v Ratzingerově výkladu. Církev není pouze doplněk, nebo následek identifikování jednotlivce s Kristem, ale je jakožto *communio* jeho předpokladem. Víra a vztah ke Kristu nemůže být pouhou soukromou, individuální záležitostí. Náš autor tuto skutečnost dokresluje na svátosti křtu.⁶² Při křtu katechumen vyznává svou osobní víru v Krista v *credu*, které vyjadřuje víru církve. „Já“ jednotlivce tak vstupuje a je neseno v „já“ církve směrem ke Kristovu „Ty“. Křesťanská existence je tak vždy církevní existence: Člověk nalézá své pravé „já“ tím že opouští své osobní uzavřené „já“ a otvírá se vyššímu subjektu Kristovy církve:

„Já“ formule *creda* je kolektivní „já“, „já“ věřící církve, kterému „já“ jednotlivce náleží, nakolik věří. „Já“ *creda* otvírá tedy přechod od soukromého „já“ k církevnímu „já“. Proto *credo* strukturálně předpokládá „já“ církve: Pouze v *communio* církve se vyjadřuje toto „já“. Jednota vyznávajícího subjektu nutně koresponduje a vychází z vyznávaného „objektu“, z vyznávaného protějšku, který takto přestává být pouhý protějškem.⁶³

Tento hutný Ratzingerův text, znovu inspirovaný H. de Lubacem, vyjadřuje vzájemné shodování a pronikání subjektů církve a křesťana s objektem víry, kterým je nakonec subjekt Krista. Můžeme shrnout, že pro Ratzingera má křesťanská víra, teologie a život církevní charakter a že víra v Krista předpokládá církev.⁶⁴

2. K zjevení patří přijímající subjekt církve

Sledujeme-li vývoj Ratzingerovy christologie od *Úvodu do křesťanství* až po papežovu knihu o Ježíši, objevíme, že jejím trvalým a základním tématem je překonání novověkého oddělování „historického Ježíše“ od „Krista víry“.⁶⁵ Je zřejmé, že náš autor na jedné straně odmítá

⁶² Srov. RATZINGER, Joseph. *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*. München: Erichewel Verlag, 1982, s. 36–38.

⁶³ Srov. tamtéž, s. 23. „Věřit je ze své podstaty pořád věřit spolu s celou církví. Věřím“ ve vyznání víry nevyjadřuje nějaké soukromé „já“, ale společné „já“ církve. Víra je možná v míře mého sjednocení s tímto společným „já“, které moje vlastní „já“ neruší, nýbrž rozšiřuje a teprve tak přivádí k sobě samému.“ RATZINGER, Joseph. *Vom Geistlichen Grund und vom kirchlichen Ort der Theologie*. In RATZINGER, Joseph. *Wesen und Auftrag der Theologie. Versuche zu neuer Ortbestimmung im Disput der Gegenwart*. Einsiedeln: Johannes Verlag, s. 82.

⁶⁴ Srov. tamtéž, s. 39–60. Srov. HEIM, Maximilian Heinrich. *Joseph Ratzinger*, s. 144–150.

⁶⁵ Vývoj Ratzingerovy christologie jsem se pokusil popsat ve své diplomové práci „Christologie v díle Josepha Ratzingera“. Výsledky práce jsem shrnul a rozvinul ve svém

rezignaci na historii v kerygmatické teologii R. Bultmanna, na druhé straně však také kritizuje konstrukty „historického Ježíše“, vypracovávané bez hermeneutiky víry. Jak ukazuje papežova kniha o Ježíši, v poslední době je to především dominantní historicko-kritická exegeze, která pokud nezohledňuje víru církve, „nechává slovo v minulosti (...) a nemůže je přenést do přítomnosti.“⁶⁶

Papežův pokus představit „historického Ježíše“ jako „Ježíše evangelijního“ tak, jak je přítomen v Písmu svatém, jejímž živým subjektem je církev,⁶⁷ vyvolal množství různých reakcí. Abychom však tomuto metodickému přístupu papežovy christologie lépe porozuměli, musíme nejprve pojednat o jeho koncepci zjevení. Jestliže jsme v předchozí kapitole ukázali souvislost mezi Ratzingerovým ekleziologickým myšlením a koncilní konstitucí *Lumen gentium*, je třeba, abychom se nyní zmínili o druhém koncilním dokumentu, kterým je konstituce o Božím zjevení *Dei Verbum*. Srovnání Ratzingerovy teologie zjevení a *Dei Verbum* na způsob Heimova důkladného ekleziologického porovnání s *Lumen gentium*, pokud je nám známo, doposud nikdo nepředložil. Existuje však množství drobnějších studií, týkajících se Ratzingerovy christologické metody. Z hlediska biblické teologie jsou to především články Thomase Södinga,⁶⁸ z fundamentálně teologické perspektivy pak práce Hansjürgena Verweyena⁶⁹ a Rudolfa Voderholzera.⁷⁰ V následujícím oddíle pojednáme o Ratzingerově chápání zjevení v kontextu koncilní teologie *Dei Verbum* a následně popíšeme jeho aplikaci v papežově metodě církevně-teologického výkladu Písma svatého.

článku: FRÝVALDSKÝ, Pavel. Christologie v díle Josepha Ratzingera – Benedikta XVI. *Studia Theologica* 2010, roč. 12, č. 3, s. 45–62.

⁶⁶ RATZINGER, Joseph – BENEDIKT XVI. *Ježíš Nazaretský*, s. 8, 9.

⁶⁷ Tamtéž, s. 9. K analýze církevní víry jako horizontu papežovy christologie srov. FRANZ, Albert. *Der Jesus des Papstes. Anmerkungen zu Joseph Ratzinger – Benedikt XVI.: Jesus von Nazareth*. In LEHMANN, Karl (ed.). *„Jesus von Nazareth“ kontrovers: Rückfragen an Joseph Ratzinger*. Berlin: Lit Verlag, 2007, s. 52–58.

⁶⁸ Srov. např. SÖDING, Thomas. *Die Lebendigkeit des Wortes Gottes. Das Verständnis der Offenbarung bei Joseph Ratzinger*. In MEIER-HAMIDI, Frank – SCHUMACHER, Ferdinand (ed.). *Der Theologe Joseph Ratzinger*. Freiburg i. Br.: Herder, 2007, s. 12–56.

⁶⁹ Srov. např. VERWEYEN, Hansjürgen. *Ein unbekannter Ratzinger. Die Habilitationsschrift von 1955 als Schlüssel zu seiner Theologie*. Verlag Friedrich Pustet: Regensburg, 2010.

⁷⁰ Srov. VODERHOLZER, Rudolf. „Schriftauslegung im Widerstreit“ – Joseph Ratzinger und die Exegeze. In MÜLLER, Gerhard Ludwig (ed.). *Der Glaube ist einfach. Aspekte der Theologie Papst Benedikts XVI.* Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 2007, s. 54–84. Srov. VODERHOLZER, Rudolf. Die biblische Hermeneutik Joseph Ratzingers. *Die Münchener Theologische Zeitschrift* 2005, č. 56, s. 400–414.

2.1 Zjevení u svatého Bonaventury

Jestliže Ratzinger čerpal poznatky pro určení christologického středu pojmu „Boží lid“ ze svého bádání o ekleziologii u sv. Augustina, pak pro popsání vztahu zjevení a církve byla zásadní jeho habilitační práce o zjevení u sv. Bonaventury. V této práci náš teolog objevil, že Bonaventura nechápe zjevení v novověkém smyslu jako obsah pravd k věření, ale jako Boží čin, který vyžaduje přijímající věřící subjekt:

Ke „zjevení“ patří vnitřní, věřící přijetí řečeného, poznání „pro me“, poznání, že se výpověď týká mě. O skutečném „zjevení“ může být pouze tehdy řeč, kde se nezůstává pouze u vnějšího slova, nýbrž kde se děje skutečný vnitřní kontakt s Bohem, kde dochází k vnitřnímu osvětlení osloveného člověka Bohem.⁷¹

Jak Ratzinger analyzuje, zjevení je u Bonaventury dialogická událost mezi člověkem a Bohem. Není pouze objektivní skutečností zaznamenanou v Písmu, jak bylo v novověku obvykle chápáno. Je-li zjevení dialogickou událostí, znamená to, že nelze ztotožnit Písmo a zjevení, protože zjevení předchází Písmu a v Písmu je zachyceno, ale není s Písmem identické. Dialogický charakter zjevení rovněž implikuje, že k pojmu zjevení patří přijímající subjekt někoho, kdo zjevení s vírou přijímá a na ně odpovídá. Tímto přijímajícím subjektem zjevení je církev. Z toho vyplývá, že ačkoliv je zjevení historickou událostí, nelze ho fixovat pouze do minulosti, ale v přijímajícím subjektu církve je stálou přítomností, je trvalým dialogem Boha a člověka.⁷² Ratzinger své zjištění shrnuje ve svých vzpomínkách:

„Zjevení“ je vždy pojmem činu. Toto slovo označuje čin, v němž se Bůh ukazuje, ne zobektivizovaný výsledek tohoto činu. A protože je tomu tak, náleží k pojmu „zjevení“ vždy také přijímající subjekt. Kde nikdo „zjevení“ nevnímá, tam k žádnému zjevení nedošlo, neboť se nestalo nic zjevného.

⁷¹ RATZINGER, Joseph. Offenbarungsverständnis und Geschichtstheologie Bonaventuras. In RATZINGER, Joseph. *Gesammelte Schriften. Offenbarungsverständnis und Geschichtstheologie Bonaventuras. Habilitationsschrift und Bonaventura-Studien*. MÜLLER, Gerhard Ludwig (ed.). 2. sv., (JRG52). Freiburg i. Br.: Herder, 2009, s. 86–87.

⁷² Srov. RATZINGER, Joseph. Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriffs. In RATZINGER, Joseph. *Wort Gottes. Schrift – Tradition – Amt*. HÜNERMANN, Peter – SÖDING, Thomas (ed.). Freiburg i. Br.: Herder, 2005, s. 47–48. Srov. VERWEYEN, Hansjürgen. *Ein unbekannter Ratzinger*, s. 44–47; VODERHOLZER, Rudolf. Die biblische Hermeneutik, s. 402–403.

Ke zjevení náleží už z tohoto samotného pojmu někdo, kdo si ho uvědomí. Úsudky, které jsem získal při četbě Bonaventury, pro mě byly později, při koncilní disputaci o zjevení, Písmu a tradici, velmi důležité. Nebot pokud je tomu tak, potom zjevení předcházelo Písmu a zachycuje se v něm, ale není s ním prostě identické. To potom znamená, že zjevení je vždy větší než to, co je pouze sepsáno. A to zase znamená, že nemůže existovat „sola scriptura“, že k Písmu patří chápající subjekt církve, čímž je dán podstatný smysl tradice.⁷⁵

Dříve, než zaměříme svou pozornost na koncilní disputaci o zjevení, je třeba říci, že Ratzingerova habilitační práce narazila na odmítnutí koreferenta profesora Schmause, který podle Ratzingerových slov „neviděl v tezíh věrný obraz Bonaventurova myšlení, nýbrž nebezpečný modernismus, který by musel vyústit v subjektivizaci pojmu zjevení.“⁷⁴ Spis tak mohl být vydán teprve nedávno, lze ho však chápat jako určitý klíč k Ratzingerovu chápání zjevné, Písma a tradice.

2.2 Koncilní debata o zjevení

Mladý teolog Ratzinger, jako poradce kolínského kardinála Fringse, sehrál aktivní roli především při vzniku konstituce *Dei Verbum*.⁷⁵ Ratzinger předně patřil ke kritikům prvního schématu konstituce „De fontibus revelationis“ (Prameny zjevení), které pojímalo Písmo a tradici jako dva prameny zjevení. Takové pojetí znamená „zúžení pojmu zjevení“. Písmo a tradice totiž nejsou dva zdroje zjevení, spíše naopak zjevení je jediným pramenem („fons essendi“), ze kterého Písmo a tradice vychází. Písmo a tradici lze označit toliko za prameny poznání („fontes cognoscendi“) zjevení.⁷⁶ Ratzingerovo bonaventurovské pojetí zjevení, které předchází a transcenduje Písmo a tradici, odpovídalo názoru většiny koncilních otců a v dalším průběhu přispělo k formulování konstituce *Dei Verbum*.⁷⁷ Tato konstituce zjevení pojímá christologicky

⁷⁵ RATZINGER, Joseph. *Můj život*, s. 72–75.

⁷⁴ Tamtéž, s. 73. Verweyen skutečně ukazuje na souvislost mezi Ratzingerovými závěry a „modernistou“ Mauricem Blondelem. Srov. VERWEYEN, Hansjürgen. *Ein unbekannter Ratzinger*, s. 33.

⁷⁵ Podle Johna Allena je *Dei Verbum* koncilní dokument, na který měl Ratzinger největší osobní vliv. Srov. ALLEN, John. *Kardinal Ratzinger*. Düsseldorf: Patmos Verlag, 2002, s. 27.

⁷⁶ Srov. VERWEYEN, Hansjürgen. *Ein unbekannter Ratzinger*, s. 31–32. Srov. VODERHOLZER, Rudolf. *Die biblische Hermeneutik*, s. 400–401.

⁷⁷ Srov. VERWEYEN, Hansjürgen. *Ein unbekannter Ratzinger*, s. 32.

a předřazuje zjevení Písmu a tradici, které nejsou chápány jako zdroje zjevení, ale jako způsoby jeho předávání (DV 7-10).⁷⁸

Daleko problematičtější byla následná diskuze o vztahu mezi Písmem a tradicí. Velký ohlas na koncilu měla teze Josepha Ruperta Geiselmanna, podle kterého Písmo obsahuje veškeré pravdy víry v celistvosti, tradice tedy nemůže přinést nic jiného než to, co je již obsaženo v Písmu.⁷⁹ V Geislemannově pojetí „materiální úplnosti Písma“ je však znovu skryto nesprávné ztotožňování a zaměňování Písma a zjevení. Pro Ratzingera však „zjevení znamená celé mluvení a jednání Boha k člověku, je skutečností, jejíž je Písmo svědkem, ale není s ním totožné. Zjevení překračuje Písmo ve stejné míře, jako skutečnost převyšuje svědectví o ní.“⁸⁰ Písmo tedy nemůže být „materiálně úplné“, to může být pouze zjevení. Pro Ratzingera je zjevením Kristus sám. Dostatečná je pouze skutečnost Krista, nikoliv jednoduše Písma. Zjevení proto vyžaduje víru a církev, ve které je přijímáno:

Přijetí zjevení, ve kterém se přivlastňuje Kristova skutečnost, se označuje v biblické řeči jako „víra“. Můžeme tak zřetelněji pochopit, proč v Novém zákoně je víra chápána jako Kristovo přebývání. Přijímáme-li jako fakt, že pro Písmo je přítomností zjevení přítomnost Krista, vyplývá z toho další krok. Kristovu přítomnost nacházíme v Písmu v dvojí podobě. Ukazuje se na jedné straně, jak jsme již slyšeli, jako identická s vírou (...) Je však ukryta také v pavlovském výroku o „Kristově Těle“, který chce vyjádřit, že společenství věřících – církev – představuje Kristovo přebývání v tomto světě, do kterého Kristus shromažďuje lidi a ve kterém jim dává účast na své tajemné přítomnosti. (...) Z toho vyplývá, že přítomnost zjevení podstatně souvisí se skutečnostmi „víry“ a „církev“.⁸¹

Ratzingerovo pojetí zjevení můžeme popsat následovně: Zjevením není Písmo, ale Kristus živě přítomný ve své církvi, která ho vírou přijímá. Proto Písmo bez víry církve zůstává mrtvou literou minulosti, což je úskalí jednostranné historicko-kritické exegeze. Mnoho dalších

⁷⁸ Srov. VODERHOLZER, Rudolf. Die biblische Hermeneutik, s. 400. Podle Voderholzera je kvůli koncilnímu christologickému chápání zjevení lepší psát slovo „Verbum“ v názvu konstituce s velkým písmenem.

⁷⁹ Srov. RATZINGER, Joseph. *Můj život*, s. 88–89.

⁸⁰ RATZINGER, Joseph. Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriffs. In RATZINGER, Joseph. *Wort Gottes. Schrift – Tradition – Amt*, s. 47.

⁸¹ Tamtéž, s. 53.

otázek, které se zde otevírají, jako je vzájemný vztah Písma, tradice a učitelského úřadu jsou zodpověditelné pouze na tomto základu. My se zaměříme na důsledky, které z Ratzingerova chápání zjevení vyplývají pro exegezi.

2.3 Syntéza historicko-kritické a církevně-teologické exegeze

Ratzingerův postoj k historicko-kritické metodě výkladu evangelíí je značně diferencovaný. Ratzinger sám se poprvé setkal s historicko-kritickou metodou během svých teologických studií v Mnichově prostřednictvím svého učitele Fridricha Wilhelma Maiera. Ratzinger vzpomíná, že Maierova liberální historická metoda nebyla uzavřena dogmatu, tedy víře církve.⁸² Právě díky Maierovi získal Ratzinger pozitivní vztah k historicko-kritické metodě a přesvědčení, že ji lze uvést do souladu s církevně předávanou vírou.⁸³ Pozdější Ratzingerův stále více kritický postoj k současné historické exegezi je reakcí na historické rekonstrukce, vypracované bez hermeneutiky víry.⁸⁴ Joseph Ratzinger se tak na jedné straně odlišuje od teologů, kteří ve svém díle nezohledňují historickou exegezi, jako byl Karl Rahner, nebo Paul Tillich, a na druhé straně i od těch teologů, kteří nekriticky intence historicko-kritické exegeze přijímají a zpochybňují církevní dogma, jako je to patrné např. v díle Hanse Künga.⁸⁵

Důvod, proč Ratzinger zdůrazňuje nutnost historické metody, vychází nakonec z tajemství vtělení věčného Slova, ve kterém je založen lidsko-dějinný charakter Božího slova. Rezignaci na historii v teologii proto považuje za jistý druh doketismu.⁸⁶ Z tohoto důvodu

⁸² Srov. RATZINGER, Joseph. *Můj život*, s. 50–52.

⁸³ Srov. VERWEYEN, Hansjürgen. *Joseph Ratzinger – Benedikt XVI. Die Entwicklung seines Denkens*. Darmstadt: Primus Verlag, 2007, s. 84.

⁸⁴ K Ratzingerově přístupu k moderní exegezi srov. především: RATZINGER, Joseph. *Schriftauslegung im Widerstreit. Zur Frage nach Grundlagen und Weg der Exegese heute*. In RATZINGER. *Wort Gottes. Schrift – Tradition – Amt*, s. 85–116. Srov. pozoruhodnou studii k tématu VODERHOLZER, Rudolf. „Schriftauslegung im Widerstreit“ – Joseph Ratzinger und die Exegese. In MÜLLER, Gerhard Ludwig (ed.), 2007, s. 54–84.

⁸⁵ Srov. RATZINGER, Joseph. *Schriftauslegung*, s. 85; VODERHOLZER, Rudolf. *Schriftauslegung*, s. 58–59. K metodologickému sporu Ratzingera s Küngem srov. Ratzinger, Joseph. *Wer verantwortet die Aussagen der Theologie? Zur Methodenfrage*. In BALTHASAR, Hans Urs von (ed.). *Diskussion über Hans Küngs „Christ sein“*. Mainz: Matthias Grünewald Verlag, 1976, s. 7–18.

⁸⁶ „Pro biblickou víru je zásadní, že se vztahuje ke skutečnému historickému dění (...). Factum historicum pro ni není vyměnitelná symbolická šifra, nýbrž konstitutivní základ: et incarnatus est – těmito slovy vyznáváme skutečný vstup Boha do reálných dějin. Jestliže tyto dějiny odsuneme, křesťanská víra jako taková se rozplyne a promě-

Ratzinger odmítá Bultmannovu nedůvěru k historicitě novozákonních událostí a redukci historie na filosofii.⁸⁷ Tento trvalý zájem o historii vedl vždy současného papeže k dialogu, třebaže často kritickému, s významnými představiteli historické exegeze⁸⁸ ať už katolickými (Rudolf Schnackenburg, Joachim Gnilka), nebo protestantskými (Joachim Jeremias).

