

**DOKUMENTY
MEZINÁRODNÍ
TEOLOGICKÉ KOMISE
1969–2017**

**a některé další texty
Papežské biblické komise
a Kongregace pro nauku víry**

Ctírad Václav Pospíšil (ed.)

Eduard Krumpolc (ed.)

Univerzita Palackého v Olomouci

**Dokumenty Mezinárodní teologické komise
1969–2017**

**a některé další texty Papežské biblické komise
a Kongregace pro nauku víry**

Editoři:

Ctírad Václav Pospíšil (překlady a série úvodních studií)

Eduard Krumpolc (redakční a organizační zabezpečení)

Olomouc
2017

Tato publikace představuje plnění grantového úkolu IGA CMTF 2017 – 006.
Editoři vyslovují poděkování vedení Cyrilometodějské teologické fakulty za velkorysou podporu tohoto grantového záměru.

Vychází s vědomím a výslovným souhlasem nakladatelství a vydavatelství předchozích tištěných verzí.

Vychází pro studijní účely zejména frekventantů oboru teologie CMTF UP; KTF UK; TF JČU; HTF UK; ETF UK i pro ostatní zájemce o obor teologie, a to u příležitosti blížícího se padesátého výročí od vzniku MTK.

Neoprávněné užití tohoto díla je porušením autorských práv a může zakládat občanskoprávní, správněprávní, popř. trestněprávní odpovědnost.

1. vydání

Editors © Ctírad Václav Pospíšil, Eduard Krumpolc, 2017

© Univerzita Palackého v Olomouci, 2017

Copyright dokumentů: Mezinárodní teologická komise; Papežská biblická komise; Kongregace pro nauku víry.

Copyright českých překladů: Překladaatelé jednotlivých dokumentů (C. V. Pospíšil, V. Novotný a kol.).

Copyright textů úvodních studií: Autor (C. V. Pospíšil).

DOI: 10.5507/cmtf.17.24452180

ISBN 978-80-244-5218-0 (online : PDF)

ISBN 978-80-244-5221-0 (online : ePub)

Obsah

Dar a úkol. Úvod k české edici dokumentů MTK 1969–2017	7
Statuta MTK a výhled do budoucna: návrh zpětné institucionální vazby	10
K chronologicky prvnímu textu MTK z roku 1969	19
K českému vydání dokumentu MTK „O katolickém kněžství“	22
O katolickém kněžství (1970)	23
Dokument MTK „Jednota víry a teologický pluralismus po více než čtyřiceti letech“	25
Jednota víry a teologický pluralismus (1972)	28
K dokumentu MTK „Apoštolskost církve a apoštolská posloupnost“ z roku 1974	32
Apoštolskost církve a apoštolská posloupnost (<i>Cette étude</i>) (1974)	36
K dokumentu MTK o křesťanské morálce z roku 1974	49
Křesťanská morálka a její normy (<i>Christianus qui</i>) (1974)	52
K českému překladu dokumentu MTK „Vzájemný vztah mezi magisteriem a teologií“ z roku 1976	75
Vzájemný vztah mezi magisteriem a teologií (1976)	80
K českému překladu dokumentu MTK „O lidském rozvoji a křesťanské spáse“	97
O lidském rozvoji a křesťanské spáse (<i>Concilium Vaticanum II</i>) (1976)	100
Jeden nebo dva dokumenty MTK o manželství? Kritický komentář „Šestnácti christologických tezí o manželství“ z roku 1977	118
Šestnáct christologických tezí o svátosti manželství (<i>La sacramentalité du mariage chrétien</i>) (30. 6. 1977)	122
Kritická analýza dokumentu MTK „O křesťanském manželství“ z roku 1977	131
O křesťanském manželství (6. 12. 1977)	135
Dokument MTK „Vybrané otázky z christologie“ po více než třiceti letech	149
Vybrané otázky z christologie (<i>Quaestiones selectae de christologia</i>) (1979)	155

K českému vydání dokumentu MTK „Teologie – Christologie – Antropologie“	180
Teologie – Christologie – Antropologie (<i>Desiderium et cognitio Dei</i>) (1981).....	185
Světla a stíny dokumentu MTK „Smíření a pokání“ z roku 1983	204
Smíření a pokání (<i>Versöhnung und Buße</i>) (1983).....	213
K dokumentu MTK o lidských právech z r. 1983	243
Důstojnost a práva lidské osoby (<i>Missio Ecclesiae</i>) (1983, EV 9 uvádí rok 1984).....	246
K dokumentu MTK „Vybraná témata z eklesiologie“ po 25 letech od jeho vzniku	267
Vybraná témata z eklesiologie (<i>In hac relatione</i>) 7. 10. 1985	281
K českému překladu dokumentu MTK „Vědomí, které měl Ježíš o sobě a o svém poslání“	326
Vědomí, které měl Ježíš o sobě a o svém poslání (<i>Iam bis de christologia</i>) (1985)	329
Trvale aktuální téma vztahu mezi vírou a kulturou a dokument MTK „Víra a inkulturace“	343
Víra a inkulturace (1988).....	349
Hledání metafyzické hermeneutiky a dokument MTK „O interpretaci dogmat“	371
O interpretaci dogmat (1989).....	380
K českému překladu dokumentu MTK „O některých aktuálních otázkách eschatologie“.....	415
O některých aktuálních otázkách eschatologie (1992)	421
K českému překladu dokumentu MTK „Některé otázky týkající se teologie vykoupení“	462
Některé otázky týkající se teologie vykoupení (<i>Quaestiones selectae de Deo Redemptore</i>) (1995).....	468
Mezinárodní teologická komise a teologie mimokřesťanských náboženství	521
Křesťanství a ostatní náboženství. Dokument Mezinárodní teologické komise ze dne 30. 9. 1996	532

Úvodní poznámka k dokumentu MTK „Paměť a smíření: církve a viny minulosti“	576
Paměť a smíření: církev a viny minulosti (2000)	577
K českému vydání dokumentu MTK o diakonátu	617
Mezinárodní teologická komise: Diakonát, vývoj a perspektivy (2003)	620
Poznámka překladatele dokumentu MTK „Společenství a služba“	715
Společenství a služba: Lidská osoba stvořená k Božímu obrazu. Dokument Mezinárodní teologické komise z roku 2004	718
K českému vydání dokumentu MTK „Naděje na spásu pro děti, které umírají nepokřtěné“	753
Mezinárodní teologická komise: Naděje na spásu pro děti, které umírají nepokřtěné (2007)	754
K dokumentu MTK o přirozeném zákoně z roku 2008	804
Hledání univerzální etiky: nový pohled na přirozený zákon (2008)	811
Předznamenání k českému překladu dokumentu MTK „Teologie dnes: perspektivy, principy a kritéria“	876
Teologie dnes: perspektivy, principy a kritéria (2012)	879
K českému překladu dokumentu MTK o trojičním monoteismu a nenásilí z roku 2013	932
Trojediný Bůh a pokoj mezi lidmi: křesťanský monoteismus proti používání násilí (2013)	940
<i>Sensus fidei</i> jako kořen prorockého poslání každého pokřtěného	994
K českému překladu dokumentu MTK o smyslu pro víru	1002
<i>Sensus fidei</i> v životě církve (2014)	1006
K dokumentu Kongregace nauky víry <i>Communio notio</i>	1061
Kongregace pro nauku víry: List katolickým biskupům o některých aspektech církve pojmáné jako <i>communio</i> (1992)	1062
Kongregace pro nauku víry: List biskupům katolické církve o některých aspektech křesťanské meditace (1989)	1075
Papežská biblická komise. Bible a christologie	1092
Bible a christologie (dokument Papežské biblické komise z roku 1984)	1108

Dokument PBK „Jednota a rozličnost v církvi“ po více než třiceti letech	1204
Jednota a rozličnost v církvi (<i>Unité et diversité dans l'église</i>) (1988).....	1206

Dar a úkol.

Úvod k české edici dokumentů MTK 1969–2017

Popudem ke vzniku této publikace je skutečnost, že se kvapem blížíme k padesátému výročí od vzniku Mezinárodní teologické komise. Zdálo se proto být velmi vhodné vydat konečně v jednom svazku překlady všech dokumentů tohoto důležitého profesního grémia. Chceme tak zejména kolegům, studentům teologie i všem zájemcům usnadnit přístup k těmto poměrně důležitým vodítkům a inspiracím pro jejich další práci. Jedná se o vydání jednoznačně studijní, a nikoli komerční, a proto naší snahou byla jeho pokud možno co největší ekonomická dostupnost.

Tato elektronická kniha by nemohla vzniknout, kdyby nám jednotlivá nakladatelství a vydavatelství, která se podílela na vzniku tištěných svazčků s jednotlivými dokumenty nebo jejich skupinami, nedala k tomuto počínu svůj souhlas. Poděkování tedy míří k představitelům Karmelitánského nakladatelství, Krystalu OP, Vydavatelství UP a Refugia v Olomouci. Druhou podmínkou vzniku tohoto svazku byla velkodušná podpora ze strany CMTF UP v Olomouci, která finančně zajistila tuto edici ve formě vnitřního grantu. Dále je třeba znovu vyjádřit dík pracovníkům Vydavatelství UP v Olomouci, kteří vyhověli našim prosbám a tuto edici připravili. Rád bych vyjádřil také svou vděčnost také vůči spolueditorovi kolegovi Eduardu Krumpolcovi, který texty opětně přehlédl a edici zajistil zejména po technické stránce. Doufáme, že tento dar ze strany MTK i ze strany všech výše zmíněných institucí a osob bude kolegy a studenty i ostatními zájemci příznivě přijat a bude také vnímán jako podnět a úkol pokračovat v díle teologické reflexe směřující k pravdě a zároveň s vědomím našeho začlenění do velké obce katolických teologů.

Ačkoli to činím neustále a opakuji to častokrát v úvodech k jednotlivým dokumentům MTK, zkušenost mi dosvědčuje, že je třeba neustále připomínat statut a autoritu těchto textů. Rozhodně se nejedná o texty magisteriální! Autorita těchto dokumentů je primárně odborná. Jelikož se na vzniku podílí široké spektrum vybraných specialistů, lze někdy o jejich přínosech uvažovat jako o společném učení katolických teologů (*sententia communis*). Velmi vzácné je, že čtenář má jistotu stran hodnocení těchto přínosů ze

strany oficiálních nositelů magisteriální služby v církvi, protože bez svolení prefekta Kongregace pro nauku víry dokument nemůže být zveřejněn.

Není třeba zastírat, že až na jednu výjimku všechna tato tlumočení i úvodní texty k jednotlivým dokumentům pocházejí z pera pisatele tohoto úvodu. Jsem si ale jasně vědom obtíží, které jsou s překládáním takovýchto textů spjaty. Důrazně proto podotýkám, že české překlady rozhodně nenahrazují originální znění v italštině a angličtině, případně u starších textů v latině. Čtenář tyto originální jazykové verze vcelku snadno dohledá na internetových stránkách www.vatican.va, a může tak naši snahu konfrontovat s původním zněním. Český překlad navzdory všem svízelním, které jsou s tímto počinem spjaty, nesporně napomáhá českému zájemci v lepším porozumění originálu, což stačí k tomu, aby překlad byl hodnocen jako dobrý a přínosný.

Jednotlivé texty a dokumenty nyní řadíme chronologicky podle data, kdy byl dotyčný elaborát zveřejněn. Elektronická kniha má navíc tu výhodu, že v tomto rozsáhlém souboru textů je možno vyhledávat klíčová slova, pročez námaha s nějakým věcným rejstříkem je v tomto případě nadbytečná.

K vyčerpávajícímu vydání všech dokumentů MTK v přídatku připojujeme také některé další texty, za jejichž překlad je opět povětšinou odpovědný autor tohoto úvodu, protože se i po letech jeví jako užitečné. Jedná se konkrétně o dvě instrukce ze strany Kongregace pro nauku víry, kteréžto texty mají magisteriální autoritu, ovšem na rovině tak zvaného třetího koše výroků učitelského úřadu církve. Nejde tudíž ani o pravdy zjevené, ani definitivní. Dále připojujeme české znění dvou starších dokumentů Papežské biblické komise, o jejichž autoritě platí totéž, co o elaborátech Mezinárodní teologické komise.

U některých dokumentů čtenář nalezne kromě běžného číslování jednotlivých oddílů a článků jako v originálním znění také čísla v hranatých závorkách. Jedná se o čísla odstavců odpovídající edici dokumentu v příslušném svazku *Enchiridion vaticanum*, kde také do nedávné minulosti byly texty MTK a PBK z dokumentačních důvodů zveřejňovány.

Na závěr tohoto krátkého úvodního slova bych rád podotknul, že velké národy mají podobná souhrnná vydání dokumentů MTK již léta k dispozici. Na jednotlivé dokumenty se po jejich zveřejnění v tamějších prostředích živě a často také poměrně kriticky reaguje, což je podle mého soudu projev určité teologické kultury. Jestliže tak malý národ jako ten náš má přeloženy všechny dokumenty MTK a nyní jsou v češtině k dispozici dokonce v souhrnném vydání, je to známka určité vyspělosti české katolické teologie.

Je to ale nejenom dar, nýbrž – jak již bylo naznačeno výše – také výzva a úkol pokračovat v tomto trendu. Naše generace převedla českou teologii z totalitních dob do věku svobody a také nových a dříve netušených výzev. Pokračovat v tomto díle ale budou muset stále více reprezentanti nově nastupující generace českých katolických teologů. Doufejme, že i tato edice dokumentů MTK jim v tom bude napomáhat.

V souvislosti s tím, co bylo nyní konstatováno jako velké přání, se zdá být vhodné na tomto místě upozornit, že další takovou výzvou a pomůckou by mohla být také práce naší Katedry systematické teologie na záchraně a zpřístupnění starších moravských a českých teologických i obecněji katolických periodik z předminulého a minulého století, s nimiž se může zájemce seznamovat na webových stránkách naší fakulty, kde nalezne adresu: *depositumtf.cz*. Prozatím jsou k dispozici kompletně digitalizovaná periodika *Hlídky* a *Museum bohoslovců českomoravských*. Zanedlouho by mělo přibýt periodikum *Škola Božského Srdce* a další. Těm, kdo se odhodlají zacelovat velkou mezeru v našich znalostech z dějin novodobé české katolické teologie, se tím evidentně značně usnadní jejich badatelská práce. Zároveň se také uchovají tato cenná svědectví o minulých dobách, když jejich tištěná podoba postupně a nenávratně podléhá zkáze.

Ctirad Václav Pospíšil
20. 3. 2017 o slavnosti svatého Josefa
Olomouc – Praha

Statuta MTK a výhled do budoucna: návrh zpětné institucionální vazby

V tomto příspěvku nejprve upozorníme na význam statut MTK pro oblast metody v oblasti teologického myšlení a podáme základní informace ohledně českého překladu těchto statut. Ve druhé části příspěvku si dovolím na způsob závěru celé dlouhé práce na překladu a vyhodnocování jednotlivých dokumentů MTK předložit návrh, který by vedl k tomu, že dokumenty tohoto grémia by měly do budoucna větší vliv v obci katolických teologů, protože právě to se zdá být Achillovou patou fungování celého systému.

1. K českému překladu statut MTK

Metoda práce MTK určitě hluboce souvisí s metodou aplikovanou v systematické teologii jako takové. Je evidentní, že v dané souvislosti vstupuje do hry rovněž účel, kvůli němuž byla MTK ustavena, a její místo v rámci ostatních grémií vatikánské kurie, z čehož zase můžeme vyčíst mnohé ohledně místa vědecké teologie v životě církve. To všechno následně ozřejmuje statut dokumentů MTK, které toto grémium produkuje. Nejde rozhodně o církevní magisterium, jež přísluší biskupům sdruženým v příslušném kolegiu v čele s římským biskupem na základě apoštolské posloupnosti jejich ordinace, nýbrž o odbornou a kolegiální autoritu členů MTK, jejichž dokumenty tedy v jistém ohledu reprezentují mínění obce katolických teologů. Zároveň je zaručeno, že dokumenty nejsou v rozporu s míněním magisteria, což je dáno přímou vazbou komise na papeže a na kardinála prefekta Kongregace pro nauku víry. Jak je připomenuto v dokumentu o vztahu mezi magisteriem a teology, úcta k magisteriu a respekt vůči němu patří k vědeckému statutu katolické teologie jako takové.

To, co bylo právě řečeno, v mnoha ohledech vyplývá ze statut MTK, jejichž znalost je velmi důležitá, když si chceme ujasnit, jak máme dokumenty MTK nahlížet, jak je hodnotit a jak s nimi dále pracovat. V roce 1969 vydal Pavel VI. statuta, která měla provizorní ráz. Následně o třináct let později Jan Pavel II. potvrdil definitivní statuta MTK. Dvoje níže uvedená statuta jsou přeložena z italštiny na základě edice: *COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, Documenti 1969–2004*, Ed. Dehoniane: Bologna 2006, s. 815–820. Kvůli případné snazší orientaci v italském znění uvádíme v hranatých závorkách čísla příslušných stránek.

2. Návrh zpětné, dialogické a institucionální vazby

Ve zmíněných statutech sice není výslovně řečeno, že orgánem, který na úrovni biskupské konference v jistém ohledu rezonuje s MTK, by měla být příslušná teologická komise dané biskupské konference, vyplývá to však jednak z povahy věci samotné, jednak z explicitní zmínky o tom, že v otázkách výběru odborníků má prefekt Kongregace pro nauku víry konzultovat jednotlivé biskupské konference. V definitivních statutech Jana Pavla II. se rovněž říká, že určitá biskupská konference by mohla formou návrhu prefektovi Kongregace pro nauku víry nebo přímo papeži požádat o projednání nějakého naléhavého naukového tématu (srov. Statuta 1982, čl. 9).

Je tudíž pochopitelné, že recepce, překlady a šíření dokumentů MTK v prostředí místní církve v Čechách a na Moravě spadá v jistém slova smyslu do kompetence Teologické komise při ČBK. Do budoucna bychom měli uvažovat i o tom, že tato recepce dokumentů MTK by měla být spjata s jejich vyhodnocováním nejen směrem k našim podmínkám a především teologickým fakultám, ale rovněž směrem k samotné MTK. Podle mého soudu není prozatím dostatečně propracován mechanismus zpětné vazby, který by jednak vedl k většímu vlivu dokumentů MTK v oblasti odborné teologie, jednak pomáhal odstraňovat některé nepřesnosti a nedomyšlenosti, zejména redakčního charakteru, ale někdy bohužel také obsahové stránky dokumentů MTK. Tato zpětná vazba by navíc odpovídala dialogickému charakteru práce, o němž se v dokumentech MTK věnovaných metodě poměrně často hovoří.

Vyvstává vážná otázka, zda by se o čemsi obdobném nemělo uvažovat i v případě dokumentů církevního magisteria jako takového, protože model více méně jednostranné komunikace nemá doopravdy dialogický charakter. Kdo si přeje, aby mu bylo nasloucháno, by měl na základě zlatého pravidla jednat vůči druhým tak, jak si sám přeje, aby bylo jednáno s ním. Je zřejmé, že mediální a individuální reakce na dokumenty magisteria i MTK, jak se s nimi setkáváme zejména v odborném tisku, mají v zásadě vždy pouze povahu mediace směrem shora dolů, tedy od magisteria a odborné teologie k veřejnosti, a proto se nejedná o zpětnou vazbu v pravém slova smyslu. V dokumentu o vztahu mezi teologií a magisteriem jsme se dočetli, že teologie jednak uskutečňuje mediaci mezi magisteriem a Boží lidem, případně širší veřejností, jednak to, že mezi teology a magisteriem by měl existovat skutečný dialog. Skutečná zpětná vazba by pochopitelně měla mít obdobně oficiální charakter, jako mají dokumenty magisteria a dokumenty MTK,

a proto by v našem případě spadala redakčně a institucionálně do kompetence Teologické komise při ČBK. Kritická práce, která by rozhodně měla mít konstruktivní, a nikoli destruktivní charakter, by přiměla naše odborníky k pozorné četbě a k vyhodnocování daného dokumentu, což by vedlo k jeho mnohem hlubší recepci, než jak tomu bývalo doposud. Následná práce na redigování odpovědi směřované přímo autorovi dokumentu by probouzela kolegiálního – ekleziálního ducha v obci českých katolických teologů. Zkrátka a dobře, dokumenty by se staly skutečně dialogickou záležitostí a také by navozovaly situaci, v níž by se skutečně prožívala eklezialita naší existence.

Po dlouhé a ne právě snadné analytické a kritické četbě všech dokumentů MTK si tudíž dovoluji vyslovit návrh. MTK by se měla také sama ohlédnout a vyhodnotit zatím vykonanou práci. Formy práce na tomto vyhodnocení by mohly mít například podobu mezinárodního sympozia. MTK by se také mohla obrátit na teologické komise při jednotlivých biskupských konferencích, aby se k již existujícím dokumentům vyslovily a aby také vyhodnotily jejich vliv v příslušné oblasti. Není vyloučeno, že na základě tohoto skutečně dialogického procesu by vznikl samostatný dokument MTK, který by měl povahu jakési „retraktace“ po vzoru svatého Augustina, který velmi pečlivě přehlédl své dílo a na konci svého života se pokusil napravit to, co se mu v době maximální zralosti jevilo jako nedokonalé a někdy i chybné.

Celé toto dílo překladu všech dokumentů MTK není rozhodně samoúčelné. Tyto texty by napříště měly sloužit jak studentům základního kurzu teologie, tak především frekventantům postgraduálního studia. Mým velkým přáním je, aby tuto sbírku textů vzali nyní do rukou přední čeští teologové, aby je každý z hlediska své specializace vyhodnotil a aby to nosné a pozitivní začali mnohem více než doposud promítat do své práce. Bylo by velmi užitečné, kdyby se na toto téma konalo vědecké symposium, jehož výsledkem by byl soubor prací, které by opět sloužily především nastupující teologické generaci. Dalším výtěžkem této práce by měl být dokument Teologické komise při ČBK, který bychom zaslali MTK jako příklad oné institucionální zpětné vazby. Prospělo by to určitě jak české katolické teologii, tak MTK samotné. Pevně doufám, že tento návrh se setká se zájmem a podporou jak ze strany českých teologů, tak ze strany příslušných autorit místní církve v Čechách a na Moravě.

C. V. Pospíšil

[s. 815]

Statuta Mezinárodní teologické komise (1969; 1982)

PROVIZORNÍ STATUTA¹

1. Ustavuje se [Mezinárodní] teologická komise při Kongregaci nauky víry, jejímž vlastním úkolem je poskytovat svou pomoc Svatému stoli a přednostním způsobem také posvátné kongregaci při vyhodnocování naukových otázek větší důležitosti.

2. Úřad prezidenta [Mezinárodní] teologické komise přísluší kardinálu prefektovi Kongregace pro nauku víry, který pro jednotlivá zasedání může delegovat některého z kardinálů téže posvátné kongregace.

3. Kardinál prezident vybírá jednoho sekretáře pro technické práce řečené komise.

4. [Mezinárodní] teologická komise se skládá z teologů z různých škol a národů, kteří vynikají v teologické vědě a věrnosti vůči církevnímu magisteriu.

5. Členy [Mezinárodní] teologické komise jmenuje nejvyšší pontifik na pět let na základě návrhu kardinála prefekta Kongregace pro nauku víry, čemuž předchází konzultace s biskupskými konferencemi. Po skončení pětiletí mohou být členové opětně potvrzeni. Celkový počet členů nebude vyšší než třicet.

6. Plenární zasedání [Mezinárodní] teologické komise se svolává alespoň jedenkrát do roka.

7. Pokud to studium specifických otázek vyžaduje, kardinál prezident může ustavovat speciální komise, jejichž členy budou význační odborníci v dané materii. Takovéto komise přestávají existovat, jakmile uzavřou svou studii.

¹ Srov. AAS 61, 1969, s. 540–541.

[s. 816]

8. Členové [Mezinárodní] teologické komise mohou být konzultováni také písemným způsobem.

9. Otázky a náměty, které by bylo třeba studovat, mohou být předkládány Kongregaci pro nauku víry [Mezinárodní] teologickou komisí nebo jejími jednotlivými členy. Posvátná Kongregace pro nauku víry pak rozhodne o tom, zda je vhodné o tématu pojednat.

10. Závěry, k nimž [Mezinárodní] teologická komise dospěla na plenárním zasedání nebo v rámci speciálních komisí, stejně jako mínění jednotlivých členů budou předloženy nejvyššímu pontifikovi a dodány k analýze na Kongregaci pro nauku víry.

11. Členové [Mezinárodní] teologické komise budou v rámci spolupráce s Kongregací pro nauku víry dodržovat mlčení ohledně témat, která má Mezinárodní teologická komise projednávat, a to podle norem římské kurie.

Papež Pavel VI. na audienci udělené níže podepsanému prefektovi Kongregace pro nauku víry dne 11. dubna 1969 a také prostřednictvím listu Státního sekretariátu č. 134829 ze dne 24. dubna 1969 schválil na zkoušku Statuta [Mezinárodní] teologické komise.