Kritická připomínka k historické metodě se týká, již zmíněného, vztahu mezi exegezí a vírou církve. Ratzinger se odvolává na koncilní dokument *Dei Verbum*, který mluví nejen o významu historické metody, ale zdůrazňuje rovněž „teologický charakter exegeze“. K základnímu předpokladu teologické četby Bible patří chápat Písmo jako celek, to nám umožňuje používat „analogie fidei“, tedy rozumět jednotlivým textům z celku Bible. To, že Bible tvoří celek, vychází nakonec z toho, že její původ je třeba hledat v církvi, jejíž víra je „vlastním hermeneutickým klíčem“. ⁸⁹ Číst Písmo historicko-kritickou metodou bez hermeneutiky církevní víry má za následek rozpad Bible do nesourodých celků a vytváření „historických konstruktů“, které nakonec biblický text degradují pouze na dokument minulosti.⁹⁰ Pro Ratzingera proto zůstává podstatné vytvořit „syntézu mezi historickou metodou a (církveň) teologickou hermeneutikou“.⁹¹

Nyní přistoupíme k Ratzingerovu návrhu syntézy mezi historickou metodou a církevní vírou. Východiska Ratzingerova přístupu velmi dobře analyzuje německý teolog Rudolf Voderholzer. Voderholzer uvádí jména dvou biblistů, kteří hlouběji objasnili vyznání církve jako předpoklad vzniku Písma. Jsou jimi Ratzingerem velmi cenění Heinrich Schlier a Franz Mußner. Schlier přesvědčivě dokazuje, že christologické dogma není dodatečné shrnutí nedogmatických evangelních vyprávění, ale spíše naopak církevní vyznání víry v čase i věčně předchází Písmu.⁹² Schlierův poznatek, že dogma předchází Písmu a ne naopak, dále prohlubuje Mußner, podle kterého nebyla evangelia sepsána jako

ní se v jinou formu religiozity. Patří-li tedy dějiny, faktično v tomto smyslu podstatně ke křesťanské víře, pak se tato musí vystavit historické metodě – víra sama si to žádá.“ RATZINGER, Joseph – BENEDIKT XVI. *Ježíš Nazaretský*, s. 7–8.

⁸⁷ Srov. RATZINGER, Joseph. *Schriftauslegung*, s. 94–105.

⁸⁸ Srov. VODERHOLZER, Rudolf. *Schriftauslegung*, s. 59.

⁸⁹ Tamtéž, s. 88.

⁹⁰ Srov. tamtéž, s. 90; RATZINGER, Joseph – BENEDIKT XVI. *Ježíš Nazaretský*, s. 8–9.

⁹¹ RATZINGER, Joseph. *Schriftauslegung*, s. 89.

⁹² Srov. VODERHOLZER, Rudolf. *Schriftauslegung*, s. 63–65.

korektiv nezapsaného hlásání církve, ale jako zdůvodnění a podepření jeho správnosti.⁹⁵

Jestliže Bible vděčí za svůj vznik církvi, doporučuje Ratzinger vedle dominantní historické metody, takzvanou „kanonickou exegezi“, která nahlíží Písmo jako celek z hlediska jejího kánonu, který vytvořila církev.⁹⁴

Současný papež tedy neodmítá historická badání jako taková. Sám jejich výsledky využívá. Usiluje ovšem o jejich začlenění do církevně předávané víry.⁹⁵ Některým badatelům se může tento přístup jevit nedostatečným, neboť využívá výsledky historické exegeze selektivně, pouze nakolik jsou v souladu a podporují církevní dogma.⁹⁶ To však podle Ratzingera odpovídá charakteru Písma.

Můžeme uzavřít v návaznosti na Ratzingerovo pojetí zjevení, že syntéza mezi historicko-kritickou a církevně-teologickou exegezí vychází z chápání zjevení, které je historickou skutečností, ale které nepatří pouze do minulosti, nýbrž v přijímajícím subjektu církve je stálou přítomností. Písmo, které není zjevením, ale svěděním o přijetí zjevení v církvi, se proto nemůže stát pouhým historickým dokumentem. Proto také pro zkoumání Bible nestačí nástroje historické vědy, neboť exegeze vyžaduje hermeneutiku církevní víry.

3. Shrnutí a závěr

Nyní se pokusíme shrnout a zhodnotit výsledky našeho zkoumání. Vztah Krista a církve má u Ratzingera dvojitou podobu, který shrnuje výrok: „Bez církve mizí Kristus v minulosti; bez Krista, Zmrtvýchvstalého, Syna Božího, se stává církev pouhou organizací bez vnitřní jednoty.“⁹⁷ Ukázali jsme, že pokud není církev pevně zakotvena v Kristově tajemství, hrozí jí ztráta identity, kterou nelze nahradit sociologickými konstrukty. Církev v Kristu je vždy církev jako svátost, církev jako eucharistie. Svátosti, především eucharistie, tak nemohou být pouze

⁹⁵ Srov. tamtéž, s. 66–67.

⁹⁴ RATZINGER, Joseph – BENEDIKT XVI. *Ježíš Nazaretský*, s. 9–11.

⁹⁵ Tamtéž, s. 9.

⁹⁶ Srov. např. EBNER, Martin. Jeder Ausleger hat seine blinden Flecken. In SÖDING, Thomas (ed.). *Das Jesus-Buch des Papstes: Die Antwort der Neutestamentler*. Freiburg i. Br.: Herder 2007, s. 53–58. „Wenn ich die methodischen Vorüberlegungen Benedikts richtig verstehe, ist für ihn die historische Forschung mit all ihren methodischen Regulierungen der Schutzwall, der die Glaubensicht davor bewahrt, theologischen Symbolen zu erliegen.“ Tamtéž, s. 34.

⁹⁷ RATZINGER, Joseph. *Dogma und Verkündigung*. München – Freiburg: Erich Wewel Verlag, 1973, s. 48.

nedůležitými projevy církve, ale jsou pro ni konstitutivní. Proto je také pochopitelný Ratzingerův důraz na správné chápání a slavení liturgie i jeho provokativní teze, že „krize církve je krizí liturgie.“⁹⁸ Z druhé strany jsme také pozorovali, že nejenom Kristus je zdrojem života církve, ale také církev je předpokladem pro poznání skutečného Krista. Pouze v církvi je možné se setkat s živým Kristem, bez církve se Kristus ztrácí v množství historických hypotéz.

Zároveň jsme objevili úzkou souvislost mezi Ratzingerovým myšlením a koncilní teologií dokumentů *Lumen gentium* a *Dei Verbum*. Teologie současného papeže je do velké míry důležitou interpretací koncilu, brání nás před mnohdy zdomácněným avšak zjednodušeně horizontálním chápáním pojmů „Boží lid“ a „společenství (communio)“, anebo před jednostrannou kanonizací historicko-kritického výkladu Bible.

Ratzingerova teologie má bezesporu velký praktický dopad do života církve. Připomíná nám, že to nejsme v první řadě my, tedy naše plány a aktivity, kdo buduje církev, ale že je to živý Kristus, který si skrze eucharistii „staví své Tělo“. To pro církev znamená primát modlitby a důraz na úctu k eucharistii. Dále nám papež ukazuje, že ke skutečnému poznání Krista nestačí pouhá soukromá snaha, ale že je to církev, která umožňuje skutečné osobní setkání s Kristem.

Tyto úvahy nás také přivádějí k některým možným kritickým otázkám. Nejprve vzniká námitka ekumenická. Neuzavírá se nám eucharistickou ekleziologií ekumenický dialog s církvemi vzešlými z reformace? Tato ožehavá otázka nebyla předmětem našeho zkoumání a jistě bychom na ni nějakou odpověď u Ratzingera našli. Je však zajímavé, že náš autor nevěnuje ve své ekleziologii tolik pozornost svátosti křtu, která s eucharistií souvisí. Možná by právě teologie křtu lépe umožňovala ekumenický dialog o církvi coby svátosti.

Jeden reformační teolog vyslovil také námitku, že v Ratzingerově christologicko-ekleziologické syntéze ztrácí Kristus vůči své církvi exkluzivní postavení. Z hlediska evangelické ekleziologie však může být Ježíš základem církve pouze pro svou odlišnost a jedinečnost.⁹⁹ Ratzingerův teologický důraz je sice jiný, avšak nemůžeme říci, že by

⁹⁸ Srov. RATZINGER, Joseph. Ke struktuře slavení liturgie. *Mezinárodní katolická revue Communio* 2009, roč. 15, č. 5, s. 360–370.

⁹⁹ Srov. RINGLEBEN, Joachim. Lutherische Anfrage an Joseph Ratzingers Darstellung der Passion Jesu. In SÖDING, Thomas (ed.). *Tod und Auferstehung Jesu. Theologische Antworten auf das Buch des Papstes*. Freiburg i. Br.: Herder 2011, s. 136–137.

jeho snaha zdůraznit úzký vztah mezi Kristem a církví vedla k ztotožnění obou skutečností. Jak jsme ukázali, jednotu mezi Kristem a církví lze popsat pojmem „communio“, který vyjadřuje jednotu lásky, tedy takovou jednotu, která nestírá odlišnost.¹⁰⁰

Další námitka může být kulturní. Žijeme ve společnosti, která se v mnohém církvi odcizila a nerozumí jí, je-li úkolem církve hlásat Krista, nemá to činit necírkevně tedy civilně? Nemá Krista přiblížit způsobem, který je blízký sekularizované společnosti? Jeden autor vyslovil názor, že papežova kniha o Ježíši je pro člověka mimo církev nesrozumitelná.¹⁰¹ Ratzingerova odpověď by jistě nešla ve směru možné odpovědi, kterou by dal jiný německý teolog Klaus Berger. Ten by řekl, že cizota církve je cizotou Krista, ale právě ve své cizotě je Kristus zajímavý.¹⁰² Pro Ratzingera není jiný Ježíš než Kristus víry, pouze toho má církev hlásat. Avšak Ježíš je také „Logos“ je odpovědí na nejhlubší, existenciální otázky člověka, který hledá smysluplný „logický“ život. Církevní Ježíš proto nemusí být cizí. Ukáže-li se jako odpověď na otázky rozumu, může být blízký.¹⁰³ Dotýkáme se úzkého sejetí víry a rozumu, které umožňuje dialog církve se světem.

Na závěr bych se vrátil k úvodnímu svědectví Eugena Bisera, podle kterého teolog Ratzinger překonal církevní krizi tím, že tajemství církve konsekventně vztahoval na Krista. Je jasné, že tato christologická krize církve stále není zažehnána, současný papež však nabízí ve své teologii účinný lék v úzkém sejetí Krista a jeho církve. Zdá se, že církevní krize bude překonána, až současný křesťan objeví odpověď na svoje existenciální otázky ne pouze ve vlastní činnosti, ale ve víře v Ježíše Krista; ve víře, která ho zároveň spojuje s církví. Jedině takto může objevit svou lidskou existenci nejen jako křesťanskou, ale také jako církevní.

¹⁰⁰ Kromě pojmu „communio“ můžeme zmínit původně trinitární pojem „perichoreze“, který vyjadřuje vzájemné pronikání a přebývání jednotlivých božských osob Trojice v sobě navzájem, jednotu lásky, která ovšem nestírá jejich identitu. Trinitární perichoreze zakládá možnost perichoreze v christologii, tedy přebývání Syna v lidství, které je s ním hypostaticky sjednoceno. Srov. POSPÍŠIL, Ctirad Václav. *Jako v nebi tak i na zemi. Náčrt trinitární teologie*. Kostelní Vydří – Praha: Karmelitánské nakladatelství – Krystal OP 2007, 397–398. Analogicky můžeme vztah mezi Kristem a církví můžeme označit za perichoretický, tedy jako vzájemně se prostupující jednotu, která neruší odlišnost.

¹⁰¹ Srov. FRANZ, Albert. *Der Jesus des Papstes*, s. 54–55.

¹⁰² Srov. papežem vyzdvíženou knihu: BERGER, Klaus. *Jesus*. München: Pattloch Verlag, 2007, s. 417.

¹⁰³ Srov. např. RATZINGER, Joseph. *Glaube, Philosophie und Theologie*. In RATZINGER, Joseph. *Wesen und Auftrag der Theologie*, s. 11–26.

ABSTRACT

PAVEL FRÝVALDSKÝ

**“Without church Christ disappears in the past,
without Christ church becomes a mere organisation.”****The relationship of Christ and church in the work
of Joseph Ratzinger – Benedict XVI**

The relationship of Christ and church is an important topic in the work of Joseph Ratzinger – Pope Benedict XVI. This article presents a summary of Ratzinger’s theological approach in a double respect: first, it shows how the current Pope relates the mystery of church to Christ, then it expresses Ratzinger’s approach to Christology on the ground of church hermeneutics. The close connection between Christ and church, which is rethought by the author in the context of up-to-date Christological crisis of church life and in consequence of the 2nd Vatican Council (*Lumen gentium, Dei Verbum*), is conveyed by the Ratzinger’s notion of church as God’s people, which rises from Christ’s body, and by his explanation of revelation, which is necessarily tied to the accepting subject of the church. Therefore church without Christ is dead and Christ without church incognoscible.

Key words

Joseph Ratzinger – Benedict XVI, Christology, Ecclesiology, Revelation, Eucharist

MIGRACE V SOCIÁLNÍM UČENÍ CÍRKVE

PETR ŠTICA

Sociálně citlivý postoj vůči cizincům a jejich situaci patřil po celé dějiny církve k důležitým oblastem sociálního zájmu křesťanských církví. Ctnost pohostinnosti a pomoc lidem na cestách se staly součástí étosu a charitativní činnosti prvotních církevních obcí, jak o tom svědčí různé biblické i nebiblické prameny. Ve světle starozákonních i novozákonních textů lze přijetí cizince a pomoc lidem na cestách chápat jako důležitou součást křesťanského étosu – jako jeden ze znaků autentického křesťanského života a jeden z projevů služby lásky jak ve formě individuální pomoci, tak prostřednictvím pomoci organizované ze strany církevních obcí.¹ Křesťané a teologové tedy mohou, pokud jde o eticky zaměřené zkoumání migrace, navázat na dlouhou biblickou a církevní tradici, kterou vyznačuje pozornost vůči lidem na okraji společnosti, jejichž hlas ze strany většinové společnosti může být přehlížen. Není tedy divu, že otázka migrace, pozornost vůči migrantům a lidem na cestách hraje významnou roli rovněž v sociálním učení církve.

V následujících odstavcích bych rád představil základní sociálně-eticky orientované texty církevního magistéria a v historickém přehledu ukázal základní vývojové linie dokumentů katolické církve ve vztahu k problematice migrace. Z pochopitelných důvodů bude naše pozornost téměř výhradně soustředěna na celocírkevní dokumenty – sociální encykliky, texty papežů, koncilů a vybraných vatikánských úřadů. Z řady pozoruhodných dokumentů místních církví, které tvoří neopomenutelnou součást sociálního učení církve – a které by

¹ Podrobněji k biblickému étosu přijímání cizinců srov. ŠTICA, Petr. *Cizinec v tvých branách. Biblické podněty pro etickou reflexi migrace*. Praha: Karolinum, 2010.

bylo pro komplexní obraz problematiky žádoucí do článku rovněž recipovat, což však bohužel z důvodu omezeného rozsahu není možné –, uvedu v závěru pouze jeden, který mezi nimi podle mého názoru zaujímá významné místo. Text je rozdělen do dvou částí: v první části budou představeny a komentovány základní myšlenkové linie a texty k danému tématu v chronologicko-tematické perspektivě, ve druhé části bude pozornost věnována odůvodnění postoje k migrace, s nímž se ve vybraných dokumentech můžeme setkat.

1. Migrace v sociálním učení církve – historický nástin

V přehledu základních myšlenkových linií sociálního učení církve o migraci lze vyzkoušet určité převažující charakteristiky. V různých obdobích se církevní texty zaměřovaly na určité oblasti a témata, která lze více méně klasifikovat do následujících čtyř skupin. Nelze však pochopitelně tvrdit, že by tato témata a argumentace, které v dané době převažují nebo se nově objevují, nebyly v následujících letech v dokumentech vůbec přítomny. Je však pozoruhodné, jak se tato témata a argumentační linie proměňovaly a vyvíjely. Tato dynamika odráží nejen dynamiku ve vývoji migrace a migračních proudů v daných obdobích a historických okolnostech, nýbrž je namnoze odrazem dějinného vývoje sociálního učení církve jako celku. V postoji k migraci se rovněž odrážejí témata a způsoby argumentace, které jsou charakteristické pro sociální učení jednotlivých papežů.²

1.1 Péče o migranty a lidi na cestách jako pastorační a sociální výzva pro místní církve (od encykliky Rerum novarum až po motu proprio Exsul familia)

Cizincům a imigrantům se zvýšené pozornosti ze strany církevních představitelů dostává ve druhé polovině 19. století v souvislosti s narůstajícím počtem imigrantů (především v Evropě). Církve a církevní obce a organizace se během 19. století s novou naléhavostí zapojují do sociálních aktivit a služeb sociální pomoci, včetně péče o imigranty.

² V této části navazuji na jednu kapitolu ze své monografie (srov. ŠTICA, Petr. *Migrace a státní suverenita. Oprávnění a hranice přistěhovalecké politiky z pohledu křesťanské sociální etiky*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2010, s. 261–268). V rámci tohoto upraveného, významně rozšířeného a v tomto smyslu nového zpracování svou reflexi přepracovávám a novým způsobem systematizuji. Zároveň zde recipuji aktuální, nedávno publikované zahraniční studie k uvedenému tématu.

Rovněž v odborné teologické obci se po dlouhé době⁵ objevuje opět několik prací, které se tímto tématem zabývají, především ve vztahu k pastoraci těchto skupin. Podobně se i papežové v různých proslovech a kázáních věnují problematice migrantů. Církevní dokumenty a teologické spisy se však této „nové sociální otázce“ věnují prakticky výhradně „z aspektu sociální péče, charitativní pomoci a duchovního doprovázení emigrantů“.⁴ Sociálně-etická reflexe migrace, respektive úvahy o spravedlivém zacházení s fenoménem migrace (imigrace i emigrace) a s přistěhovalci či emigranty obecně v podstatě stojí mimo pozornost teologů a církevních představitelů.

Sociální a pastorační péče o přistěhovalce však zaujímá především od prvních desetiletí 20. století velmi důležitou roli. Prvním významným dokumentem, který se zabývá výhradně touto problematikou, je motu proprio papeže Pia X. *Iam pridem*, které bylo publikováno 19. března 1914. V něm papež mimo jiné vyzývá ke stanovení „dne migrace“, zřízení papežského kolegia pro otázky spojené s italskými vystěhovalci a ustanovení diecézní komise pro migraci. Papež zde navazuje na své bohaté osobní zkušenosti s pastorační migrantů z doby svého kněžského a biskupského působení. V motu proprio navazuje ostatně rovněž na své předchozí kratší spisy, především dopisy biskupům, v nichž ordináře vyzývá k tomu, aby přistěhovalcům a jejich duchovnímu doprovázení věnovali zvláštní pozornost.⁵

Požadavek zvláštní pozornosti, kterou je třeba věnovat pastoraci migrantů a sociální pomoci ze strany charitativních organizací, se objevuje i v proslovech a krátkých dokumentech papežů z následujících let⁶ i v dekretech patřičných vatikánských kongregací.⁷ Zvýšenou

⁵ První sociálně-etickou a zároveň teologickou reflexi nacházíme v období španělské „druhé scholastiky“. Srov. RETHMANN, Albert-Peter. Počátky etiky migrace. Francisco de Viktoria OP a Salamanská škola. *Salve: Revue pro teologii a duchovní život* 2004, č. 1, s. 70–76.

⁴ GIL, Francisco Prieto. *Die Aus- und Einwanderungsfreiheit als Menschenrecht: zur Geschichte des Rechts und zu seiner christlichen Begründung heute*. Regensburg: Pustet, 1976, s. 146.

⁵ Srov. KÖPPEL, Urs. Die Kirche vor der Herausforderung der Migration. *Internationale Katholische Zeitschrift Communio* 1999, č. 3, s. 198–206, zde s. 199.

⁶ Srov. KRIENKE, Markus. Migration als Ernstfall christlicher Universalität. Sozial-ethische Erwägungen zu einer pastoralen Herausforderung. *Trierer Theologische Zeitschrift* 2008, č. 3, s. 253–269, zde s. 258.