Řím 12. července 1969

Franjo kardinál Šeper
prefekt
Kongregace pro nauku víry

DEFINITIVNÍ STATUTA²

Proběhlo již 13 let od doby, kdy náš předchůdce Pavel VI. blahé paměti v souvislosti s návrhem biskupské synody³ [s. 817] založil Mezinárodní teologickou komisi (MTK). V průběhu téměř tří pětiletých období odborníci v oboru posvátné teologie, kteří byli povoláni do tohoto úřadu, pracovali velmi pilně a moudře a přinesli vynikající plody své práce. Proto také nejvyšší pontifik Pavel VI. a rovněž my jsme je rádi přijímali, abychom jim dávali naše otcovské povzbuzení a abychom jim projevovali naši vděčnost za jejich studia a námahy. Značná část těchto textů je již známa, když byly schváleny Pavlem VI. a publikovány.

V roce 1969 byla statuta schválena na zkoušku (*ad experimentum*).⁴ Zdá se, že nyní již nadešel čas dát těmto statutům trvalou a definitivní podobu, a to na základě dosavadní zkušenosti, aby na tomto základě MTK mohla lépe naplňovat jí svěřený úkol. Ten byl výslovně popsán Pavlem VI. v proslovu, který přednesl na prvním plenárním zasedání MTK a v němž řekl, že tato nová instituce je založena proto, „aby poskytovala svou pomoc Svatému stolci a zejména posvátné Kongregaci pro nauku víry.“⁵

Petr a apoštolové totiž stejně jako jejich nástupci ve svaté tradici, tedy římský pontifik a spolu s ním také všichni biskupové církve, obdrželi absolutně jedinečným způsobem úkol autentického magisteria spolu s odpovědností za ně, a to v souladu s Ježíšovým přikázáním: „Jděte ke všem národům a získávejte mi učedníky, křtěte je ve jméno Otce i Syna i Ducha svatého a učte je, aby zachovávali všechno, co jsem vám přikázal. A hle, já jsem s vámi po všechny dny až do skonání tohoto věku“ (Mt 28, 19–20). Druhý vatikánský koncil zejména v dogmatické konstituci *Lumen gentium*⁶ ve stopách celé tradice církve definuje tyto úkoly jako „charismata“, která jim propůjčují sílu, účinnost a autenticitu.

Nicméně tato specifická služba potřebuje studium a námahu teologů, od nichž se podle slov Pavla VI. očekává „spolehlivá pomoc [...] při naplňování úřadu, [s. 818] který Kristus svěřil svým apoštolům slovy: „Jděte

² JAN PAVEL II., *Tredecim anni*, „motu proprio“ obsahující schválení definitivních statut Mezinárodní teologické komise ze dne 6. srpna 1982.

³ Srov. PAVEL VI., *Nostrum hoc Consistorium*, proslov u příležitosti ustanovení dvou nových kongregací dne 28. dubna 1969.

⁴ Srov. AAS 61, 1969, s. 540–541.

⁵ AAS 61, 1969, s. 713n.

⁶ Srov. LG, III. kapitola.

ke všem národům ... a učte je.⁷ Bylo to zejména při rozhodováních, kdy členové MTK poskytovali svou pomoc skvělým a téměř „institucionálním“ způsobem. Jelikož pocházejí z různých národů a jelikož mají zkušenosti s kulturami rozličných národů, znají lépe nové problémy, které jsou novými obdobami problémů minulých dob, a proto mohou také lépe vystihovat aspirace a různé mentality dnešních lidí. Z uvedeného důvodu mohou poskytovat velkou pomoc a podávat hlubší a přiměřenější odpovědi na naléhavé otázky v souladu s normou víry zjevené Kristem a předávané v církvi.

Proto tedy poté, co jsme vše pozorně uvážili, z vlastního pohnutí (*motu proprio*) naší apoštolskou autoritou vyhlašujeme nová statuta MTK a nařizujeme, co následuje.

1. Úkolem MTK je studovat velmi důležité naukové problémy, zejména ty, které vykazují nové aspekty, a tímto způsobem poskytovat pomoc církevnímu magisteriu, zejména posvátné Kongregaci pro nauku víry, při níž je MTK ustanovena.

2. Prezidentem MTK je kardinál prefekt posvátné Kongregace pro nauku víry, který však v naléhavém případě a pro jednotlivá zasedání může delegovat jiného moderátora.

3. MTK se skládá z odborníků v teologických vědách, kteří pocházejí z různých škol a národů a kteří vynikají svým poznáním, rozvahou a věrností církevnímu magisteriu.

4. Členové MTK jsou jmenováni nejvyšším pontifikem, jehož posouzení jsou navrhováni kardinálem prefektem posvátné Kongregace pro nauku víry poté, co byly vyslechnuty biskupské konference. Zmínění členové jsou jmenováni na pět let, po jejichž uplynutí mohou být znovu potvrzeni. Jejich počet ať nepřekračuje číslo 30, pokud to specifické případy nevyžadují jinak.

5. Generální sekretář MTK je jmenován nejvyšším pontifikem na základě návrhu kardinála prezidenta téže komise na pět let a patří mezi konzultanty posvátné Kongregace [s. 819] pro nauku víry. Po uplynutí pětiletí může být opětně potvrzen. Je vhodné, aby kardinál prezident předtím, než předloží nejvyššímu pontifikovi jména osob vhodných pro tento úřad, konzultoval, nakolik je to možné, členy MTK. Specifickou úlohou sekretáře je koordi-

⁷ AAS 61, 1969, s. 715.

novat práce a šířit spisy MTK, a to jak v průběhu zasedání, tak před jejich zahájením i po jejich skončení.

6. Pomocný sekretář je jmenován kardinálem prezidentem. Tento pomocný sekretář pomáhá generálnímu sekretáři v jeho běžné práci a pečuje zejména o technické a ekonomické aspekty.

7. Plenární zasedání MTK se koná alespoň jednou do roka, pokud tomu nebrání nepříznivé okolnosti.

8. Členové MTK mohou být konzultováni také písemnou formou.

9. Otázky a témata, jež mají být předloženy ke studiu, stanovuje nejvyšší pontifik nebo kardinál prezident. Může je navrhopvat také posvátná Kongregace pro nauku víry, ostatní dikasteria římské kurie, biskupská synoda, biskupské konference. Je však třeba dodržovat to, co je předepsáno v č. 136 apoštolské konstituce *Regimini ecclesiae universae*.⁸

10. Pro přípravu studia jednotlivých otázek kardinál prezident ustavuje specializované subkomise složené z členů MTK, kteří jsou vysoce kompetentní v dané oblasti.

Práci takovéto subkomise vede jeden člen MTK vybraný kardinálem prezidentem, aby v souladu s generálním sekretářem vedl přípravné práce na plenární zasedání. Tyto subkomise obvykle mají méně než deset členů, kteří se na krátkém speciálním zasedání mohou sejít také mimo Řím.

Mohou být konzultováni rovněž další odborníci, i nekatolíci. Ti, kdo jsou povoláni kvůli takovýmto konzultacím, se tím samým nestávají členy MTK.

[s. 820]

Po skončení studia a na konci pětiletí končí subkomisím jejich úkoly, mohou však být jmenovány nebo opětně jmenovány na další pětiletí.

11. Závěry, k nimž MTK dospěje jak na plenárním zasedání, tak ve speciálních subkomisích, jakož i, pokud to je posouzeno jako vhodné, také mínění jednotlivých členů, ať jsou předloženy nejvyššímu pontifikovi a ať jsou předány k využití posvátné Kongregaci pro nauku víry.

12. Dokumenty, které byly schváleny většinou členů MTK, mohou být publikovány, pokud proti tomu nic nenamítá apoštolský stolec.

⁸ V tomto čísle se říká, že „nesmí být pojednáváno o žádném závažném nebo mimořádném tématu, pokud to předtím nebylo sděleno nejvyššímu pontifikovi prostřednictvím příslušných moderátorů“.

Texty, které byly schváleny pouze v obecné rovině, mohou být publikovány jako osobní díla členů MTK, MTK však za ně rozhodně nenese odpovědnost. Tato dispozice platí tím spíše v případě, že se jedná o přípravné relace nebo o vyjádření externích odborníků. Odlišnost těchto kvalifikací ať je jasně ozřejmena při prezentaci textů.

13. Členové MTK, pokud se jedná o témata projednávaná MTK a s ohledem na jejich povahu a důležitost, ať o nich zachovávají mlčenlivost, přičemž mají dodržovat normy spjaté s tak zvaným profesním tajemstvím. Záležitosti týkající se spolupráce s posvátnou Kongregací pro nauku víry jak na kolektivní, tak na individuální rovině v souvislosti s jejich povahou, jsou chráněny tajemstvím příslušejícím této kongregaci, případně pontifickým tajemstvím, a to podle toho, co je předepsáno instrukcí týkající se tohoto tajemství.⁹

Nařizujeme, aby všechno, co je stanoveno tímto listem „*motu proprio*“, trvale platilo, aby to bylo ratifikováno a vstoupilo v platnost se všemi důsledky od 1. října probíhajícího roku, a to navzdory jakékoli překážce, byť by si zasluhovala zvláštní zmínku.

Dáno v Římě u Svatého Petra dne 6. srpna 1982 o svátku Proměnění našeho Pána Ježíše Krista, ve čtvrtém roce našeho pontifikátu.

Jan Pavel II.

Redakční poznámka: Český překlad tohoto dokumentu MTK byl poprvé knižně publikován ve svazku: C. V. POSPÍŠIL (ed.), *Dokumenty MTK věnované metodě do roku 1995 a statuta MTK*, překlad a úvodní studie: C. V. Pospíšil, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2011, ISBN 978-80-7195-350-0.

⁹ Srov. AAS 66, 1974, s. 89–92.

K chronologicky prvnímu textu MTK z roku 1969

Tato stručná zpráva z prvního zasedání MTK nebývá uváděna v seznamu dokumentů vypracovaných zmíněným grémiem, obsahuje však celou řadu cenných informací o klimatu, v němž tento orgán vznikl. Přiřazení tohoto textu k dokumentům MTK věnovaným metodě a souvisejícím otázkám má určité své opodstatnění, neboť reflexe prvních členů MTK se týkala v první řadě účelu a poslání komise a také metody další práce.

Pozornému čtenáři jistě neunikne, že ve zmínce o svazku, v němž byly obsaženy pohledy jednotlivých členů MTK na smysl a účel komise, na metodu práce a na témata, jimž by bylo třeba věnovat pozornost, jsou výslovně zmíněny práce K. Rahnera a G. Philipse, což ukazuje na autoritu, jíž se tito teologové mezi svými kolegy těšili.

Text se nachází v edici: COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Documenti 1969–2004*, Ed. Dehoniane: Bologna 2006, s. 39–41, z níž je také pořízen následující český překlad. Pro lepší orientaci v originálním textu uvádíme v hranatých závorkách čísla příslušných stránek ve zmíněné italské edici.

C. V. Pospíšil

Reflexe nad cíli a metodami této komise (1969)

První zasedání Mezinárodní teologické komise se odehrálo v Římě v „*Domus Mariae*“ ve dnech 6.–8. října pod předsednictvím jeho eminence kardinála Franjo Šepera. Přítomno bylo 29 ze 30 členů. Zasedání se konalo se záměrem umožnit členům: aby se poznali a vstoupili do prvních kontaktů; aby si udělali první poněkud jasnější představu o povaze a účelu MTK; aby vyjádřili své mínění ohledně nejnaléhavějších otázek, o nichž by bylo třeba jednat; aby upřesnili metodu práce; aby utvořili první studijní subkomise.

Statuta komise, kterou vytvořil v tomto roce Pavel VI. na základě požadavku biskupské synody z roku 1967, upřesňují, že tato komise má pomáhat Svatému stolci, zejména pak Kongregaci pro nauku víry v doktrinálních otázkách většího významu. Komise není součástí zmíněné kongregace a řídí se svými vlastními pravidly, nicméně předsedou komise je kardinál prefekt Kongregace pro nauku víry. Výsledky studií komise jsou předkládány přímo Svatému otci bez jakýchkoli zprostředkovatelů a posléze jsou postoupeny Kongregaci pro nauku víry.

Komise se nezabývá jednotlivými doktrinálními problémy, jako je například zkoumání určité knihy nebo článku, nýbrž studuje základní doktrinální problémy, které dnes mají pro život církve zásadní význam.

[s. 40] Psychologické klima zasedání bylo vynikající. Teologové společně prožili tři dny a měli možnost vyměňovat si myšlenky s maximální svobodou. Teologové této svobody využili.

Identické klima svobody a bratrské důvěry panovalo i při studijních zasedáních.

Již před zahájením zasedání teologové obdrželi svazek, který obsahoval zprávu Karla Rahnera o zásadních otázkách, které by podle jeho komise měla studovat; dále zamyšlení Mons. Gerharda Philipse o duchu komise a o metodě, jak organizovat práci; konečně mínění jednotlivých členů o problémech, jimž by měla být věnována pozornost, a o metodě, která by se měla aplikovat.

Při studijních zasedáních se diskuse soustředila především na problém pluralismu v teologii a dále také na otázku magisteria a jeho konkrétního výkonávání v současné situaci.

Nedošlo k diskusím, které by se věnovaly určitému tématu vyčerpávajícím způsobem. Šlo zejména o to, aby si teologové ujasnili širí problémů. Při nadnášení takových témat se teologové snažili lépe porozumět současné krizi v církvi. Všichni pochopitelně připouštěli, že existuje pluralismus i v naukové oblasti, který je oprávněný a nezbytný. Odlišnost mínění se projevila v otázce přesného rozsahu tohoto legitimního pluralismu. Ukázalo se, že některé otázky je nutno vyjasnit kvůli zabezpečení jednoty víry a církve.

Teologové se pokoušeli pochopit, jakým způsobem lidé v současnosti ve skutečnosti přijímají zásahy magisteria. Ukázalo se to, že současná situace ztěžuje magisteriu naplňování jeho úkolu, i to, že současná situace vyžaduje rovněž od teologů větší smysl pro odpovědnost.

Vyšlo najevo, jakou důležitost má jak v otázce pluralismu, tak v problematice magisteria správný způsob pojmání přirozenosti a hodnoty náboženského poznání, ba každého poznání, a také jeho historicity.

Je zřejmé, že všechny zmíněné problémy potřebují ještě dostatečně uzrát a že k tomu musí docházet v co nejtěsnější věrnosti církvi, ovšem zároveň s plným porozuměním pro požadavky naší epochy.

[s. 41] Metodologické normy, které bude třeba dodržovat při budoucích pracích komise, byly vypracovány na základě zkušenosti, zejména pak na základě zkušenosti II. vatikánského koncilu. Zmíněné normy jsou dostatečně pružné, takže umožňují modifikace, které se s postupem času ukážou jako nezbytné.

Z témat, jež si komise předsevzala studovat, byla v dané chvíli vybrána čtyři:

1. Jednota víry.
2. Kněžství.
3. Teologie naděje; křesťanská víra a budoucnost lidstva.
4. Kritéria poznání křesťanské morálky.

Vzhledem ke studiu těchto čtyř témat byly ustanoveny čtyři subkomise. Subkomisím přísluší, aby detailněji vymezily svá vlastní témata.

Jiná témata budou projednávána později.

Redakční poznámka: Český překlad tohoto dokumentu MTK byl poprvé knižně publikován ve svazku: C. V. POSPÍŠIL (ed.), *Dokumenty MTK věnované metodě do roku 1995 a statuta MTK*, překlad a úvodní studie: C. V. Pospíšil, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2011, ISBN 978-80-7195-350-0.

K českému vydání dokumentu MTK „O katolickém kněžství“

V první řadě je třeba si uvědomit, že tento velmi krátký dokument vznikl v letech, která následovala těsně po II. vatikánském koncilu. Jednalo se o teologicky bouřlivou epochu, která vyžadovala, aby se připomínaly základní prvky katolické nauky. V tomto duchu je sepsán také prezentovaný dokument MTK, který bylo možno označit i jako proklamaci. Pomineme-li text z roku 1969, který se zabývá cíli MTK, pak se jedná v zásadě o její chronologicky první dokument.

Kněžství nové smlouvy je zásadně Kristovým kněžstvím a služba biskupů a presbyterů zpřítomňuje Kristovu spásonosnou oběť. Středem křesťanského života je eucharistie, kterou není možno slavit bez hierarchického kněžství. Určitě není bez zajímavosti, že mezi kněžskými službami není zmiňován diakonát. Tématu diakonátu se věnuje chronologicky pozdější dokument MTK o diakonátu.¹ Kromě toho je vhodné upozornit také na další dokument MTK, v němž nalezneme text věnovaný kněžství jak hierarchickému, tak všeobecnému.²

Na konci dokumentu se setkáváme s tím, že diecéze je definována jako místní církve. V pozdějších letech byla terminologická nejasnost, již se v dané věci vyznačují i koncilní dokumenty, upřesněna následovně: partikulární církve je diecéze a jí na roveň postavené části Božího lidu, zatímco místní církve je definována na základě jazykových, historických a sociálně kulturních daností. Konkrétně řečeno: v České republice existuje celá řada partikulárních církví, nicméně jenom jedna církev místní.³

Překlad textu je pořízen z italského znění v publikaci: COMMISSIONE TEOLÓGICA INTERNAZIONALE, *Documenti 1969–2004*, Bologna 2006, s. 42–43.

Vzhledem ke krátkosti dokumentu se nezdá být vhodné prezentovat jeho celkovou strukturu.

C. V. Pospíšil

¹ Srov. MTK, *Diakonát, vývoj a perspektivy*.

² Srov. MTK, *Výbraná témata z eklesiologie*, 7.

³ Srov. MTK, *Výbraná témata z eklesiologie*, 5.

O katolickém kněžství⁴

(1970)

1. Každá hierarchická služba v církvi se váže na ustanovení apoštolů. Tato služba chtěná Kristem je pro církev esenciální záležitostí. Jejím prostřednictvím se spásonosný úkon Páně stává svátostně a historicky přítomným pro všechny generace křesťanů.

2. V nové smlouvě neexistuje jiné kněžství mimo kněžství Kristova. Toto kněžství představuje naplnění a překonání všech dávných druhů kněžství. V církvi jsou všichni věřící povoláni k tomu, aby na něm měli účast. Hierarchická služba je nezbytná pro utváření Kristova těla, v němž se toto povolání naplňuje.

3. Jedině Kristus uskutečnil dokonalou oběť, když se sám obětoval při naplňování Otcovy vůle.

Služba biskupa a presbytera je tedy kněžskou v tom smyslu, že zpřítomňuje Kristovu službu při účinném hlásání evangelijní zvěsti, při shromažďování a vedení křesťanské komunity, při odpouštění hříchů a při slavení eucharistie, kde se specifickým způsobem zpřítomňuje jediná Kristova oběť.

4. Křesťan povoláný ke kněžské službě tudíž prostřednictvím svěcení nepřijímá nějakou pouze vnější funkci, nýbrž dostává se mu zásadní účasti na Kristově kněžství, v jejíž moc pak reprezentuje Krista jak ve vedení komunity, tak tváří v tvář vůči ní. Tato služba je tedy specifickým způsobem prožívání křesťanské služby v rámci církve. Zmíněná specifická se projevuje nejzřetelněji v nejvlastnější úloze hierarchického kněžství, jíž je předsednictví při slavení eucharistie. Zmíněné předsedání je nezbytné pro plnou realitu křesťanského kultu.

Zvěstování slova a pastýřský úřad jsou zaměřeny k eucharistii, která posvěcuje celou křesťanskou existenci ve světě.

5. Ačkoli je třeba uznat určitou dobu zrání církevních struktur, nelze čistě charismatickou povahu pavlovských církví stavět do protikladu k ministeriální struktuře jiných církví.

⁴ Text těchto tezí MTK schválila „specifickým způsobem“. Rozsáhlejší text MTK schválila jako „pracovní dokument“ a je dostupný v publikaci: COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Il Sacerdozio Ministeriale: ricerca storica e riflessione teologica*, Ed. Dehoniane, Bologna 1972.

V prvotní církvi neexistoval takovýto protiklad, nýbrž je zde patrná komplementarita mezi svobodou Ducha, který uděluje své dary, a existencí určité ministeriální struktury.

6. Služba nové smlouvy má kolegiální rozměr podle modalit analogického uspořádání, ať už se jedná o biskupy ve spojení s papežem univerzální církve, nebo o kněze ve spojení s biskupem v místní církvi.

Redakční poznámka: Český překlad tohoto dokumentu MTK byl poprvé knižně publikován ve svazku: C. V. POSPIŠIL (ed.), *Dokumenty MTK věnované eklesiologii a svátostem do roku 1995 a dokument PBK Jednota a rozličnost v církvi*, překlad a úvodní studie: C. V. Pospíšil, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2011, ISBN 978-80-7195-272-5.

Dokument MTK „Jednota víry a teologický pluralismus po více než čtyřiceti letech“

Následující dokument je chronologicky druhým, který *Mezinárodní teologická komise*, ustanovená Pavlem VI. dne 11. dubna 1969, vydala. Text ve francouzském jazyce byl schválen na zasedání komise ve dnech 10.–11. října roku 1972 a uveřejněn zhruba o rok později. Následující český překlad vychází z francouzského originálu a přihlíží k italskému překladu, obě jazykové verze se nacházejí v *Enchiridion Vaticanum 4 – Documenti ufficiali della Santa sede 1971–1973*, EDB, Bologna 1978, n. 1801–1815. Číslo jednotlivých odstavců patří k vlastnímu textu, čísla v závorce jsme vložili my a odkazují na marginální označení jednotlivých odstavců v *Enchiridion Vaticanum 4*. Jako člen Mezinárodní teologické komise se prací na tomto textu účastnil i J. Ratzinger, pozdější kardinál prefekt Kongregace pro nauku víry a od roku 2005 papež Benedikt XVI.

Velmi důležité je, že dokument indikuje hned v prvním článku pravý zdroj jednoty víry a teologického pluralismu v tajemství vtěleného Slova, které se vymyká jakékoli vyčerpávající systematizaci. Pluralismus je tudíž čímsi nevyhnutelným a v zásadě pozitivním, protože je zakódován v poměru mezi tajemstvím vtěleného Slova a celé řady slov v Písmu svatém. Tento vztah implikuje metafyzickou hermeneutiku, o níž hovoří dokument MTK *O interpretaci dogmat* z roku 1988, který můžeme považovat za rozvedení stručných tezí obsažených v tomto elaborátu, což se týká zejména druhé části věnované trvalé platnosti dogmat. Zmíněná pluralita však nesmí překračovat meze naší společné křesťanské a katolické identity. Dokument obsahuje celou řadu lapidárně vyjádřených zásad trvale platných v autentickém křesťanském a katolickém teologickém myšlení, a proto si zasluhuje naši pozornost i po bezmála čtyřiceti letech od svého vzniku.

Nemohu si ale odpustit jednu poznámku. Je sice nesporné, že určitý kořen jednoty víry a plurality jejích vyjádření spatřujeme ve vtěleném Slovu a v novozákonních christologiích, které toto vyčerpávajícím způsobem nesystematizovatelné a nevyčerpitelné tajemství vyjadřují pomocí harmonického svědectví řady vzájemně se doplňujících pohledů,¹ avšak nejposlednější zdroj této jednoty v rozličnosti a rozličnosti v jednotě musí

¹ Na tomto místě si dovoluji upozornit na dokument z roku 1984: PAPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISE, *Bible a christologie*, zejména kap. 1. 3; 2. 2. 2. c.

být samo tajemství Trojjediného, jenž je přece dokonalou jednotou božství v rozličnosti a mnohosti osob i dokonalou pluralitou v jednotě.²

Uvedená poznámka ukazuje, že základní struktury myšlení v systematické teologii mají zcela evidentně nejen christologickou, ale také a především trinitární strukturu. Téměř stoprocentní koncentrací na christologický základ struktur myšlení v teologii dokument přesně odráží dobu, kdy vzniknul, dobu, která se potýkala s obrodou christologie, ale ještě neuchopila odpovídajícím způsobem pneumatologii a trinitární teologii. V celém textu nalezneme pouze jednu zmínku o Duchu svatém, a to v souvislosti s problematikou jednoty a plurality v oblasti křesťanské morálky (část „C“). Jednou z dlouhodobých nemocí západní teologie je nedostatečný důraz na pneumatologii, což s sebou často nese redukci teologie na christologii a v horších případech dokonce jen na bádání o historickém Ježíšovi, což nakonec nemůže skončit ve slepé uličce, jako tomu bylo v případě *Old Quest* v devatenáctém století a jako tomu bude také s některými vyhraněnými trendy současného *Third Quest*.

Velmi zajímavý je článek 7:

„Kritériem, které dovoluje rozlišovat mezi pravým a falešným pluralismem, je víra církve, vyjádřená v organickém souhrnu svých normativních prohlášení. Základním kritériem je Písmo svaté ve vztahu k vyznání věřící a modlící se církve. Mezi dogmatickými formulacemi mají prioritu ty, které předložily starověké koncily. Formulace, které vyjadřují určitou reflexi křesťanského myšlení, jsou podřazeny těm, které vyjadřují samotné skutečnosti víry.“

Základní normou je tedy Písmo svaté, nicméně nikoli odtržené od života, víry a modlitby církve. Nezanedbatelná je i zmínka tak zvaného chronologického kritéria, které napomáhá orientovat se v hierarchii pravd, protože prioritu mají prohlášení patristických koncilů. Možná by se slušelo dodat, že obdobnou nebo dokonce vyšší prioritu mají pravdy vyznávané v nejstarších křesťanských vyznáních víry, mezi nimiž zaujímá čelné místo Apoštolské vyznání víry římské místní církve.

² Srov. *Katechismus katolické církve*, čl. 234.