⁷ Jde o dekry Kongregace *Ethnografica studia* z roku 1914 a *Magni semper* z roku 1918. První dokument v návaznosti na motu proprio *Iam pridem* zdůraznil odpovědnost místních církví za pomoc a pastorační migrantů a doporučoval zvláštní přípravu místního kléru, který se pastorační mezi migranty má věnovat. Druhý dekret

pozornost vůči migraci lze zaznamenat po druhé světové válce, kdy dynamika migračních proudů a množství migrantů opět významně vzrůstá. Migrace a pastorační péče o přistěhovalce se stávají důležitým tématem papeže Pia XII, který do diskuze o migraci vnáší nové aspekty, o nichž bude řeč dále.

Vrchol této tematické linie představuje apoštolská konstituce Pia XII. *Exsul familia* z 1. srpna 1952. Jde o první dokument, který – ačkoli je výrazně dobově ovlivněn a vychází ze situace italských emigrantů – usiluje o formulování obecných linií pro pastorační práci s migranty.⁸ Zdůrazňuje mimo jiné zvláštní odpovědnost biskupů za pastorační péči o migranty a předkládá řadu normativních pastoračních podnětů. Tato konstituce je považována za první církevní dokument, který systematicky vymezuje pastorační práci s migranty z historického a kanonického hlediska⁹ a téma migrace pojednává komplexně, včetně teologické reflexe.¹⁰

Toto motu proprio představuje spolu se založením Mezinárodní komise katolických biskupských konferencí pro práci s migranty a uprchlíky (1951) určitý symbolický vrchol první etapy církevních dokumentů zabývajících se migrací.¹¹ Znamená zároveň – stejně jako pontifikát Pia XII. – určitý zlom v otázkách migrace, které je v rámci celocírkevních dokumentů od té doby věnována významná pozornost.

1.2 První sociálně-etická reflexe migrace v církevních dokumentech – různá pojetí práva na migraci (pontifikát Pia XII. až pontifikát Pavla VI.)

Zatímco církevní dokumenty vyznačoval až do prvních let po druhé světové válce především zájem o charitativní, sociální a pastorační aspekt migrace – a je třeba dodat, že intenzivní zájem o pastorační

vymezoval kompetence v oblasti přípravy kléru a regulaci této specializované pastorační práce. Tato problematika byla svěřena Posvátné konzistorní kongregaci.

⁸ Srov. KÖPPEL, Urs. Die Kirche vor der Herausforderung der Migration, s. 199–200.

⁹ Proto jej explicitně uvádí rovněž nový dokument Papežské rady pro pastorační práci s migranty a lidí na cestách *Erga migrantes caritas Christi*. Ten charakterizuje motu proprio jako „magnu chartu církevního myšlení o migraci.“ – PAPEŽSKÁ RADA PRO PASTORACI MIGRANTŮ A LIDÍ NA CESTÁCH: *Erga migrantes caritas Christi* (2004), Praha 2006, čl. 20.

¹⁰ Srov. RAJENDRA, Tisha M. Migration in der katholischen Soziallehre. *Concilium. Internationale Zeitschrift für Theologie* 2011, č. 3, s. 247–256, zde s. 248.

¹¹ Mezinárodní komise, známá rovněž jako Mezinárodní katolická migrační komise, vznikla z podnětu amerických, italských a německých laiků stejně jako vatikánského Státního sekretariátu, msgr. Montiniho (pozdějšího papeže Pavla VI.) a kardinála Josefa Fringse. – Srov. LOUGHRY, Maryanne. Wer ist noch mit im Boot – oder im Lastwagen? Gemischte Ströme: Menschenhandel und Zwangsmigration. *Concilium. Internationale Zeitschrift für Theologie* 2011, č. 3, s. 237–246, zde s. 243.

migrantů a lidí na cestách církevní dokumenty již neopustí –, objevují se v následujících církevních dokumentech první skutečně sociálně-etické reflexe fenoménu migrace jako celku, tedy reflexe migrace z pohledu spravedlnosti.¹² Takovou perspektivu v otázkách migrace používá poprvé papež Pius XII. v rámci svých proslovů a krátkých spisů. Je třeba podotknout, že migrace v jeho sociálně orientovaných textech nepředstavuje marginální téma, nýbrž naopak. Chronologicky první zmínku nalezneme v jeho Svatodušním poselství z roku 1941, vydaného u příležitosti 50. výročí encykliky *Rerum novarum*. Papež zde hovoří o pozitivním náhledu na migraci, která má být chápána jako příležitost pro realizaci dobra všech zúčastněných a tedy jako příspěvek ke společnému (obecnému) dobru:

Rodiny [prostřednictvím migrace] získávají nový domov ve vlastním slova smyslu; přelidněným státům je ulehčováno a samy si díky vystěhování vytvářejí nové přátele v cizích zemích. Přijímající státy získávají občany schopné práce. Oba aktéři – státy, které uvolňují část svého četného obyvatelstva, i státy přijímající – takto a jen takto přispějí k nárůstu lidského štěstí a kultury humanity.¹³

Migrace je interpretována jako znamení času, které s sebou přináší šanci pro integrální rozvoj jednotlivce i společnosti. Velmi napínavou a nově položenou otázku, kterou lze v následujících spisech a proslovech Pia XII. nalézt, je pak reflexe práva na migraci – tedy práva na vystěhování a přistěhování. Tato otázka, která je po druhé světové válce nově diskutována rovněž v souvislosti s materiálním rozsahem Všeobecné deklarace lidských práv (1948), představuje v dokumentech Pia XII. a jeho nástupce Jana XXIII. důležité téma.

¹² Jedinou výjimku v předchozích sociálních encyklikách, kde je migrace reflektována na nikoli z pastoračního či charitativního aspektu, nýbrž jako sociální skutečnost, představuje krátká zmínka o podstatě migrace v první sociální encyklice *Rerum Novarum*. Lev XIII. tu upozorňuje na zásadní věc – imigrace většinou není záležitostí touhy po dobrodružství, nýbrž je reakcí na situaci nouze, či dokonce sociálně-ekonomickou nutností. – LEV XIII. *Rerum novarum*, čl. 35. Citáty ze sociálních encyklik jsou – není-li uvedeno jinak – čerpány z českého vydání: *Sociální encykliky (1891–1991)*, Praha: Zvon, 1996.

¹³ PIUS XII. Svatodušní poselství u příležitosti 50. výročí encykliky *Rerum novarum*. *Acta Apostolicae Sedis* (dále jen *AAS*) (1941), s. 247. Citováno podle GIL, Francisco Prieto. *Die Aus- und Einwanderungsfreiheit*, s. 161.

Chronologicky první papežský dokument, v němž je zmínka o právu na vystěhování a přistěhování, představuje dopis arcibiskupovi v Cincinnati z roku 1948. V něm Pius XII. mj. píše:

Přirozené právo samo neméně než ohled vůči [jednotlivému] člověku zavazuje k tomu, aby bylo vystěhování umožňováno. Stvořitel všech věcí totiž stvořil všechna dobra k dobru člověka. Právo státu na své výsostné území, které má být také vždy bráno v potaz, nesmí být proto zneužito k tomu, aby zabraňovalo vstupu na území státu bez spravedlivého a závažného důvodu, pokud se jedná o cizince v nouzi, kteří nepředstavují žádné nebezpečí pro veřejné dobro.¹⁴

Právo na emigraci lze tedy podle Pia XII. interpretovat jako základní lidské právo, které je v souladu s přirozeným právem a kterému nemá být bráněno. Poukazuje dále na odůvodněnost regulace migrace ze strany jednotlivých států. Ta se má však řídit podle etických kritérií – s ohledem na situaci imigrantů a na obecné dobro.

Ve vánočním poselství z roku 1952 pak papež upozorňuje na to, že regulace migrace nesmí být ani zneužívána ani koncipována bez ohledu na přicházející migranty coby lidské osoby, usilující o důstojnější život, stejně jako na přijímající společnost, která je schopna v přítomnosti a budoucnosti uživit občany dané země včetně přicházejících migrantů. Migrace má být regulována spravedlivě tak, aby „přirozenému právu na vystěhování a přistěhování nebylo bráněno“,¹⁵ respektive aby toto právo nebylo zraňováno.¹⁶

Pius XII. tedy interpretuje jednoznačně – podobně jako Všeobecná deklarace lidských práv – právo na vystěhování jako lidské právo. Ohraničeným způsobem pak interpretuje coby lidské právo rovněž právo na přistěhování u „potřebných cizinců“, kteří se nacházejí v situaci nouze a kteří hledají v nové zemi šanci pro rozvinutí lepšího života a naplnění lidských práv. Na tuto argumentaci navazuje nástupce Pia XII., Jan XXIII., který této problematice věnuje pozornost v sociální encyklice *Pacem in terris* (1963). V ní recipoval do sociálního učení církve novodobý koncept lidských práv coby základ církevního sociálního učení.

¹⁴ *AAS* (1949), 69–70. Citováno podle GIL, Francisco Prieto. *Die Aus- und Einwanderungsfreiheit*, s. 156.

¹⁵ PIUS XII. Vánoční poselství z roku 1952. *AAS* (1953), 41.

¹⁶ Srov. GIL, Francisco Prieto. *Die Aus- und Einwanderungsfreiheit*, s. 159.

V úvodu encykliky (čl. 8–45) předložil Jan XXIII. vlastní seznam lidských práv a povinností. V jeho výčtu se – na rozdíl od Všeobecné deklarace lidských práv, na niž Jan XXIII. kreativně reaguje – objevuje vedle velmi jasného vyjádření práva na vystěhování rovněž právo na přistěhování:

Každý člověk má mít plné právo na svobodu pobytu a pohybu uvnitř státu, jehož je občanem; a pokud k tomu vede *oprávněný důvod*, má také právo přestěhovat se do jiného státu a usadit se v něm. Tím, že někdo je občanem jiného státu, nepřestává být členem velké lidské rodiny, občanem světového společenství všech lidí.¹⁷

Podobně jako jeho předchůdce tedy právo na přistěhování chápe s určitou hranicí – k přijetí cizince má vést oprávněný důvod (*causa iusta*). Co myslí Jan XXIII. spojením oprávněný důvod, dokresluje později na jiném místě téže encykliky:

Mezi právy lidské svobody zasluhuje uznání také to, že každý může odejít do takového státu, v němž, jak doufá, se bude moci lépe postarat o sebe i o svou rodinu. Je proto *povinností* státníků přijímat přistěhovalce a, pokud to dovoluje blaho jejich společenství, být vstřícní vůči úmyslu těch, kteří se snad chtějí začlenit do nové společnosti.¹⁸

Tento požadavek přijetí osob, které žijí v hospodářsky a sociálně horších podmínkách než lidé v přijímající společnosti a které se v nové společnosti chtějí usadit, klade otázku, zda a za jakých podmínek mohou ekonomicky silnější státy upírat příchod a usazení občanům z chudších států či přicházejících z hospodářsky a sociálně méně rozvinutých

¹⁷ JAN XXIII. *Pacem in terris*, čl. 25. Papež se zde odvolává a navazuje na již uvedené vánoční poselství svého předchůdce z roku 1952. Latinský originál zní: „Tum etiam homini cuiuslibet iure integrum esse debet in civitatis suae finibus vel tenere vel mutare locum; quin etiam, si *iustae* id suadeant *causae*, eidem liceat necesse est, alias civitates petere in iisque domicilium suum collocare. Neque ex eo quod quis certae cuiusdam reipublicae est civis, is ullo modo vetatur esse membrum humanae familiae, neque civis universalis illius societatis et coniunctionis omnium hominum communis.“ (Zdůraznění P. Š.)

¹⁸ Tamtéž, čl. 106, s. 206. Latinský originál zní: „Iamvero inter humanae personae iura illud etiam recensendum est, licere cuique se in eam nationem conferre, ubi aptius se posse speret sibi atque suis necessariis prospicere. Quare rei publicae moderatorum officium est alienos venientes excipere, et, quantum suae communitatis sinit non futurum bonum, eorum proposito favere, qui forte novae societati sese velint aggregare.“

a uspokojivých podmínek. V perspektivě papeže Jana XXIII. je společenství – pokud to nepřesahuje jeho možnosti – zavázáno k přijímání chudých cizinců, kteří přicházejí v míru a chtějí se usadit. Předpokládá se tedy otevřenost a solidární postoj ze strany přijímajících států vůči politickým uprchlíkům, ale i ekonomickým imigrantům.

Jan XXIII. jde ve své úvaze a argumentaci dále než Pius XII. a hovoří o tom, že právo na přistěhování se týká nejenom těch, kteří se nacházejí ve stavu nouze, nýbrž všech, kteří k vystěhování mají oprávněný, doslova spravedlivý důvod. Můžeme tedy říci, že na rozdíl od Pia XII., který uznává právo na imigraci pro lidi v nouzi, vyjadřuje se Jan XXIII. pozitivně k právu na imigraci obecně. Toto právo však nechápe bezhraničně, ale podmiňuje ho špatnou hospodářskou či politickou situací v zemi původu imigrantů na jedné straně a obecným dobrem přijímající země na straně druhé.¹⁹

Pastorální konstituce Druhého vatikánského koncilu *Gaudium et spes* se tématem migrace zabývá ve dvou článcích. V návaznosti na předchozí sociální encykliky však jasně zdůrazňuje, že osobní právo na migraci – aniž by jej konstituce v uvedeném článku jakkoli specifikovala – má zůstat nedotčeno.²⁰

Dále zdůrazňuje, že regulace migrace cizinců do společnosti má být určována idejí lidských práv a má být v souladu s lidskou důstojností. Klíčovou roli zde hrají spravedlivé podmínky v různých oblastech společenského života a úsilí o sociální integraci přistěhovalců:

Právo a spravedlnost rovněž vyžadují, aby pohyb pracovníků, který nutně provází rozvoj hospodářství, byl řízen tak, aby život jednotlivců a jejich rodin nebyl vystaven nejistotě a ohrožení. Vůči dělníkům, kteří pocházejí

¹⁹ Srov. RETHMANN, Albert-Peter. *Asyl und Migration. Ethik für eine neue Politik in Deutschland*. Münster: Lit Verl., 1996, s. 269–270; Francisco Prieto Gil poznamenává, že hranici pro přijímání cizinců představuje především idea obecného dobra. Ta se však týká jak přijímajících států, tak států, z nichž migranti odcházejí (a do hry tak vstupuje např. problematika odlivu flexibilních a kvalifikovaných pracovních sil z hospodářsky méně rozvinutých zemí). Srov. GIL, Francisco Prieto. *Die Aus- und Einwanderungsfreiheit*, s. 158.

²⁰ Srov. *Gaudium et spes*, čl. 65. Český překlad zde podobně jako překlad německý překládá „migraci“ nepřesně a mluví místo o „právu na migraci“, jak stojí v originálním textu, o „právu na vystěhování“. Anglický a francouzský překlad zde důsledně překládá migraci tak, jak to stojí rovněž v latinském originále. Ten zní: „Praesertim in regionibus oeconomicis minus progressis, ubi omnes opes urgentes adhibendae sunt, bonum commune graviter in discrimen vocant qui opes suas infructuosas retinent vel – salvo iure personalium migrationis – communitatem suam subsidiis sive materialibus sive spiritualibus privant quibus illa eget.“ (Zdůraznění P. Š.).

z jiného národa nebo jiné země a přispívají svou prací k hospodářskému povznesení obyvatelstva nebo území, je třeba se pečlivě vyhýbat jakékoli diskriminaci v platových nebo pracovních podmínkách. Kromě toho všichni – a především veřejná moc – mají s nimi jednat ne jako s pouhými výrobními prostředky, ale jako s osobami, a mají jim pomáhat, aby si mohli k sobě vzít rodinu a opatřit si slušné ubytování; mají se starat o to, aby se včlenili do společenského života národa nebo země, které je přijaly.²¹

Pastorální konstituce tak vedle potřeby integrace cizinců, která je úkolem jak přijímající společnosti, tak přicházejících cizinců, uvádí na scénu mnohovrstevnatou tematiku lidsko-právních aspektů spjatých s migrací, jež budou v církevních dokumentech hrát klíčovou úlohu v následujících letech. Zároveň je v souvislosti s nimi v dokumentu řeč o potřebě předcházet příčinám migrace vytvářením pracovních příležitosti v zemích původu a dalšími nástroji pro zmírňování příčin migrace. Je tak správně poukázáno na to, že migrace není samoučelným nebo náhodným fenoménem, nýbrž komplexním jevem, který je podněcován řadou „push-faktorů“ a „pull-faktorů“ (např. nemožností rozvíjet své osobní šance a uživit sebe a své blízké v místě původu, respektive snadnější možností rozvinutí těchto šancí v přijímající zemi). Migraci podle koncilních textů nelze chápat jako izolovaný fenomén, jehož regulace spočívá výhradně ve státních kontrolách suverénních států, jež určují příchod a usazení cizinců. Jde o globálně-etický problém, který je třeba řešit bojem proti příčinám migrace a uprchlictví a úsilím o integrální rozvoj, který je úkolem jak jednotlivých států (emigračních i imigračních), tak světového společenství.²²

V šedesátých letech je z relevantních celocírkevních dokumentů třeba dále zmínit dokument Kongregace pro biskupy, pod nímž byla od roku 1952 otázka pastorační migrace zařazena a kde byla k tomuto účelu vytvořena Vyšší rada pro emigranty. Výsledkem dlouhodobé práce kongregace v této oblasti byl vznik instrukce pro pastorální péči o migranty *De pastoralis migratorum cura*, která byla publikována 22. srpna 1969.²³ Instrukce formulovala vedle podrobných pastoračních linií

²¹ Tamtéž, čl. 66.

²² Srov. WISSENSCHAFTLICHE ARBEITSGRUPPE FÜR WELTKIRCHLICHE AUFGABEN DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (ed.). *Ökonomisch motivierte Migration zwischen nationalen Eigeninteressen und weltweiter Gerechtigkeit*. Bonn: Dt. Kommission Justitia et Pax, 2005, s. 37.

²³ Srov. SACRA CONGREGATIO PRO EPISCOPIIS, *De pastoralis migratorum cura*. *AAS* (1969), s. 614–643.

diferencovaně směrnice pro pastorační migrantů, které zahrnovaly mj. vytvoření specifických pastoračních struktur pro imigranty.²⁴ Promulgaci tohoto dokumentu předcházelo vydání motu propria Pavla VI. se stejným názvem (15. srpna 1969).²⁵

Instrukce se v úvodních pasážích zabývala rovněž sociálně-etickou reflexí migrace. V ní potvrzuje učení předcházejících papežů o právu na emigraci a odůvodněném právu na imigraci. Jako odůvodněné právo na imigraci je interpretováno úsilí o lepší a důstojný život.²⁶ Co se týče regulace migrace, uznává její oprávnění ze strany přijímajících států, nicméně pouze tehdy, pokud by prostřednictvím přistěhování vznikalo společnosti vážné poškození obecného dobra.²⁷

Od pontifikátu Pia XII. do konce šedesátých let v celocírkevních dokumentech převládá diskurz o právu na migraci, diskurz, v jehož rámci lze vypočítat určitou variabilitu. Zatímco Pius XII. mluví o právu na emigraci a imigraci jako o lidském právu, přičemž právo na imigraci je podmíněné (obecným dobrem, stavem nouze přistěhovalce), tendují texty Jana XXIII. a pastorální konstituce *Gaudium et spes* k ještě „otevřenějšímu pojetí“ práva na imigraci. V každém případě je však v řadě celocírkevních textů této doby patrné, že chápou migraci především pozitivním způsobem a zdůrazňují pozitivní dopady migrace na jednotlivé přistěhovalce stejně jako na hospodářství a rozvoj přijímajících států.²⁸

²⁴ Srov. KRIENKE, Markus. Migration als Ernstfall christlicher Universalität, 255. Ke kritice těchto pastoračních zásad srov. LEUNINGER, Herbert. Eine Nebenkirche oder die Einheit in der Vielfalt? Die Gemeinden von Katholiken anderer Muttersprache in der Bundesrepublik Deutschland. In Klaus Barwig, Dietmar Mieth (ed.), *Migration und Menschenwürde – Fakten, Analysen und ethische Kriterien*. Mainz: Matthias Grünewald Verl., 1987, s. 158–177.

²⁵ Srov. *AAS* (1969), s. 601–605.