Nyní představíme jednoduchou strukturu dokumentu, jak je to dnes obvyklé:

Jednota víry a teologický pluralismus

- A) Rozměry problému
- B) Trvalá platnost dogmatických formulací
- C) Jednota a pluralita v morální teologii

Ctirad V. Pospíšil

Jednota víry a teologický pluralismus³

(1972)

A) Rozměry problému

1. (1801) Jednota víry a pluralita jejích vyjádření mají svůj poslední základ v tajemství samotného Krista, které, ačkoli je tajemstvím univerzálního usmíření a obnovy, nápravy, shrnutí (srov. Ef 2, 11–22), překračuje výrazové prostředky každé historické epochy, a proto se vymyká jakékoli vyčerpávající systematizaci (srov. Ef 3, 8–10).

2. (1802) Jednota a podvojnost mezi Starým a Novým zákonem jakožto základní historický výraz křesťanské víry představuje konkrétní výchozí bod pro jednotu i pluralitu zmíněné víry.

3. (1803) Dynamismus křesťanské víry a především její misijní charakter v sobě zahrnují povinnost vydávat z ní počet na rovině rozumu. Ačkoli křesťanská víra není nějakou filozofií, přece jenom vtiskuje myšlení určité zaměření.

4. (1804) Pravda víry je vázána na svůj historický rozvoj od Abraháma po Krista a od Krista až po parusii. V důsledku toho platí, že ortodoxie nespočívá v přitakání nějakému systému, nýbrž v účasti na rozvoji víry a tím samým také na *já* církve, která subsistuje jakožto jediná napříč časem a která je také pravým subjektem vyznání víry.

5. (1805) Skutečnost, že pravda víry je prožívána v historickém rozvíjení, implikuje její poměr k praxi a k dějinám této víry. Jelikož se křesťanská víra zakládá na vtěleném Slovu, její historický a praktický charakter se esenciálně odlišuje od takové formy historičnosti, v níž by člověk byl výhradním tvůrcem vlastního významu.

6. (1806) Církev je sjednocujícím subjektem, v němž je dána jednota novozákonních teologií stejně jako jednota dogmat napříč dějinami. Zakládá se na vyznání víry v zemřelého a vzkříšeného Ježíše Krista, jehož hlásá a slaví v moci Ducha svatého.

7. (1807) Kritériem, které dovoluje rozlišovat mezi pravým a falešným pluralismem, je víra církve, vyjádřená v organickém souhrnu svých normativních prohlášení. Základním kritériem je Písmo svaté ve vztahu k vyznání

³ Text byl schválen MTK „specifickým způsobem.“ Opravdu důkladný komentář těchto základních tezí se nachází ve svazku. COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Pluralismo: unità della fede e pluralismo teologico*, Ed. Deoniane: Bologna 1974.

věřící a modlící se církve. Mezi dogmatickými formulacemi mají prioritu ty, které předložily starověké koncily. Formulace, které vyjadřují určitou reflexi křesťanského myšlení, jsou podřazeny těm, které vyjadřují samotné skutečnosti víry.

8. (1808) Ačkoli současná situace církve vykazuje nárůst pluralismu, pluralita nachází své meze ve skutečnosti, že víra utváří společenství lidí v pravdě, která se stala přístupnou skrze Krista. Proto je nepřipustné každé takové pojetí víry, které by ji redukovalo pouze na čistě pragmatickou spolupráci bez společenství v pravdě. Tato pravda není vázána na žádný teologický systém, nýbrž je vyjádřena v normativních prohlášeních víry.

Tváří v tvář takovým prezentacím nauky, které jsou značně dvojznačné, nebo dokonce protikladné vzhledem k víře církve, má církev možnost odhalovat blud i povinnost odstraňovat ho, a to až po formální odvržení hereze jako nejzazší prostředek, jak ochraňovat víru Božího lidu.

9. (1809) Kvůli univerzálnímu a misijnímu charakteru křesťanské víry platí, že události a slova Božího zjevení je nutno čas od času nově promyšlet, nově formulovat i nově prožívat uvnitř každé lidské kultury, když chceme, aby tyto události a tato slova Božího zjevení dávaly odpověď na otázky, které jsou zakořeněny v srdci každé lidské bytosti, a aby inspirovaly modlitbu, kult a každodenní život Božího lidu. Tímto způsobem Kristovo evangelium přivádí každou kulturu k její plnosti a zároveň ji podrobuje kreativní kritice. Místní církve, které se pod vedením svých pastýřů věnují tomuto nelehkému úkolu vtělovat křesťanskou víru do příslušných kultur, musí stále udržovat soudržnost a společenství s univerzální církví minulosti i přítomnosti. Díky tomuto svému úsilí zmíněné místní církve přispívají jednak k prohloubení křesťanské víry, jednak k pokroku teologické reflexe v rámci univerzální církve, a tak přivádějí lidský rod v celé jeho rozličnosti k té jednotě, jakou si přeje Bůh.

B) Trvalá platnost dogmatických formulací

10. (1810) Dogmatické formulace je nutno nahlížet jako odpovědi na přesně vymezené problémy a právě v tomto smyslu také zůstávají trvale platné. Jejich trvalý užitek je vázán na trvalou aktualitu problémů, o něž se jedná. Navíc nesmíme zapomínat, že následné otázky, které si křesťané kladou ohledně významu Božího slova, zároveň s již dosaženými odpověďmi jsou navzájem životně propojeny tak, že odpovědi dneška vždy nějakým způsobem předpokládají odpovědi včerejška, pokud se na ně nedají převést.

11. (1811) Dogmatické definice obvykle používají běžnou mluvu. Ačkoli někdy tyto definice používají zřetelně filosofické pojmosloví, nikdy církev nezavazují k nějaké specifické filosofii, nýbrž pouze vyjadřují skutečnosti, které jsou základem společné lidské zkušenosti a které zmíněné termíny dovolily vymezit.

12. (1812) Tyto definice nesmějí být nikdy nahlíženy tak, jako kdyby byly odtrženy od obzvláště autentického vyjádření Božího slova v Písmu svatém. Nesmí být také odtrhovány od evangelijní zvěsti v každé době. Zmíněné definice ostatně poskytují měřítko tohoto zvěstování, aby se docházelo k interpretaci, která by byla pro zjevení stále vhodnější. Toto zjevení ale zůstává stále totožné, a to nejen co do podstaty, nýbrž také v základních [dogmatických] formulacích.

C) Jednota a pluralita v morální teologii

13. (1813) Pluralismus na poli morálky se projevuje především v aplikaci obecných principů na konkrétní okolnosti. Tento pluralismus se ještě rozšiřuje, když dochází ke kontaktům mezi kulturami, které se předtím vzájemně neznaly, nebo když se jedná o rychlé proměny společnosti.

Nicméně základní jednota se projevuje prostřednictvím společné úcty k lidské důstojnosti, která implikuje imperativy pro způsob života.

Svědomy každého člověka vyjadřuje určitý počet zásadních požadavků (srov. Řím 2, 14), které jsou v naší době uznány ve veřejných deklaracích o základních právech člověka.

14. (1814) Jednota křesťanské morálky se zakládá na trvale platných principech, jež jsou obsaženy v Písmu svatém, osvětlovány tradicí a každé generaci předkládány učitelským úřadem církve. Připomeneme nyní hlavní linie: učení a příklady Božího Syna, jenž nám zjevuje srdce svého Otce; připodobňování se jeho smrti a vzkříšení; život podle Ducha uvnitř církve ve víře, naději a lásce, abychom se tak obnovovali podle Božího obrazu.

15. (1815) Nezbytná jednota víry a společenství nebrání rozličnosti povolání a osobních preferencí v tom, jak člověk přistupuje ke Kristovu tajemství a jak ho prožívá.

Křesťanova svoboda (srov. Gal 5, 1.13), daleka toho, aby v sobě zahrnovala bezmezný pluralismus, vyžaduje nejen ustavičné usilování o plnou objektivní pravdu, ale také trpělivost vůči svědomí těch slabších (srov. Řím 14, 15; 1 Kor 8).

Ohled na autonomii lidských hodnot a na legitimní odpovědnost v mravní oblasti implikuje, že křesťané mají možnost v časných záležitostech analyzovat určité věci rozdílným způsobem a také přijímat odlišná rozhodnutí. Tato rozličnost může být zahrnuta v jedné jedině poslušnosti víře v lásce (srov. GS 43).

Dokument byl schválen dne 11. října 1972.

Redakční poznámka: Český překlad tohoto dokumentu MTK byl poprvé knižně publikován ve svazku: C. V. POSPÍŠIL (ed.), *Dokumenty MTK věnované metodě do roku 1995 a statuta MTK*, překlad a úvodní studie: C. V. Pospíšil, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2011, ISBN 978-80-7195-350-0.

K dokumentu MTK „Apoštolskost církve a apoštolská posloupnost“ z roku 1974

Předesíláme, že překlad dokumentu je pořízen na základě jeho znění v EV 5. Příslušná marginální čísla odstavců z této edice jsou uvedena v závorce u příslušných pasáží českého znění. Usnadňuje se tak vyhledávání v textu a také možnost nalezení příslušného textu v originálním znění.

Dokument si klade za cíl předložit katolickou nauku o apoštolskosti církve a o apoštolské posloupnosti, protože ekumenický dialog je plodný, pokud si katolíci, kteří se na něm podílejí, uchovají svou katolickou identitu (č. 434). Výchozím bodem je Písmo svaté, ovšem čtené ve světle tradice, neboť je to právě tradice, která odhaluje inspirovaný a normativní ráz Písma (č. 439). Celý úvod má vyloženě metodologickou povahu a jasně stojí na principu, že porozumění určitému textu nutně vyžaduje brát v potaz jeho další působnost v dějinách, tedy tradici, protože čistě historická a gramatická analýza psaného textu nemá možnost doložit, že existuje nějaký jediný správný historický způsob aplikace toho, co v textu stojí (č. 441). Pouhá fixace na text Nového zákona znamená odtrhování daných výpovědí od života církve a nerespektování dynamické korelace mezi Novým zákonem a církví samotnou. Dále je třeba vzít v potaz skutečnost, že Nový zákon je celek, v jehož rámci nelze oddělovat to, co je přímo od apoštolů, od spisů, které sepsali až jejich žáci. Pro církev je tedy normativní nejenom bezprostředně to, co pochází od apoštolů, ale i novozákonní knihy pocházející z následující generace.

V první kapitole se vychází ze skutečnosti všeobecného či křesťního kněžství, které má rozměr morální, eschatologický a kultický. Posledně zmíněný rozměr však předpokládá především společné slavení eucharistie (č. 449). To však implikuje službu předsedání eucharistii, kterou ustanovil sám Kristus, a to zejména ve vyvolení Dvanácti. Aby tato služba trvala, musí se předávat. Apoštolskost církve tedy nestojí pouze na vyznávání apoštolské víry, nýbrž také na posloupnosti předávání zmíněné služby (č. 450).

Druhá kapitola hovoří o původu apoštolského základu církve, který má jednak historickou, jednak duchovní povahu. Historicky se jedná o ustanovení Dvanácti, o jejich další formaci ze strany Krista i o jejich potvrzení po Velikonocích, protože oni byli oficiálními svědky Kristova vzkříšení. Povědomí o této esenciální struktuře se projevuje v tom, že po Jidášově od-

padu apoštolové ihned ustanovili jednoho z učedníků na jeho místo, i v tom, že Pavel si byl jasně vědom nutnosti být v jednotě s Dvanácti (č. 451). Duchovní povaha apoštolského základu cirkve pak tkví v tom, že to byli především apoštolové, kdo od počátku předsedali eucharistii, k čemuž jim dávala oprávnění především jejich osobní účast na poslední večeři.

Ve třetí kapitole se probírá apoštolská posloupnost v dějinách. Již novozákonní spisy pocházející z poapoštolské doby ukazují, že církevní společenství rozpoznalo apoštolskou službu jako něco, co patří k esenciální struktuře společenství. Sám život si tedy vynutil pokračování této služby ve formě episkopátu, který se v průběhu první poloviny druhého století prosadil ve všech jednotlivých partikulárních církvích. Ustanovení těchto pokračovatelů v díle apoštolů samotnými apoštolů a jejich nástupci je viditelným a institucionalizovaným projevem pokračování v apoštolosti cirkve. Zmiňuje se také příslib vzkříšeného Krista, že zůstane s Jedenácti (srov. Mt 28, 18–20), což se vztahuje také na nástupce apoštolů (č. 455). Připomíná se, že již v listech svatého Ignáce z Antiochie je patrná primární role přisuzovaná biskupovi.

Dovolím si však podotknout, že v případě listu adresovaného Římanům to tak úplně jasné není. Vedou se rovněž diskuse, zda tyto listy opravdu pocházejí z počátku druhého století, neboť zejména evangelickým teologům se zdá nepravděpodobné, že episkopát by se v antické církvi prosadil tak rychle. Ke změně datace však zatím nejsou žádné hmatatelné doklady.

Klement a Irenej jasně tematizují apoštolskou posloupnost, při jejímž předávání se projevuje jako klíčový obřad vkládání rukou (č. 457).

Duchovnímu rozměru apoštolosti cirkve je věnována 4. kapitola. Samo vkládání rukou a předání pravomoci je zaměřeno právě k duchovnímu rozměru apoštolosti cirkve jako celku. V č. 462 se říká:

„Pravidlo víry je tedy určitým typem křestní katecheze, v níž se vyjadřuje trinitární obsah, a to jakožto jednota formy a obsahu představuje trvalou veřej apoštolosti a katolicity cirkve. Pravidlo víry realizuje apoštolost tak, že váže zvěstovatele víry na kristovsko-pneumatologický princip. Tito zvěstovatelé nehovoří ve svém vlastním jménu, nýbrž jsou svědky toho, čemu naslouchali (srov. Jan 7, 18; 16, 13nn.; atd.).“

Apoštolská víra má tedy nejen trinitární obsah, ale také trinitární formu týkající se jejího přijetí a vyznávání, protože jedině díky Duchu můžeme Ježíše rozpoznat jako Pána a skrze něho pak poznávat Otce. Tato víra je

pokřtěnému vlastní, protože v něm působí Duch. Zároveň ale věřené tajemství jednotlivce překračuje, je tedy vzhledem k němu transcendentní, proto také nutně potřebuje komunitu a apoštolskou službu. Ordinovaná služba mu právě toto má připomínat a objasňovat. Proto se také apoštolská služba výrazně liší od nauky doktorů a nemá nic společného s nějakým mocenským diktátem (č. 463). Zároveň se ale připomíná, že i pastýři se musí nechávat poučovat od komunity. Pokud chceme být přijímáni, musíme druhé nejprve sami přijímat. Kristus nejprve dokonale přijal naše lidství, a teprve na tomto základě vyslovil nárok na to, že by měl být se svou zvěstí přijat.

Apoštolskost se tedy týká všech základních rozměrů života církve:

„V církvi se nic nevymyká apoštolskému zprostředkování, ani pastýři, ani stáde, ani principy víry, ani příkázání křesťanského života. Ordinovaná služba vykazuje dokonce dvojí vazbu na toto zprostředkování, neboť i ona sama je na jedné straně podřízena pravidlu křesťanských prvopočátků a na druhé straně – jak to vyjadřuje sv. Augustin – má závazek nechat se instruovat komunitou věřících, jež má za povinnost učit.“ (č. 464).

V č. 465 se z toho vyvozuje, že žádný hlasatel evangelia nemá právo připravovat projekt zvěstování evangelia na základě vlastních osobních hypotéz, což je dáno právě apoštolskostí projektu, do něhož ordinací vstoupil. Navíc právo vyslat někoho jako hlasatele evangelia nemá žádná komunita sama o sobě, což je spjato s transcendentí zvěstované víry vzhledem k jednotlivci i jednotlivé komunitě. Toto poslání se musí odvozovat od Krista a od apoštolů, musí tedy existovat apoštolská posloupnost.

Pátá kapitola se zabývá přímo apoštolskou posloupností a problematikou jejího předávání v dějinách. Velmi důležité je to, že apoštolská posloupnost se týká celé církve, ale nevychází z ní, nýbrž z Krista samotného, jehož má tato služba svátostně zpřítomňovat (č. 472). Církev tedy nemůže rozhodnout o tom, zda tuto esenciální strukturu chce, nebo ne.

Poslední, šestá kapitola pojednává o hodnocení služeb v nekatolických církvích. V č. 474 se konstatuje, že pravoslavná církev a církve nesjednocené s Petrovým stolicem, které si uchovaly apoštolskou posloupnost, nikdy nebyly úplně odtrženy od katolické církve. Na tomto základě společné apoštolskosti a jejího svátostného výrazu v apoštolské posloupnosti je možné obnovení plného společenství mezi nimi a katolickou církví.

V č. 475 se hovoří o dialogu s anglikánskou církví, která si uchovala vkládání rukou. Nekonstatuje se, stejně jako v předchozím případě, odtržení

od katolické cirkve. Neříká se ale také, že plné sjednocení je jednoduše možné.

Na tomto místě je třeba připomenout to, co tvrdí J. Ratzinger ve svém *Doktrinálním komentáři* k *Ad tuendam fidem*, když jako definitivní nauku hodnotí prohlášení Lva XIII. o neplatnosti anglikánských svěcení.¹ Zároveň je ale nutné podotknout, že anglikánští biskupové v některých případech přijímali svěcení od starokatolických biskupů, u nichž je apoštolská posloupnost nezpochybnitelná, takže celý případ je opravdu velmi komplikovaný. Po rozhodnutí světit v anglikánském společenství také ženy se notně vzdálila možnost sjednocení s katolickou církví.

U církevních společenství vzešlých z reformace je situace ještě složitější, protože na základě popření principu tradice a ve jménu pravidla „*sola Scriptura*“ se u nich projevilo odlišné pojetí cirkve a vymizelo svátostné kněžství (č. 476). Na rozdíl od předešlých případů se nyní výslovně hovoří o odtržení od katolické cirkve. Zároveň se konstatuje v souladu s LG, čl. 8, že i zde nacházíme řadu prvků apoštolosti, nicméně není zde apoštolská posloupnost. Jednota cirkve nemůže být obnovena jinak nežli svátostně (č. 478), a proto by toto sjednocení muselo implikovat proměnu postoje zmíněných cirkví k problematice svátostného pokračování apoštolské služby.

Nyní předložíme strukturu dokumentu, kterou sama MTK neuvádí:

Apoštolost cirkve a apoštolská posloupnost

Předmluva

I. Apoštolost cirkve a společné kněžství

II. Původ apoštolského základu cirkve

III. Apoštolové a apoštolská posloupnost v dějinách

IV. Duchovní aspekt apoštolské posloupnosti

V. Apoštolská posloupnost a její předávání

VI. Poznámky k hodnocení nekatolických služeb

C. V. Pospíšil

¹ Srov. EV 17, č. 1152. Český překlad: C. V. POSPÍŠIL, *Hermeneutika mystéria*, Praha–Kostelní Vydří 2010, 3. vydání, s. 209.

Apoštolskost církve a apoštolská posloupnost²

(*Cette étude*)
(1974)³

Předmluva

(434) Tato studie si klade za cíl vyjasnit pojem apoštolské posloupnosti, a to na jedné straně proto, že představení katolické nauky v dané věci se jeví velmi užitečné pro život katolické církve, na druhé straně proto, že to odpovídá požadavkům ekumenického dialogu. Ekumenický dialog se totiž rozběhl téměř všude ve světě a je plodně otevřen budoucnosti, pokud katolíci, kteří se ho účastní, zůstávají věrni své katolické totožnosti. Přejeme si proto předložit nauku katolické církve ohledně apoštolské posloupnosti, abychom tímto způsobem utvrdili naše bratry ve víře a abychom přispěli k rozvíjení a zrání ekumenického dialogu.

(435) Nyní předložíme výčet určitých těžkostí, s nimiž se častěji potýkáme:

- Co lze vyvozovat ze svědectví Nového zákona, když k němu přistupujeme vědecky? Jak dokládat souvislost mezi Novým zákonem a tradicí církve?
- Jakou roli hraje v apoštolské posloupnosti vkládání rukou?
- Nesetkáváme se snad v určitých kruzích s tendencí redukovat buď apoštolskou posloupnost na apoštolskost společnou celé církvi, anebo zase apoštolskost církve na apoštolskou posloupnost?

² Tato deklarace MTK je zásadní pro ekumenismus. Text vypracovaný speciální skupinou v rámci MTK se skromně prezentuje jako „pracovní dokument“ (*working paper*), ovšem skutečnost, že je publikován s autorizací Svatého stolce znamená přinejmenším to, že v něm není nic, co by bylo v rozporu s katolickou vírou. Ve velmi pečlivé syntéze se pojednává o nejdiskutovanějších bodech dané tematiky: sepětí mezi Písmem svatým, tradicí a magisteriem; význam výrazu „apoštolská posloupnost“ (nezaměňovat s „apoštolskostí nauky“); biblické základy „apoštolské služby“; ordinace jako jediný způsob uznávaný katolickou naukou pro předávání „apoštolské posloupnosti“; požadavky a obtíže spjaté s uznáváním „služeb“ ze strany nekatolických komunit; řada dalších otázek, které jsou s danými body spjaty.

Je třeba podotknout, že ne všichni členové MTK souhlasili se všemi jednotlivými tvrzeními tohoto textu. V důsledku toho mnohé záležitosti zůstávají otevřené. Obzvláštní důraz je položen na přijatou metodu, neboť: „pokud by se dospělo k souladu ve věci metodologických principů, pak by byla překonána valná většina obtíží mezi konfesemi.“

³ Poznámka překladatele: COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Documenti 1969–2004*, Bologna 2006, s. 48 uvádí jako datum vzniku rok 1973, jedná se o schválení dokumentu MTK, zatímco edice v EV 5, s. 266 uvádí datum 17. dubna 1974, což je datum zveřejnění.

– Jak hodnotit služby jiných církví a křesťanských komunit z hlediska jejich poměru k apoštolské poslušnosti?

(436) V pozadí všech těchto otázek se nachází problematika poměru mezi Písmem svatým, tradicí a slavnostními prohlášeními církve.

(437) Celá naše reflexe je nesena vizí církve, která ve své úplnosti z Otce vyúle vyvěrá z Kristova velikonočního tajemství, která je oživována Duchem svatým a která je organicky strukturována. Naším záměrem je situovat vlastní a esenciální roli apoštolské poslušnosti do celé církve, která vyznává apoštolskou víru a vydává svědectví svému Pánu.

(438) Naším východiskem je Písmo svaté, které má pro nás dvojí hodnotu: jednak jako historický dokument, jednak jako inspirovaný text. Jakožto historický doklad Nový zákon vypravuje zásadní skutečnosti poslání Ježíšova i poslání církve prvního století. Jakožto inspirovaný text Písmo svaté dosvědčuje tyto základní skutečnosti, vykládá je a vyjevuje jejich pravý vnitřní význam a jejich dynamickou propojenost. Jakožto vyjádření Božího myšlení prostřednictvím lidského slova má Písmo svaté direktivní hodnotu pro myšlení Kristovy církve v každé době.

(439) Četba Písma svatého, která mu přiznává jakožto inspirované knize normativní ráz pro církve všech dob, musí být nezbytně četbou konanou v rámci církevní tradice, která uznala Písmo svaté jako inspirované a normativní. Toto uznání normativního rázu Písma svatého ve svých základech implikuje uznání tradice, v jejímž rámci Písmo svaté zráló, bylo nahlíženo a přijímáno jakožto inspirované. Normativní ráz a vztah Písma k tradici se tudíž vzájemně podmiňují. Z toho vyplývá, že každé pojmání Písma svatého teologického typu je zároveň nahlížením ekleziálním.

(440) Celek tohoto dokumentu má tedy následující výchozí metodologický bod: Jakýkoli pokus o rekonstrukci, který by chtěl izolovat jednotlivé fáze vzniku novozákonních spisů a oddělovat je od jejich živoucího přijetí ze strany církve, je v rozporu sám se sebou.

(441) Tato teologická metoda, která vidí v Písmu svatém nedělitelný celek vázaný na život a myšlení komunity, v níž je Písmo svaté poznáváno a uznáváno jakožto takové, rozhodně s sebou nenese negování hlediska dějin prostřednictvím určitého církevního *a priori*, které by nás zbavovalo povinnosti číst Písmo svaté podle pravidel historické metody. Metoda, která je zde aplikována, dovoluje ukázat na meze čirého historismu. Tato metoda si je jasně vědoma toho, že čistě historická analýza nějaké knihy, která je pojímána odtrženě od dějin svého vlivu, nemůže s jistotou doložit, že konkrétní putování víry v dějinách je jediné možné. Tyto limity histo-

rické prokazatelnosti, o nichž nelze pochybovat, však nelikvidují hodnotu a závažnost, které historickému poznání přísluší. Přesně naopak, skutečnost přijetí Písma svatého jako takového, které má pro prvotní církve konstitutivní hodnotu, musí být stále znovu promyšleno ve svém pravém významu, což znamená, že je třeba znovu promýšlet poměr mezi částmi Písma v jejich rozdílnosti i jednotě daného celku. Řečené rovněž implikuje, že Písmo svaté samo nelze rozdělit na vedle sebe položené kusy, z nichž každý by se nacházel v základech projektu života zaměřeného na Ježíše z Nazareta, nýbrž že Písmo je třeba vnímat jako výraz historického procesu, jenž vyjevuje jednotu a katolicitu církve. V průběhu tohoto procesu, jenž sestává ze tří etap: doba před velikonoce, apoštolská doba, poapoštolská doba,⁴ si každá fáze uchovává svoji vlastní závažnost. Je významné, že *virii apostolici*, o nichž hovoří *Dei verbum* (čl. 18), mohli vytvořit určitou část novozákonních spisů. Právě v tom se zřetelně projevuje způsob, jímž komunita Ježíše Krista řešila problém, jak zůstat apoštolskou, i když se stala poapoštolskou. V důsledku toho existuje specifický normativní charakter poapoštolské části Nového zákona pro církve po apoštolech, která je bezesporu vybudována na apoštolech, kteří zase mají jako základ Ježíše Krista.

(442) V poapoštolských spisech samo Písmo svaté vydává svědectví o tradici a začíná se již projevovat magisterium, které se odvolává na učení apoštolů (srov. Sk 2, 42; 2 Petr 1, 20). Toto magisterium se plně rozvine ve druhém století, když se pojem apoštolské posloupnosti stane zcela výslovnou záležitostí.

(443) Písmo svaté a tradice společně, meditované a autenticky interpretované magisteriem, nám věrně předávají učení Ježíše Krista, našeho Boha a Spasitele, a regulují nauku, již má za úkol církve hlásat všem národům a vštepovat každému pokolení až do konce věků.

(444) V této ve vlastním slova smyslu teologické perspektivě – v souladu s naukou II. vatikánského koncilu – jsme redigovali následující výpovědi o apoštolské posloupnosti a o hodnocení služeb, které se nacházejí v církvích a komunitách, jež ještě nejsou v plném společenství s katolickou církví.

⁴ Osobní přítomnost apoštolů charakterizuje apoštolskou dobu, již nelze přesně chronologicky vymezit, neboť apoštolé odešli z tohoto světa v různých místních církvích a v různých letech. Poapoštolská doba je chápána jako údobí po smrti apoštolů až po vznik kanonických spisů, které se často prezentují pod jmény a autoritou apoštolů z důvodu kontinuity jejich poselství, jež tyto spisy aktualizují.

I. Apoštolskost církve a společné kněžství

(445) 1. Ve vyznáních víry nacházíme tvrzení, že církev je apoštolská. To znamená nejenom to, že církev pokračuje ve vyznávání apoštolské víry, ale také to, že je rozhodnuta žít podle normy prvotní církve, která se zrodila z prvních Kristových svědků pod vedením Ducha svatého, jež jí Pán daroval po svém vzkříšení. Epištoly a Skutky apoštolů nám ukazují účinnou přítomnost Ducha v celé církvi nejen vzhledem k jejímu rozšíření, ale také a ještě více vzhledem k proměně srdcí. Duch svatý uvádí lidská srdce do souladu s vnitřním smýšlením samotného Krista. Mučedník Štěpán opakuje slova odpuštění, která vyřkl umírající Pán; Petr a Jan podstoupí bičování a radují se z toho, že byli hodni trpět pro něho; Pavel nese na svém těle znamení Kristova utrpení (srov. Gal 6, 17) a přeje si, aby měl účast na Kristově smrti (srov. Flp 3, 10), nechce znát nic jiného nežli Ukřižovaného (srov. 1 Kor 1, 23; 2, 2) a vnímá svou existenci jako přičlenění k výkupné oběti kříže (srov. Flp 2, 17; Kol 1, 24).

(446) 2. Toto ztotožnění se s Kristovým smýšlením a především s jeho obětí smrtí za svět představuje poslední význam každého života, který chce být křesťanský, duchovní, apoštolský.

(447) Z uvedeného důvodu prvotní církev přizpůsobuje kněžskou terminologii Starého zákona Kristu, velikonočnímu Beránkovi nové smlouvy (srov. 1 Kor 5, 7), a v závislosti na něm také křesťanům, jejichž život se vyznačuje vztahem k velikonočnímu tajemství. Křesťané, obrácení prostřednictvím hlásání evangelia, jsou přesvědčeni, že prožívají svaté a královské kněžství, jež je na ně duchovně přeneseno z lidu Staré smlouvy (srov. 1 Petr 2, 5.9; srov. Ex 19, 6; Iz 61, 6). Toto přenesení svatého a královského kněžství je umožněno prostřednictvím obětního sebedarování toho, který v sobě rekapituluje všechny minulé oběti a jenž otvírá cestu k bezvýhradné a eschatologické oběti církve.⁵

(448) Křesťané jakožto živé kameny nové stavby, již je církev, opravdu uctívají Boha v novosti Ducha. Je to úcta osobní, což znamená předkládání vlastního života „jako živé, svaté a Bohu milé oběti“ (srov. Řím 12, 1n.; 1 Petr 2, 5), a zároveň úcta komunitní, protože všichni společně představují onu „duchovní stavbu“, „svaté a královské kněžstvo“ (srov. 1 Petr

⁵ Srov. Sv. AUGUSTIN, *De civitate Dei*, X, c. 6.

2, 9), jejichž účelem je přinášet „duchovní oběti milé Bohu prostřednictvím Ježíše Krista“ (srov. 1 Petr 2, 5b).⁶

(449) Toto kněžství má zároveň rozměr morální – musí být vykonáváno každodenně a v každém úkonu všedního života – a rozměr eschatologický, protože Kristus z nás učinil „královské kněžstvo pro svého Boha Otce“ (srov. Zj 1, 6; 5, 10; 20, 6) pro eschatologickou budoucnost, a rozměr ve vlastním slova smyslu kultický, neboť eucharistii, z níž křesťané žijí, sv. Pavel přirovnává jednak ke starozákonním obětem, jednak ji prezentuje jako protiklad k obětem přinášeným pohany (srov. 1 Kor 10, 16–21).

(450) 3. Nuže tedy kvůli ustavení, oživování a uchovávání tohoto kněžství křesťanů Kristus ustanovil určitou službu. Prostřednictvím znamená a zaměření této služby Kristus komunikuje svému lidu v průběhu dějin plody svého života, své smrti a svého vzkříšení. První základy této služby byly položeny již při povolání Dvanácti, kteří zároveň představují nový Izrael v jeho úplnosti a kteří po Velikonocích budou privilegovanými svědky poslanými zvěstovat evangelium o spáse, vůdci nového lidu, „spolupracovníky Boha“ při výstavbě chrámu (srov. 1 Kor 3, 9). Role této služby je pro každou generaci křesťanů zcela zásadní. Tato služba se tudíž musí předávat počínaje od apoštolů prostřednictvím nepřerušené poslušnosti. Jestliže lze tvrdit, že celá církev je ustavena na základě apoštolů (srov. Ef 2, 20; Zj 21, 14), pak je třeba zároveň jednoznačně zastávat to, že zmíněná apoštolskost společná celé církvi se váže na apoštolskou poslušnost v dané službě, což je určitá nezadatelná církevní struktura zaměřená ke službě všem věřícím.

II. Původ apoštolského základu církve

(451) Vlastní charakter apoštolského základu je současně historický i duchovní.

Tento základ je historický natolik, nakolik je ustaven Kristem v průběhu jeho pozemského života. Jedná se o povolání Dvanácti již na počátku Ježíšova veřejného působení, o jejich formaci k tomu, aby byli představiteli nového Izraele a aby byli vždy těsně spjati s Ježíšovým velikonočním putováním, které vrcholí v kříži a ve vzkříšení (srov. Mk 1, 17 a 3, 14; Lk 22, 28; Jan 15, 16). Vzkříšení neruší, ale naopak potvrzuje předvelikonoční

⁶ Poznámka překladatele: Jak edice v EV 5, tak v COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Documenti 1969–2004*, s. 54 na tomto místě uvádějí 1 Petr 2, 8. Konfrontace s biblickým textem však odhaluje omyl v odkazu, a proto tento údaj opravujeme.

apoštolskou strukturu. Kristus ustavuje Dvanáct jakožto zvláštní svědky svého vzkříšení, a to podle pořádku, který on sám stanovil před svou smrtí. Nejstarší vyznání víry ve Vzkříšeného hovoří o Petrovi a Dvanácti jako o privilegovaných svědcích vzkříšení (srov. 1 Kor 15, 5). Ti, které k sobě Ježíš přidružil od počátku své služby až po Velikonoce, mohou veřejně dosvědčovat, že je to opravdu *Ježíš sám*, kdo vstal z mrtvých (srov. Jan 15, 27). Po Jidášově odpadu a ještě před Letnicemi první starostí Jedenácti bylo to, aby předali účast na své apoštolské službě jednomu z učedníků, kteří doprovázeli Ježíše po jeho křtu, aby byl spolu s nimi svědkem Ježíšova vzkříšení (srov. Sk 1, 17.22n.). Sám Pavel, kterého Vzkříšený povolal k apoštolátu, a tak ho vělenil do základu církve, si uvědomuje, že musí být ve společenství s Dvanácti.

(452) Tento základ není pouze historický, ale rovněž duchovní. Kristova Pascha, jež se antcipovala při poslední večeři, představuje ustavení lidu nové smlouvy, a tudíž zahrnuje celé lidské dějiny. Poslání evangelizovat, řídit, smiřovat a posvěcovat, které bylo svěřeno prvním svědkům, nemůže být časově omezené pouze na dobu jejich života. Pokud se jedná o eucharistii, tradice, jejíž základní linie se ukazují již od prvního století (srov. Lk a Jan), dokládá, že prostřednictvím účasti na poslední večeři byla apoštolům udělena moc předsedat slavení eucharistie. Duchovní původ této tradice se projevuje v Kristově modlitbě, inspirované Duchem svatým, v níž Ježíš rozpoznává podobně jako v rozhodujících momentech svého života Otce vůli (srov. Lk 6, 12n.). Duchovní účast apoštolů na Kristově službě se stává kompletní v plném obdarování Duchem svatým, k němuž dochází po Velikonocích (srov. Jan 20, 22 a Lk 24, 44–49). Duch jim připomíná všechno, co Ježíš řekl (srov. Jan 14, 26) a uvádí je do hlubšího porozumění jeho tajemství (srov. Jan 16, 13–15). *Kérygma* tudíž nesmí být oddělováno ani odtrhováno od víry, k níž přilnulo Dvanáct a Pavel při svém obrácení k Pánu Ježíši, ani od svědectví, které o tom vydávali celým svým životem.

III. Apoštolové a apoštolská poslušnost v dějinách

(453) Spisy z novozákonní doby dokládají rozdílnost v organizování komunit na počátku církve, když ještě byli apoštolové naživu, ale rovněž určitou tendenci služby učení a vedení k tomu, aby se v následujícím údobí prosadila a upevnila.

(454) Mužové, kteří vedli komunity, když byli apoštolové ještě naživu nebo po jejich smrti, jsou v novozákonních textech nazýváni různými výrazy: *presbyteroi* – *episkopoi*, a jsou popisováni jako *poimenes*, *hégúmenoi*, *proistamenoí*, *kybernéteis*. To, co charakterizuje *presbyteroi* – *episkopoi* ve vztahu ke zbytku církve, spočívá v jejich apoštolské službě učení a vedení. Ať už byli vybráni jakýmkoli způsobem, tedy z autority apoštolů nebo v závislosti na nich nebo od Pavla, mají tak účast na autoritě apoštolů, které ustanovil Kristus a kteří si provždy uchovávají svou jedinečnou charakteristiku.

(455) V průběhu času se tato služba postupně rozvíjela v důsledku vnitřních nutných potřeb. Tento proces byl podpořen také vnějšími činiteli, jako byla zejména obrana proti bludům a nedostatek jednoty v komunitách. Ovšem jakmile se komunity nemohly těšit z přítomnosti apoštolů a navzdory tomu se chtěly dále odvolávat na jejich autoritu, bylo nezbytné udržovat a zachovávat odpovídajícím způsobem funkci apoštolů uvnitř komunity a před komunitou. Již v novozákonních spisech, které nás zpravují o přechodu z apoštolské doby do doby poapoštolské, se načrtává rozvoj, který ve druhém století vedl k ustálení služby biskupa a k jejímu všeobecnému uznání. Jednotlivé etapy tohoto rozvoje se projevují v posledních spisech pavlovských listů a v ostatních textech, které se vztahují k autoritě apoštolů. To, co apoštolové představovali pro komunitu v době založení církve, uznala reflexe již na začátku poapoštolské doby jako něco esenciálního pro strukturu církve a pro jednotlivé komunity. Princip apoštolskosti církve jakožto výtěžek této reflexe s sebou nesl uznání služby učení a vedení jako ustanovení, které se prostřednictvím apoštolů odvozuje od Krista. Církev žije v jistotě, že předtím, než opustil tento svět, Ježíš světil Jedenácti univerzální poslání a dal jim příslib, že s nimi zůstane po všechny dny až do skonání světa (srov. Mt 28, 18–20). Doba církve, doba tohoto univerzálního poslání je zahrnuta do této Kristovy přítomnosti, která je totožná v apoštolské i poapoštolské době, a tak nabývá formy jediné apoštolské služby.

(456) To, že nelze zcela vyloučit napětí mezi komunitou a subjektem, který je nositelem apoštolské služby a autority, je patrné již v novozákonních spisech. Pavel se na jedné straně zasvětil službě porozumění evangeliu spolu s komunitou a v jejím rámci, snažil se také vyjádřit normy pro křesťanský život, ovšem na druhé straně se rovněž stavěl před komunitu jakožto nositel apoštolské moci, když se jednalo o pravdu evangelia (srov. Gal) a o nedotknutelná pravidla křesťanského života (srov. 1 Kor 7, atd.).

Podobně platí, že služba vedení se nikdy nesmí oddělovat od komunity a stavět se nad ni, ale musí se naplňovat svou službou v ní a pro ni. Nicméně platí, že když novozákonní komunity přijímají apoštolské vedení, ať už se jedná o vedení ze strany apoštolů, nebo jejich nástupců, podřizují se vedení nositelů apoštolské služby, protože tyto komunity ji vztahují k autoritě samotného Pána.

(457) Nedostatek dokumentů nám nedovoluje, abychom specifikovali tak přesně, jak bychom si přáli, průběh daného procesu. Na konci prvního století existovala situace, v níž apoštolové, jejich bezprostřední spolupracovníci a konečně jejich nástupci hráli roli animátorů místních kolegií jakožto *presbyteroi* a *episkopoi*. Na začátku druhého století se obraz jediného biskupa stojícího v čele komunity jasně projevuje v listech sv. Ignáce, který mimo jiné tvrdí, že tato instituce je ustanovena „až po hranice země“ (srov. *Ad Efesos*, 3, 2). V průběhu druhého století dochází k tomu, že tato instituce je výslovně uznána, jak je to patrné v Klementově listu, jako nositelka apoštolské posloupnosti. Ordinace prostřednictvím vkládání rukou, jak je to doloženo pastorálními listy, se v procesu objasňování projevuje jako důležitý prvek, který chrání apoštolskou tradici a garantuje posloupnost služby. Dokumenty třetího století (*Hippolytova tradice*) dokládají, že tento způsob ordinace byl pokojně přijat a že byl považován za nezbytné ustanovení.

(458) Klement a Irenej rozvíjejí nauku o pastorálním vedení a o službě slova a z jednoty slova, poslání a služby vyvozují myšlenku apoštolské posloupnosti, která se pak stala trvalým základem toho, jak katolická církev chápe sebe samu.

IV. Duchovní aspekt apoštolské posloupnosti

(459) Když se po historickém pohledu snažíme o pochopení duchovního rozměru apoštolské posloupnosti, je třeba především podtrhnout, že ačkoli apoštolská posloupnost představuje evangelium s autoritou a projevuje se zásadně jako služba celé církvi (srov. 2 Kor 4, 5), služba ordinovaných vyžaduje od vysvěceného, aby zpřítomňoval Krista pokorného (srov. 2 Kor 6, 4nn.) a ukřižovaného (srov. Gal 2, 19nn.; 6, 14; 1 Kor 4, 9nn.).

(460) Církev, již ordinovaný slouží, je ve svém celku, jakož i v každém ze svých údů, ožívována Duchem, neboť každý pokřtěný je „poučován Duchem“ (srov. Sol 4, 9; Žid 8, 11nn.; Jer 31, 33nn.; 1 Jan 2, 20; Jan 6, 45). Kněžská služba tudíž nemůže než to, že pokřtěnému s autoritou připomíná

to, co je již počátečně zahrnuto v jeho křestní víře, jejíž plnosti však v tomto světě nikdy křesťan nemůže dosáhnout.

Stejným způsobem pak věřící musí sytit svou víru a svůj křesťanský život prostřednictvím svátostného zprostředkování božského života. Měřítka víry – které v jeho formální podobě nazýváme „pravidlo víry“ – je věřícímu prostřednictvím působení Ducha *vnitřní* (vlastní – imanentní), i když zároveň zůstává vzhledem k věřícímu *transcendentní*, neboť nemůže být nikdy čistě individuální záležitostí, když je bytostně ekleziální a katolické.

(461) V tomto pravidle víry je bezprostřednost působení Ducha Božího vzhledem ke každé osobě nezbytně vázána na komunitní formu této víry. Pavlovo tvrzení, podle něhož nikdo nemůže říci „Ježíš je Pán“ bez působení Ducha svatého (srov. 1 Kor 12, 3), platí trvale. Bez obrácení, jež působí v srdci člověka jedině Duch svatý, nikdo nemůže uznat Ježíše v jeho důstojnosti Božího Syna, a jedině ten, kdo ho poznává jakožto Syna, také opravdu poznává toho, jehož vzývá jako „Otce“ (srov. Jan 14, 7; 8, 19; atd.). Jelikož Duch nám uděluje poznání Otce skrze Ježíše, je křesťanská víra trinitární. Její *pneumatická* forma nezbytně zahrnuje tento *obsah*, který se vyjadřuje a uskutečňuje svátostným způsobem ve křtu ve jménu Trojice.

(462) Pravidlo víry je tedy určitým typem křestní katecheze, v níž se vyjadřuje trinitární obsah, a to jakožto jednota formy a obsahu představuje trvalou veřej apoštolskosti a katolicity církve. Pravidlo víry realizuje apoštolskost tak, že váže zvěstovatele víry na kristovsko-pneumatologický princip. Tito zvěstovatelé nehovoří ve svém vlastním jménu, nýbrž jsou svědky toho, čemu naslouchali (srov. Jan 7, 18; 16, 13n.; atd.).

(463) Ježíš Kristus zjevuje, že je Syn, tím, že zvěstuje to, co pochází od Otce. Duch zjevuje, že je Duchem Otce a Syna, neboť nebere ze svého, nýbrž zjevuje a připomíná to, co pochází od Syna (srov. Jan 16, 13nn.). Právě toto se stává jakožto působení Páně a jeho Ducha rozlišujícím znakem apoštolské posloupnosti. Církevní magisterium se jasně odlišuje jak od pouhého učení doktorů, tak od autoritářské moci. V případě, že by magisterium víry přešlo do kompetence profesorů, víra by byla vázána na poznání jednotlivců a v důsledku toho by závisela z valné míry na duchu doby. V případě, že by víra závisela na despotické moci určitých individuálních a kolektivních osob, které by svou vlastní autoritou prohlašovaly, co je normativní, pravda by tak byla nahrazena svévolnou mocí. Naproti tomu pravé apoštolské magisterium je vázáno na slovo Páně, a tak posluchače uvádí do jeho svobody.

(464) V církvi se nic nevymyká apoštolskému zprostředkování, ani pastýři, ani stáde, ani principy víry, ani příkázání křesťanského života. Ordinovaná služba vykazuje dokonce dvojí vazbu na toto zprostředkování, neboť i ona sama je na jedné straně podřízena pravidlu křesťanských prvopočátků a na druhé straně – jak to vyjadřuje sv. Augustin – má závazek nechat se instruovat komunitou věřících, jež má za povinnost učit.

(465) Z toho, co jsme řekli, lze vytěžit následující závěry:

1. Žádný hlasatel evangelia nemá právo připravovat projekt zvěstování evangelia na základě vlastních osobních hypotéz. Hlásá totiž víru apoštolské církve, a nikoli svou vlastní osobnost a své náboženské zkušenosti. Proto platí, že vedle dvou již zmíněných prvků pravidla víry, tedy formy a obsahu, je třeba připojit ještě třetí prvek: Pravidlo víry vyžaduje *poslaného* svědka, který se neautorizuje sám od sebe a jehož také žádná partikulární komunita nemůže autorizovat, a to v síle transcendence slova. Tuto autorizaci nemůže dostat jinak nežli svátostným způsobem prostřednictvím těch, kdo jsou již poslání. Je nesporné, že Duch probouzí ve svobodě stále v církvi rozličná charismata evangelizace a služby, když vybízí všechny věřící k vydávání svědectví o jejich víře, ovšem tyto aktivity musí být vykonávány ve vazbě na tři výše zmíněné prvky pravidla víry (srov. LG, čl. 12).

(466) 2. Poslání, které tímto způsobem – nově podle trojičního principu – patří k pravidlu víry, se vztahuje ke katolicitě víry, což je důsledkem její apoštolskosti a zároveň také podmínkou její trvalosti. Žádný jednotlivec a žádná izolovaná komunita totiž nemají moc posílat. Jedině spojení s celkem (*kath holon*), tedy katolicita v prostoru a čase, zaručuje trvalost poslání. Tímto způsobem katolicita vysvětluje rovněž to, že věřící je jakožto úd církve uváděn do *bezprostřední* účasti na trojičním životě, a to nejen prostřednictvím Bohočlověka, ale také církve, která je k Bohočlověku niterně přidružena. Toto zprostředkování církve v síle katolického rozměru její pravdy a jejího života se musí odehrávat normativním způsobem, tedy prostřednictvím služby, která je jí darována jako ustavující forma. Tato služba se nemůže vztahovat jenom k jedné historicky vymezené epoše (která by byla eventuálně reprezentována určitou sérií dokumentů), ale v této vazbě musí mít moc, aby *sama* představovala *samotný* původ, živoucího Krista, a to prostřednictvím oficiálně autorizovaného zvěstování evangelia i prostřednictvím oprávněného slavení svátostných úkonů, především pak eucharistie.

V. Apoštolská posloupnost a její předávání

(467) Jako Boží Slovo učiněné tělem je zvěstí a principem komunikace Božího života, který se nám v tomto vtěleném Slově zjevuje, tak služba slova ve své plnosti je rovněž vysluhováním svátostí víry, především pak eucharistie, v nichž Slovo, tedy Kristus, nepřestává být pro lidi aktuální událostí spásy. Pastorální autorita je odpovědností apoštolské služby za jednotu církve a za její rozvoj, jehož pramenem je Slovo a jehož jsou svátosti zároveň projevem i základním prostorem naplňování.

(468) Apoštolská posloupnost je tudíž tímto aspektem povahy a života církve, který ukazuje aktuální závislost komunity na Kristu prostřednictvím jeho poslaných. Apoštolská služba je tímto způsobem svátostí činné přítomnosti Krista a Ducha uprostřed Božího lidu, aniž by se tím však minimalizovalo bezprostřední působení Krista a Ducha v každém věřícím.

(469) Charisma apoštolské posloupnosti je přijímáno ve viditelné komunitě církve. Toto charisma předpokládá, aby ten, kdo je včleněn do kolegia ordinovaných ministrů, měl víru církve. To však ještě nestačí. Dar ordinované služby se uděluje určitým úkonem, který je viditelným a účinným znamením daru Ducha svatého, úkonem, v němž jako nástroj vystupuje jeden nebo více ordinovaných služebníků, kteří sami byli začleněni do apoštolské posloupnosti.

(470) Předávání ordinované služby se odehrává prostřednictvím ordinace, zahrnuje obřad s viditelným znamením a vyzvání Boha (*epiclesis*), aby milostivě udělil tomu, kdo je ordinován, dar svého Ducha svatého spolu s pravomocemi, které jsou nezbytné k naplňování jeho úkolu. Tímto novozákonním viditelným znamením je vkládání rukou (srov. LG, čl. 21). Obřad ordinace slouží jako doklad, že to, k čemu dochází v tom, kdo je ordinován, nemá lidský původ a že církev nedisponuje podle své libovůle darem Ducha.

(471) Církev, vědoma si toho, že její bytí je vázáno na apoštolskost a že služba předávaná prostřednictvím ordinace včleňuje ordinovaného do apoštolského vyznávání Otcovy pravdy, považovala za nezbytné, aby k apoštolské posloupnosti v úzkém slova smyslu patřila ordinace udělovaná a přijímaná ve víře, již církev vyznává.

(472) Apoštolská posloupnost ordinované služby se týká celé církve, avšak nevychází z církve jako celku, nýbrž z Krista na apoštoly a v apoštolech na všechny biskupy až do konce časů.

VI. Poznámky k hodnocení nekatolických služeb

(473) Předchozí syntéza katolického chápání apoštolské posloupnosti nám umožňuje předložit obecné zásady pro hodnocení nekatolických služeb. V tomto kontextu je nezbytné mít před očima odlišnosti dané původem, vývoj těchto církví a komunit i to, jak pojmají sebe samé.

(474) 1. Navzdory rozdílnému hodnocení Petrova úřadu ze strany těchto církví, katolická církev, pravoslavné církve a ostatní církve, které si uchovaly skutečnou apoštolskou posloupnost, mají společné totožné základní pochopení svátosti církve, které se rozvíjelo od Nového zákona přes společné církevní otce, v tomto případě jde zejména o sv. Ireneje. Tyto církve nahlízejí svátostné včlenění do církevní služby, které se uskutečňuje prostřednictvím vkládání rukou a vzývání Ducha svatého, jako neodmyslitelnou formu předávání apoštolské posloupnosti, která jako jediná vede církev k tomu, aby vytrvala v nauce a společenství. Tato shoda ohledně nikdy nepřerušené souvislosti mezi Písmem svatým, tradicí a svátostí představuje důvod, proč společenství mezi těmito církvemi a katolickou církví nebylo nikdy úplně přerušeno a může být dnes oživeno.