²⁶ Relevantní pasáž je uvedena nadpisem „Právo na migraci (Ius migrandi)“. Zahrnuje následující myšlenky: „Nativum asseritur hominis ius materialibus ac spiritualibus bonis utendi, quibus propriam perfectionem plenius atque expeditius consequatur. Ubi vero civitas, quae rerum inopia et magna civium frequentia laboret, nequeat incollis talium bonorum usum suppeditare, aut condiciones ponat humanam dignitatem laedentes, migrandi iure homo perfruitur et novam domum in exteris terris seliquendi vitaeque condiciones homine dignas quarendi.“ Tamtéž, s. 617.

²⁷ „Publicae Auctoritates ius humanae personae immerito negent si vel emigrationi vel immigrationi obstent aut impedimenta adducant, praeterquam si gravi boni communis ratione ex veritate considerata id requiratur.“ Tamtéž. (Zdůraznění P. Š.) Nelze si nepovšimnout, že se text odvolává na učení encykliky *Pacem in terris* a na relevantní pasáže z pastorální konstituce *Gaudium et spes* (čl. 65–66).

²⁸ Srov. např. JAN XXIII. Proslov ke členům Vyšší rady pro imigraci (20. 10. 1961). In *AAS* (1961), s. 717 či Proslov u příležitosti desátého výročí vydání motu propria *Exsul familia* (5. 8. 1962), In *AAS* (1962), s. 579; srov. PAVEL VI. Rozhlasové poselství ke Dni

Pavel VI. přispívá do reflexe o migraci a uvádí v závislosti na doporučení instrukce *De pastoralis migratorum cura*²⁹ otázku nového práva v rámci diskurzu o právu na migraci – tím je právo na přistěhování rodin. Toto právo na sloučení rodin se odráží rovněž v diskurzu o různých lidsko-právních aspektech migrace, které ve vybraných textech stručně předznamenal i jeho předchůdci.³⁰ Právě tyto aspekty se dostanou do popředí v rámci celocírkevních textů o migraci v následujícím období.

1.3 Lidsko-právní aspekty migrace

Nejprve je třeba podotknout, že zájem o otázku migrace a pastorače migrantů za pontifikátu Pavla VI. neutichá, ba naopak. Dynamika migrace s sebou přináší nové otázky. Není tedy divu, že se nárůst zájmu o tyto otázky vedle uvedené instrukce projevil rovněž na institucionální rovině. Z podnětu Pavla VI. byla roku 1970 na Kongregaci pro biskupy zřízena Papežská komise pro migranty a turisty. Ta byla později na základě apoštolské konstituce Jana Pavla II. *Pastor bonus* roku 1988 vyňata z jurisdikce Kongregace pro biskupy a od té doby představuje pod názvem *Papežská rada pro pastorači migrantů a lidí na cestách* (Pontifical Council for the Pastoral Care of Migrants and Itinerant People) samostatný orgán v rámci římské kurie.

Pavel VI. – přestože ve svých úvahách důsledně navazoval na úvahy svých předchůdců i na pastorální konstituci Druhého vatikánského koncilu – se ve svých textech o migraci zaměřil postupně především na lidsko-právní aspekty zacházení s imigranty v přijímajících zemích a na jejich sociální integraci. Vyjadřoval se k otázce přistěhování především v souvislosti s pracovní migrací a mj. nabádal zaměstnavatele, stát a příslušné organizace k tomu, aby dbali na důstojné a spravedlivé pracovní podmínky zahraničních pracovníků, aby podporovali jejich integraci a nezabraňovali přistěhování rodin.³¹ Bernhard Eder

emigrantů (24. 11. 1965) aj. K těmto textům srov. GIL, Francisco Prieto, *Die Aus- und Einwanderungsfreiheit*, s. 161.

²⁹ Instrukce uvádí, že právo na migraci nelze chápat pouze jako právo jednotlivce, nýbrž rovněž jako právo rodiny: „Neque tantum singulis personis, sed familiis universis hoc plenum pertinet ius.“ *AAS* (1969), s. 617.

³⁰ Srov. např. JAN XXIII. Proslav u příležitosti desátého výročí vydání motu propria *Exsul familia*. *AAS* (1962), s. 579.

³¹ Srov. PAVEL VI. Octogesima adveniēns, čl. 17. V této souvislosti papež zmiňuje povinnost „všech, a zvláště křesťanů, aby energicky pracovali na nastolení bratrství národů“; srov. rovněž TÝŽ, *Populorum progressio*, čl. 69.

hovoří po právu o tom, že v rámci spravedlivého zacházení s migranty hraje pro Pavla VI. hlavní úlohu kontributivní spravedlnost, tedy důraz na začlenění migrantů do společnosti v rámci oblasti politické (usnadnění získání občanství a politických práv), hospodářské (spravedlivé podmínky při vstupu na pracovní trh a v rámci zaměstnávání – spravedlivá mzda, korektní pracovně-právní vztahy, zabránění diskriminaci a vykořisťování zahraničních pracovníků) a společensko-privátní (slučování rodin, kterému nemá být bráněno).³²

Lidsko-právní aspekty migrace hrají klíčovou roli rovněž v dokumentech Jana Pavla II. Zvláštní pozornost je tomuto tématu věnována v článku 23 sociální encykliky tohoto papeže o lidské práci. Jan Pavel II. se zde vyjadřuje kladně k právu na vystěhování, přestože tím země původu „ztrácí“ podnikavé občany. Tyto ztráty však vyvažují klady pro všechny zúčastněné aktéry – především pak pro jednotlivé přistěhovance a jejich rodiny, ale i pro přijímající země. Největší pozornost pak papež věnuje spravedlivému zákonodárství v přijímající zemi, které by mělo bránit tomu, aby imigranti v dané zemi byli diskriminováni či finančně a sociálně vykořisťováni.³³

Zvláštní platformou pro uvedené úvahy se stávají Světové dny uprchlíků a migrantů, při jejichž příležitosti papežové každoročně od roku 1978 pronášejí zamyšlení nad aktuálními tématy spojenými s migrací a uprchlictvím. I zde hraje lidsko-právní problematika důležitou úlohu. Chtěl bych v množství témat z těchto projevů a publikovaných reflexí papežů, které zde z pochopitelných důvodů nelze uvést v jejich úplnosti, poukázat zástupně pouze na jeden příklad. Poselství ke Světovému dni migrantů z roku 1996 se věnuje jednomu z nejpálčivějších aktuálních etických témat migrace – nelegálnímu (či iregulárnímu) přistěhovalectví. V souladu s tradicí ochrany slabých papež mj. poukazuje na to, že „statut nelegálního přistěhovalectví neopravňuje ke snižování důstojnosti migranta, který je nositelem nezczitelných práv, jež nemohou být porušována ani ignorována“ (čl. 3). Proto má být pozornost věnována nejen předcházení ilegálnímu přistěhovalectví, nýbrž rovněž boji s vykořisťováním iregulárních přistěhovanců a se zločinnými iniciativami různých aktérů v přijímajících zemích, které na tomto nečestném obchodu s iregulárními migranty vydělávají. Dokument přitom

³² Srov. EDER, Bernhard. Katholische Soziallehre und Migration: zum Spannungsfeld von universaler Ausrichtung und nationalstaatlicher Orientierung. *Theologisch-praktische Quartalschrift* 2000, č. 4, s. 396–404, zde s. 399.

³³ Srov. JAN PAVEL II. *Laborem exercens*, čl. 23.

zmiňuje řadu konkrétních podnětů pro jednání od materiální pomoci až po poradenství a administrativní pomoc. Podobně lze lidsko-právní aspekty migrace vyzorovat v dalších poselstvích ke Světovému dni migrantů, např. v souvislosti s migrací žen (Poselství 1994–1995) či s požadavkem přiměřené integrace.

Podle řady autorů hraje lidsko-právní problematika v rámci reflexe migrace církevních dokumentů zvláště v posledních letech zásadní roli.⁵⁴ Silvano Tomasi to dokumentuje mj. pozitivním přijetím Úmluvy o ochraně práv všech migrujících pracovníků a členů jejich rodin ze strany Svatého stolce.⁵⁵ Valné shromáždění OSN přijalo dokument po dlouhodobé přípravné práci v roce 1990. Úmluva nicméně vstoupila v platnost až po ratifikaci dostatečného množství členů, k níž došlo 1. července 2003. Dokument usiluje o zachování lidských práv migrantů a ukotvení standardů, které vyplývají z dosavadních právních instrumentů. Mezi právy migrantů, na něž je třeba zvláště brát zřetel, zmiňuje např. právo na život, zákaz práce v nelidských podmínkách, zákaz fyzického a sexuálního zneužívání a ponižujícího zacházení, zákaz otroctví a nucené práce, právo přístupu k informacím o vlastních právech, právo na rovnost před zákonem a právo rovného přístupu ke vzdělání a ke zdravotní péči.⁵⁶ Jan Pavel II. se vzápětí po jejím schválení k této konvenci vyjádřil pozitivně, bezpochyby rovněž proto, že její lidsko-právní apely byly namnoze totožné s požadavky magistéria. Podobně se k uvedené konvenci vyjádřil později i Benedikt XVI.⁵⁷

Nikoli neprávem lze charakterizovat tuto epochu církevních dokumentů ve vztahu k otázkám migrace především koncentrací na lidsko-právní problematiku. Nutno dodat, že advokátní funkce křesťanské církve jako zastánce chudých a marginalizovaných a *senzibilizátorky veřejné debaty* představuje leitmotiv novodobého sociálního učení církve v otázkách migrace.

⁵⁴ Srov. HORNSBY-SMITH, Michael P. *An Introduction to Catholic Social Thought*, Cambridge: Cambridge Univ. Press 2006, s.137

⁵⁵ Srov. TOMASI, Silvano M. Migration und Katholizismus im globalen Kontext. *Concilium. Internationale Zeitschrift für Theologie* 2008, č. 5, s. 520–537, zde s. 527–528.

⁵⁶ Srov. LINHARTOVÁ, Karolína. Úmluva o ochraně práv všech migrujících pracovníků a členů jejich rodin. In http://aa.ecn.cz/img_upload/224c0704b7b7746e8a07df9a8b20c098/KLinhartova_Umluvaoochranepravvsechmigrujícíchpracovníku.pdf [1. 9. 2011].

⁵⁷ Srov. BENEDIKT XVI. Poselství ke světovému dni migrantů a uprchlíků (14. ledna 2007). In *Acta České biskupské konference*, Praha 2007, s. 15–18, zde s. 16.

1.4 *Nové aspekty v církevních dokumentech – úsilí o komplexní pohled na migraci a migrace chápána jako příležitost*

V posledních letech lze v celocírkevních textech vyzorovat některé nové aspekty.³⁸ Jde např. o snahu o komplexní nahlížení migrace. *Kompendium sociální nauky církve* z roku 2004 zdůrazňuje aspekt, který bývá ve veřejných debatách upozadován, totiž že stupně blahobytu v rozvinutých zemích bylo dosaženo často rovněž díky nemalému příspěvku přistěhovalců a že v souvislosti s demografickou krizí v těchto státech může právě příchod cizinců přispívat k rozvoji společnosti i dnes. *Kompendium* zmiňuje rovněž regulaci imigrace, kterou lze pokládat za odůvodněnou a která se má řídit podle kritérií spravedlnosti a rovnováhy.³⁹ To předpokládá respekt k právům migrantů⁴⁰ a solidární postoj, především ze strany ekonomicky silnějších přijímajících států vůči imigrantům z chudých zemí. Adekvátní a eticky odpovědný postoj k imigraci předpokládá jak pomoc přistěhovalcům při jejich integraci do přijímající společnosti, tak požadavek podpory „všeho, co přispívá k nárůstu počtu pracovních příležitostí v zemích, odkud tito přistěhovalci přicházejí“.⁴¹ Pouze za uvedených podmínek lze hovořit o eticky odpovědné regulaci imigrace.

V poslední sociální encyklice *Caritas in veritate* reflektuje papež Benedikt XVI. migraci jako jedno z klíčových témat soudobé společnosti.⁴² Při formulování i praxi migrační politiky zdůrazňuje význam mezinárodní spolupráce, především pak význam spolupráce mezi přijímající zeměmi a zeměmi původu. Dále poukazuje na potřebu harmonizace imigračních a azylových politik.⁴³

Zvláštní pozornost v rámci našich úvah si zaslouží instrukce Papežské rady pro pastorační práci s migranty a lidmi na cestách z roku 2004 s názvem

³⁸ Podrobněji k uvedenému tématu srov. rovněž ŠTICA, Petr. *Migrace jako znamení času a kairos – Mezinárodní migrace v pohledu vybraných církevních dokumentů*. In *Kriize a kairos – společenské výzvy*, Červený Kostelec: Pavel Mervart 2010, s. 76–82.

³⁹ Srov. PAPEŽSKÁ RADA PRO SPRÁVEDLNOST A MÍR. *Kompendium sociální nauky církve (2004)*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství 2008, čl. 298.

⁴⁰ Zvláště a opakovaně zmiňována jsou opět v návaznosti na předchozí církevní dokumenty ochrana práv pracujících imigrantů a ochrana rodiny (prosazování práva na opětné spojování rodin).

⁴¹ Tamtéž, čl. 298.

⁴² Srov. BENEEDIKT XVI. *Caritas in veritate*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství 2009, čl. 62.

⁴³ Srov. tamtéž.

Erga migrantes caritas Christi.⁴⁴ Jejím hlavním cílem je aktualizovat pastoraci migrantů vzhledem k nové situaci. V první části se nicméně dokument věnuje – podobně jako instrukce *De pastoralis migratorum cura* – rovněž sociálně-etické reflexi migrace jako takové.

Instrukce *Erga migrantes caritas Christi* v úvodní části (čl. 1–11) opakovaně popisuje fenomén migrace jako *znamení doby*, které může být *obohacující příležitostí* pro přijímající společnost i pro přicházející migranty. Zmiňuje přínos migrace pro rozvoj různých států, ale rovněž to, že je migrace „výmluvným znamením sociální, ekonomické a demografické nerovnováhy jak na regionální, tak i na světové úrovni“ (čl. 1). Toto vědomí by mělo stát v pozadí eticky odpovědného zacházení s migrací. Velký prostor je opět věnován reflexi ochrany lidských práv imigrantů (čl. 5–6). Instrukce tak navazuje na myšlenkovou tradici předchozích pojednání o migraci. Zdůrazňuje však na několika místech aspekt, který se v dřívějších textech neobjevoval vůbec či pouze marginálně⁴⁵ – opakovaně charakterizuje migraci a multikulturní společnost jako *znamení Boží přítomnosti v dějinách* a jako krok na cestě k *univerzálnímu sjednocení lidstva*. Migrace je nahlížena jako jedinečná příležitost pro vzájemné poznávání jednotlivých národů a dialog mezi různými kulturami.⁴⁶ Podobně lze podle instrukce hodnotit rovněž multikulturalitu. Pozitivní nahlížení migrace prohlašuje dokument později, když v ní spatřuje zvláštní příležitost nejen pro budování jednoty lidstva, nýbrž rovněž pro hlásání evangelia.⁴⁷ Dokument *Erga migrantes caritas Christi* tedy hodnotí skutečnost migrace především jako pozitivní příležitost a popisuje zkušenost s cizinci

⁴⁴ Srov. PAPEŽSKÁ RADA PRO PASTORACI MIGRANTŮ A LIDÍ NA CESTÁCH. *Erga migrantes caritas Christi* (2004). Praha, 2006. Jedná se o poměrně rozsáhlý dokument (104 článků), který je doplněn o právně-pastorační pokyny.

⁴⁵ Albert-Peter Rethmann upozorňuje na to, že v určité míře je o pozitivním hodnocení kulturní rozmanitosti řeč již ve společném dokumentu Papežské rady Cor unum a Papežské rady pro pastoraci migrantů a lidí na cestách z roku 1992 s názvem „Uprchlíci – výzva pro solidaritu“. Dokument mj. hovoří o tom, že integrace má být interpretována nikoli jako jednostranná asimilace, nýbrž jako oboustranný proces mezi majoritou a minoritou, a připouští pluralitu kulturního života, přičemž „chápe kulturu ne jako statickou, nýbrž jako dynamicky se vyvíjející jednotku“ – RETHMANN, Albert-Peter. Kirchliche Stellungnahmen zur Asyl- und Migrationspolitik. In FURGER, Franz (ed.). *Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften 35. Band (1994)*, Münster, 1994, s. 189–209, zde s. 208.

⁴⁶ Srov. rovněž JÁN PAVEL II. *Poselství ke světovému dni uprchlíků 2002*, Praha, 2002.

⁴⁷ „Dnešní fenomén migrace můžeme tedy považovat za velmi důležité znamení doby, za výzvu, kterou máme objevovat a zhodnocovat pro *budování obnoveného lidstva* a pro *zvěstování evangelia* pokoje.“ (čl. 14)

a mezikulturním dialogem jako zvláštní šanci k budování pokojnějšího soužití všech lidí. Cizinci v tomto ohledu představují rovněž „viditelné znamení a důležitou připomínku univerzalizmu, který je *konstitutivním prvkem katolické církve*“ (čl. 17).

Z uvedeného je patrné, že celocírkevní dokumenty, texty papežů a instrukce vatikánských dikasterií o migraci představují variabilní korpus textů a úvah, který nelze chápat jako uzavřený, neměnný, systematicky vypracovaný koncept „křesťanského pojednání o migraci“. Texty se u vědomí svého žánru ve světle biblické a teologické tradice snaží patřičně reagovat na aktuální problémy a otázky spjaté s migrací a zabývají se tímto fenoménem nikoli pouze z pohledu abstraktně koncipovaných teologicko-etických úvah, nýbrž rovněž s ohledem na sociální skutečnost a praktické etické výzvy.⁴⁸ Velmi napínavou otázkou, které bych se rád v následujících odstavcích stručně věnoval, pak zůstává, jaká odůvodnění stojí v pozadí těchto reflexí.

2. Odůvodnění postojů k migraci v sociálním učení církve

Postoje k migraci v sociálním učení katolické církve se opírají o dva principy. V rámci silového pole těchto dvou principů se utváří reflexe o eticky zodpovědném zacházení s migrací jako takovou. Tyto principy můžeme charakterizovat jako 1. princip světoobčanský či kosmopolitní a 2. princip politický.⁴⁹ V reflexi migrace jde o harmonizaci napětí mezi světoobčanským principem, opírajícím se o jedinečnou lidskou důstojnost a univerzální lidská práva, na jedné straně a právem suverénních států na hraniční kontroly a regulaci migrace na straně druhé.⁵⁰

Oba principy budou ve vztahu k dané problematice stručně představeny. Následně budou ukázány etické podněty pro zacházení s migrací v rámci vybraného dokumentu místní církve, který se toto napětí mezi oběma principy pokouší tematizovat a prostřednictvím některých podnětů konkretizovat. Jeho jedinečnost spočívá nejen v pozoruhodné argumentaci a hloubce reflexe, nýbrž rovněž v tom, že se na něm podíleli společně biskupové zemí, mezi nimiž intenzivní migrace obyvatel dlouhodobě probíhá.

⁴⁸ Srov. RETHMANN, Albert-Peter. *Asyl und Migration*, s. 270.

⁴⁹ Srov. RAJENDRA, Tisha M. *Migration in der katholischen Soziallehre*, s. 248–256.

⁵⁰ Srov. *tamtéž*, s. 248.