(475) 2. Pokračuje plodný dialog s anglikánskými společenstvími, která si uchovala vkládání rukou, jehož interpretace však byla změněna.

Na tomto místě nelze předjímat eventuální výsledky zmíněného dialogu, v němž se hledá to, v jaké míře jsou ustavující prvky jednoty zahrnuty v zachovávání obřadu vkládání rukou a s tím spojených modliteb.

(476) 3. Komunity vzniklé z reformace v 16. století se mezi sebou vzájemně natolik liší, že popis jejich poměru ke katolické církvi musí brát zřetel na vlastní rozdíly v každém jednotlivém případě. Na povrch však vystupují obecné společné zásady. Společné hnutí reformace popřelo vazbu mezi Písmem svatým a církevní tradicí ve jménu principu normativity pouhého Písma. I když později se poměr těchto komunit k tradici různil, nepřiznává se tradici tatáž důstojnost, již se těšila v církvi prvních staletí. Jelikož svátost kněžství je neopomenutelným svátostným vyjádřením společenství v tradici, prohlášení principu „pouze Písmo“ vedlo k zamlžení původního pojetí církve a jejího kněžství. Podobně konstatujeme skutečnost, že v průběhu staletí se v těchto komunitách často nedbalo na vkládání rukou, a to jak ze strany již ordinovaných mužů, tak ze strany těch ostatních. Tam, kde se vkládání rukou konalo, nemělo vždy tentýž význam jako v církvi vyznávající tradici. Tato odlišnost ve způsobu uvádění do služby a v tom, jak je služba pojmána, není nic jiného nežli zřejmý průvodní jev odlišné-

ho porozumění pojmům církve a tradice. Četné a slibné iniciativy⁷ vedly k navázání kontaktů s onou tradicí, byť odtržení ještě nebylo překonáno. Za těchto podmínek platí, že eucharistické interkomunio zůstává v daném okamžiku nemožné,⁸ neboť svátostná kontinuita v apoštolské poslušnosti od prvopočátku představuje v pravoslavných církvích stejně jako v katolické církvi neopomenutelný prvek církevního společenství.

(477) Toto konstatování však rozhodně neznamená, že církevní a spirituální kvality protestantských služeb a komunit by kvůli tomu měly být podceňovány. Tito služebníci vychovávali a duchovně sytili komunity. Prostřednictvím křtu, studia a hlásání slova, prostřednictvím společných modliteb a slavení večeře Páně svou horlivostí vedli lidi k víře v Pána a taktó jim pomáhali nacházet cestu spásy. V těchto komunitách se tudíž nacházejí prvky, které bezesporu patří k apoštolskosti jediné církve Kristovy.⁹

(478) I když jednota s katolickou církví nemůže nastat jinak nežli svátostným způsobem, tedy nikdy výlučně pomocí právních a administrativních prostředků,¹⁰ ukazuje se zřetelně, že duchovní kvalita těchto služeb nesmí být nikdy podceňována. Takovýto svátostný úkon by měl do katolické církve integrovat již existující hodnoty a příslušný obřad by měl nepochybně vyjadřovat to, že jsou přijímána již existující charismata.

Řím, 11. dubna 1974

Redakční poznámka: Český překlad tohoto dokumentu MTK byl poprvé knižně publikován ve svazku: C. V. POSPIŠIL (ed.), *Dokumenty MTK věnované eklesiologii a svátostem do roku 1995 a dokument PBK Jednota a rozličnost v církvi*, překlad a úvodní studie: C. V. Pospíšil, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2011, ISBN 978-80-7195-272-5.

⁷ Srov. Výsledky určitých dvojstranných rozhovorů.

⁸ Pokud se jedná o eucharistickou pohostinnost ve zvláštních případech – srov. *Ekumenický direktář*, č. 38n.; EV 2, č. 1231nn.

⁹ Srov. LG, čl. 15; UR, čl. 3, 19–23.

¹⁰ Pokud by někdo chtěl obejít tento obřad a nahradit jej prostým rozhodnutím určité instance, ať už by se jednalo o jakoukoli instanci, pak by riskoval, že tím bude nahrazovat svátostné obdarování, jímž nikdo nemůže disponovat podle své libovůle ani na základě vlastní ministeriální moci.

K dokumentu MTK o křesťanské morálce z roku 1974

Příprava dokumentů MTK běžně probíhá tak, že jednotliví členové příslušné subkomise předkládají vlastní zpracování buď celého tématu, nebo jeho vymezené části. Pak následuje vlastní kolektivní práce komise jako celku. V tomto případě ale máme v rukou jenom devět tezí Hanse Urs von Balthasara a čtyři teze z pera Hanse Heinze Schürmanna, které MTK schválila pouze v jejich „obecné“ poloze. Navzdory této skutečnosti a navzdory tomu, že oba věhlasní autoři se vyjadřují každý svým vlastním způsobem, který může leckterému čtenáři činit potíže, v jejich příspěvcích i dnes nacházíme cenné inspirace.

Hans Urs von Balthasar začíná svou expozici základních východisek křesťanské morálky od Krista, protože starozákonní etiku, přirozenou etiku a současné post-křesťanské etické systémy chce vnímat v plnosti světla zjevení. Elaborát je tedy laděn silně christologicky, což implikuje zásadní odmítnutí jakési morálky odtržené od dogmatické teologie. Ačkoli to tento autor přímo nezmiňuje, v pozadí jeho úvah je patrná idea Krista jako věčného Božího zákona, jemuž jsou všechny ostatní zákony podřízeny a jímž jsou také poměřovány. Velmi důležitý je důraz na skutečnost, že Kristus je nejen univerzální normou, ale především normou osobní. Hřích pak míří nikoli proti nějaké neživé liteře, nýbrž přímo proti Synovi, a nabývá tak výrazně formy pošlapání meziosobního vztahu k Pánu. V Kristu a v Duchu svatém dochází k definitivnímu překonání heteronomie zákona vzhledem k morálnímu subjektu, protože být věrný Otci v Kristu a Duchu je spjato s věrností sobě samému v souladu s tím, že jsme stvořeni v Kristu, podle Krista a pro Krista. V Kristu je patrná také úžasná jednota etiky a bohoocty. Starý zákon je dobou přípravy, a proto se v něm ona slíbená plnost ohlašuje pouze jako předmět naděje. Ve Starém zákoně také ještě nedochází k překonání heteronomie vnější normy. Velmi podnětná je sedmá teze zaměřená na oblast svědomí, kde její autor předkládá vlastní pojetí týkající se probuzení sebeuvědomění a svědomí konkrétního člověka, které se rodí díky vztahu k Bohu a k bližnímu. Obě roviny vztahovosti jsou důležité, nicméně ona pouze lidská rovina je sama o sobě nedostačující. Hodnocení současných postkřesťanských etických systémů je velmi ostře kritické, protože jejich společným jmenovatelem je odstranění Krista jako osobní normy, což vede zase k problému s heteronomií vnější normy vzhledem k mravnímu sub-

jektu. Balthasar v tom vidí vliv staré gnóze. Dlužno podotknout, že autor těchto devíti tezí klade na čtenáře poměrně značné nároky a předpokládá teologicky vzdělaného čtenáře.

Čtyři teze Hanse Heinze Schürmanna se týkají především otázky trvalé závaznosti mravních hodnotových soudů a direktiv, s nimiž se setkáváme v Novém zákoně. Tento věhlasný biblista se shoduje s předchozím autorem v tom, že nejvyšší novozákonní normou je příklad a nauka Ježíše Krista. U obecných hodnotových soudů a direktiv je nutno vnímat jejich vazbu právě na toto jádro. Láska k Otci a k bližnímu je motivována teologickým jádrem novozákonního zjevení, a proto má jednoznačně nadčasovou závaznost. Určitý problém představují konkretizace a partikulární hodnotové soudy, které v některých případech mohou být podmíněny dobou vzniku novozákonních spisů. Jako příklad je uváděno přesvědčení svatopisců, podle něhož by muž měl být nadřazen ženě. V tomto případě máme za to, že dnešní církev dospěla k adekvátnějšímu vnímání dané záležitosti, a proto je třeba hodnotové soudy tohoto typu považovat za překonané.

Na závěr je třeba poznamenat, že text dokumentu v edici: COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Documenti 1969–2004*, Bologna 2006, se výrazně odlišuje od znění v EV 5, čl. 1009–1087. Jelikož předpokládáme, že výše uvedení autoři vypracovali své teze v německém jazyce, je nutno konstatovat, že stojíme před dvěma různými překlady do italštiny. Jelikož nemáme k dispozici znění v německém jazyce a jelikož lze předpokládat, že MTK nakonec měla k dispozici překlad do italštiny, nezbyvá, než se rozhodnout pro jedno z dostupných znění v italštině. Latinský překlad se vypracovává zpětně, a nemá proto váhu jako normativní znění, což je dnes u dokumentů MTK běžná praxe. V překladu do naší mateřštiny jsme dali přednost pozdější edici. Když jsme narazili na evidentní redakční nepřesnosti a významové nejasnosti, přihlídlí jsme k dřívějšímu překladu uvedenému v EV 5. Jelikož v našich knihovnách je většinou dostupné vydání dokumentu v EV 5, rozhodli jsme se na začátek každého odstavce v závorce uvést i příslušné marginální číslo z právě zmíněné edice v italštině a latině.

Jelikož MTK u tohoto dokumentu neuvádí souhrnný přehled jeho struktury, jak je to dnes obvyklé, předkládáme ho nyní v rámci tohoto úvodu jako doplněk:

Křesťanská morálka a její normy

Děvět tezí Hans Urs von Balthasara

Předběžná poznámka

NAPLNĚNÍ MORÁLKY V JEŽÍŠI KRISTU

1. Kristus jako konkrétní norma
2. Univerzalita konkrétní normy
3. Křesťanský smysl „zlatého pravidla“
4. Hřích

STAROZÁKONNÍ PRVKY BUDOUCÍ SYNTÉZY

5. Zaslíbení (Abrahám)
6. Zákon

FRAGMENTY MIMOBIBLICKÉ ETIKY

7. Svědomí
8. Předbiblický řád přirozenosti
9. Post-křesťanská antropologická etika

Čtyři teze Hanse Heinze Schürmanna

1. PROBLÉM

2. JEŽÍŠOVO JEDNÁNÍ A JEHO SLOVO JAKO POSLEDNÍ KRITÉRIUM ÚSUDKU NA POLI MORÁLKY

Teze 1. Ježíšovo jednání je příklad a kritérium lásky, která slouží a daruje se

Teze 2. Ježíšovo slovo je poslední mravní norma

3. SOUDY A NAŘÍZENÍ APOŠTOLŮ A PRVOTNÍHO KŘESŤANSTVÍ JSOU VYBAVENY ZÁVAZNOU SILOU

Teze 3. Některé hodnotové soudy a některá nařízení mají trvalý charakter kvůli svým teologickým a eschatologickým základům

Teze 4. Partikulární hodnotové soudy a nařízení implikují rozdílnou úroveň závaznosti

ZÁVĚR

C. V. Pospíšil

Křesťanská morálka a její normy (Christianus qui) (1974)

Devět tezí Hanse Urs von Balthasara¹

Předběžná poznámka

(1009) Křesťan, který žije ve víře, má právo zakládat své mravní jednání na své víře. Jelikož obsah této víry, tedy Ježíš Kristus jakožto zjevitel Boží trojiční lásky na sebe vzal podobu prvního Adama a rovněž důsledky jeho provinění, jeho úzkosti, jeho nejistotu a jeho rozhodování týkající se takové existence, křesťan má jistotu, že v druhém Adamovi nachází prvního člověka s celou jeho problematikou, která je člověku vlastní. Sám Ježíš musel volit mezi Otcem a vlastní rodinou: „Synu, co jsi nám to udělal?“ (Lk 2, 48). Z uvedeného důvodu křesťan bude dělat základní životní rozhodnutí z Kristova hlediska, tedy z hlediska víry. Etika, která vychází ze světla plného zjevení a prochází předchozími etapami [zjevení a poznání], nemůže být kvalifikována jako „descendentní“ v opozici k „ascendentní“ etice, která vychází z antropologické danosti, nazírané jako prvořadý základ.

(1010) Nelze ji obviňovat ani z „ahistoričnosti“ proto, že klade evangelium nad starozákonní Tóru. Výlučně cíl osvětluje předchozí putování, což platí specifickým způsobem rovněž pro putování dějin spásy s jejich jedinečným rázem, a to zároveň jako překonání, jak to podtrhuje Pavel, i jako naplnění, což odpovídá Matoušovu a Jakubovu pohledu. Je nesporné, že z historického a chronologického hlediska by teze číslo 5 a 6 měly stát před christologickými tezemi, před nimi by pak ještě měly být teze číslo 7–9. Jenomže křesťan žije v době, která je specificky eschatologická, a proto musí ustavičně usilovat o překonávání toho, co v něm ještě patří k předchozím etapám, aby přecházel k tomu, co patří ve vlastním slova smyslu k definitivnímu stavu věcí. Tímto způsobem se křesťan přidružuje ke Kristu, jenž prožíval svou poslušnost vůči Otci nejenom prorocky a bezprostředně, ale také prostřednictvím věrnosti Tóře a skrze „víru“ v zaslíbení.

(1011) Naše teze jsou formulovány extrémně synteticky a mnoho esenciálního se v nich ponechává stranou. Kupříkladu církevní problematika je v nich pouze naznačena. Nepojednává se tu ani o svátostech, ani o po-

¹ Text byl schválen CTI v „obecné rovině“.

měru k hierarchické autoritě. Nevstupuje se zde ani do kazuistiky velkých rozhodnutí světového významu, před nimiž dnes církve stojí a s nimiž se konfrontuje. Naším záměrem je především vystižení křesťanské morálky v jejím výchozím bodu, tedy v Kristově tajemství, které je středem dějin spásy i dějin člověka.

NAPLNĚNÍ MORÁLKY V JEŽÍŠI KRISTU

1. Kristus jako konkrétní norma

(1012) Křesťanská etika musí být vypracovávána tak, že jejím výchozím bodem bude Ježíš Kristus. Jakožto Syn Otce naplnil ve světě celou vůli Boží (všechno, čím je člověk povinován Bohu), a to vše vykonal pro nás. Tímto způsobem my od něj, který je konkrétní a absolutní normou každého mravního jednání, přijímáme svobodu naplňovat Boží vůli a prožívat svůj úděl jako svobodní synové Otce.

(1013) 1.1. Kristus je kategorický a konkrétní příkaz. On totiž není pouze jakousi formální a univerzální normou, která by se dala aplikovat na všechny, nýbrž je osobní a konkrétní normou, a to v síle svého utrpení za nás a v síle eucharistického daru, v němž nás obdařuje svým životem v podobě společenství s ním (*per ipsum et in ipso*). Kristus jakožto konkrétní norma nás vnitřně uschopňuje k tomu, abychom spolu s ním (*cum ipso*) plnili Otcovou vůli. Imperativ se zakládá na indikaci dvojího předmětu: milovat jeho syny v sobě a v něm (srov. Jan 5, 1); klanět se Bohu v duchu a v pravdě (srov. Jan 4, 23). Kristův život je současně jednání i bohopocta. Pro křesťany představuje tato jednota absolutní normu. Na tom můžeme spolupracovat jen v postoji nekonečného respektu (srov. Flp 2, 12) k spasitelskému dílu Boha, jehož absolutní láska nás nekonečně přesahuje a je vzhledem ke stvoření maximálně odlišná (*in maiori dissimilitudine*). Liturgie je tudíž neoddělitelná od mravního jednání.

(1014) 1.2. Křesťanský imperativ nás staví mimo problematiku autonomie a heteronomie.

a) Boží Syn zplozený Otcem je sice „někdo jiný“ (*heteros*), avšak nikoli „něco odlišného“ (*heteron*) ve vztahu k němu. On jako Bůh odpovídá Otcovi autonomním způsobem (jeho osoba spadá vjedno s jeho vycházením, a tudíž také s jeho posláním). Na druhé straně platí, že předpokladem lidské existence tohoto Syna (srov. Žid 10, 5nn; Flp 2, 5nn.) a niterným pramenem jeho osobní aktivity (srov. Jan 4, 34 atd.) je Boží vůle a jeho souhlas s ní,

a to i tehdy, když chce bolestně zakoušet všecken odpor hříšníků vzhledem k Bohu.²

b) My jakožto tvorové zůstáváme být *heteron*, stáváme se však schopnými prokazovat svou osobní svobodnou aktivitu prostřednictvím božské síly („nápoj“ se v nás stává „pramenem“ – srov. Jan 4, 13nn., Jan 7, 38). Tu dostáváme v Synově eucharistii skrze zrození v milosti spolu s ním v Otcově lůně a v účasti na jejich Duchu. V díle milosti Bůh jedná milostivě („zdarma“). Od nás se požaduje pouze to, abychom jednali milostivě z lásky (a nikoli „za něco“ – srov. Mt 10, 8; Lk 14, 12–14). „Velká odměna“ nebes (srov. Lk 6, 23) tudíž nemůže být nic jiného nežli Láska sama.

Ve věčném Božím plánu (srov. Ef 1, 10) poslední cíl spadá vjedno s počátečním hnutím naší svobody (*interior intimo meo*) (srov. Řím 8, 15n; 26n.).

(1015) 1.3. V síle skutečnosti našeho Božího synovství je veškerá křesťanská aktivita uplatňováním svobody, a nikoli jejím opakem. Pro Krista totiž veškerá tíha odpovědnosti (řecky *dei* „je třeba, aby“), která na něm leží v dějinách spásy a která ho přivádí až na kříž, je spjata s mocí, již užívá v plné svobodě zjevovat Otcovu spásonosnou vůli. Pro nás hříšníky platí, že svoboda Božích synů na sebe často bere křížující formu, a to jak v osobních rozhodnutích, tak v kontextu církevního společenství. Jestliže vnitřní hodnotou nařízení tohoto církevního společenství je osvobodovat věřícího od odcizenosti hříchu a přivádět ho k jeho vlastní identitě a k pravé svobodě, pak je možné a často také nezbytné, že se nedokonalému člověku jeví jako tvrdost a právní závazek právě tak, jak to bylo s Otcovou vůlí pro Krista na kříži.

2. Univerzalita konkrétní normy

(1016) Norma, jíž je konkrétní Kristova existence, je osobní a zároveň univerzální, protože v něm se Otcova láska ke světu uskutečňuje totálním, nepřekonatelným a kompletním způsobem. Vztahuje se na veškerou rozličnost osob a jejich mravních situací stejným způsobem, jako jsou všichni lidé ve své jedinečnosti a svobodě zahrnuti v Kristově osobě. Ve svobodě

² Těm, kdo neuznávají Kristovo božství, se Kristus bude nezbytně jevit jako lidský vzor, a křesťanská etika se tak znova vrátí k tomu, že bude heteronomní, a to v té míře, v jaké se Kristova norma učiní prostě závaznou pro mé jednání. Tato etika je autonomní jedině tehdy, když Kristovo jednání bude vnímáno jako dokonalý model uskutečňování autodeterminace lidského mravního subjektu.

Ducha svatého panuje tato norma nade všemi proto, aby je uvedla do Otcova království.

(1017) 2.1. Konkrétní Kristova existence, tedy jeho život, utrpení, smrt a definitivní tělesné vzkříšení, do sebe pojímá všechny morální systémy a normy. V posledním důsledku platí, že mravní jednání křesťanů není odpovědné ničemu jinému nežli této normě, která pro nás představuje prototyp dokonalé poslušnosti vůči Bohu Otci. Kristova existence odstranila rozdílnost, která oddělovala ty, kdo jsou „podřízeni zákonu“ (Židé), a ty, kdo jsou „mimo zákon“ (pohané) (srov. 1 Kor 9, 30n.), odstranila rozdílnost mezi otrokem a pánem, mezi mužem a ženou (srov. Gal 3, 28) atd. V Kristu totiž všichni obdrželi tutéž svobodu Božích synů a směřují ke stejnému cíli. „Nové“ přikázání Páně (srov. Jan 13, 34), které ve svém christologickém naplnění překonává přikázání Staré smlouvy (srov. Dt 6, 4n.), je víc než souhrn všech jednotlivých přikázání Desatera a všech jejich aplikací. Syntéza všeho, co chce Bůh Otec, která se naplnila v Kristově osobě, má eschatologickou a nepřekonatelnou povahu. Tato syntéza je tudíž *a priori* normativní pro všechny.

(1018) 2.2. Kristus, vtělené Slovo a Syn Boha Otce sám v sobě odstraňuje dualitu a distanci, které charakterizovaly starozákonní smlouvu. Ponecháme-li stranou pojem „zprostředkovatele“, což je ten, kdo stojí mezi dvěma stranami, můžeme říci, že on je zosobněné setkání, a právě v tom je „jediný“. „Prostředníka není potřeby tam, kde jedná jen jeden, a Bůh je přece jeden“ (Gal 3, 20). Církev není nic jiného než plnost tohoto Jediného. Ona je „tělem“, které on oživuje (srov. Ef 1, 22n.); je jeho „nevěsta“, neboť on s ní tvoří „jedno jediné tělo“ (srov. Ef 5, 29) a „jednoho ducha“ (srov. 1 Kor 6, 17). Jakožto „Boží lid“ církev není mnohostí, protože „vy všichni jste jedno v Kristu Ježíši“ (Gal 3, 28). Jelikož Kristovo dílo bylo vykonáno „za všechny“, život v jeho komunitě je zároveň personalizující i socializující.

(1019) 2.3. Skutečnost, že v události kříže pro nás zabezpečil to („Pochopili jsme, že jeden zemřel za všechny, a že tedy všichni zemřeli...“, aby ti, kteří jsou naživu, nežili už sobě, nýbrž tomu, kdo za ně zemřel“ – 2 Kor 5, 14–15), že jsme „v Kristu“, pro nás nepředstavuje odcizení. Byli jsme totiž „přesazeni“ z „temnoty“ svého hříšného a odcizeného bytí do pravdy a svobody Božího synovství (srov. Kol 1, 13), na jehož základě jsme byli stvořeni (srov. Ef 1, 4n.). V síle kříže máme dar Kristova a Božího Ducha svatého (srov. Řím 8, 9.11). V Duchu svatém jsou osoba a dílo Ježíše Krista přítomny v každé době a jsou působné v nás stejným způsobem, jak jsme skrze něho ustavičně přítomni v Kristu.

(1020) Toto vzájemné přebývání implikuje pro křesťana určitou vysloveně ekleziální dimenzi. Vzájemnost lásky, což je účel nového přikázání ustanoveného Ježíšem, je předběžně včleněna do určité apriorní skutečnosti, která je ještě hlouběji v srdci věřících, a to prostřednictvím vylití Ducha Otce i Syna, jenž je božským „My“ (srov. Řím 5, 5). To, že jako údy patříme k „jedinému tělu“, s sebou nese na rovině církve, v níž existujeme jakožto osoby způsobem, který překračuje jakékoli přirovnání k nějakému organismu, dar uvědomování si onoho „My“, které je ustaveno svými členy. Mravní jednání křesťanů spočívá tudíž v živoucím uskutečňování tohoto „My“. Církev je otevřena světu obdobně, jako je Kristus otevřen vůči Otcí, a představuje jeho univerzální království (srov. 1 Kor 15, 24). Kristus a církev nevykonávají nějakou „mediaci“, nýbrž pouze nás nechávají vstupovat do oné bezprostřednosti, která již od samého počátku určuje uspořádání církve a její aktivity, a to do nejmenších detailů.

3. Křesťanský smysl „zlatého pravidla“

(1021) „Zlaté pravidlo,“ které Ježíš vyslovuje v kontextu své Horské řeči (srov. Mt 7, 12; Lk 6, 31), nemůže být chápáno jako opakování Zákona a Proroků, nýbrž jako Boží dar, jímž je sám Kristus a na němž se zakládá to, co mohou očekávat jedni od druhých a co si mohou také vzájemně garantovat ti, kdo patří ke Kristu jako jeho údy. Takto pojaté zlaté pravidlo pak překračuje prosté lidské bratrské soužití a zahrnuje meziosobní vzájemnou komunikaci Božího života.

(1022) 3.1. „Zlaté pravidlo“ se nachází v Matoušově evangeliu a ještě zřetelněji je vysloveno v Lukášově evangeliu v kontextu blahoslavenství, odmítnutí vyloženě distributivní spravedlnosti a výzvy k lásce vůči nepřátelům, požadavků vyplývajících z toho, že křesťané mají být „dokonalí“ a „milosrdní“ jako jejich nebeský Otec. Z uvedeného důvodu platí, že dar přijatý od něho je třeba vnímat jako něco, co zahrnuje to, co může Kristův úd očekávat od druhých, i to, co tento Kristův úd musí ze své strany garantovat ostatním. Tím se opětně potvrzuje, že cíl „zákona“ i obecného „lidského bratrství“ (srov. Řím 10, 4) je v Kristu.

(1023) 3.2. Již „Zákon“ byl nikoli prostým výrazem lidského bratrského soužití, nýbrž vyjádřením věrnosti Boha spasitele, jenž si přál uzavřít smlouvu se svým lidem (srov. teze 6). „Proroci“ však předpověděli naplnění Zákona, což bylo umožněno až tehdy, když Bůh zrušil jakoukoli heteronomii a skrze svého Ducha vepsal svůj zákon do srdce lidí (srov. Jer 31, 33; Ez 26, 26n).