2.1 Světoobčanský princip

Tento princip vychází ze základního principu sociálního učení církve – z principu personality. Každý člověk, bez ohledu na svou státní příslušnost, má jedinečnou, neodnímatelnou důstojnost a je nositelem lidských práv. Člověk jako osoba má být mírou utváření všech sociálních struktur, řádů, institucí a organizací. Úsilí o lidskou důstojnost a integrální rozvoj člověka, které se opírá o křesťanské pojetí člověka, představuje stálý referenční bod reflexe o migraci. K úkolům křesťanů a křesťanských církví patří zasazovat se za důstojnost člověka a za stejná práva pro všechny lidi. Znamená to rovněž zasazovat se za boj proti jakékoli formě rasismu a xenofobie, což – jak upozorňuje Albert-Peter Rethmann – patří „k vůbec nejstarším prvkům křesťanského sociálního učení“.⁵¹

Světoobčanský princip – jak naznačuje již samo spojení – zahrnuje biblické pojetí světa především jako *totus orbis* a zdůrazňuje jednotu lidské rodiny.⁵² Biblické texty a křesťanská tradice nahlíží svět primárně jako společenství všech lidí, kde oddělení mezi jednotlivými národy jsou sekundární a kde si jsou všichni lidé principiálně rovni. Jako primární je chápána příslušnost k lidskému pokolení, zatímco příslušnost k určitému národu nebo rase je vnímána jako skutečnost sekundární. Chápání světa jako jednoho Božího stvoření implikuje, že „jednota světa má přednost před dělením na jednotlivé národní státy“.⁵³ Právě toto východisko je v církevních dokumentech opakovaně zdůrazňováno.⁵⁴

Korelativním principem k principu jednoho světa (*totus orbis*) pak je tradiční učení o *univerzálním určení statků*.⁵⁵ Princip univerzálního určení statků pramení ze skutečnosti, že „Bůh určil zemi a všechno, co je na ní, k užívání všem lidem a národům, takže stvořených statků se má dostat všem spravedlivou měrou“.⁵⁶ Reflexe vychází z předpokladu,

⁵¹ RETHMANN, Albert-Peter. Kirchliche Stellungnahmen, s. 193. Rethmann poukazuje na to, že problémem rasismu se zabývá již encyklika Benedikta XIV. *Immensa Pastorum* z roku 1741.

⁵² K biblickému pojetí a této problematice srov. ŠTICA, Petr, *Cizinec v tvých branách*, s. 94–104.

⁵³ RETHMANN, Albert-Peter. Žiješ mezi námi a jsi tu vítán. *Katolický týdeník 4 (2005)*, s. 3.

⁵⁴ Srov. např. PAPEŽSKÁ RADA PRO PASTORACI MIGRANTŮ A LIDÍ NA CESTÁCH. Církev a rasismus. Za bratrskou společnost, Řím 1988. – Srov. RETHMANN, Albert-Peter. Kirchliche Stellungnahmen, s. 193.

⁵⁵ Srov. RETHMANN, Albert-Peter. Asyl und Migration, s. 271.

⁵⁶ Gaudium et spes, čl. 69. Srov. JAN PAVEL II. Sollicitudo rei socialis, čl. 42.

že na počátku světa byly lidem všechny věci společné, proto si nikdo nemůže zcela přivlastnit půdu, teritorium a výlučný přístup k přítomným zdrojům. Univerzální určení statků implikuje jejich univerzální užívání. Takové univerzální užívání statků představuje podle Jana Pavla II. „první zásadu celého společensko-mravního řádu“.⁵⁷

Poněvadž mají někteří lidé ztížený (a v důsledku nerovný) přístup k těmto statkům a zdrojům nezbytným pro materiální i nemateriální rozvíjení životních šancí, implikuje uvedená zásada solidární opci pro chudé. Teologicko-etická reflexe na tomto místě zdůrazňuje potřebu zmocňovat slabé k rozvinutí jejich životních šancí a pomáhat jim v zajištění sociálně-ekonomických dober nutných pro vydařený život. Dlužno podotknout, že argumentace církevních dokumentů na základě univerzálního určení dober se objevuje v souvislosti s migrací již v textech Pia XII.⁵⁸

Klíčovou roli zde hraje princip solidarity. Ten lze chápat jako z podstaty lidského bytí nutné sociální rozvinutí či sociální explikaci principu personality.⁵⁹ Mají-li lidé realizovat svoje životní šance a rozvíjet své možnosti a práva, jsou nutně z povahy jejich bytí, které má sociální charakter, povoláni k interakci. To s sebou přináší vzájemnou odpovědnost. Světoobčanský princip tak především ukazuje, že je třeba s migranty zacházet solidárně, bez ohledu na jejich právní status nebo příslušnost k danému státu.⁶⁰ S migranty je třeba jednat jako s osobami, nositeli lidských práv. Solidarita je podle sociálního učení církve – jak podotýká Jan Pavel II. – uznáním naší vzájemné závislosti.⁶¹ Vědomí této vzájemné závislosti se má odrážet v regulaci migrace, která nemá být řízena pouze pragmatickými kritérii.

⁵⁷ JAN PAVEL II. *Laborem exercens*, čl. 19.

⁵⁸ Srov. PIUS XII. Svatodušní poselství u příležitosti 50. výročí encykliky *Rerum novarum*. *AAS* (1941), 247; TÝŽ, *Exsul Nazarena*.

⁵⁹ Cílem solidarity je zaručit lidská práva pro všechny, a tak všem vytvořit rámec a umožnit rozvíjení jejich životních šancí. Solidaritu tak lze chápat jako povinnost odpovídající nároku kladenému lidskými právy. Srov. ANZENBACHER, Arno. *Křesťanská sociální etika: úvod a principy*. Brno: CDK, 2004, s. 198.

⁶⁰ Srov. RAJENDRA, Tisha M. *Migration in der katholischen Soziallehre*, s. 249.

⁶¹ „Jde o propojenost, která je přijímána jako morální kategorie. Je-li za takovou uznávána, pak jí odpovídá – jako postoj mravní a společenský, jako ‚ctnost‘ – solidarita. Není to tedy jen neurčitý soucit nebo povrchní dojetí nad zlem, týkajícím se mnoha blízkých a vzdálených osob. Naopak, je to pevná a trvalá odhodlanost usilovat o obecné blaho neboli dobro všech a jednoho každého, protože všichni jsme zodpovědní za všechny.“ – JAN PAVEL II. *Sollicitudo rei socialis*, čl. 38.

Světobčanský princip představuje bez pochyby základní východisko sociálně-etické reflexe o migraci.⁶² Někteří teologové⁶³ se vyjadřují v tom smyslu, že by ideál světového občanství, v němž je na migranty nahlíženo jako na „občany hypotetické světové republiky, která se až doposud konkretizuje v partikulárních státních formách,“⁶⁴ měl zůstat důležitým „referenčním bodem“ reflexe otázky imigrační politiky v soudobém světě. V církevních dokumentech lze však podobně jako v teologické debatě vyzorovat ještě další princip, u něhož je třeba se zastavit.

2.2 Politický princip

Politický princip spočívá na jedné straně v právu na migraci (jde o právo chápané zejména jako právo na emigraci a právo jednotlivých osob na usazení v jiném státě, pokud se jim v zemích původu nedostává lidských práv, možnosti rozvoje a důstojných životních podmínek) a na druhé straně v právu států přistěhování regulovat. Státy mají podle katolického sociálního učení povinnost přijímat migranty v nouzi a „zároveň právo kontrolovat hranice. Toto právo ale není absolutní.“⁶⁵

Právo států na regulaci migrace jsou omezeny dvojím požadavkem – 1. povinností sloužit obecnému dobru, 2. povinností chránit lidská práva migrantů.⁶⁶ O druhém požadavku již byla řeč v předchozích odstavcích. Jedná se např. o nasazení v boji proti obchodu s lidmi, o ochranu iregulárních migrantů a jejich práv, o preferenci a kategorický požadavek přijetí politických uprchlíků, ale rovněž o boj proti příčinám migrace a uprchlictví. Požadavek sloužit obecnému dobru, který je v souvislosti s právem států na regulaci migrace zmiňován již v apoštolské konstituci *Exsul Familia*,⁶⁷ je však třeba diferencovat.

⁶² Srov. TOMASI, Silvano M. Migration und Katholizismus im globalen Kontext, s. 527–528.

⁶³ Srov. např. Walter LESCH, Walter. Migrationspolitik und Staatsbürgerschaftsregelungen: Aspekte einer Ethik der Integration. *Ethica* 1999, č. 3, s. 281–306, zde s. 295.

⁶⁴ LESCH, Walter. Paradigmenwechsel in der Einwanderungspolitik. Vom Streit der Kulturen zum Streit um die Verteilungsgerechtigkeit. In *Orientierung* 2002, č. 2, s. 16–20, zde s. 19.

⁶⁵ RAJENDRA, Tisha M. Migration in der katholischen Soziallehre, s. 252.

⁶⁶ Srov. tamtéž, s. 252–254.

⁶⁷ „Stvořitel veškerenstva stvořil všechny věci primárně pro dobro všech. Protože země nabízí možnost uživit velké množství lidí, nemůže být suverenita států, jakkoli musí být také velmi respektována, přehnaně uplatňována, aby potřebným a slušným lidem z jiných zemí, ať už z přiměřených nebo neopodstatněných důvodů, nebyl umožňován vstup do země, za předpokladu, že tomu nebrání velmi pečlivě zvážené veřejné

Obecné dobro (*bonum commune*) zaujímá v rámci křesťanské sociální etiky ústřední postavení a spolu s principem solidarity představuje jedno se zásadních rozvinutí principu personality. Jedná se o implikaci plynoucí z náhledu na lidský život v jeho sociální dimenzi. Poněvadž nutnou dimenzí lidského života je dimenze sociální, musí lidé usilovat nejen o dobro osobní, nýbrž i o dobro obecné. Politické společenství coby instance prostředkující veřejná dobra, která si nemohou osoby či subsidiární společenství zajistit samy a která jsou nezbytná pro rozvoj jednotlivých osob, čerpají svou legitimitu právě v zaručování obecného dobra.⁶⁸

Obecné dobro má však mnoho podob a okruhů působnosti. V samotném pojmu obecného dobra lze vnímat víceznačnost (obecné dobro lokální vedle obecného dobra globálního), která se jasně ukazuje právě v otázce regulace migrace. K tomu je třeba dodat, že obecnému dobru nesmí scházet *proveditelnost* v otázce zaručování lidsko-právních dober, která předpokládá prostředkování obecného dobra skrze subsidiární struktury, ani *univerzální charakter*.

V současném světě je – zřejmě jako nikdy předtím v dějinách – patrná provázanost jednotlivých států a regionů. S tím je rovněž patrná existence a propojenost různých obecných dober mezi sebou. Sociální učení církve uznává tuto provázanost globálního společenství lidí s partikulárním společenstvím, stejně jako vztah obrácený a potvrzuje, že „dobro určitého národa je *neoddělitelné od dobra celé lidské rodiny*“.⁶⁹ Proto se ve vztahu k migraci interpretuje služba obecnému dobru ve smyslu lokálního dobra i dobra světového a ve smyslu podpory lidských práv všech lidí – občanů vlastního státu, ale i těch, kteří se v daném státě chtějí a mohou usadit. Požadavek úsilí o obecné dobro znamená jak úsilí o obecné dobro lokální, regionální či státní, tak úsilí o obecné dobro globální.

Toto napětí se snaží reflektovat jeden z nejpozoruhodnějších dokumentů místních církví k otázce migrace – obsáhlý společný pastorační list biskupů Mexika a Spojených států amerických, který byl publikován roku 2003, s názvem *Strangers No Longer: Together of the Journey*

dobro.“ PIUS XII. *Exsul familia* (dokument není dělen na články). Citováno podle RAJENDRA, Tisha M. *Migration in der katholischen Soziallehre*, s. 252.

⁶⁸ *Gaudium et spes*, čl. 74; srov. REMELE, Kurt. *Das Wohl aller und eines jeden: Gemeinwohl und Individualwohl nach der katholischen Sozialethik. Ethica 2005*, č. 2, s. 115–154, zde s. 123.

⁶⁹ *Compendium*, čl. 434.

of Hope.⁷⁰ Uvedený pastorační dopis zmiňuje mj. pět základních principů pro migraci a imigrační politiku v pohledu katolické sociální nauky (čl. 53–59). Jsou jimi následující teze:

1. Lidé mají právo najít příležitosti pro rozvíjení vlastních životů ve své vlasti.
2. Lidé mají právo migrovat, aby uživili sami sebe a své rodiny.
3. Suverénní státy (*nations*) mají právo kontrolovat své hranice.
4. Uprchlíkům a žadatelům o azyl má být poskytnuta ochrana.
5. Lidská důstojnost a lidská práva neregulárních migrantů (*undocumented migrants*) mají být zachovány.

Dokument uvádí, že „pokud lidé nemohou najít zaměstnání ve své vlasti pro uživení sebe a svých rodin, mají právo najít práci jinde, aby mohli přežít. Suverénní státy by měly tomuto právu vyjít vstříc“ (čl. 55). Vedle uznání práva na emigraci je poukázáno na to, že regulace migrace má být utvářena principem solidarity a preferenční opce pro chudé.

Tento požadavek je dále konkretizován: „Církev uznává právo suverénních států kontrolovat své území, ale odmítá takové kontroly, které by byly uplatňovány pouze za účelem zajištění nadbytečného bohatství. Ekonomicky silnější státy, které jsou schopny ochránit a uživit své rezidenty, mají silnější povinnost vycházet vstříc migračním tokům“ (čl. 56). Poslední věta představuje základní etický požadavek spjatý s regulací imigrace – přiměřenou míru otevřenosti a solidárního postoje ze strany přijímajících států, zvláště těch, které jsou ekonomicky silnější, vůči ekonomickým imigrantům (u politických uprchlíků se jedná o kategorický požadavek přijetí).

Uvedený církevní dokument poukazuje na provázanost obou principů – světoobčanského a lidsko-právního principu na jedné straně a politického principu na straně druhé: „Církev uznává právo suverénního státu kontrolovat své hranice za podpory obecného dobra. Uznává také právo lidských osob migrovat, aby mohli realizovat práva, daná od Boha. Tato učení se vzájemně doplňují. Zatímco suverénní stát může stanovit rozumné meze imigrace, společné dobro není zaručeno, jsou-li porušována základní lidská práva. Ve stávajících podmínkách ve světě, v němž je hojně rozšířena globální chudoba a pronásledování, je třeba vycházet z toho, že lidé musí migrovat, aby uživili a ochránili

⁷⁰ *Strangers No Longer: Together on the Journey of Hope. A Pastoral Letter Concerning Migration from the Catholic Bishops of Mexico and the United States*. Dostupné na: <http://www.usccb.org/mrs/stranger.shtml> [1. 9. 2011]. K následujícímu srov. rovněž ŠTICA, Petr: Migrace a státní suverenita, s. 269–271.

sami sebe, a že státy, které jsou schopné je přijmout, je mají přijímat, pokud je to možné.“ (čl. 39)

Poukazuje tak nejen na to, které hodnoty mají utvářet imigrační politiku, nýbrž rovněž na to, že politicky-praktický kontext, v němž se lidská práva zaručují, a lidská práva coby normativní východisko se vzájemně doplňují. Následuje řada konkrétních podnětů pro pastorační působení a proměnu farností místních církví v místa, v nichž vládne duch obrácení, pohostinnosti, společenství, solidarity a úsilí o spravedlnost, nýbrž i pro veřejnou politiku, a to jak v zemích původu, tak v zemích imigračních.

Úkolem křesťanů tak zůstává nejen poukazovat na ideály a principy, které by se měly promítnout do imigrační politiky, nýbrž rovněž usilovat o prosazení těchto ideálů v partikulárním a globálním kontextu. Bernhard Eder tuto skutečnost shrnuje následujícími slovy: Sociální učení církve stojí v konkrétním politicko-praktickém kontextu a vnáší do něj kosmopolitní orientaci. Zároveň ale uznává, že pokud by ideje spojené s touto orientací nebyly reflektovány a realizovány v partikulárních společenstvích, které zahrnují určitou míru výlučnosti, zůstaly by pouze abstraktním pojmem. Důsledně nicméně bez přestání poukazuje právě na tyto hodnoty, o něž se místní společenství opírají, i na to, že každý partikulární stát je *zavázán* univerzálními principy, které zahrnují i úsilí o dobro mimo hranice partikulárního společenství. Jinými slovy zdůrazňuje, že migrační politika nesmí ztratit globálně-etickou a lidsko-právní orientaci.⁷¹ Světoobčanský a politický princip, které je možné v církevních dokumentech týkajících se migraci vypořizovat, lze tak interpretovat jako komplementární principy, kdy jeden vůči druhému plní „úlohu vzájemného strážce“.

⁷¹ Srov. EDER, Bernhard. *Katholische Soziallehre und Migration*, s. 402–403.

ABSTRACT

PETR ŠTICA

Migration in Catholic social teaching

The aim of the article is to present fundamental developments in the topic of “migration” in Catholic social teaching. The article is focused on the development thematic accents as well as argumentation within key texts and is limited to the main texts of magisterial teaching (council documents, papal encyclicals and writings, etc.). Afterwards, the rationalization for and the background (main principles) to these reflections are briefly introduced.

Key words

migration, Catholic social teaching, history of social teaching, ethics

RECENZE A ZPRÁVY

**Ivana Noble, *Theological Interpretation of Culture in Post-Communist Context. Central and East European Search for Roots*. Farnham – Burlington: Ashgate, 2010, 230 s.
ISBN 978-1-4094-0007-3**

MARTIN KOČÍ

Česká protestantská teoložka Ivana Noble není na poli mezinárodní teologické diskuse, která se dnes vede povětšinou v anglickém jazyce, žádným nováčkem. První cizojazyčnou monografii vydala již v roce 2001 pod názvem *Account of Hope: A Problem of Method in Postmodern Apologia*. V roce 2010 obohatila Noble teologický diskurs hned o dvě publikace. Manuál ekumenické fundamentální teologie *Tracking with God*, který je přepracovanou verzí dřívějšího textu vydaného v češtině (*Po stopách Božích, 2004*). Druhým příspěvkem je původní monografie, na niž upřeme pozornost v této recenzi. Ta si za svůj cíl klade pojmut kulturu (specifického kontextu) jako teologické téma. Noble nerozvíjí žádnou teorii kultury ani se nezabývá primárně tématem inkulturaace křesťanství v post-komunistickém kontextu. Její ambice je odvážnější: „Má kniha je studii o tom, jak teologie stvoření, vykoupení a zbožštění může obohatit kulturu a zároveň být obohacena středoevropskou a východoevropskou literaturou, hudbou a filmovou tvorbou[.]“ (s. 9)

Knihu tvoří tři části: Svět, Paměť, Finální naplnění. Sférami zájmu jednotlivých částí jsou postupně literatura, folková hudba a film. Každá část čítá dvě kapitoly. První z nich má vždy deskriptivní charakter. Autorka tedy nejprve analyzuje a představuje umělecká díla – Karla Čapka a Izáka B. Singera z oblasti literatury; písničkáře Jaroslava Nohavicu a Vladimíra Vysotského; Istvána Szaba, Vladimíra Michálka a Krzystofa Kiéslovski z oboru kinematografie – a teprve v druhé kapitole v rámci každé části se pokouší o teologickou syntézu. Tomu všemu je předřazen Úvod, v němž autorka argumentuje ve prospěch teze, že kulturu je třeba pojmut jako teologické téma.

Noble věří, že teologie může odhalit místa, která jsou pro kulturu nedosažitelná, a podobně na straně druhé kultura může stimulovat teologii k objevení nevidaných hlubin. Řečeno jinak, autorka nás v celé své knize upozorňuje na starou pravdu, že teolog žije uprostřed určité kultury a nikoliv mimo ni. Teolog participuje na symbolickém jazyku své náboženské tradice stejně jako na symbolickém jazyku kultury, v níž je zakořeněn. Teolog se tak stává interpretem jednoho aspektu (tradice či kultury) s pomocí aspektu druhého (kultury či tradice).

Jelikož autorka vychází ze specifického post-komunistického kontextu, nemůže se vyhnout tématu je sekularizace. Noble správně upozorňuje na změněný význam tohoto pojmu, který již nelze chápat jednoduše jako proces

„odnáboženštění“ společnosti. Skutečnost, že lidé nedůvěřují náboženským institucím (tj. především církvím) ještě neznamená, že ztratili veškerou náboženskou sensitivitu. Noble je přesvědčena o opaku. Autorkou nabídnutý pojem sekularizace se tak velmi blíží tomu, co jiní sociologové označují jako proces detradicionalizace. Avšak vedle přehodnocení sociologického popisu současnosti nás četba knihy Ivany Noble vede především k přemýšlení nad tím, zda si církve v našem koutě Evropy, který zakusil totalitní režim, kladou ty správné otázky. Jinými slovy: Dělalí církve skutečně něco pro to, aby byly doopravdy důvěryhodné? A připouští si křesťané vůbec onu možnost, že lidé za hranicemi církve jsou často vysoce citliví k náboženským a existenciálním otázkám?

I následující kapitoly staví před pozorného čtenáře nikoliv jednoduché otázky. Druhá část, věnovaná tématu paměti v souvislosti s tématem vykoupení, nám odhaluje složitost postmoderního kontextu křesťanství. Především pak Nohavicova kritika křesťanství, jak nám ji Noble představuje, může fungovat jako popis postmoderního kritického myšlení vůči (křesťanskému) náboženství. Vize křesťanství jako opresivního příběhu dává tuto část knihy Ivany Noble do souvislosti s kritikou křesťanství, kterou představují někteří postmoderní filosofové (např. Jean-Francois Lyotard) a jejich teologičtí interpreti (např. Lieven Boeve), byť autorka žádná postmoderní filosofie ani teologie nejmeneje. Jsme přímo vybízeni přemýšlet nad tím, zda je křesťanství příběhem otevřeným který poukazuje k vykoupení, nebo příběhem uzavřeným s totalitárními tendencemi.

Noble si záměrně vybírá autory a umělce z řad těch, které lze těžko označit za křesťany ve smyslu explicitní příslušnosti ke křesťanské církvi. Na druhé straně je třeba podtrhnout, že díla všech vybraných umělců vykazují otevřenost směrem k transcenci a religiózní sensitivitu. U Noble nacházíme tedy přesně to, co leží před současnou teologií jako (postmoderní) výzva. Skutečný zájem o druhého (other), otevřenost (openness) vůči jeho jinakosti (otherness) a připuštění možnosti, že mi ten jiný má skutečně co říct (interruption).

Z řečeného vyplývá, že poslední monografii Ivany Noble můžeme nejen považovat za dílo zdařilé. Lze je s klidným svědomím dokonce doporučit k důkladnému promýšlení v dialogu s autory, kteří podobně jako Noble neutíkají před závažnými tématy současné teologie. Dovolíme si vyslovit domněnku, že práce Ivany Noble by mohla sloužit jako základ nové teologie kultury pro náš partikulární kontext a především jako vodítko pro teologické nakládání se specifickou kulturou, uprostřed níž žijeme.

Knihy Ivany Noble může být radostí pro celou českou teologickou obec z několika důvodů. Je třeba ocenit, že česká autorka nalezla odvahu překročit hranice vlastního kontextu a vstoupit do mezinárodní debaty. Ještě větší radost můžeme mít s toho, že tuto odvahu nalezla právě teoložka-žena, které tak mnozí budou moci naslouchat jako reprezentantce české teologie. A nakonec je třeba podtrhnout originální téma, které Ivana Noble předkládá. Skutečnost, že se tohoto tématu ujalo renomované teologické nakladatelství, naznačuje, že česká teologie má ostatním co říct.

**Moloney, Francis J. *Evangelium podle Jana*. Edice
Sacra pagina (ed. Daniel J. Harrington). Kostelní Vydří:
Karmelitánské nakladatelství, 2009, 614 s.
ISBN 978-80-7192-991-8**

MIREJ RYŠKOVÁ

Karmelitánské nakladatelství pokračuje svazkem *Evangelium podle Jana* ve vydávání komentářové řady *Sacra pagina*. Vydáním tohoto svazku doplnilo komentáře ke kanonickým evangeliím. Vedle Malého stuttgartského komentáře je to další systematický počín a lze jen doufat, že se dočkáme vydání celé řady. *Sacra pagina* je soubor anglicky psaných komentářů k novozákonním knihám, který vznikl v posledním desetiletí minulého a v prvním desetiletí 21. století. Editorem celé řady a autorem několika komentářů v ní je Daniel J. Harrington SJ. Jde o katolickou řadu, jejímž cílem je „poskytnout dobrou kritickou analýzu, aniž by se vytratila citlivost k náboženskému obsahu. Tato řada je tedy katolická v obojím smyslu slova: inkluzivní co do metod a perspektiv a současně formovaná katolickou tradicí“ (z předmluvy editora edice k *Evangelium podle Jana*, s. 5).

Skutečnost, že se českému čtenáři dostávají do ruky relativně důkladné a přitom srozumitelné komentáře, lze jen přivítat. Karmelitánskému nakladatelství za to patří dík. Malý stuttgartský komentář je opravdu malý, je zaměřen mnohem víc než tato řada na shrnující teologické poselství jednotlivých úseků bez podrobnějšího komentáře jednotlivých veršů. Tato řada jde o krok dál. Všechny svazky jsou formálně koncipovány shodně (což platí samozřejmě i o *Evangelium podle Jana*). Po obecném úvodu (který je však individualizován a představuje nejen prezentaci základních faktů o novozákonní knize, k níž autor podává komentář, nýbrž i jeho exegeticko-teologické preference ve výkladu dané knihy) následuje autorský překlad, pak souhrnný výklad daného textového úseku, poznámky k textu, které uvádějí specifika a objasňují nejasnosti jednotlivých veršů (řecký text je uváděn, pokud je třeba, transkribovaný do latinky) a úsek je uzavřen odkazy a náměty k dalšímu studiu, tedy odkazy na literaturu. Ty samozřejmě počítají s literaturou, kterou měl k dispozici autor komentáře. Za autorovou použitou literaturou je uveden i soupis relevantní české literatury, který je dle mého mínění poněkud děravý a kriteria výběru mi nejsou zcela jasná. V některých dosud vyšlých svazcích uvádí překladatel i odkazy na relevantní českou literaturu, v tomto svazku překladatel David Hofmann uvádí v textu poznámek odkazy na české překlady a jejich řešení, pokud je to zapotřebí. U překladu komentářů je vždy obtížné rozhodnout, jaký zvolit překlad biblického textu. Překladatel pracuje s překladem Bognerovým (viz

pozn. na s. 7), nicméně tam, kde má Moloney odlišné znění, uvádí pod textem patřičného úryvku v překladu i Moloneyovo znění.

Autorem komentáře k Evangeliiu podle Jana je australský exegeta Francis J. Moloney SDB, který studoval biblistiku v Římě a Oxfordu. V letech 1976–1994 působil jako profesor na Australian Catholic University v Melbourne; v té době přednášel také na École Biblique v Jeruzalémě, na Salesiánské papežské univerzitě v Římě, Papežském biblickém institutu v Římě. V r. 1992 se stal členem australské Academy of Humanities, v r. 1994 členem Order of Australia; v r. 1999 se stal profesorem Catholic University of America ve Washingtonu, DC, a v následujících letech působil i na dalších amerických katolických univerzitách. Jan Pavel II. ho v r. 1984 jmenoval členem Mezinárodní teologické komise, kde působil 18 let. Od r. 2006 zastává úřad provinciála SDB v Austrálii (Provincial Superior of the Salesians of Don Bosco). Je autorem řady publikací a komentářů.

V úvodní části svého komentáře k Janovu evangeliiu Moloney ozřejmuje především svůj přístup. Shrnuje dosavadní bádání o Janově evangeliiu a „janovské škole“ (autorství, místo a doba vzniku). V zásadě se drží spíše tradičních náhledů, ale otázky, o nichž se v bádání doposud vedou spory, ponechává otevřené. Vychází z přesvědčení, že Janovo evangelium vzniklo ve své definitivní podobě kolem r. 100, a to v Efezu. Autorství, resp. totožnost „druhého učedníka, kterého Ježíš miloval“ a Jana Zebedeovce, ponechává otevřené, za autora však na rozdíl např. od R. Schnackenburga a dalších považuje tohoto učedníka. Také vztah evangelia ke gnózi zůstává velmi vágně určený (Moloney se domnívá, že gnostické spisy z Janova evangelia vycházejí). Více pozornosti věnuje vztahu autora evangelia k „židům“, protože nepochopení specifických podmínek vzniku evangelia a tehdejších adresátů vedlo v minulosti k velmi vážným důsledkům (podíl křesťanů na pronásledování Židů v dějinách i na holocaustu). Otázky historické však nestojí v centru Moloneyova zájmu. Jak ve své předmluvě podotýká Daniel J. Harrington, je řada katolická i pro různorodost metod a úhlů pohledu jednotlivých komentátorů, takže každý komentátor má svobodu si zvolit vlastní perspektivu pohledu na komentovanou knihu a vlastní metodu výkladu.

Moloney se soustřeďuje na narativní linii evangelia; a aniž by opomíjel výsledky historicko-kritického bádání, je jeho pozornost upřena spíše na synchronní analýzu textu, do níž narativní analýza (narrative criticism) nepochybně patří. To znamená, že autorovi komentáře jde především o význam textu ve vztahu k současnému čtenáři. Toho má především před očima a jemu se snaží přetlumočit poselství textu jako něčeho, co je víc než aktuální i dnes. Narativní linie, kterou sleduje, je v jeho interpretaci určována dynamikou způsobu, „jímž čtvrté evangelium ukazuje Boha Izraele jako Otce a Ježíše jako Syna ve vše-určujícím *vztahu*“ (s. 33). Za určující kontext vzniku evangelia, z něhož plyne i jeho dynamika, považuje autor oprávněně rozchod křesťanů se synagogou, tj. rozchod s tradičním zázemím, z něhož se křesťanství rodilo, a jejich vyrovnávání se s novým světem, do něhož se svou vírou v Ježíše

jakožto Mesiáše přicházeli. „Na cestě přemostující oba světy vytvořili nutně a snad i bezděčně příběh o životě, smrti a zmrtvýchvstání Ježíše, který promlouval k situaci všech křesťanů“ (s. 34). Toto bytí na cestě od starého k novému podle Moloneye vyžaduje od člověka, aby neustále překračoval sám sebe. A takový nárok na člověka, který uvěřil v Boží jednání v Ježíši Kristu, Synu Božím, janovský Ježíš v jeho vidění klade. „Je to právě toto ‚více‘, jež činí křesťanské srdce neklidným a jež propůjčuje tomuto starověkému textu přes všechny jeho zvláštnosti osobitou moc“ (s. 34). Jeden z momentů, který autor komentáře průběžně sleduje a komentuje, je růst víry u jednotlivých aktérů děje: od nevíry přes částečnou či podmíněčnou víru k víře dokonalé, která je ovšem vázána na Ježíšovo zmrtvýchvstání. Dalo by se říci, že cesta víry jednotlivých osob z vyprávění (a tím i původních adresátů i současných čtenářů) je jakousi červenou nití, která doprovází onu dynamiku vztahu mezi Otcem Synem a Duchem. Na ni je Moloneyova komentátorská pozornost upřena.

Struktura výkladu sleduje uznávané členění textu na Prolog, Knihu znamení, Knihu slávy, Závěr evangelia a Doslov. V detailnější rozdělení pak sleduje Moloney svoji koncepci (jako každý vykladač). Výklad je informativně bohatý (a relativně dlouhý), stejně jako poznámky k textu, ne vždy však snadno čtivý, k čemuž přispívají poměrně hojné odkazy na literaturu i další odborné detaily. Zdá se mi, že v tomto směru je tento komentář „nesnadnější“ pro neodborného čtenáře než komentáře k synoptikům. Svými hojnými odkazy na literaturu řeší Moloney i problém složitosti výkladu Janova evangelia, které má mnoho poloh a významových linií, protože jeho komentář vědomě zdůrazňuje také jen některé.

Vzhledem k nedostatku skutečně odborných moderních česky psaných komentářů k biblickým knihám, které by byly přístupné i poučeným laikům, je vydávání řady *Sacra pagina* dvakrát záslužným činem. A to platí i o tomto čtvrtém svazku této řady.

Ernst, Stephan. *Grundfragen theologischer Ethik. Eine Einführung*. München: Kösel-Verlag, 2009, 384 s. ISBN 978-3-466-36809-9

JAROSLAV LORMAN

Další kniha z pera německého teologického a sociálního etika Stephana Ernsta (1956) je příspěvkem do diskuse, která se vede od šedesátých let minulého století. Impulsem pro ni se stala encyklika papeže Pavla VI. *Humanae vitae* (25. 7. 1968), a to autoritativností papežova vystoupení. Právě tento krok, na který měl a má římský biskup jistě právo, vyvolal otázky po významu autority v etickém hlásání církve, a to zejména v oblastech, které nespádají do svébytné oblasti náboženství, jako je tomu například právě v případě problematiky manželské sexuality.

Autoritativnost přístupu nositelů církevního magisteria byla často kritizována především v souvislosti s užívaným konceptem přirozenosti, za jehož autentického interpreta se učitelský úřad církve považoval a který byl ze strany kritiků odmítán jako příliš neprůhledný. Jeho rizikovost se projevovala prohlubujícím se nesouladem mezi církevní teologií a neteologickým vědeckým světem, a to zejména v oborech o člověku.

Vystoupení Pavla VI. v encyklice *Humanae vitae* chápali mnozí soudobí věřící jako *faul* proti koncilnímu principu dialogu. Vzhledem k povaze etické metody vyostřil tento krok metodickou nejasnost, nakolik je slučitelná autoritativně sebepojatá role církevního magisteria posledních staletí s nutným místem osobní odpovědnosti v mravním jednání a především s potřebou srozumitelného vyvození mravního nároku. Ve snaze nalézt řešení problému vykristalizovaly tři pozice. Bezprostředně po uveřejnění encykliky reagoval německy morální teolog Alfons Auer (1915–2005), sám člen přípravné komise encykliky *Humanae vitae*. Na sklonku šedesátých let představil svůj koncept tzv. autonomní morálky v kontextu křesťanské víry. Podle Auera je teologická etika ve svých formulacích vázána na rozumově (tedy univerzálně) poznatelnou skutečnost. Význam víry a magisteria spatřuje Auer v kritické, integrující a stimulující funkci, se kterými teologie i magisterium přistupují k požadavkům univerzálního, racionálně opodstatněného „světového étosu“.

Další dvě pozice na Auera reagují. Zatímco vyvozuje rozum podle Auera mravní nárok ze skutečnosti světa a stvoření, připomíná Franz Böckle (1921–1991), že k zakoušení mravního nároku dochází v nitru člověka, což vytváří nezrušitelný předpoklad jeho svobody. V souladu s transcendentální teologií hovoří o teonomně založené autonomii.

Protichůdnou pozici k oběma jmenovaným tvoří tzv. etika víry (*Glaubensethik*). Podle této pozice není člověk schopen porozumět svému bytí i otázkám po jeho smyslu výlučně na základě autonomního rozumu. Opravdu

platné mravní nároky musejí vyplývat z celistvého uchopení, ke kterému patří také zjevení. Reprezentantem těchto pozic byl především Bernhard Stoeckle (1927–2009).

Poslední dvě stanoviska se snažila oslabit ostrou diferencí mezi tzv. étosem víry a étosem světa, kterou při pohledu na obsahy mravních norem formuloval Alfons Auer. A stejnou cestou se vydává i Stephan Ernst ve svém titulu *Grundfragen theologischer Ethik* (2009). Ve svém pojednání se nenechává strhnout ani jedním z uvedených proudů. Konstatuje, že situace teologické etiky je po 2. vatikánském koncilu neuspokojivá, protože se tento obor „stále více rozplývá ve filosofické nebo sekulární etice, a v proudu této sebesekularizace ztratil svůj teologický profil“ (s. 8). Ernst si uvědomuje, že „etické jednání a na něj se vztahující normy a rady ... neodmyslitelně patří ke zjevení a ke křesťanské víře.“ Proto je nutné ptát se po vztahu teologické etiky „k obecnému sekulárnímu a filosofickému diskursu o etických úkolech naší společnosti“ (s. 17). Odpověď se však nesmí vzdát specifčnosti křesťanského přístupu k etické problematice. Ernst proto bere vážně výzvu výše zmíněné „etiky víry“ (*Glaubensethik*) a vychází z konceptu zjevení, jak jej rekonstruoval 2. vatikánský koncil, aby jej vyvedl z teoreticko-instrukční redukce neoscholastiky. Připomínka dialogického rozměru křesťanského zjevení, které je především sebezjevením dobrého a moudrého Boha, jeho pozváním lidí k životu a ke vzájemnému vztahu (*Dei Verbum* 2), znamená v etické oblasti pevný základ pro křesťanovo mravní rozhodování: „Zjevení spočívá v příslibu, že jsme Bohem přijímáni v téže bezpodmínečné a spolehlivé lásce, s jakou je od věčnosti nakloněn svému synu“ (s. 21). To je podle Ersta rámcem specificky teologického přístupu k eticky relevantním otázkám a vytváří obsahově minimální prostor pro argumentaci.

Jak lze rozpoznat eticky dobré a špatné jednání?

Ernstova monografie sestává ze dvou částí. V první z nich hledá autor odpověď na otázku, jak může člověk v situaci rozhodování rozpoznat a zdůvodnit, co je eticky správné a odpovědné. Činí tak v šesti kapitolách: Orientace podle Boží vůle (s. 31–50), Orientace podle Písma (s. 51–97), Orientace podle vlastního svědomí (s. 98–132), Orientace podle přirozeného mravního zákona (s. 133–164), Orientace podle autonomního rozumu (s. 165–196) a Orientace podle přiměřenosti prostředků (s. 197–230). Jako červená nit se jednotlivými kapitolami vine poznání, že žádný ze zmíněných zdrojů nenahrazuje odpovědnost jednatelů za otevřené a rozumné tázání.

Křesťan musí podle Ernsta v první řadě rozpoznat a plnit Boží vůli. Všechny odkazy na prameny poznání, jako je inspirovanost, stvořenost přírody a vztah Stvořitele ke stvoření, však nemohou poskytnout jediné obecně srozumitelné kritérium, podle kterého by bylo možné Boží vůli identifikovat. Přesvědčení o Boží existenci není univerzálně sdíleno. Navíc předpoklad, že Bůh i jeho vůle jsou eticky dobré, už předpokládá vědění o tom, co je eticky dobré, a je proto argumentací kruhem. Teologické námítky pak vycházejí z pojetí Boha.

Bude-li východiskem odpovědi nepostižitelnost Boha, není možné Boha chápat jako skutečnost „vedle“ skutečnosti světa. Naopak je svět – jako *creatio ex nihilo* a *creatio continua* – ve všem, co jej odlišuje od nicoty, na Bohu závislý a bezzbytku spočívá ve své vztaženosti k němu. Na základě této jednostranné reálné relace všeho stvořeného k Bohu lze říci, že Boží vůli je možné rozpoznat ve všem, co se ve světě děje. Pak ale není možné hodnotit jednotlivé obsahy ve světě zvláštním způsobem jako Boží vůli. Když bible hovoří o tom, že Bůh oznamuje svou vůli a zasahuje do dějin, lze tomu porozumět – nechceme-li znovu pochopit svět jako reálný protiklad k Bohu – pouze na pozadí nitrobožského vztahu Otce k Synu. Zvláštní vůle Boží spočívá v tom, že láska, se kterou Otec miluje svého Syna a se kterou miluje svět a lidi, je ve světě zjevná a působí i v jednání člověka. Jednotlivé etické normy a etický nárok jako takový však musí být nejprve rozpoznán jako platný, a teprve pak je vztažen – stejně jako všechno stvořené – k Boží vůli. Podle Ernsta tedy není založen primárně tím, že by byl bezprostředně odvozen z Boží vůle.

Také vztah teologické etiky k bibli a k procesu jejího vzniku jasně ukazuje, že etické výpovědi bible jsou kulturně podmíněné a spočívají na obecné lidské zkušenosti. Tak obsahuje tzv. kniha smlouvy sbírky právních a etických rad, které si nárokují platnost i bez teologického založení. Jejich integraci do víry Izraele – s odkazem na Boží milosrdenství – byl dán dodatečný motivační rámec k jejich následování. V sociální kritice prorockých spisů nejsou dána ani odůvodněna žádná nová přikázání. Proroci „pouze“ vyžadují dodržování právních a etických pravidel knihy smlouvy (jde tedy o parenezi, nikoliv o normativní etiku). Deuteronomistický zákoník rozvíjí právní a etické požadavky knihy smlouvy do *étosu* bratrství. Důvodem, který má k jednání podle těchto požadavků motivovat, je osvobozující jednání Boha v události exodu. Na ně se má Izrael stále rozpomínat a nemá uctívat žádného jiného Boha. Dodržování přikázání slouží blahu Izraele samého. Zákon svatosti a mudroslovná literatura motivuje k dodržování čtených přikázání a rad, které jsou pochopitelné i z profánních důvodů a lidské zkušenosti, a to vztahem k Jahvemu, odkazem na posvěcení lidu Hospodinem nebo poukazem na Boží moudrost, kterou otevírá bázeň před Bohem. Ani v Novém zákoně neznamená přikázání lásky k bližnímu a k nepřátelům obsahově nic nového, pouze rozšiřuje okruh adresátů. Přikázání lásky stejně jako Zlaté pravidlo vyzývají k nezištné dobrotě, resp. k zaujetí nestranného stanoviska – nikoliv však k sebeobětování. Nepřinášejí však žádné konkrétní normy jednání. Rozhodně nové je však poselství o Božím království, které Ježíš hlásá. Bůh přichází právě k hříšníkům a umožňuje jim obrácení. Antiteze horského kázání nenahrazují přikázání Starého zákona, nýbrž ukazují – vycházejíc z hodnot, které leží v jejich základech – další možné způsoby, jak dané hodnoty ještě lépe uskutečnit nad rámec minimálních požadavků. Ty jsou však kladeny na způsob příkladů, které nejsou plněny jako paragrafy zákona, nýbrž mají podnítit vlastní uvažování a vlastní fantazii. Domácí tabule a katalogy ctností a neřestí jsou převzaty z kulturního okolí křesťanských obcí a nepřinášejí žádné nové a specificky

křesťanské etické poznání. V rámci nauky o ospravedlnění však dostávají nový základ pro své naplnění.