(1024) 3.3. Z křesťanského hlediska platí, že žádná etika, a to ani osobní, ani sociální, nesmí odhlížet od slova Boha, jenž jedná a uděluje své dary. Má-li být mravně platný, dialog mezi lidmi předpokládá jako základ možnosti své existence „dialog“ mezi Bohem a lidstvem, ať už si to člověk uvědomuje, nebo nikoliv. Z opačného úhlu pohledu zase platí, že vztah k Bohu zcela evidentně odkazuje na hlubší dialog mezi židem a pohanem, pánem a otrokem, mužem a ženou, rodiči a dětmi, bohatými a chudými atd.

(1025) Proto platí, že každá křesťanská etika má formu kříže, který má svou vertikálu a svou horizontálu. Tato forma „má“ také svůj konkrétní obsah, od něhož se nesmí nikdy odhlížet, totiž Ukřižovaného, který spojuje Boha a lidi. On je přítomen jako jediná norma v každém partikulárním vztahu i v každé situaci. „Všechno je mi dovoleno“ (1 Kor 6, 12; srov. Řím 14–15) za předpokladu, že si uvědomuji, že má svoboda vyplývá z příslušnosti ke Kristu (srov. 1 Kor 6, 19; 1 Kor 3, 21–23).

4. Hřích

(1026) Tam, kde láska Boží „dospěla až na samu mez,“ lidské provinění se prezentuje jako hřích. Základní dispozicí, již hřích vyjadřuje, je smýšlení stavějící se do protikladu k Bohu.

(1027) 4.1. V důsledku toho, že tato norma je jediná, konkrétní a osobní, platí, že každá mravní vina se ať chtěně, nebo nechtěně vztahuje ke Kristu, a proto člověka činí zodpovědným ve vztahu ke Kristu, jenž ji musí snášet na kříži. To, že křesťan je ve svém mravním jednání v blízkosti principu božské svatosti, jenž ho oživuje jakožto úd Kristova těla, znamená, že přešůpek proti prostému „zákonu“ (podle hebrejské koncepce) nebo proti čiré „ideji“ (podle řecké koncepce) se stává hřichem. Svatost Ducha svatého v Kristově církvi usvědčuje svět z hřichu (srov. Jan 16, 8–11). Na tomto světě máme účast i my. „Říkáme-li, že jsme nezhřešili, děláme z něho [z Boha] lháře“ (1 Jan 1, 10).

(1028) 4.2. Přítomnost absolutní Boží lásky ve světě dodává „ne“ provinivšího se člověka další rozměr démonického „ne“, které je ještě negativnější, než člověk dokáže chápat, a které ho stahuje do propasti anti-křesťanství.³ Každý křesťan se musí za pomoci „zbroje Boží“ (srov. Ef 6, 11) proti tomu postavit a pofilet se na zápolení celé Kristovy církve.

³ Viz šelmy z knihy Zjevení a také to, co Pavel tvrdí o kosmických mocnostech. Srov. také 1 Jan atd.

Zmíněný démonický prvek se projevuje zejména v naduté gnózi bez lásky, která se nadýmá kvůli sobě samé a která je stejně rozšířená jako láska (*agapé*) podřízená Bohu (srov. Gn 3, 5). Tato gnóze se vypíná místo toho, aby budovala stejně jako láska (srov. 1 Kor 8, 1; 13, 4). Jelikož tato gnóze odmítá brát na zřetel konkrétní a personální normu, vnímá hřích jenom jako prosté nedodržování zákona nebo ideje, a tak se snaží stále více odstranit vědomí viny, přičemž využívá psychologie, sociologie atd.

(1029) 4.3. Charakteristika opozice vůči Kristu, která přísluší každému hříchu, napadá přímo samo centrum osobní normy, probodává srdce Ukřižovaného, jenž ve světě konkretizuje trojiční lásku, která se nám nabízí. Skutečnost, že Ukřižovaný na sebe vzal hřích, zůstává čirým tajemstvím víry, a proto žádná filosofie není schopna dokázat „nutnost“ nebo „nemožnost“ tohoto mystéria.

Právě proto je soud nad každým hříchem vyhrazen probodenému Synu člověka, do jehož rukou Otec svěřil veškerý soud (srov. Jan 5, 22) a k němuž každý vzhlíží (srov. Jan 19, 37; Zj 1, 7). Platí tedy, že nemáme soudit (srov. Mt 7, 1).

STAROZÁKONNÍ PRVKY BUDOUCÍ SYNTÉZY

5. Zaslíbení (Abrahám)

(1030) Mravní subjekt se ustanovuje Božím povoláním a poslušností vůči tomuto povolání (srov. Žid 11, 8).

(1031) 5.1. Po tomto úkonu poslušnosti se vyjevuje smysl povolání jako neomezené a univerzální zaslíbení („všechny čeledi země“), které se však shrnuje a koncentruje v jednotlivém („jeho potomku“ – Gal 3, 16). Jméno, které se dává tomu, kdo je poslušný, je jménem jeho poslání (srov. Gn 17, 1–8). Jelikož zaslíbení a jeho naplnění vyplývají z Boha, Abrahám se cítí být obdařený nadpřirozenou plodností.

(1032) 5.2. Touto poslušností je víra v Boha, která je tudíž platnou odpovědí (srov. Gn 15, 5), jež se netýká pouze ducha, ale také těla (srov. Gn 17, 13). Abrahám proto musí dospět až k tomu, že Bohu navrací plod, jež obdržel na základě milosti (srov. Gn 22).

(1033) 5.3. Abrahám se dostává do stavu poslušnosti, která s pohledem upřeným k nedostupným hvězdám zůstává v očekávání zaslíbení.

(1034) 5.3.1. Každá biblická etika se zakládá na osobním povolání ze strany Boha a na odpovědi víry, kterou mu člověk dá. Bůh se zjevuje jako

ten, kdo je věrný, pravdivý, spravedlivý, milosrdný a pod jinými vyjádřeními jeho jména. Na základě tohoto Božího jména je pak stanovováno jméno člověka, který odpovídá, a tak je stanovena jednou provždy jeho osobovost. Povolání vyděluje subjekt kvůli setkání s Bohem. Abrahám musí opustit svůj kmen i svou zemi a dát se k dispozici povolání („Tu jsem“ – srov. Gn 22, 1), dostává poslání, které se pro něho stává imperativní normou. V situaci, která ho uvádí výlučně do dialogu s Bohem, se Abrahám stává výlučně díky svému poslání zakladatelem komunity. Podle biblického myšlení platí, že všechny zákony, které upravují vztahy této komunity, závisejí na ustavujícím jednání zakladatele nebo prostředníka ve vztahu k Bohu nebo na jednání samotného Boha (srov. Ex 22, 20; 23, 9; Dt 5, 14n.; 15, 12–18; 16, 11n.; 24, 17n.).

Ustavujícím jednáním Boha je milost darovaná bez odměřování, na kterou člověk nemá žádný nárok a která řídí celé jednání člověka (podobenství o nevěrném služebníkovi – srov. Mt 18, 21).

Ve Starém zákoně je kvantitativní otevřenost Abraháмова požehnání postupně stále jasněji chápána tak, že je zaměřena k mesiášskému naplnění. Tak otevřenost vůči „národům“ (srov. Gal 3, 14) nastává ve sjednocení kolem Ježíše Krista a v síle daru Ducha, jehož dostávají ti, kdo uvěří.

(1035) 5.3.2. Mravní subjekt je ve všech svých rozměrech uchopen „smlouvou“ založenou na povolání a na odpovědi víry (srov. Gn 15, 18 atd.), a to v riziku důvěřivé víry i v těle a jeho mohutnostech („Tak bude má smlouva pro znamení na vašem těle smlouvou věčnou“ Gn 17, 13). Izák zrozený na základě zásahu Boží moci musí být uchráněn jakéhokoli pokušení, jež by mohl podstupovat jeho otec, když o něm musí rozhodovat. Proto Bůh chce, aby mu byl Izák navrácen. Jestliže již víra neplodného člověka byla vírou v Boha, „který dává život mrtvým a povolává k bytí to, co nebylo“ (Řím 4, 17), pak víra otce, který vrací syna zaslíbení, je potenciálně víra ve vzkříšení: „Počítal s tím, že Bůh je mocen vzkřísit i mrtvé“ (Žid 11, 19).

(1036) 5.3.3. Abraháмова existence (pročež i existence celého Starého zákona a samozřejmě doby mojžíšovského zákona) nemůže být nic jiného nežli přilnutí vírou k Bohu, je však vyloučeno, že by se Boží zaslíbení proměnilo ve skutečnost. Lid Staré smlouvy nemůže nic jiného, nežli „očekávat“ (srov. Žid 11, 10) a žít v hledání (srov. Žid 11, 10). Tato Stará smlouva nemohla spočívat v ničem větším než v onom „zdáli zahlížet a zdravit“ a v onom uznávat se za „cizince a poutníky na této zemi“ (srov.

Žid 11, 13–14). Tento postoj vytrvalosti v nemožnosti dospět k cíli, zasloužil otcům „dobré svědectví“ od Boha (*martyrêthentes*, srov. Žid 11, 39). To je důležité vzhledem k tomu, co mělo přijít.

6. Zákon

(1037) Dar zákona na Sinaji překonává zaslíbení daná Abrahámovi, protože v tomto daru se výslovně vyjadřuje, byť jenom provizorně, shora a zvenku, vnitřní zaměření Boha prohlubovat odpověď na smlouvu: „Já jsem svatý, a proto je třeba, abyste i vy byli svatí.“ Toto „je třeba“ nachází svůj poslední základ v bytí samotného Boha a obrací se na vnitřní ochotu člověka. Možnost odpovědět na tento požadavek závisí na absolutní pravdivosti Boha, jenž předložil svou Smlouvu (srov. Řím 7, 12). Nicméně pravdivosti Boha ze strany člověka ještě neodpovídá stejně absolutní opravdovost. Tato pravdivost se nenachází jinde nežli v zaslíbení daném Abrahámovi, kteréžto zaslíbení se znovu a výslovněji projevuje v prorockých zaslíbeních.

(1038) 6.1. Zákon přichází v druhé etapě a neruší souhrn zaslíbení (srov. Řím 7; Gal 3), a proto ho můžeme chápat jedinečně jako detailnější vyjádření postoje očekávání ve víře. Zákon z určitého hlediska vrhá světlo na chování „spravedlivého člověka“ před Bohem. Toto chování odpovídá bezpochyby základním strukturám lidského bytí („přirozené právo“), a to proto, že Bůh, jenž daruje milost, je zároveň Stvořitelem. Nicméně motiv správného jednání se nenachází v člověku, nýbrž v hlubším zjevení svatosti Boha, jenž je věrný své smlouvě. Z uvedených důvodů se rozhodně nejedná o nějakou „iniciaci“ Boží, jak to pojímali Řekové, nýbrž o odpověď na jednání Boha ve „velkých událostech“, které On naplňuje ve prospěch Izraele. Zatímco adekvátní odpověď zůstává stále předmětem zaslíbení, zákon si uchovává dialektický charakter v tom smyslu, jak to popisuje Pavel. Ačkoli je zákon sám v sobě dobrý, uvádí však člověka do přestoupení, a právě v tomto smyslu hraje pozitivní i negativní roli „vychovatele“, který přivádí ke Kristu.

(1039) 6.2. Z Božího hlediska platí, že prvek předpisovaný zákonem je nabídka, která člověka vybízí k životu v Boží blízkosti ve shodě se Smlouvou. Nicméně tato milostivá nabídka není nic jiného nežli první akt spásného působení, které se naplní až v Kristu. Tento akt zjevuje v očekávání [naplnění v Kristu] to, jak má přesně vypadat odpověď člověka (pozitivní aspekt), i to, že tato jeho odpověď je nepřiměřená (negativní aspekt). Po daru zákona stejně jako před ním platí, že odpověď zůstává předmětem zaslíbení.

(1040) Takto zahájené Boží působení, které by mělo být prostě přijímáno v trpělivosti víry, jež je plná naděje, se ale stává pro člověka nesnesitelným utrpením, a proto se člověk v průběhu dějin snažil vyloučit zmíněnou situaci dvěma způsoby:

(1041) 6.2.a) V první řadě se člověk snažil postavit zákon na rovinu čiré abstrakce, a tak si присvojit místo, které patří živému Bohu. Když se snaží zachovávat úzkostlivě abstraktní literu, farizej se domnívá, že dokáže realizovat tuto neuskutečnitelnou odpověď. Z této konstrukce abstraktní formální povinnosti pak vycházejí četné etické systémy: kupříkladu novokantovský systém, který stanovuje určitý „ceník“ nebo určité „absolutní hodnoty“; dále pak strukturalistická a fenomenologická etika (Scheler). Všechny tyto systémy v posledním důsledku směřují k tomu, aby z člověka učinily zákonodárce pro sebe samotného, neboť je v ideálním smyslu autonomním subjektem, který se sám limituje proto, aby se mohl realizovat. Prvky těchto systémů se nacházejí již v Kantově etickém formalismu.

(1042) 6.2.b) Druhá tendence naproti tomu oslabilu zákon natolik, že ho odcizila pohybu zaslíbení a naděje. Jelikož zákon je něco uloženého zvenku, co prohlašuje v nitru člověka jeho provinilost (Kafka), nemůže vycházet od věrného a milosrdného Boha, nýbrž výhradně od tyranského demiurga (odtud vzchází aliance Ernsta Blocha s gnózi; srovnej také Freudovo super-ego). Z uvedených důvodů se zdá, že takto pojímaný zákon je nutno překonat jako iluzi minulosti, a to v síle naděje zaměřené k budoucnosti, již člověk čerpá ze své vlastní autonomie.

(1043) 6.2.c) Tyto dvě únikové cesty se slévají v „dialektickém materialismu“, který identifikuje zákon s dialektickým pohybem dějin a který má za to, že tímto způsobem je možno zákon překonat. Marx ví, že očekávané smíření nelze dosáhnout skrze negativní potlačení zákona („komunismus“), nýbrž výlučně prostřednictvím pozitivního humanismu, jenž dovoluje identifikovat zákon s onou spontaneitou svobody, která by mohla odpovídat ateistickému modelu v Jer 31 a Ez 36. Jelikož starozákonní etika má vzhledem ke křesťanské etice „posledních dob“ pouze provizorní charakter, transcendentní smíření v ní zůstává (podobně jako ve formách odcizení, jichž nabývá v moderní epoše) zejména na rovině imanentního a politického „osvobození“. Jeho podmětem je na prvním místě lid nebo lidská kolektivita, nikoli však osoba, jejíž nenahraditelnost nebude ožřejmena nikde jinde nežli v Kristu.

(1044) 6.3. Tam, kde se vytratí křesťanská víra v naplnění zaslíbení v Kristu, jsou dějiny ovládnuty nikoli na prvním místě fragmentárními etikami, které jsou Bibli cizí, nýbrž spíše etikami starozákonního ražení, jež jsou velmi blízké křesťanství. Důvod spočívá v tom, že křesťanské naplnění je přítomno ve vědomí lidstva v podobě absolutizujících deformací, a to až už se jedná o zákon, nebo o proroctví.

FRAGMENTY MIMOBIBLICKÉ ETIKY

7. Svědomí

(1045) 7.1. Člověk nahlížený mimo prostor Bible se probouzí k teoreticko-praktickému vědomí sebe samého díky svobodné a láskyplné výzvě svého bližního. Když na ni odpoví, dospívá v *cogito-sum* ke dvěma neodlučitelným skutečnostem. Bytí v sobě se mu zjevuje ve svém aspektu pravdy a dobra a umožňuje mu svobodný přístup ke svým hlubinám. Člověk odhaluje rovněž charakter mezilidského společenství, jímž je poznamenána jeho svoboda.⁴

(1046) 7.2. Člověk je charakterizován určitým zaměřením (*synderesis*, prvopočáteční svědomí), které nepodmíněně („*necessitas naturalis inclinationis*“)⁵ tíhne k transcendentnímu dobru. Také ve smyslových vrstvách člověka bytí, které jsou cele ovládnuty a proniknuty duchem, existují určité inklinace k tomuto dobru. Ani skutečnost, že prvopočáteční osvícení se zatemní, ani přitažlivost dober, které působí na člověka bezprostředně, konečně ani to, když kvůli hříchu dojde k zatemnění milostivosti tohoto Dobra, nemohou zamezit skrytému nasměrování člověka k jeho světlu. Proto také Pavel může říci, že i pohané budou souzeni Bohem skrze Ježíše Krista podle evangelia, které hlásá (srov. Řím 2, 16).

(1047) 7.3. Abstraktní formulace v mezích „přirozeného zákona“, které orientují člověka k dobru (například formulace mezilidského společenství jako „kategorického imperativu“), patří do odvozeného řádu, a mají tudíž charakter prosté výzvy.

(1048) Ad 7.1. Interpelován jiným, člověk se probouzí ke *cogito-sum* a k identitě, která se na jedné straně vynořuje před ním samým a na straně druhé je před totální skutečností. Nicméně tato identita jakožto probuzená

⁴ Srov. H. VERWEYEN, *Ontologische Voraussetzungen des Glaubenaktes*, Patmos Verlag, Düsseldorf 1969.

⁵ Srov. AUGUSTIN Z HIPPO, *De veritate*, 22, 5.

je zakoušena jakožto nikoli absolutní, neboť je přijatá. V otevřenosti transcendentenci se odhalují tři věci:

a) „darovanost bytí“ absolutní identity mezi Duchem a Bytím, pročez absolutní vlastnění sebe dává člověku určitý podíl na této identitě (a toto absolutno „nazýváme Bohem, *qui interius docet, in quantum huiusmodi lumen animae infundit*“ – který vnitřně učí, nakolik tento druh světla vlévá do duše);⁶

b) v probuzení k této skutečnosti, která se daruje, se odhaluje rozdílnost mezi absolutní svobodou a svobodou přijatou, a to jako požadavek mající člověka k tomu, aby svobodně odpověděl na absolutní dar;

c) do transcendentální nerozlišenosti, která na počátku propojovala výzvu absolutna s výzvou ze strany bližního, se uvádí určitá diferenciacie, a to v důsledku aposteriorní zkušenosti, která nám říká, že také bližní je bytím, které bylo probuzeno. Navzdory tomuto rozlišení ale platí dál, že obě tyto prapůvodní inklinace jsou neoddělitelné.

(1049) Ad 7.2. Jako v původní identitě mezi Bytím a jeho vnitřním světlem (jakožto pravé absolutno je dobré, a tudíž *fascinosum*: krásné) svoboda jakožto schopnost rozhodovat o sobě a milost jako darovaná účast (*diffusivum sui*) nejsou oddělené, tak také v probuzené a odvozené identitě svoboda a tíhnutí k základnímu dobru jsou neodlučitelné. Aktivní přitažlivost nepodmíněného dobra dodává úkonu svobody, která odpovídá, určitý moment „pasivity“, jenž ale není v rozporu s jeho spontánností.⁷

(1050) Toto tíhnutí, které otvírá ducha přesvědčivé síle dobra prostě (*simpliciter*), proniká celým člověkem, což se týká také jeho smyslovosti, jež je formována duchem. Nicméně smyslovost, jelikož není totožná s celistvostí lidství, není zasažena projevem dobra jako takového, a proto se zastavuje u partikulárních dober. Typický mravní úkon, jež člověk musí naplňovat, spočívá v integrálním zmravnění celého svého duchovně tělesného bytí (*ethizesthai*). Výsledek tohoto úsilí se nazývá ctnost. To je pravdivé natolik, nakolik výzva ze strany bližního ukládá každému člověku, aby svou vlastní svobodu viděl vymezenou určitými determinacemi, jež přísluší jiným svobodám, které nejsou méně inkarnované, nežli je ta jeho vlastní, a proto jim někdy musí klást limity. Vnitřní světlo pokaždé prochází materiální mediací a v posledním důsledku jí dává účast na vyzařování Dobra.

⁶ TOMÁŠ AKVINSKÝ, *De anima*, 5 ad 6.

⁷ Srov. TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Summa theologiae*, I, 80, 2; 105, 4; *De veritate*, 25, 1; 22, 13, 4.

(1051) Prvopočáteční otevřenost mezi základem *cogito-sum* a prázdným Dobrem (nebo průzračnost Božího obrazu ve vztahu ke svému archetypu) se neudrží trvale v aktuální stavu. Nicméně v paměti přetrvává „*tanquam nota artificis operi suo impressa* (jako znamení, které původce vtiskuje svému dílu).“⁸ Připouští-li se, že tato otevřenost spolupracovala na určení prvního projevení se ducha sobě samému, pak nemůže být kompletně vymazána z paměti, a to i v případě, že se opouští dobro kvůli partikulárním cílům, které spočívají v požitku nebo ve vlastních zájmech. Tato prapůvodní otevřenost kromě toho představuje alespoň transcendentální předzvědění toho, co je určité zjevení, a tak představuje místo, na něž jako na něco, co existuje od počátku celého lidstva, se odvolává „pozitivní“ zjevení jak Starého, tak Nového zákona. Když se ale toto zjevení představuje v aposteriori podobě v dějinách, nesmí se zapomenout na to, že transcendentálně dialogická výzva bližního má prvořadý charakter právě tak, jako výzva Dobra jako takového.

(1052) Jaký rozsah a míru jasnosti bude mít určité „pozitivní“ zjevení tohoto druhu mimo biblickou oblast, to závisí výlučně na vnitřním Učiteli, jenž, podle svatého Pavla, zaměřuje i srdce pohanů k normě, která se stala dostatečně zřejmou v daru, jež ze sebe činí Bůh v Ježíši Kristu.

(1053) Ad 7.3 V průběhu času, v němž je zatemněno originální osvětlení Dobra, která se projevuje jako milost za účelem obdržet svobodnou odpověď ze strany subjektu, jenž je uznalý kvůli daru svého bytí, nastupuje napomínající role direktivní normy. Tato direktivní norma jako taková však ani nenahrazuje, ani nepředstavuje Dobro samo, nýbrž pouze vyvolává vzpomínku na ně. Pro ty nejdůležitější situace vtěleného a sociálního ducha se tato vzpomínka projevuje jako „přirozený zákon.“ Ten se rozhodně nesmí divinizovat, ale musí se mu ponechat jeho esenciálně relativní charakteristika. Tak se nestane rigidní normou, ale bude poukazovat na živoucí charakter Dobra a daru, jež toto Dobro činí ze sebe samého.

(1054) Tato konstatování platí rovněž pro Kantův kategorický imperativ, který je kvůli svému formalismu nucen stavět do opozice abstraktní „povinnost“ vzhledem k smyslovým inklinacím, zatímco ve skutečnosti je třeba ukázat zásadní převahu „inklinace“ celé osoby vůči absolutnímu Dobru nad partikulárními inklinacemi, které se vůči této základní inklinaci stavějí do opozice. To, co si člověk přivlastňuje v přítomnosti absolutní normy

⁸ R. DESCARTES, *Méditation III*, ed. CH. ADAM–P. TANNERY, VII, 51.

(viz stoický výraz: *oikeiós*) spadá v jedno s odevzdáním sebe božskému Dobru a dobru mezilidského společenství.

8. Předbiblický řád přirozenosti

(1055) Když není k dispozici sebezjevení svobodného a osobního Boha, člověk hledá svou orientaci vzhledem k mravnímu uspořádání svého života v kosmickém řádu, jenž ho obklopuje. Jelikož dluží svůj život souhrnu kosmických zákonů, je snadno pochopitelné, že dominance prapůvodu a božství se u něho směšuje s dominiem přírody. Takováto teo-kosmologická etika se rozplývá v okamžiku, kdy na scénu dějin vstupuje biblická událost.

(1056) 8.1. Určitá předbiblická etika, která odvozuje svou orientaci od *fysis*, může být zaměřena k dobru vhodnému pro lidskou přirozenost (*honestum*), a to podle analogie s dobrem přírodních tvorů. Toto lidské dobro bude vepsáno do rámce celkového řádu světa. Nakolik se v tomto kosmickém řádu projevuje absolutní hodnota, natolik zmíněný řád otvírá určité pole pro spořádané mravní jednání, nicméně kvůli svému pozemskému a konečnému charakteru neumožňuje svobodě rozhodování, aby se plně rozvinula. Motivace úkonů jsou z jedné strany politické, a to v měřítku menší nebo větší obce, a z druhé strany individualistické a intelektualistické, a to v té míře, v jaké se teorie a znalost zákonitostí, jež řídí rytmus kosmu, představují jako hodnoty, o něž je třeba přednostně usilovat.

(1057) 8.2. S příchodem biblické skutečnosti člověk je vybaven od svobodného Boha, jenž se radikálně odlišuje od stvořené přírody, svobodou, která již nemůže přebírat své modely jednání od přírody, jež je pod člověkem. Jestliže se tato svoboda nechce uznávat za dlužnici Boha milosti, bude nezbytně hledat svůj základ v sobě samotné, a tedy bude chápat mravní jednání tak, že si sama dává své zákony. Tato svoboda to bude nejprve moci činit jako rekapitulaci světa vnímaného jako vzor (srov. Spinoza, Goethe, Hegel), aby pak nechala toto předběžné stadium padnout (srov. Feuerbach, Nietzsche).

(1058) 8.3. Tato evoluce je nezvratná. Ačkoli existuje tendence (srov. výše 6.3) přivést křesťanskou etiku k jejím přípravným biblickým stadiím, je na druhé straně možné odhalovat vyzařování křesťanského světla v mimobiblických náboženstvích a etikách (srov. například důraz na sociální prvky v Indii: Thákur, Gándhí). Rozlišování mezi existenciálním poznáním a výslovným dogmatickým poznáním znovu odkazuje na napomenutí: „Nesudťe!“ (srov. Mt 7, 1).

9. Post-křesťanská antropologická etika

(1059) Určitá post-křesťanská, avšak nikoli křesťanská etika nemůže hledat základ jinde nežli v dialogické relaci mezi lidskými svobodami (Já–Ty; Já–My). V tomto případě díkyvzdání adresované Bohu, vůči němuž se uznáváme jako dlužníci za své bytí, již není základním a trvalým rozhodnutím svobodné osoby. Vzájemné uznávání se mezi odlišnými osobami již je tudíž pouze něco sekundárního, je to úkon, který má relativní hodnotu. Limity, které si vzájemně kladou subjekty vybavené neomezenou svobodou, se budou jevit jako cosi zvenku vnuceného. Syntéza mezi realizací jedince a realizací společnosti se stává něčím nemožným.

(1060) 9.1. To, co zůstává jako post-křesťanská „přirozenost“ nebo „struktura“ lidské existence, je vzájemnost svobod, z nichž každá se výlučně zhlíží s údivem v sobě samé a podivuje se rozměru své odpovědi, kterou poměřuje výzvou, s níž se na ni obrací ten druhý. Zdálo by se, že takovým způsobem dochází k opětovnému nalezení a dosažení „zlatého pravidla“, které se zmiňuje v evangeliu. Nicméně interpelovaná svoboda se nemůže rozpoznávat výlučně tím způsobem, jako by byla dlužnicí jiné čistě lidské svobodě, a to za cenu bytí, svobodě, která je v posledním důsledku heteronomní. Vylučuje se povolání Boží, které zakládá obě svobody, o něž v tomto případě jde. Proto vzájemná směna a vzájemné vydání se zůstávají v omezenosti a ve vypočítavosti. Jinak řečeno, subjekty zůstávají neprostopné jeden vedle druhého na způsob monád.

(1061) 9.2. Tak zvané „humánní“ vědy mohou přinášet užitečné partikulární poznatky, které se týkají fenoménu lidské existence, nicméně nevyřeší základní aporii lidského bratrství.

(1062) 9.3. Antropologická aporie nachází svůj vrchol ve smrti jedince, která definitivně znemožňuje syntézu mezi jeho osobním naplněním a jeho společenskou integrací. Části významu, které jsou jasně rozlišitelné, zůstávají bez vzájemné vazby.

Právě toto činí nemožným rozvíjení určité vnitrosvětské etiky, která by měla svou evidenci v sobě samé. Tváří v tvář ne-smyslu, který charakterizuje smrt, a proto také život, jenž ke smrti směřuje, člověk může odvrhnout své přilnutí k jakýmkoli etickým zákonům.

Hodnoty osobní realizace a sociální integrace se propojují výlučně v Kristově vzkříšení, což je předzvěst naplnění individua i církevního společenství a skrze ně také světa. Právě tímto způsobem Bůh může být „všechno ve všem,“ aniž by při tom likvidoval svět.

Čtyři teze Hanse Heinze Schürmanna⁹

1. PROBLÉM

(1063) 1. Druhý vatikánský koncil „poskytl věřícím bohatěji prostřený stůl Božího slova“ a dokořán otevřel přístup k Písmu svatému.¹⁰ V souvislosti s tím koncil chtěl, aby kněží v homiliích „na základě posvátných textů vykládali tajemství víry a pravidla křesťanského života.“¹¹ Vystává nicméně potíže spočívající v otázce, zda se ve Starém zákoně,¹² a dokonce i v Novém zákoně nesetkáváme s mravními úsudky, které jsou podmíněny a determinovány epochou, v níž tyto knihy vznikly. Opravňuje nás to k obecnému tvrzení, které se dnes často ozývá, že by bylo třeba otevřít otázku týkající se závazného charakteru všech hodnotových soudů a všech direktiv v Písmu svatém, neboť to všechno je podmíněno dobou sepsání. Nebylo by záhodno připustit alespoň to, že mravní učení týkající se partikulárních záležitostí by se nemělo předkládat jako trvalá hodnota, právě kvůli tomu, že tato učení závisejí na určité epoše? Měl by tedy lidský rozum být posledním kritériem pro posuzování biblických hodnotových soudů a nařízení? Hodnotové soudy a nařízení v Písmu svatém by si nemohly nárokovat, že v sobě samých mají nějakou trvalou hodnotu a každopádně také nějakou normativní hodnotu? Zavazovaly by křesťany nějaké jiné epochy výlučně na rovině paradigmatu nebo „modelů jednání“?

(1064) 2. Ačkoli starozákonní knihy si jakožto inspirované texty „zachovávají trvalou hodnotu“¹³ a ačkoli Bůh ve své moudrosti chtěl, aby „Nová smlouva byla skryta ve Staré a aby Stará byla vysvětlena v Nové,“¹⁴ my se ze své strany na následujících řádcích omezíme své úvahy na novozákonní spisy. Platí totiž, že „knihy Starého zákona převzaté jako celek do hlásání evangelia nabývají a ukazují svůj plný smysl v Novém zákoně.“¹⁵ Z toho vyplývá, že problém závazného charakteru biblických hodnotových soudů a nařízení se týká především novozákonních spisů.

⁹ Text byl schválen CTI v „obecné rovině“.

¹⁰ Srov. SC, čl. 51; DV, čl. 22.

¹¹ Srov. SC, čl. 52; DV, čl. 24.

¹² Srov. DV, čl. 15.

¹³ Srov. DV, čl. 14; srov. Řím 15, 4.

¹⁴ AUGUSTIN Z HIPPO, *Quaestiones in Heptateuchum*, 2, 73, PL, 34, 623.

¹⁵ DV, čl. 16.

(1065) Otázka ohledně povahy závaznosti spjaté s hodnotovými novozákonními soudy a předpisy závisí na hermeneutice, která se aplikuje v morální teologii. Do hry ale vstupuje také exegetický problém, týkající se typu a stupně závaznosti, které si tyto novozákonní předpisy nárokují pro sebe samotné. My se tedy pokusíme zcela specifickým způsobem studovat zejména pavlovské hodnotové soudy a předpisy, neboť tato morální problematika se odráží přednostně v *Corpus paulinum*. Dlužno podotknout, že navzdory překvapující rozličnosti (například mezi Pavlem, Janem, Matoušem, Jakubem atd.), novozákonní spisy vykazují jedinečné souznění v oblasti morálky.

(1066) 3. Pokud se jedná o hodnotové soudy a nařízení v oblasti morálky, novozákonní spisy si mohou nárokovat jedinečnou hodnotu, neboť v nich krystalizuje mravní úsudek prvotní církve. Tato „rodící“ se církev je ještě přítomna pramenům zjevení a působí v ní zcela jedinečně Duch oslaveného Pána. Z uvedeného důvodu platí, že skutky a slova Pána Ježíše, což je poslední kritérium mravního závazku, se mohly projevovat jedinečně platným způsobem v hodnotových soudech a v nařízeních formulovaných v Duchu a s autoritou z apoštolovy strany i ze strany ostatních „duchovních“ prvotní církve a v *paradosis* i v *parathéké* prvních křesťanských komunit jakožto bezprostřední kritéria jednání.

(1067) Povaha a způsob obligatorního charakteru, který je nepochybně analogický, těchto dvou kritérií, na nichž se zakládají mravní předpisy Nového zákona (srov. 1 Kor 1, 10.15 a 7, 12.40), jakož i různé hodnotové soudy a různé směrnice, které se zakládají na výše uvedených dvou kritériích (tedy různé mravní předpisy a pareneze), budou krátce formulovány ve stručných tezích, které následují. Nicméně je třeba mít na paměti, že novozákonní odůvodnění zde mohou být předložena jenom velmi stručně a prostřednictvím narážek a že určitý schematismus klasifikace je nevyhnutelný.

2. JEŽÍŠOVO JEDNÁNÍ A JEHO SLOVO JAKO POSLEDNÍ KRITÉRIUM ÚSUDKU NA POLI MORÁLKY

(1068) 4. Pro autory knih Nového zákona má Ježíšovo jednání a jeho slovo hodnotu normativního kritéria úsudku a nejvyšší mravní normy, a to jakožto „Kristův zákon“ (*ennomos*) (srov. Gal 6, 2; 1 Kor 9, 21) „vepsaný do srdce věřících“ (srov. Žid 10, 16). Kromě toho platí, že pro pisatele Nového zákona nařízení, která Ježíš dal v předvelikonoční etapě, mají

rozhodující hodnotu v kontextu napodobování příkladu, který poskytnul pozemský Ježíš a ještě více sám preexistující Boží Syn.

Teze 1. Ježíšovo jednání je příklad a kritérium lásky, která slouží a daruje se

(1069) 5. Již v synoptických evangeliích Ježíšův „příchod“, jeho život a jeho jednání jsou pojímány jako služba (srov. Lk 22, 27nn.), která dosahuje svého vrcholu ve smrti (srov. Mk 10, 25). V před-pavlovském a pavlovském stadiu je tato láska popisována v termínech kenóze, a to jako láska, která se naplňuje v Synově vtělení a v jeho smrti na kříži (srov. Flp 2, 6nn.; 2 Kor 8, 9). V janovském pohledu tato láska dosahuje „naplnění“ (srov. Jan 19, 28–30) v „sestupu“ Syna člověka ve vtělení a ve smrti (srov. Jan 6, 41nn.; 6, 48–51 atd.), v očisťujícím sebedarování na kříži (srov. Jan 13, 1–11). Tato láska tudíž představuje nejvznešenější Ježíšovo „dílo“ (srov. Jan 17, 4; 4, 34). Ježíšovo počínání je tedy nakonec charakterizováno jako láska, která slouží a nabízí se „za nás“ a která zviditelňuje Boží lásku (srov. Řím 5, 8; 8, 31nn.; Jan 3, 16; 1 Jan 4, 9). Celek mravního jednání věřících se proto zásadně shrnuje v přijetí a v napodobování této božské lásky. Jedná se tedy o život s Kristem a v Kristu.

(1070) 5.a) V novozákonních spisech, zejména pavlovských a janovských, *požadavek lásky* těží svou motivaci a zároveň také svůj originální charakter, svůj radikalismus, který člověka vybízí k ustavičnému sebezpřekonání, a možná i svůj *specifický obsah* ze Synova chování, tedy z toho, že Syn se zřídá sebe samého (Pavel), nebo jinými slovy že „sestupuje“ (Jan). Tato láska, která se daruje lidské existenci a smrti, představuje a zviditelňuje lásku Boží. Tento rys je pro novozákonní morálku ještě charakterističtější, nežli to platí pro její eschatologické zaměření.

(1071) 5.b) Následování Ježíše a jeho napodobování, „přidružení se“ ke vtělenému a ukřižovanému Synovi a život pokřtěného v Kristu determinují specifickým způsobem konkrétní mravní jednání věřících ve vztahu ke světu.

Teze 2. Ježíšovo slovo je poslední mravní norma

(1072) 6. Slova Páně vyjadřují Ježíšovo láskyplné chování, chování toho, který přišel a byl ukřižován. Východiskem interpretace těchto jeho výroků musí být jeho osoba. Tak jsou tyto výroky vnímány ve světle velikonočního

tajemství, „připomínány“ v Duchu (srov. Jan 14, 26) a představují poslední normu mravního chování věřících (srov. 1 Kor 1, 10–25).

(1073) 6.a) Určitá Ježíšova slova se podle jejich samotného literárního druhu nepředkládají ve vlastním slova smyslu jako zákony, ale mají být chápána jako *modely chování*, a je třeba je vnímat jako paradigmaty.

(1074) 6.b) Pro Pavla mají slova Páně definitivní a trvalou závaznou sílu. Nicméně na dvou místech, kde výslovně cituje Ježíšovy směrnice (srov. Lk 17, 7b par.; Mk 10, 11 par.), může poradit, aby byly zachovávány podle jejich hlubšího smyslu a podle toho, jak to dovoluje rozličnost a obtížnost situací (srov. 1 Kor 9, 14; 7, 12–16). Pavel tak odmítá legalistickou interpretaci, která by byla podobná té, s kterou se můžeme setkat v pozdním judaismu.

3. SOUDY A NAŘÍZENÍ APOŠTOLŮ A PRVOTNÍHO KŘESŤANSTVÍ JSOU VYBAVENY ZÁVAZNOU SILOU

(1075) 7. Závazný charakter těchto nařízení, které se nacházejí v Novém zákoně, má různé základy: Ježíšovo jednání a jeho slova, chování a učení apoštolů a dalších „duchovních“ z doby počátků křesťanství, způsob života a tradice prvotních komunit, a to v měřítku, v němž byla rodící se církve ještě specifickým způsobem poznamenána Duchem vzkříšeného Pána. V daném kontextu nesmíme zapomínat, že Duch pravdy „uvede učedníky do celé pravdy“ (srov. Jan 16, 13nn.), a to zejména pokud se jedná o morální poznání.

(1076) 8. Je třeba také brát zřetel na to, že různé hodnotové soudy a různé směrnice prvotního křesťanství, nahlížené jak z hlediska jejich formy, tak z hlediska jejich obsahu, si nárokují v různých případech velmi odlišnou závaznou hodnotu a že tyto směrnice byly charakterizované svým prakticko-pastoračním zaměřením a měly poměrně široký záběr.

Teze 3. Některé hodnotové soudy a některá nařízení mají trvalý charakter kvůli svým teologickým a eschatologickým základům

(1077) 9. V novozákonních spisech se prvořadý parenetický zájem a následně důležitost, která souvisí s intenzitou a frekvencí jednotlivých tvrzení, týká hodnotových soudů a přikázání (esenciálně formálních), které vyžadují jakožto odpověď na Boží lásku v Kristu jednak totální odevzdanost lásky ke Kristu, a tím k Otci, jednak jednání ve shodě se skutečností eschato-

logické hodiny, tedy ve shodě s Kristovým spásonosným jednáním, jakož i ve shodě se stavem pokřtěného.

(1078) 10. Těmto takto definovaným hodnotovým soudům a těmto nařízením, nakolik se bezpodmínečně zakládají na eschatologické skutečnosti spásy a nakolik se opírají o evangelium, je třeba připsovat trvale závazný charakter.

10.a) Ústřední požadavek v novozákonních spisech, který si jakožto příkázání, „jež jde až do posledních důsledků,“ nárokuje absolutní formu závaznosti, spočívá v povolání k bezvýhradnému sebedarování Otcí v Kristu.

10.b) Bezpodmínečná závazná hodnota je v novozákonních spisech nárokována rovněž v případě četných výzev a imperativů eschatologické povahy, které ve většině případů zůstávají na rovině formální morálky. Tyto výzvy a imperativy člověka jednak mají k tomu, aby se choval podle lásky a víry, a to v souladu se skutečností a situací, jež jsou zaměřeny k příchodu eschatologické spásy, a aby se aktivně zapojil do vykupitelského díla Kristova, jak to odpovídá situaci pokřtěného člověka, jednak ho nabádají, že v naději na blízkost Božího království, tedy parusie, je třeba se nechat trvale proniknout připraveností a bdělostí.

Teze 4. Partikulární hodnotové soudy a nařízení implikují rozdílnou úroveň závaznosti

(1079) 11. Vedle hodnotových soudů a nařízení, které již byly připomenuty, se v novozákonních spisech nacházejí rovněž hodnotové soudy a nařízení, které se vztahují buď k partikulárním oblastem existence, nebo k určitému jednání, a které mají také trvale platnou závaznost, i když odlišným způsobem.

(1080) 11.a) V novozákonních spisech se vyskytují často nařízení a výčty povinností, které se týkají *bratrské lásky* a *lásky k bližnímu*. Tato nařízení a tyto výčty povinností bývají silně podtrženy a nezřídka se vztahují buď k chování Božího Syna (srov. např. Flp 2, 6nn.; 2 Kor 8, 9), anebo narážejí na jeho slova (srov. Gal 6, 2). Zmíněné požadavky, nakolik zůstávají na obecné rovině, mají nepodmíněnou hodnotu jako „Kristův zákon“ (srov. Gal 6, 2) nebo jako „nové přikázání“ (srov. Jan 13, 34; 15, 12; 1 Jan 2, 7nn.). V nich se „naplňuje“ starozákonní spravedlnost (srov. Gal 5, 14; Řím 13, 8nn.; Mt 7, 12; 22, 40). Jinými slovy, tato nařízení a tyto výčty povinností jsou soustředěny v přikázání lásky a míří k němu. Nicméně tam, kde se přikázání lásky „vtěluje“ do konkrétních a specifických naří-

zení, je třeba ověřovat, zda a v jaké míře úsudky podmíněné dobou nebo specifickou historickou situací mohou zabarvovat základní požadavek, a to natolik, že v jiných okolnostech by se mohla vyžadovat jenom analogická, přibližná, adaptovaná nebo intencionální aplikace.

(1081) 11.b) Vedle přikázání lásky – ovšem velmi často v kontextu požadavků kladených láskou – novozákonní spisy předkládají další hodnotové soudy a další morální nařízení, které se týkají partikulárních oblastí existence. „Naplnění“ zákona v lásce (srov. Gal 5, 14; Řím 13, 8nn.) se týká především intencionální roviny. Jenomže láska neubírá ani ostatním ctnostem, ani ostatním způsobům chování jejich vlastní konzistenci, nýbrž se vyjadřuje právě v těch způsobech jednání a v těch ctnostech, jež se plně neidentifikují s láskou. Je třeba upozornit například na 1 Kor 13, 4–7; Řím 12, 9nn., na morální naučení pastorálních listů a na Jakobovu epištolu, zejména pak na katalogy ctností a neřestí a na seznamy pravidel domácího života, s nimiž se setkáváme v Novém zákoně.

(1082) aa) Nesmíme zapomínat na to, že valná část těchto partikulárních hodnotových soudů a těchto speciálních nařízení vykazuje velmi zvýrazněný „duchovní“ charakter a jako takové determinují z tohoto hlediska život komunity. Povzbuzení k radosti (srov. Flp 3, 1; Řím 12, 15), k modlitbě bez ustání (srov. 1 Sol 5, 16; Kol 3, 17), k „bláznovství pro Boha“ v protikladu k moudrosti tohoto světa (srov. 1 Kor 3, 18nn.), ke skromnosti (srov. 1 Kor 1, 29) jsou bezesporu křesťanské normy, které mají trvalou hodnotu a které jdou až do posledních důsledků; jinými slovy jsou to „plody Ducha“ (srov. Gal 5, 22). Jindy se jedná o „rady“ (srov. 1 Kor 1, 17–27nn). Mnohé z těchto duchovních direktiv jsou formulovány velmi konkrétně a dnes je jako takové nelze v současných křesťanských komunitách uskutečňovat (srov. 1 Kor 11, 5–24; Kol 3, 16; Ef 5, 19). Zmíněné direktivy si však uchovávají něco ze své původní normativní autority, a proto vyžadují adaptované nebo analogické „naplňování“.

(1083) bb) Pokud se jedná o partikulární hodnotové soudy a o partikulární normy mravního chování, rozuměno v specifickém slova smyslu, jejich závazný charakter se stanoví tak, že se bude zkoumat jednak to, v jakém smyslu jsou motivovány základními teologicko-eschatologickými nároky nebo tím, co je univerzálně mravně nosné, jednak to, jaké *Sitz im Leben* jim přísluší v komunitách. To platí například pro křestní pareneze (srov. Ef 4, 17–21), v nichž jsou katechumeni postaveni před hlavní neřestí pohanů, jako je nečistota (srov. 1 Sol 4, 3nn.) a nepočetnost (srov. 1 Sol 4, 6). Hod-

nota podobných nároků, jako je napomenutí k bdělosti před modloslužbou (srov. Gal 5, 20nn.), zcela jasně vyplývá z jejich vlastní povahy.

(1084) Nicméně nelze opomíjet skutečnost, že v případě četných konkrétních morálních hodnotových soudů, které se vztahují ke specifickým sektorům života, jsou určité hodnotové soudy a hodnocení reálných situací podmíněny danou epochou, a proto mohou podmiňovat nebo relativizovat morální perspektivy. Jestliže se kupříkladu v novozákonních spisech na ženu pohlíží jako na podřízenou muži (srov. 1 Kor 11, 2–16; 14, 33–36nn.), což je v dané epoše pochopitelné, pak se nám zdá, že ohledně této problematiky přivedl Duch svatý současnou křesťanskou komunitu spolu s moderním světem k lepšímu porozumění mravním požadavkům, které platí v oblasti meziosobních vztahů. I kdyby bylo možno nalézt v Novém zákoně pouze tento jediný příklad, pak by to stačilo jako doklad, že v případě hodnotových soudů a nařízení v oblastí partikulárních příkazů v Novém zákoně nelze opomíjet problém hermeneutické interpretace.

ZÁVĚR

(1085) 12. Valná většina novozákonních hodnotových soudů a nařízení člověka vedou ke konkrétnímu chování vůči Otci, který se zjevuje v Kristu, a tak tyto hodnotové soudy a nařízení ústí do teologicko-eschatologického horizontu. To platí obzvláštním způsobem pro požadavky Kristovy (srov. výše kap. 2), ale také pro většinu požadavků vyslovených apoštoly (srov. výše kap. 3, teze 3); požadavky a napomenutí tohoto typu jsou neseny úmyslem zavazovat bezpodmínečně a překračují odlišnosti jednotlivých epoch. Rovněž hodnotové soudy a direktivy, které se týkají partikulárních oblastí života, participují ve valné míře na této perspektivě, přinejmenším tam, kde zohledňují v obecném rozměru lásku k bližnímu, vnímanou v její jednotě s láskou k Bohu a ke Kristu (srov. výše kap. 3, teze 4, 11a). Široké pole novozákonních „duchovních“ parenezí (srov. výše kap. 3, teze 4, 11aa) je proniknuto tímto teologicko-eschatologickým horizontem a je jím také určeno. Jedině o relativně úzké oblasti konkrétních a partikulárních direktiv a operativních norem (srov. výše kap. 3, teze 4, 11bb) platí, že novozákonní mravní soudy a pereneze mají a mohou být nově promyšleny.

(1086) Naše studie tedy rozhodně neposiluje mínění, podle něhož by všechny hodnotové soudy a příkazy Nového zákona byly dobově podmíněny. Tato „relativizace“ neplatí obecně ani pro partikulární soudy, které ve své valné většině nemohou být chápány hermeneuticky jako pouhé

„modely“ nebo „paradigmata“ chování. Jenom malá část z nich může být nahlížena jako determinovaná podmínkami dané doby a určitého prostředí. Nicméně takové výroky existují. To znamená, že s těmito hodnotovými soudy a direktivami má co do činění lidská zkušenost, soud rozumu a také teologicko-morální hermeneutika.

(1087) Jestliže takováto hermeneutika pohlíží seriózně na mravní význam Písma svatého, pak při hledání kritérií morální teologie a při stanovování mravního charakteru skutků nemůže postupovat ani jednoduše „biblistickým“ způsobem, ani čistě na základě racionalistické perspektivy. Takováto hermeneutika dospěje k pozitivním výsledkům jedině v duchu „setkání“, což znamená, že bude neustále srovnávat kritické poznání dnešní doby s morálními údaji Písma svatého. Jedině když budeme naslouchat Božímu slovu – *Verbum Dei audiens*¹⁶ – budeme moci bez nebezpečí interpretovat znamení doby. Toto dílo rozlišování bude muset být naplňováno v komunitě Božího lidu, v jednotě *sensus fidelium* a magisteria, a to s pomocí teologie.

Redakční poznámka: Český překlad tohoto dokumentu MTK byl poprvé knižně publikován ve svazku: C. V. POSPÍŠIL (ed.), *Dokumenty Mezinárodní teologické komise věnované morální teologii a etice*, překlad a úvodní studie: C. V. Pospíšil, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2010, ISBN 978-80-7195-468-2.

¹⁶ Srov. DV, čl. 1.

K českému překladu dokumentu MTK „Vzájemný vztah mezi magisteriem a teologií“ z roku 1976

Dvanáct tezí MTK překládáme z EV 5, příslušná čísla jednotlivých odstavců ze zmíněné edice přepisujeme vždy v závorce na začátku odstavce, což by mělo napomoci snazšímu vyhledávání v originálním textu i lepší identifikaci jednotlivých pasáží.

Jelikož poměrně důležité komentáře O. Semmelrotha a K. Lehmana nejsou uveřejněny v EV 5, ale v edici *COMMISSIO THEOLOGICA INTERNAZIONALE, Documenti 1969–2004*, Ed. Dehoniane: Bologna 2006, s. 104–112, jejich překlad do češtiny je pořízen z posledního zmíněného vydání. V hranatých závorkách v textu vždy upozorňujeme na číslo strany použité edice. Důrazně připomínáme, že tento komentář není součástí dokumentu.