Svědění se dnes chápe na jedné straně – na pozadí křesťanské interpretace coby „Božího hlasu“ – jako poslední instance etického rozhodování, které náleží bezpodmínečný respekt v podobě základního práva na jeho svobodu. Na druhé straně je vědy o člověku (psychologie a etologie) odhalují jako produkt výchovy a evoluce. Možné vysvětlení tohoto protikladu přináší – už ve scholastice (zejména Tomáš Akvinský) – rozlišení mezi prawsvědím (synderesis) a konkrétním soudem svědomí (conscientia). Do konkrétního úsudku svědomí o jednání skrze *conscientia* vstupují vedle vědomí principů také základní přesvědčení a věčné vědění, což vysvětluje možnost omylu. Vědění principů je myšlena *synderesis* coby prapůvodní vhléd do prvního principu praktického rozumu: konat dobro a vyhýbat se zlu. Tento vhléd je neomylný, vrozený, tedy nezískaný. Všechny další etické soudy jej vždy už předpokládají. Je nezničitelný, jakkoliv je možné jej potlačit. Teologicky se zde nachází východisko mluvení o „Božím hlasu“. Důsledkem analýzy svědomí je pro Tomáše stanovisko, že i mylné svědomí je závazné. Pokud člověk považuje za špatné něco objektivně dobrého, zavazuje jej svědomí, aby od takového jednání upustil. Pokud považuje svědomí něco objektivně špatného za dobré, omlouvá svědomí pouze v tom případě, kdy je omyl nevyhnutelný. Immanuel Kant spatřuje činnost svědomí nikoliv v konkrétních etických soudech, nýbrž pouze v přezkoumání formálních zákonitostí rozumu toho kterého rozhodnutí. Přitom je pro něho svědomí neomylné. Připomíná platnost povinnosti a není získané, nýbrž vždy už předpokládané. Diferencovaný koncept svědomí u Tomáše Akvinského ukazuje, že vlastní rozhodnutí ve svědomí je nezastupitelné a není možné je nahradit odvoláním se na autoritu. Aby však došlo k rozhodnutí ve svědomí, vyžaduje se připravenost k argumentaci, informovanosti, dialogu a nestrannosti. Kvůli možnému omylu svědomí je nezbytná výchova svědomí. Vedle obsahové formace výchovou a příkladem se musí jednat také o osvobození od nad-já a o posílení kompetence etického úsudku. Stát nemůže nikoho nutit do jednání, které spadají bezprostředně do osobní odpovědnosti a jsou v rozporu se svědomím. Pokud však respekt ke svobodě svědomí vede k tomu, že je ochromena funkční schopnost demokratického utváření vůle nebo základy právního pořádku, a spolu s nimi také ochrana svobody svědomí, musí stát prosadit zákony i proti jednotlivci, který jedná s odvoláním na své svědomí. Také ve vztahu k církevnímu magisteriu je svědomí poslední instancí. Neomylnost ve věcech víry a mravů se nevztahuje na jednotlivé konkrétní normy. Ostatně požaduje převaha zkušenosti církve i v etických otázkách, aby byly odlišné pozice objasněny v dialogu. Učitelství úřad církve však musí mít i při formulování svých požadavků zájem na zkušenostech lidí.

Původní cíl nauky o přirozeném mravním zákoně v antické filosofii spočíval v nalezení měřítko správného jednání určující všechno pouze lidské zákonodárství. Antická filosofická etika spatřuje toto měřítko v přirozeném směřování člověka, které probíhá v rozvinutí rozumové stránky člověka.

Křesťanství se ujímá filosofické nauky o přirozeném mravním zákoně – vycházejíc z Ř 2,14n – a integruje ji do konceptu dějin spásy. Zatímco podle Augustina je přirozený mravní zákon plně poznatelný teprve díky zjevení, Tomáš Akvinský spatřuje jeho založení v evidentních a známých principech praktického rozumu. Přirozený mravní zákon je pro Tomáše výsledek samostatné zákonodárné činnosti lidského rozumu, která představuje specificky lidskou účast člověka na věčném zákoně Božím a jeho zákonodárné aktivitě. Proces rozvíjení přirozeného mravního zákona postupuje podle Tomáše od nejvyššího, v sobě evidentního principu „Dobré je třeba konat a zlému se vyhýbat.“, přes další principy, vyvozené z přirozených sklonů (*inclinationes naturales*) k závěrům těchto principů v konkrétní situaci, které jsou však už omylné a proměnlivé. Přirozené sklony orientují člověka na určitá základní dobra, ve kterých spočívá naplnění jeho lidství. Nejsou libovolná, nýbrž se zakládají v jeho lidství. Konkrétní normy vznikají teprve tehdy, když člověk nalezne odpověď na otázku, jak o tato dobra usilovat a jak je uskutečňovat. To je úkolem moudrosti coby pořádající a zákonodárné činnosti rozumu. V následujícím vývoji směrem k *přirozenému právu* byly z domnělé podstaty člověka často vyvozovány konkrétní normy, a to zejména v neoscholastice. Ty si osobovaly neměnnost. Do popředí se přitom dostala sexuální etika, ve které měly existovat výlučně těžké hříchy. Myšlenka přirozeného mravního zákona byla však v novověku problematizována zejména zpochybněním přirozené teleologie a námitkou naturalisticky chybného závěru na základě přísného oddělení bytí a povinnosti. Reakcí na tuto problematizaci byl podle Ernsta kritický racionalismus. Otázka po pouhém deduktivním založení mravních norem však zůstává otevřená. Stejně tak zůstává otázkou, jak je možné neideologicky rozpoznat cíle přírody a proč mají takové cíle určovat jednání člověka.

Pokud vyjdeme z poznatku, že povinnost nemůže být přímo vyvozena z bytí, není podle Immanuela Kanta možné vyvodit etické normy z naplnění sklonů ve smyslu hypotetického imperativu. Mravně dobrá vůle je dána spíše tehdy, když člověk nejedná jen ve smyslu naplnění vlastních sklonů, nýbrž jedná-li z povinnosti. Povinnost však může obsahově spočívat pouze v kategorickém, nikoliv v hypotetickém imperativu. Obsahově lze takovou povinnost vyvodit z pojmu bezpodmínečného zákona, resp. kategorického imperativu: spočívá v tom, že maximy jednání musí mít formu obecnosti. Problémy vznikají teprve při otázce po aplikovatelnosti kategorického imperativu. Kant musí pro zdůvodnění konkrétních jednotlivých norem najít další principy, a to zejména princip účelu sama o sobě, který vybízí k bezpodmínečnému respektu vůči důstojnosti člověka a zůstává čistě formální. Odůvodněnost kategorického imperativu je však problematická, protože jej nelze vyvodit z předem dané skutečnosti, nýbrž je vyvozen jako fakt rozumu. Kant tak sice uniká problému regresi do nekonečna, ale nedokáže odůvodnit, proč má člověk vůbec podle kategorického imperativu jednat. Naproti tomu utilitarismus vychází ze úsilí člověka o štěstí. Jednání je eticky správné, když je konáno s cílem získat největší možné štěstí pro co největší počet lidí. V utilitarismu preferencí

nejde o zvažování pouze těžko poměřitelné blaženosti, nýbrž o zvážení zájmů jednotlivců. Utilitarismus pravidel se pak snaží vyhnout utilitarismu jednání, ve kterém dochází k špatnému ohodnocení jednotlivých jednání. Mezi problémy utilitarismu patří možné zanedbání menšin a faktické zájmy všech, které hrozí stát se posledním úběžníkem zvažování, takže hodnotě života může být nadřazena snaha vyhnout se bolesti a utrpení. Dále se nezdůvodňuje, proč by člověk měl zaujmout univerzální stanovisko obecné prospěšnosti. Určitou alternativu k utilitarismu představuje John Rawls v teorii spravedlnosti jako fairness. Spravedlivé zásady společnosti vznikají jejich vyjednáním pod rouškou nevědomosti. Centrální zásadou je přítom princip rozlišení. Kantovu etiku rozvedl mj. Jürgen Habermas, který spatřoval normy jako odůvodněné tehdy, když se jim dostane v diskursu souhlasu všech, a jsou tedy zobecnitelné. Platnost principu zobecnitelnosti zdůvodňuje Habermas reflexivně poukazem, že ten, kdo chce v diskursu odůvodnit normu jednání, tento princip zcela nezbytně předpokládá. Slabinami etiky diskursu je, že konsensem v diskursu může být dosaženo pouze intersubjektivní, nikoliv objektivní platnosti mravního nároku. Nutně předpokládaný princip zobecnitelnost navíc neznamená, že jej člověk opravdu uzná. Uznání totiž už předpokládá rozhodnutí k etickému stanovisku. Vycházejí z kritiky jakékoliv kognitivistické etiky rozvíjí Norbert Hoerster minimalistickou morálku založenou čistě na subjektivních, osvětlených zájmech. Problematičnost tohoto postupu spočívá v tom, že se jednání, která jsou intuitivně hodnocena jako zločin, nedají kvalifikovat v objektivním smyslu jako eticky špatná nebo zavrženíhodná.

Novověké etice je ze strany učitelského úřadu katolické církve vytýkána tendence k relativismu, která má být způsobena nadhodnocením autonomie a důsledků při odůvodňování etických norem. Proti tomu je stavěna nauka, že existují jednání v sobě špatná, která nemohou být obhájena dobrým účelem. V situacích rozhodování stojí člověk často před problémem, že každá z možných alternativ jednání sice usiluje o dobro, zároveň však také způsobuje zlo. Jednání není eticky dobré už tehdy, když usiluje a uskutečňuje dobro. Stejně tak je problematické hodnotit jako eticky špatné takové jednání, které způsobuje škodu. Eticky dobré je spíše takové jednání, které ospravedlní spoluzpůsobené škody při usilování o dobro. Je však špatné, pokud to dobré nemůže škody ospravedlnit. Na otázku, kdy může dobro ospravedlnit spoluzpůsobené škody, lze poukázat na princip přiměřenosti prostředků. Opatření, které způsobuje škody, musí být vhodné, potřebné a přiměřené svému cíli. Škody musí být navíc co nejmenší. Dále by se dalo říci, že jednání je tehdy špatné a nezodpovědné, když jím způsobené zlo podkopává či omezuje jím zamýšlené dobro. Takové jednání je kontraproduktivní. Rozhodující pro etické posouzení je přitom, aby jednání nebylo natrvalo a v celku kontraproduktivní. Vyjdeme-li z tohoto principu, jsou pro etické posouzení rozhodující důsledky zamýšleného jednání. Myslitelné jsou také změny v průběhu etického hodnocení. Na druhé straně může být etické hodnocení nezávislé na subjektivním úmyslu, tedy může být objektivizovatelné, spjaté s povahou skutečnosti. Pokud je nějaké

jednání dlouhodobě a s ohledem na obecně žádoucí dobro kontraproduktivní, je už na základě své struktury v sobě rozporné. Je proto v sobě špatné a nemůže být ospravedlněno tím, že tvoří předpoklad pro jiné dobré jednání. Na zásadní otázku, proč má člověk vůbec dobro, o které usiluje, zobecňovat, lze odpovědět, že jinak způsobí škodu v celkové skutečnosti. A takové jednání není možné dostatečně ospravedlnit. Na otázku, proč by člověk takto jednal, není možné uvést žádný věcný důvod, nýbrž pouze vlastní subjektivní svěvolí.

Jak je možné chtít eticky dobře jednat?

Ve druhé části knihy řeší Ernst otázku, jak je možné chtít eticky dobré jednání, tedy vlastně problematiku svobody pro dobro. Část je rozpracována do čtyř kapitol: Popření svobody – Výhrady determinismu (s. 254–262); Potlačení svobody – Moc viny a hříchu (s. 263–301); Osvobození svobody – Význam víry pro jednání (s. 302–332); Zprostředkování svobody – Aspekty křesťanské spirituality (s. 333–362).

Zatímco vývoj moderní západní společnosti vnější svobodu jednání vysoce hodnotila a všemožně zajišťovala, byla vnitřní svoboda vůle vědami o člověku – např. behavioristickou psychologií, sociobiologií a výzkumem mozku – stále znovu zpochybňována. Svoboda vůle však neznamená nezávislost na důvodech. Jinak by se svoboda stala pouhou náhodou a bezdůvodnou svěvolí. Svoboda vůle také nespočívá ve svobodné volbě mezi různými alternativami. Toto pojetí svobody coby svobody volby vede k dilematu, že je volba buď racionální, ale nutná, nebo není nutná, ale pak také není racionální, a proto je svévolná. Svoboda volby však předpokládá základní svobodu, která nespočívá ve volbě mezi dvěma či vícero dobrými, nýbrž v možnosti říci každému jednotlivému dobru – na základě jeho struktury coby konečného dobra – ano, nebo ne. A právě tato základní svoboda je původní formou svobody vůle. Problém, jak může vůle ovlivňovat mozek, vyplývá z dualismu těla a duše. V celostním pojetí člověka lze říci, že vědomí a rozhodnutí vůle jsou sice realizovány neuronální činností, nemohou však být redukovány pouze na ni. Svoboda vůle může být chápána jako sebeurčení či sebedeterminace. Vnější podmínky individuální existence člověka svobodu sice omezují, na druhé straně ji však vůbec umožňují. Svobodná rozhodnutí se usazují, a proto vzniká otázka, jak může člověk svou svobodu uchovat.

O vině v etickém smyslu je možné hovořit pouze tam, kde někdo způsobí škodu bez ospravedlnitelného důvodu, a to vědomě a dobrovolně. Jednotlivá špatná rozhodnutí a jednání mají ve svém základu připravenost jednat svévolně a nikoliv rozumně. Tato připravenost může být způsobena potěšením ze svévolle nebo útekem před vlastní odpovědností. „Hříchem“ pak neoznačujeme žádné obsahově jiné jednání než jednání špatné. Takové jednání je však formálně tematizováno ve svém vztahu k Bohu. Provinění proti Bohu existuje pouze jako provinění vůči člověku a světu. Hřích, který je v základech mnoha jednotlivých hříchů a který byl tradičně spatřován v pýše člověka, je možné chápat jako onu

připravenost ke svévoli, ve které se člověk nechce vystavit měřítkům rozumu, a to teologicky viděno před Bohem. Pavlovská řeč o univerzální moci hříchu vedla v tradici k nauce o dědičném hříchu. Ten byl od Augustina interpretován jako určení lidské přirozenosti, v novověku (Luther, Kant) byl chápán jako pokřivení vůle. Pokřivení vůle znamená, že se člověk sám ze sebe nemůže osvobodit od moci hříchu. V každém pokusu učinit dobro, mu jde v posledku o sebe sama, což znemožňuje překonání připravenosti ke svévoli. Důvod, proč se toto v člověku znovu a znovu děje, nelze dostatečně vysvětlit strukturálními souvislostmi hříchu. Připravenost ke svévoli závisí spíše na existenčním strachu člověka, který je spjat s konečností a zranitelností jeho přirozenosti.

Význam víry pro etické jednání spočívá v osvobození člověka z moci hříchu a jeho uschopnění k nezištnému jednání kvůli dobru samému. Centrální zkušeností dějin zjevení je, že Boží příklon k člověku platí bezpodmínečně a spolehlivě. Ve smrti Ježíše na kříži se projevuje nekonečnost lásky a připravenost Boha člověku odpouštět v nepřekonatelné míře. Ve vědomí víry, že je člověk Bohem bezpodmínečně přijímán a držen, je zlomena moc existenčního strachu člověka. Nemusí už potvrzovat sebe sama, ani už před sebou nemusí utíkat, nemusí zbožšťovat nic stvořeného, nýbrž bude – ve smyslu *obrácení* – zásadně připraven jednat s druhými rozumně (láska k bližnímu), nikoliv už svévolně. V tradici teologické etiky byl význam víry pro etické jednání tematizován v modelu etiky ctností. Tím lze znázornit nejen osvobození z moci hříchu, nýbrž také vnitřní uschopnění člověka ke konání dobra. Zásadní je návrh Tomáše Akvinského, který vychází z aristotelského pojetí ctnosti coby cvičením získané schopnosti ke konání dobrého a přiměřeného rozumu. V čem přesně spočívá ono přiměřené jako střed mezi příliš mnoho a příliš málo, lze určit pouze – v rámci normativní etiky – z kritéria přiměřenosti prostředků a nekontraproduktivnosti. K získaným (kardinálním) ctnostem přistupují v křesťanské Tomášově syntéze také teologální ctnosti (víra, naděje, láska), které nemohou být získány, nýbrž jsou Bohem vlity. Přitom jsou získané ctnosti a etické jednání člověka orientovány láskou k Bohu coby k poslednímu cíli člověka. Spolu s teologálními ctnosti jsou člověku podle Ernsta také darovány mravní (kardinální) ctnosti. Víra, naděje a láska jsou Božím darem, a nejsou vlastnictvím člověka. Na druhé straně se však při ospravedlnění jedná o skutečnou vnitřní proměnu člověka. Uschopnění k lásce získává ze společenství s Kristem, jehož nezrušitelnost tvoří spolehlivou základnu lidského jednání. Proti oddělení teologálních ctností od jednání ve světě je třeba zdůraznit, že láska k Bohu je realizovatelná pouze v lásce k bližnímu. Teologální ctnosti vytváření křesťanský významový rámec, ve kterém může být etické jednání ve světě a ve společnosti integrováno, stimulováno a kritizováno (srv. Alfons Auer).

Křesťanská spiritualita spočívá v životním způsobu určeném duchem Ježíše Krista, kdy člověk žije z důvěry, že nezrušitelně patří ke Kristu, a proto je bezpodmínečně Otcem přijímán a milován. Křesťanská mystika může být chápána jako cesta, na které se člověk vzdává všeho ulpívání na čemkoliv stvořeném, především na sobě samém a své vlastní vůli. Tak v člověku vyrůstá

a působí Bůh sám a jeho vůle. Obsahově se ukazuje tato Boží vůle v rozhodnutích, ke kterým člověk dospívá, když se člověk – ve svobodě od sebe sama a své vlastní vůle – rozhoduje pouze na základě vlastního rozumu a pravdy skutečnosti. Modlitba za správné rozhodnutí je smysluplná pouze tehdy, když je – podobně jako přímluva – chápána jako otevřenost daru Ducha svatého. Ten umožňuje nestranný a objektivní, tedy rozumný úsudek, svobodný od vlastních zálib a sebe sama. V duchovních cvičeních Ignáce z Loyoly se především jedná o činění zásadních rozhodnutí tak, aby odpovídala Boží vůli. Rozhodující je postoj indiference vůči všemu stvořenému (základní svoboda), tedy postoj nestrannosti, objektivity a rozumnosti. V rozlišování duchů spočívá pro Ignáce kritérium, zda zvažovanou alternativou učiní člověk zkušenost útěchy či neútěchy. Tím se nemyslí, aby člověk učinil měřítkem subjektivní preference. Zkušenost útěchy znamená, že je člověk podporován v postoji indiference a svobody, zkušenost neútěchy pak podněcuje člověka k nepokoji na základě nedostatečné indiference.

Slavení eucharistie a bohoslužba jsou podstatně odkázány na etické jednání. Bez vztahu k mezilidské praxi se kult stane – jak to dosvědčují texty Starého i Nového zákona – pouze vnějškovou fasádou. Na druhé straně nemůže slavení eucharistie sloužit tomu, aby legitimizovalo etické pozice a normy a dodávalo jim větší závažnosti. V eucharistii je ve vzpomínce přítomný (anamnésis) a zakusitelný – stejně jako ve všech ostatních svátostech – bezpodmínečný Boží příklon k člověku, jako se projevil v Ježíšově kříži. Vědomí tohoto příklonu může – jak vyjevuje svolávání ducha svatého (epikléze) – proměňovat slavící společenství lidí a jejich praxi, aby si uvědomovali své suverénní vztahy (communio) a osvobozovali se k nezištnému jednání. Pokud křesťanská spiritualita umožňuje svobodu k odpovědnému jednání, existuje povinnost o tuto spiritualitu pečovat.

Na otázku po zvláštích teologické etiky, kterou Ernst přijímá v úvodu své knihy, se snaží dát každá z částí knihy svou odpověď. Souhrnně konstatuje autor, že vlastní význam křesťanské víry pro etické jednání spočívá v „důvěře, že Bůh člověka bezpodmínečně přijímá. Tak je relativizován existenční strach člověka a překonáno to, co mu brání, aby jednal odpovědně a dobře. V důvěře v Boží přijetí a Boží připravenost k odpuštění je člověk osvobozován od hříchu a uschopňován, aby jednal z vnitřní svobody dobře, kvůli dobru samotnému, a to z nezištné lásky“ (s. 333). Základní křesťanovou povinností je v důsledku tohoto poznání pečovat o tyto základy mravního jednání, což není nic jiného než uvědomělý křesťanský život, tj. vědomé a bdělé prožívání křesťanské spirituality. Tímto důrazem, který přichází na závěr Ernstovy monografie, se autor vrací ke svému východisku v sebezjevení Boha. Tematizuje tak v závěru to, co bylo v tradičním traktátu postupujícím podle příkázání Desatera pojednáno hned v úvodu, totiž k povinnosti člověka vůči Bohu. Tak se mu daří uzavřít rámec své monografie, které zcela případně schází závěr. Jednak tímto krokem klade úkol pečovat o žitou spiritualitu jako základní tón aplikované

specificky teologické etiky, která má a musí zůstat otevřená pro dialog se svým (i neteologickým) okolím. Bezvýhradné zjevení lásky Boha k člověku se projevuje jeho připraveností odpouštět. K tomuto pokladu zjevení není možné dospět na základě pozorování či analýzy vnitrosvětských procesů. Jedná se tedy o křesťanské proprium nesené a opatrované církví.

Knihy je zamýšlena jako učebnice pro studenty teologických či pedagogických oborů. Je proto psána srozumitelným jazykem a je opatřena cenným výběrem doporučené prohlubující literatury (s. 363–366), který přináší odkazy na stěžejní díla německé jazykové oblasti. Každá kapitola je ukončena přehledem základních tezí. Autorovým záměrem je uvést čtenáře do kontextu současné diskuse, a to i za hranicemi vlastní teologické vědy. Vstupuje proto do dialogu s velkými filosofickými projekty (Immanuel Kant, Jürgen Habermas) či s výzvami neurobiologie či behaviorální psychologie.

Ernstem pozorovaná sebesekularizace teologické etiky po 2. vatikánském koncilu je rizikem i pro české jazykové prostředí. Není sice patrné v takovém rozsahu a v takovém kontextu jako v německém prostoru, kde je vnitřní specializace oboru nesrovnatelně větší. V dosavadní české teologické etice je však patrná pouze selektivní recepcce 2. vatikánského koncilu. Malá specializace českého teologicko-etického diskursu je dobře patrná např. v křehkém postavení křesťanské sociální etiky na teologických fakultách České republiky, jež neodpovídá závažnosti, která je oboru přikládána jak zvenčí, tak zevnitř světové církve. Hrozí nám proto odtrženost disciplín aplikované etiky, jako je zmíněná sociální, lékařská a environmentální etika či etika rodiny, a fundamentální teologické etiky na druhé straně, která jim v podobě neproměnné vývojem (i magisteriální) teologie druhé poloviny 20. století neposkytuje potřebnou živnou půdu. Hrozí tak rozkol mezi aplikovanými etiky, kteří nutně potřebují udržet krok s rozvojem sekulárních věd, a teologickými etiky, jejichž pokušení utéct se do hájemství pohodlného ghetta, často za cenu ztráty životodárného neklidu palčivých otázek člověka, se snáze alespoň navenek ospravedlní zdáním jakési pobožné úcty k tradici. Stejně tak je tento rozpor mnohdy pozorovatelný mezi hlásanou naukou a žitou mravností katolických křesťanů, kteří jsou díky svým sociálním (a profesním) rolím zapojeni do řady dalších narativů. V tomto kontextu by byl případný český překlad publikace Stephana Ernsta velkým přínosem.

Liturgie vedená laiky – zpráva z mezinárodní konference v Erfurtu (4.–5. listopadu 2011)

P E T R Š T I C A

Ve dnech 4.–5. listopadu 2011 se na Katolické teologické fakultě v Erfurtu uskutečnila konference na téma „Laici vedou liturgii. Úkol a výzva pro moderní ekleziologii“ (*Laien leiten Liturgie. Aufgabe und Herausforderung für eine moderne Ekklesiologie*), kterou zorganizovalo Teologické badatelské kolegium (*Theologisches Forschungskolleg*) a Katedra liturgiky místní teologické fakulty. Konference s mezinárodní účastí, které se zúčastnili odborníci z řady evropských států i zástupce teologické obce ze Spojených států amerických, se stala pozoruhodnou příležitostí pro diskuzi o jednom z aktuálních teologických a církevních témat. Jak se v průběhu intenzivního dvoudenního setkání ukázalo, nejedná se přitom pouze o téma liturgické vědy či pastorage, nýbrž o otázku, které má zásadní přesah rovněž do jiných teologických podoborů (ekleziologie, křesťanská sociální etika, teologie svátostí, teologie laikátu atd.). Konference byla rozdělena do dvou částí.

V první části přednesli své přednášky a impulsy do diskuze zástupci vybraných evropských zemí a USA. Cílem této části bylo seznámit se se situací v jednotlivých zemích a místních církvích co se týče vedení liturgie ze strany laiků a na základě těchto zkušeností dále diskutovat výzvy a otázky, které se v této souvislosti kladou.

První referentem byl Dr. Eduard Nagel z Německého liturgického institutu v Trevíru (*Deutsches Liturgisches Institut Trier*), známý mj. jako dlouholetý redaktor liturgického časopisu *Gottesdienst*. Ve svém referátu zaměřil pozornost na situaci a zkušenost německé katolické církve. Nejprve představil situaci po druhém vatikánském koncilu, kde jednotlivé diecéze a farnosti byly od 70. let konfrontovány s nedostatkem kněží, a proto se začaly objevovat nedělní bohoslužby bez kněze jako „pastorálně-pragmatické řešení“. Dále uvedl klíčové závěry synody německých biskupů a diecézí (Würzburgská synoda, 1975), které na základě „pastoračních zkušeností“ (pastorační praxe) i „liturgických úvah“ (teologické reflexe) vyzývaly k zachování každonedělních bohoslužeb v jednotlivých farnostech, což v případě nemožnosti slavit eucharistii s ordinovaným knězem zahrnovalo požadavek vedení liturgie ze strany jáhna či laika. Dokument würzburgské synody přitom zdůrazňuje, že bohoslužbu slova vedenou laiky je třeba chápat jako „skutečné slavení liturgie“. Nagel dále připomenul teologickou a církevní diskuzi ohledně přijímání eucharistie v rámci nedělní bohoslužby slova vedené laiky. V závěru pak představil výsledky výzkumu, který provedl prostřednictvím dotazníku, jenž byl před nedávnem zaslán všem německým diecézím, časopis *Gottesdienst*. Jeho cílem bylo zjistit stav ohledně slavení bohoslužby slova vedené laiky v jednotlivých biskupstvích, která se ukázala jako značně variabilní. Bohužel však nebylo

možné ve všech případech vycházet z kompletních dat týkajících se historie i současnosti praxe bohoslužby slova. Na variabilní situaci v oblasti postoje k bohoslužbám vedeným laiky a v biskupských směrnicích v rámci rakouské katolické církvi upozornil další referent, Dr. Christoph Freilingner (Linz), který zároveň mj. uvedl, že vzdělávání ve vedení liturgie pro laiky-dobrovolníky¹ poskytuje většina farností.

O pastorační situaci a zkušenostech se slavením bohoslužby slova vedené laiky ve Švýcarsku hovořil profesor liturgiky na fribourgské univerzitě, Dr. Martin Klöckener. Po představení základních církevních dokumentů² nastínil současnou situaci v oblasti bohoslužeb slova vedených laiky na základě roku 1997 publikované liturgické knihy „Die Wortgottesfeier“ a na základě podrobného dotazníku zasláného v roce 2011 jednotlivým švýcarským biskupstvím. Biskupy aprobovaná liturgická kniha v souladu s převažujícími liturgicko-teologickými náhledy (teologická přednost nedělního shromáždění křesťanů před rozštěpením farnosti díky odjíždění věřících za slavením eucharistie do jiných farností; slavení bohoslužby slova bez přijímání eucharistie jako základní forma slavení aj.) navrhla uspořádání, formu i texty pro slavení těchto bohoslužeb. Roku 2007 dodatečně publikovaný sešit s modlitbami po přijímání eucharistie lze pak interpretovat rovněž jako důsledek skutečnosti, že navzdory zmiňované liturgicko-teologické preferenci v praxi neustále dominovala forma slavení bohoslužby slova s přijímáním eucharistie. Data získaná dotazníkem ukazují pestrost se zkušenostmi a zacházením s touto formou bohoslužby. Zatímco ve výjimečných případech je možné hovořit o neexistenci bohoslužby slova vedené laiky (diecéze Lugano), lze ve většině diecézí vyzorovat sice zatím nepřilíh rozšířené slavení těchto bohoslužeb, nicméně rovněž jejich narůstající naléhavost. Zvláštní postavení mezi švýcarskými diecézemi zaujímá německy mluvící část basilejské diecéze, kde lze pozorovat jak významné rozšíření bohoslužby slova vedené laiky, tak její variabilní a kreativní formy. Jako převažující charakteristiky, které souzněly se situací v Německu, lze uvést např.

¹ V rámci vedení liturgie ze strany laiků lze rozlišovat mezi různými skupinami: Pokud laici, kteří vedou liturgii, jsou zaměstnanci církve, respektive pověřenými a placenými pastoračními asistenty, pak je řeč o „beauftragte hauptamtliche Laien“; laici-dobrovolníci, kteří nejsou církevními zaměstnanci a jsou církví pověřeni vedením bohoslužby slova, jsou označováni jako „beauftragte ehrenamtliche Laien“.

² Jde o dokumenty švýcarské synody – Die Synode 72 (Synodenabschluss „Gebet, Gottesdienst und Sakramente im Leben der Gemeinde“ 1974), pastorační list biskupské konference z roku 1981 („Unser Sonntag“, v němž kapitola, které se zabývá bohoslužbou slova, nese pozoruhodný název „Von der sonntäglichen Eucharistie zur lebendigen Gemeinde“) a směrnice německé části švýcarské biskupské konference z roku 1987 (platné pro diecéze Chur a St. Gallen a německo-jazyčné části diecézí Basel, Sitten a Lausanne-Ženeva-Fribourg). Posledně zmiňované směrnice uvádějí mj. potřebu prohloubení pochopení slavení bohoslužby slova a zachování místní farnosti jako preferenci ve srovnání s účastí na eucharistické bohoslužbě v sousední či blízké farnosti s odvoláním na biblickou výzvu k pravidelnému shromažďování a liturgickému slavení místní církevní obce.

bohoslužbu slova jako opci pro liturgické slavení v místním církevním společenství, narůstající relevanci bohoslužby slova takřkajíc ve všech diecézích, existenci jednotlivých směrnic v rámci diecézí, a to, že teologicky odůvodněná preference bohoslužby slova bez přijímání eucharistie ani snahy o zavedení liturgie hodin nebyly věřícími v praxi akceptovány.³ V závěru svého referátu formuloval Klöckener podněty pro budoucí vývoj v oblasti bohoslužby slova vedené laiky včetně potřeby živé diskuze mezi liturgickou vědou, ekleziologií a teologií eucharistie.

V další části věnovali referenti pozornost situaci ve Francii (prof. François Werner, Strasbourg) a Nizozemí (prof. Gerard Rouwhorst, Tilburg). Zamyšlení nad situací v americké katolické církvi se věnoval prof. Bruce T. Morrill (Nashville). Celkově lze podle něj ve Spojených státech hovořit pouze o velmi malém procentu farností, v nichž by bohoslužby slova vedené laiky⁴ představovaly pravidelnou formu nedělního liturgického slavení. Výjimku představují farnosti vedené pastoračními asistenty.⁵ Morrill vnesl do diskuze některé nové aspekty – např. disproporci mezi pohledem amerických biskupů, kteří preferují eucharistické slavení pod vedením kněze (potažmo marginalizaci bohoslužby slova), respektive dojíždění věřících za bohoslužbami i za cenu ztráty a oslabení místního farního komunia, a náhledem většiny katolíků, jejichž – často velmi angažovaný – zájem spočívá v zachování místního společenství a v posílení liturgického slavení v místě.

Druhý den konference byl věnován systematickým referátům. Nejprve se prof. Benedikt Kranemann (Erfurt) zabýval vznikem nových forem bohoslužby. Po dějinném nástinu bohoslužby slova, kde zmínil v rámci německé církve pionýrskou práci farností a biskupů v oblasti bývalé NDR (např. H. Aufderbeck), začlenil nové bohoslužebné formy do celkových trendů v rámci liturgického slavení. Kriticky představil vybrané klíčové dokumenty a základní liturgické texty, bohoslužebné knihy a pastorační pomůcky. V závěru pak formuloval několik tezí a perspektiv. Především je podle něj důležité, aby liturgie vycházela z plauzibilní plurality liturgického slavení a zohledňovala náboženskou situaci a specifika místních církevních obcí. Aktivní roli při hledání přiměřeného liturgického slavení by v tomto ohledu měla hrát nejen liturgická věda, ale především místní církve. Kranemann proto – v návaznosti na římské direktorium z roku 1988 – zdůraznil klíčovou roli biskupů při zavádění nových forem bohoslužby.

Vzdělávání laiků pro vedení BS v německých diecézích se ve svém příspěvku věnovala Dr. Marion Dürrová (Erfurt). Poukázala přitom na řadě příkladů jak na rozmanité postoje ordinariátu a ordinářů k tomuto vzdělávání, tak

³ M. Klöckener tak konstatuje, že v této oblasti ustupují často liturgicko-teologické otázky do pozadí před „pastorační pragmatikou“.

⁴ V angličtině se pro označení laiků, kteří vedou bohoslužbu, používá spojení „non-ordained liturgical leadership“.

⁵ Jde o tzv. PLC parishes (to znamená „parishes led by a Pastoral Life Coordinator“).

na různou náplň a časovou náročnost kurzů pro laiky-dobrovolníky (od kurzů trvajících několik dní po tříletý kontinuální kurz). Stranou nezůstaly rovněž statistiky týkající se množství pověření pro vykonávání této liturgické služby. V posledním příspěvku obrátil prof. Otmar Fuchs (Tübingen) pozornost na vzájemný vliv a působení nových forem bohoslužby na jedné straně a ekzeziologie a pojetí církevních úřadů na straně druhé.

Z řady pronesených příspěvků a následných diskuzí bylo možné vypozařovat jak rozmanitost v recepci bohoslužby slova vedené laiky v jednotlivých zemích a diecézích, tak rozmanitost ve formě bohoslužeb slova, církevních směrnicích a používaných bohoslužebných knihách. V závěrečné diskuzi bylo poukázáno nejen na otevřenou budoucnost různých forem bohoslužby slova, nýbrž rovněž na naléhavou potřebu vnitrocírkevního dialogu mezi biskupy, teology a zástupci farností a na klíčovou roli místních církví. V pozadí by při této reflexi neměla zůstat související, především ekzeziologická témata, která se v přístupu k novým bohoslužebným formám a bohoslužeb slova vedených laiky odráží.

Při pohledu na inspirativní diskuze, která následovaly po jednotlivých blocích i na závěr celé konference, a na pronesené referáty si nelze než přát, aby příspěvky byly publikovány rovněž v knižní podobě, a tak byly zpřístupněny většímu množství čtenářů. Zároveň lze rovněž doufat, že podobná intrateologická debata proběhne v budoucnu rovněž v českém teologickém prostředí. Zapojení laiků do vedení liturgie není – jak se v rámci konference ukázalo – pouze otázkou pastorační strategie, vycházející především z nedostatku kněží, a neklade pouze otázku po přiměřené podobě takové bohoslužby, nýbrž odráží řadu závažných ekzeziologických a ekzeziálních témat, která vyžadují patřičnou reflexi v podmínkách a situaci místních církví.

ACTA UNIVERSITATIS CAROLINAE THEOLOGICA

Vědecké periodikum *AUC Theologica* je věnováno teologii. Tento pojem je užit v širokém, dále diferencovaném smyslu: jsou jím míněny všechny hlavní, propedeutické i auxiliární „scientiae sacrae“.

Časopis je připravován péčí mezinárodní redakční rady, která má své zázemí na Katolické teologické fakultě Univerzity Karlovy v Praze. Vychází v řadě *Acta Universitatis Carolinae*, již vydává Nakladatelství Karolinum. Navazuje na předchozí ediční činnost KTF UK v l. 1998–2008: deset svazků řady nazývané *Sborník Katolické teologické fakulty* a dva svazky řady nesoucí název *Opera Facultatis theologiae catholicae Universitatis Carolinae Pragensis theologica et philosophica*.

AUC Theologica jsou vydávána dvakrát ročně. Periodikum je otevřeno pracím akademických a vědeckých pracovníků nejenom Katolické teologické fakulty Univerzity Karlovy v Praze, ale i dalším badatelům. Každá studie první a druhé části je recenzována dvěma kvalifikovanými posuzovateli, řízení je oboustranně anonymní (peer review).

Původní, jinde nepublikované texty, lze zasílat e-mailem na adresu theologica@ktf.cuni.cz. Musí být upraveny v souladu s pokyny pro předávání rukopisů (viz www.theologica.cz). Nevyžádané texty nebudou autorům vráceny. Autoři nemají nárok na honorář.

The aim of the periodical *AUC Theologica* is to publish papers covering the full range of the field of theology, including both classical theological topics and the propedeutical and auxiliary “scientiae sacrae”.

Theologica is run by an international Editorial Board based at the Catholic Theological Faculty (KTF) of Charles University in Prague. It is a part of the series *Acta Universitatis Carolinae* which is published by the Karolinum publishing house. *Theologica* continues the tradition of the earlier publishing activity of the KTF: during the period 1998–2008, there appeared ten volumes of a series called *Sborník Katolické teologické fakulty* (KTF Proceedings) and two volumes of the *Opera Facultatis theologiae catholicae Universitatis Carolinae Pragensis theologica et philosophica*.

AUC Theologica appears twice a year. *AUC Theologica* publishes articles not only by the academic and research staff of the KTF, but also by other researchers. Articles included in the first two sections are peer reviewed by two experts in the field, with neither side being aware of the identity of the other.

Original texts that have not been published elsewhere can be submitted by e-mail to theologica@ktf.cuni.cz. They should be formatted in accordance with the manuscript guidelines to be found at www.theologica.cz. Unsolicited manuscripts will not be returned. The authors are not entitled to any royalty.

ACTA UNIVERSITATIS CAROLINAE
THEOLOGICA 2012, roč. 2, č. 1

Prorektor-editor prof. PhDr. Ivan Jakubec, CSc.

Vydala Univerzita Karlova v Praze

Nakladatelství Karolinum

Ovocný trh 5-5, 116 36 Praha 1

<http://cupress.cuni.cz>

Praha 2012

Návrh obálky a grafická úprava Kateřina Řezáčová

Sazba DTP Nakladatelství Karolinum

Vytiskla tiskárna Nakladatelství Karolinum

Vychází dvakrát ročně

ISSN 1804-5588

MK ČR E 19775