Při četbě tohoto elaborátu musíme mít na paměti, že vznikl o něco málo více než deset let po koncilu, což byla doba teologicky velmi vzrušená. Je nesmírně důležité, že teologie se tu prezentuje jako partner magisteria, a nikoli pouze jako jemu podřízená služka, což vyplývá z volání po dialogickém poměru mezi vědeckou teologií na jedné straně a magisteriem na straně druhé. V mnoha ohledech se zde tedy vyjasňuje ekleziální statut teologie jako takové. Další věc, kterou je třeba podtrhnout, spočívá v tom, že zatímco ekleziální magisterium je striktně vázáno na biskupské svěcení a příslušnost k biskupskému kolegiu, teolog není definován ordinací, což vypovídá o postupující dekleralizaci teologie a o jejím otvírání se laikům a ženám. Nezapomínejme na to, že v předkoncilních dobách neordinovaný teolog v zásadě neexistoval, o ženách v teologii ani nemluvě.

Hned v první tezi se jasně říká, že pojetí magisteria a teologie, potažmo jejich vzájemné vztahy sice mají trvalý společný základ, nicméně porozumění tomu všemu se v dějinách také proměňovalo. Teolog je definován jako věřící příslušník církve, který zkoumá Boží slovo v širokém slova smyslu. Božím slovem se zde pochopitelně nerozumí pouze Písmo svaté, ale také kvalifikované projevy tradice.

První část pojednává o společných prvcích přítomných v magisteriu i v teologii. Komentovat všechny zmíněné prvky by bylo zbytečné, nicméně v souvislosti se vzrůstajícím počtem laických teologů se zdá být velmi aktuální zejména bod č. 4, v němž se podtrhuje, že pastorační a misijní zaměření má sice přednostně magisterium, nicméně teolog ho také nesmí

zcela opomíjet. **Teologie se tedy nesmí uzavírat do sebe jako věda pro vědu, protože kvalitní popularizace k ní z vlastní povahy jejího ekleziálního statutu patří mnohem těsněji než k jiným humanitním vědním oborům.** Tento rys teologické práce si ordinovaný presbyter, případně diacon, obvykle uvědomuje mnohem snáze než neordinovaný teolog, a proto se u laických teologů nezdávka setkáváme s určitým pohrdáním popularizací a s tendencí provozovat teologii jako vědu samu pro sebe.

Nejrozsáhlejší je druhá část dokumentu, v níž se věnuje pozornost odlišnostem mezi teologií a magisteriem. Zde se také poměrně zřetelně načrtávají rysy ekleziální identity teologa a teologie jako takové. V páté tezi se hovoří o autoritě a úloze magisteria a tvrdí se, že úkolem magisteria není předkládat obsáhlé syntézy, nicméně i ono je nevyhnutelně vázáno analogií víry, a proto nemůže jednotlivé pravdy nezasazovat do souvislosti s celkem věřeného tajemství. Naproti tomu **teologové mají vytvářet soustavné syntézy a jejich úkolem je oboustranné zprostředkování mezi magisteriem na jedné straně a Božím lidem i současnou dobou na straně druhé.**

V šesté tezi se hovoří o odlišných koncepcích autority magisteria a teologie. Podtržení si rozhodně zasluhuje následující myšlenka:

„V praxi je třeba věnovat pozornost tomu, aby se magisteriální autorita uplatňovala spolu s onou autoritou, jež vyzařuje z osoby a také ze samotné předkládané záležitosti.“

U některých nositelů magisteriální moci hrozí, že se v jejich podání vše bude redukovat pouze na oficiální autoritu vyplývající z jejich postavení. Neměli by ale zapomínat, že existuje také lidská složka osobní autority, již si i oni musejí zasloužit jako každý jiný. To rovněž úzce souvisí s předkládanou věcí. Pokud se stane, že požadavek není dostatečně věrohodný, pak to nevyhnutelně narušuje věrohodnost církevního organismu dovnitř, bez kteréžto věrohodnosti církevní organizace jen obtížně může chtít být věrohodná navenek.

Autorita teologie má nejen vědní, ale také ekleziální statut, pročez nikdo nemůže dělat teologii bez živé zkušenosti víry a vazby na církev! Teologii ale lze provozovat i bez kanonické mise, ovšem vždy s vnitřním sepětím s církví (srov. 7. teze, č. 2).

Určitý problém představuje sedmá teze, kde se v první části funkce magisteria limituje pouze na vnitrocírkevní záležitosti. To je jistě z formálního hlediska správné, protože mimo církev magisterium nemůže uplatňovat

žádnou jurisdikční pravomoc, nicméně se zde podle mého soudu zapomíná na jednu nesmírně důležitou roli pastýřů církve, totiž být na základě přirozeného zákona a přirozeného práva také jakýmsi svědomím lidské společnosti a světa. V dané souvislosti jistě není nezajímavé, že světské kruhy při hodnocení postoje církve v některých krizových situacích civilizace a světa v dějinách vytykají nedostatečné vystupování proti evidentnímu zlu. Ať už jsou tyto výtky spravedlivé, nebo nikoli, vydávají jasné svědectví o tom, že pastýři církve nesmějí hledět jen a jen dovnitř, ale musejí mít na zřeteli i závažnější záležitosti světa a lidské společnosti, protože to jednak vyplývá z povahy jejich poslání, jednak to od nich svět také očekává. Tyto záležitosti jsou silně spjaty se sociální praxí a naukou církve, která má evidentně kromě jiného také významný oficiální a magisteriální rozměr.

V Semmelrothově komentáři k této tezi se praví, že obsah víry může zkoumat jenom ten, kdo má sám živou víru. To je pravda jenom v případě, že se jedná o teologické zkoumání, protože obsahem víry se může zabývat „zvenku“ zcela oprávněně řada odborníků: religionista, kunsthistorik, jazykovědec... Není to ale teologie. Z uvedeného důvodu jsem si dovolil do textu jako svou vlastní vsuvku začlenit slovo „teologicky“ v hranatých závorách, které se v italské verzi textu nevyskytuje, ovšem vědomí širších souvislostí po něm přímo volá.

V osmé tezi se hovoří o choulostivé problematice svobody jak ze strany magisteria, tak nezbytné vědecké svobody ze strany teologů. Rozhodně by se nikdy nemělo zapomínat, že **respekt vůči magisteriu patří k vlastnímu vědeckému statutu katolické teologie. Teologie má kritickou funkci, nicméně ta má mít konstruktivní, nikoli destruktivní ráz.** K tomu si ale dovolím podotknout, že dialog nutně předpokládá respekt oboustranný. Chce-li být jedna strana se svým charismatem respektována, pak na základě zlatého pravidla má povinnost chovat se vůči druhé straně tak, jak si sama přeje, aby se druhá strana chovala k ní. Porušení zásad dialogu je pochopitelně možné jak ze strany nositelů magisteriální pravomoci, tak ze strany nositelů charismatu jménem teologie.

Devátá teze mluví o nevyhnutelných napětích mezi teologií a magisteriem, které nemusí být vnímáno jen jako něco negativního, ale spíše jako projev života a životnosti.

Třetí část pojednává o tom, jak by se měl vztah mezi magisteriem a teologií upravit v současné době. Desátá teze podtrhuje dialog, jehož základní bázi je společná víra a úsilí o dobro církve. Jedenáctá teze varuje účastníky dialogu před tím, co je s dialogem v rozporu: monologická mentalita,

politizace a ideologizace kauzy bez ohledu na samotnou pravdu, laciné zveřejňování jednostranných pozic a vytváření tlaků na druhou stranu. Dvanáctá teze vybízí k tomu, aby nikdo nebyl odsouzen předčasně. Nejprve je třeba hledat cesty dialogu, prověřovat, zda skutečně teolog upadl v bludném mínění do zatvrzelosti. Teprve po vyčerpání všech možností by se mělo v případě nevyhnutelnosti přistoupit k sankcím.

Vybízí se rovněž k hermeneutické korektnosti. Je totiž velmi dobře známa technologie „výroby“ heretiků: názor protivníka se interpretuje v tom nejradikálnějším a leckdy také nejméně inteligentním smyslu, pak se tato nepřívětivá interpretace představí jako myšlení protivníka a na tomto základě se protivník odsoudí. Daný postup je však v rozporu s pravdou evangelia nezřídka víc, než to, co je odsuzováno. Hermeneutická korektnost a úcta k osobě nevyhnutelně patří k vědeckému statutu katolické teologie i k věrohodnému výkonu magisteriální moci. Hlasatelé a obhájci pravdy evangelia sami musejí jednat evangelijně, jinak by upadali do křiklavého rozporu, jenž by znevěřoval církevní instituci. Teologové a věřící nesmějí zapomínat na to, že **prohlásit někoho jako osobu ze schizmatika nebo heretika přísluší výhradně příslušné církevní autoritě**. Teologové a věřící mají právo vyslovovat se o míněních svých kolegů, nikoli o osobách!!!

Jelikož MTK u tohoto dokumentu neuvádí souhrnný přehled jeho struktury, jak je to dnes obvyklé, předkládáme ho nyní v rámci tohoto úvodu jako doplněk:

Vzájemný vztah mezi magisteriem a teologií

Úvod

1. teze

I. Společné prvky magisteria a teologie uplatňované při naplňování jejich úloh

2. teze

3. teze

4. teze

II. V čem se magisterium a teologové vedle společných prvků odlišují

5. teze

6. teze

7. teze

8. teze

9. teze

III. Jakým způsobem by dnes mohly být upraveny vztahy mezi teologií a magisteriem

10. teze

11. teze

12. teze

(Následuje komentář, který není součástí dokumentu)

Komentář k tezím MTK ohledně vzájemného vztahu mezi církevním magisteriem a teologií

Úvod

K 1.–9. tezi – *Otto Semmelroth*

K 10.–12. tezi – *Karl Lehmann*

C. V. Pospíšil

Vzájemný vztah mezi magisteriem a teologií¹

(1976)

Úvod

(2032) „Vztahy mezi učitelským úřadem a teology nejenže [...] jsou svrchovaně důležité, ale i dnes je třeba je považovat za velmi aktuální záležitost.“² V následujících tezích se budeme snažit osvětlit vztah mezi posláním svěřeným církevnímu učitelskému úřadu střežit Boží zjevení a úlohou svěřenou teologům, která spočívá ve studiu a vykládání nauky víry.³

1. teze

(2033) Pod pojmem církevní magisterium se rozumí úkol učit, který na základě Kristova ustanovení náleží biskupskému kolegiu nebo jednotlivým biskupům v jednotě s nejvyšším pontifikem v hierarchickém společenství. Teology rozumíme ty příslušníky církve, kteří jsou díky studiu a životu v komunitě víry církve kvalifikováni k tomu, aby prohlubovali porozumění Božímu slovu na základě vědecké metody teologii vlastní, a také k tomu, aby v síle kanonické mise vyučovali. O magisteriu pastýřů, o teologích nebo doktorech a o jejich vzájemných vztazích se v Novém zákoně a v tradici následujících epoch hovoří analogickým způsobem, tedy podobně a zároveň nepodobně; nacházíme se tak před kontinuitou, která vykazuje poměrně hluboké modifikace. V průběhu věků se projevovaly různé konkrétní podoby těchto vzájemných poměrů a vazeb.

¹ COMMISSIO THEOLOGICA INTERNATIONALIS, Theses *Rationes magisterii cum theologia* de Magisterii ecclesiastici et theologiae ad invicem relatione, 6. 6. 1976: *Gregorianum* 57, 1976, s. 549–556.

Širší a vyčerpávající úvod k těmto tezím lze nalézt v prezentaci generálního sekretáře MTK: PH. DELHAYE (*La documentation catholique* 1976, č. 14, s. 638nn.; italská verze: *Regno-documenti*, září 1976, s. 347–350). Existuje také zasvěcený komentář dvou členů MTK: O. SEMMELROTHA A K. LEHMANNNA (*Gregorianum* 57, 1976, s. 556–563). Kromě toho je třeba zmínit relaci: J. ALFARO, „Problema theologicum de munere Theologiae respectu Magisterii,“ *Gregorianum* 57, 1976, s. 549–556.

² PAVEL VI., *Proslov k Mezinárodnímu kongresu o teologii II. vatikánského koncilu*, ze dne 1. 10. 1966; AAS 58, 1966, s. 890.

³ Srov. *Tamtéž*.

I. Společné prvky magisteria a teologie uplatňované při naplňování jejich úloh

2. teze

(2034) Ačkoli obdobně a podle způsobu vlastního na jedné straně magisteriu a na druhé teologii společný prvek úlohy učitelského úřadu a teologů spočívá v „uchovávání a v obraně svatého pokladu zjevení, ve stále hlubším pronikání do něho, v jeho vykládání a ve výuce,⁴⁴ a to ve službě Božímu lidu a se zaměřením na spásu celého světa, uvedená služba musí především dbát na jistotu víry, což magisterium a teologové činí odlišnými způsoby, aniž by se však mezi tím mělo nebo mohlo činit nějaké rozdělení.

3. teze

(2035) V této společné službě pravdě jsou jak magisterium, tak teologové stejným způsobem vázáni:

1. Božím slovem, protože „učitelský úřad však není nad Božím slovem, ale slouží mu tak, že učí jen to, co bylo předáno, neboť z Božího příkazu a za pomoci Ducha svatého Boží slovo zbožně slyší, svědomitě střeží a věrně vykládá a z tohoto jediného pokladu víry čerpá všecko, co předkládá k věření jako zjevení od Boha,⁴⁵ a protože „Posvátná teologie se opírá o psané Boží slovo zároveň o posvátnou tradici jako o trvalý základ. V něm nalézá pevnou posilu a z něho se stále omlazuje tím, že ve světle víry zkoumá všechnu pravdu obsaženou v Kristově tajemství.“⁴⁶

2. „Smyslem pro víru“ církve minulých dob i současnosti. Boží slovo je totiž přítomné v každé epoše právě ve „společném smyslu pro víru“ celého Božího lidu, jenž jakožto „celek věřících, kteří mají pomazání od Svatého (srov. 1 Jan 2, 20.27), se nemůže mýlit ve víře,⁴⁷ a to takovým způsobem, že „se při uchovávání, uskutečňování a vyznávání předané víry vytváří jedinečný soulad biskupů a věřících.“⁴⁸

3. Doklady tradice, jejichž prostřednictvím se předkládá společná víra Božího lidu. Ačkoli vzhledem k těmto dokladům mají magisterium a teolo-

⁴ PAVEL VI., *Proslov k Mezinárodnímu kongresu o teologii II. vatikánského koncilu*, ze dne 1. 10. 1966; in AAS 58, 1966, s. 890.

⁵ DV, čl. 10, 2. odstavec; český překlad – *Dokumenty*, s. 114.

⁶ DV, čl. 24, 2. odstavec; český překlad – *Dokumenty*, s. 122.

⁷ LG, čl. 12, 1. odstavec; český překlad – *Dokumenty*, s. 48.

⁸ DV, čl. 10, 1. odstavec; český překlad – *Dokumenty*, s. 114.

gové odlišné úkoly, nicméně ani učitelský úřad, ani teologové nemohou nebrat na zřetel tyto stopy víry, které Boží lid zanechal v průběhu dějin spásy.

4. Pastýřskou a misijní péčí o svět, když naplňují své poslání. Magisterium nejvyššího pontifika a biskupů bývá sice nahlíženo kvůli své povaze jako pastorální, nicméně vědecký ráz práce teologů je nezavazuje odpovědnosti za pastorační a misie tím spíše, že díky možnostem moderních komunikačních prostředků se také výsledky vědeckého bádání velmi rychle nabízejí k dispozici veřejnosti. Kromě toho platí, že teologie jakožto vitální funkce v Božím lidu a pro něj musí mít pastorační a misijní záměr i působnost.

4. teze

(2039) Společný, i když rovněž odlišný je také kolegiální a zároveň osobní způsob výkonu funkce magisteria i úlohy teologů. To, co je spolu s charismatem neomylnosti přislíbeno „celku věřících“⁹ a kolegiu biskupů ve společenství s Petrovým nástupcem a také nejvyššímu pontifikovi jakožto hlavě biskupského kolegia,¹⁰ musí být uváděno do praxe prostřednictvím činorodé a kolegiální spoluzodpovědné jednoty jak mezi nositeli magisteria, tak mezi jednotlivými teology. Právě zmíněné se tudíž musí uplatňovat jak mezi nositeli magisteria, tak i mezi samotnými teology, ovšem také mezi magisteriem na jedné straně a teology na straně druhé. Přitom však zároveň musí být pochopitelně zachována osobní odpovědnost jednotlivých teologů, bez níž se věda, což platí i o vědě víry, nemůže rozvíjet.

II. V čem se magisterium a teologové vedle společných prvků odlišují

5. teze

(2040) Na tomto místě je třeba především zmínit odlišnost funkcí vlastních magisteriu a teologů:

1. Úkolem magisteria je autoritativně hájit katolickou úplnost a jednotu víry a mravů. Z toho pak vyplývají určité specifické úlohy, které se sice na první pohled jeví tak, jako kdyby měly spíše negativní charakter,

⁹ Srov. LG, čl. 12.

¹⁰ Srov. LG, čl. 25.

ve skutečnosti ale představují pro život církve pozitivní službu, jedná se tedy o úkol „autenticky vykládat Boží slovo psané nebo ústně předávané,“¹¹ o zavrhování názorů nebezpečných pro víru a pro mravy církve, o učení pravd, které jsou v dané době nejaktuálnější. Ačkoli se zdá, že magisteriu nepřisluší předkládání teologických syntéz, platí však, že kvůli ochraně jednoty magisterium musí nahlížet jednotlivé pravdy ve světle jejich celku, neboť začleňování každé pravdy do zmíněného celku patří k pravdě samotné.

2. (2041) Funkce teologů má v určitém smyslu povahu zprostředkování mezi magisteriem a Božím lidem. Platí totiž, že: „Teologie vykazuje dva vztahy, tedy s učitelským úřadem církve a s celou křesťanskou komunitou. Teologie je proto v jistém ohledu prostřednicí mezi vírou církve a magisteriem.“¹² Teologie na jedné straně dbá na to, „aby v každé tak zvané sociálně-kulturní oblasti byl dán podnět k teologickému bádání, které by ve světle tradice všeobecné církve nově zkoumalo fakta a slova zjevená Bohem, zaznamenaná v Písmu svatém a vykládaná církevními otci a učitelským úřadem církve,“¹³ vědoma si toho, „že novější přírodovědecká, historická i filosofická bádání a objevy vyvolávají nové otázky, které mají důsledky v životě a vyžadují od teologů nová zkoumání.“¹⁴ Tímto způsobem teologie „pomáhá magisteriu k tomu, aby bylo stále světlem církve a vedlo ji a aby bylo také plně na výši tohoto svého poslání.“¹⁵ Na druhé straně teologové prostřednictvím své práce spočívající v interpretaci, nauce a její prezentaci podle vlastní mentality jejich doby situují nauku a prohlášení magisteria do širěji pojímané syntézy, a tak umožňují Božimu lidu, aby tuto nauku lépe poznával. Tak teologové spolupracují na „šíření, vysvětlování, ospravedlňování a bránění pravdy, již s autoritou učí magisterium.“¹⁶

¹¹ DV, čl. 10, 2. odstavec; český překlad – *Dokumenty*, s. 114.

¹² PAVEL VI., *Proslov k Mezinárodnímu kongresu o teologii II. vatikánského koncilu*, ze dne 1. 10. 1966; in AAS 58, 1966, s. 892.

¹³ AG, čl. 22, 2. odstavec; český překlad – *Dokumenty*, s. 491.

¹⁴ GS, čl. 62, 2. odstavec; český překlad – *Dokumenty*, s. 236.

¹⁵ PAVEL VI., *Proslov k Mezinárodnímu kongresu o teologii II. vatikánského koncilu*, ze dne 1. 10. 1966; in AAS 58, 1966, s. 892.

¹⁶ PAVEL VI., *Proslov k Mezinárodnímu kongresu o teologii II. vatikánského koncilu*, ze dne 1. 10. 1966; in AAS 58, 1966, s. 891.

6. teze

(2042) Odlišný je také druh autority, v jejíž moci magisterium a teologové vykonávají své poslání:

1. Magisterium odvozuje svou autoritu ze svátostné ordinace, již se „uděluje spolu s kněžským úřadem také úřad učitelský a pastýřský.“¹⁷ Tato „formální autorita,“ jak se nazývá, je zároveň charismatická i právní a představuje základ práv a povinností magisteria, které je participací na Kristově autoritě. Je třeba věnovat pozornost tomu, aby se magisteriální autorita uplatňovala spolu s onou autoritou, jež vyzařuje z osoby a také ze samotné předkládané záležitosti.

2. Teologové mají svou vlastní, specificky teologickou autoritu, která se odvozuje z jejich vědecké kvalifikace, ta se však nesmí odtrhnout od vlastního rázu této vědy, jež je vědou víry a již člověk nemůže pěstovat bez živé zkušenosti víry a jejího uplatňování. Z uvedeného důvodu se teologie v církvi těší nejenom profánní vědní autoritě, ale rovněž vpravdě ekleziální autoritě, neboť je včleněna do škály autorit, jež vyzařují z Božího slova a jež jsou stvrzovány kanonickou misí.

7. teze

(2044) Určitá odlišnost mezi magisteriem a teology tkví také ve způsobu jejich vazby na církvev. Je zřejmé, že jak magisterium, tak teologové působí v církvi a v její prospěch. Nicméně ve způsobu této ekleziality existuje určitá odlišnost.

1. Magisterium je oficiálním církevním úkolem, který se uděluje samotnou svátostnou ordinací. Proto platí, že jakožto institucionální prvek církve může existovat jenom v církvi, takže jednotliví nositelé magisteria využívají svou vlastní autoritu a svou posvátnou moc jen k tomu, aby vzdělávali vlastní stádo v pravdě a svatosti.¹⁸ To se vztahuje nejenom na partikulární církve, jimž stojí v čele, ale „protože jsou to členové biskupského sboru [...], je každý z nich z Kristova ustanovení a příkazu povinen projevovat péči o celou církvev. I když se tato péče neuskutečňuje výkonem pravomoci, přesto nesmírně přispívá k prospěchu všeobecné církve.“¹⁹

¹⁷ LG, čl. 21, 2. odstavce; český překlad – *Dokumenty*, s. 57.

¹⁸ Srov. LG, čl. 27.

¹⁹ LG, čl. 23, 2. odstavce; český překlad – *Dokumenty*, s. 59.

2. Teologie i v případě, že není pěstována na základě specifické kano-nické mise, se může uplatňovat jedině v živém společenství s vírou církve. Proto pokřtění, nakolik na jedné straně angažovaně prožívají skutečnost církve a na druhé straně se těší vědecké kompetenci, natolik mohou vyko-návat funkci teologů, která přijímá podněty z života v Duchu svatém, jenž je v církvi přítomen; tento život je člověku dáván prostřednictvím svátostí, hlásání Božího slova a společenství lásky.

8. teze

(2046) Specifické povahy nabývá odlišnost mezi magisteriem a teologií, když se bere na zřetel jim odpovídající svoboda a kritická funkce, která z toho vyplývá, ve vztahu k věřícím, světu a dokonce také navzájem mezi magisteriem a teologií.

1. Magisterium svou vlastní povahou a na základě, na němž bylo usta-noveno, je evidentně svobodné při naplňování své úlohy. Zmíněná svoboda však s sebou nese velkou odpovědnost. Bývá totiž často obtížné, i když je to zároveň nezbytné, uplatňovat ji tak, aby se to teologům a ostatním vě-řícím nejevilo jako něco svévolného nebo upřílišněného. Mezi teology se nacházejí takoví, kteří zdůrazňují vědeckou svobodu více, než je záhodno, a neberou na vědomí tak, jak by bylo třeba, skutečnost, že respekt vůči magisteriu také patří k vědeckým prvkům teologie jako vědy. Kromě toho se setkáváme rovněž s tím, že dnešní demokratická mentalita nezřídka vyvolává solidaritu proti zásahům ze strany magisteria při výkonu jeho povinnosti chránit víru a mravy před jakýmkoli porušením. Je nicméně nezbytné, i když zároveň obtížné, vždy najít takový postup, který by byl svobodný a účinný, ovšem zároveň nikoli svévolný, a takový, aby neroz-bíjel společenství církve.

2. Svobodě magisteria odpovídá svým vlastním způsobem svoboda te-ologů, která vyplývá z opravdové vědecké odpovědnosti. Tato svoboda ovšem není bezmezná, takže kromě závazků vůči pravdě i pro ni platí, že „při uplatňování všech svobod je třeba zachovávat mravní zásady osobní i sociální odpovědnosti.“²⁰ Úkol teologů, který spočívá v interpretaci mi-nulých i současných dokumentů magisteria a jejich začleňování do rámce celé zjevení pravdy spolu s úsilím o dospívání k jejich lepšímu pochopení

²⁰ DH, čl. 7, 2. odstavec; český překlad redakčně upraven, protože jeho současná verze ne-vystihuje přesně smysl sdělení: srov. – *Dokumenty*, s. 568.

za pomoci vědecké hermeneutiky, představuje bezesporu kritickou funkci, která však má mít pozitivní, a nikoli destruktivní povahu.

9. teze

(2048) Při naplňování úlohy magisteria a úlohy ležící na teologiích se nezřídka vyskytují určitá napětí. To by nemělo vyvolávat údiv. Není také možno doufat, že by takováto napětí mohla být někdy na této zemi odstraněna. Všude tam, kde je skutečný život, tam se také vyskytuje napětí. Nejde o nepřátelství ani o rivalitu, nýbrž spíše o vitální sílu a pobídku k tomu, aby se úkoly každého naplňovaly komunitním a dialogickým způsobem.

III. Jakým způsobem by dnes mohly být upraveny vztahy mezi teologií a magisteriem

10. teze

(2049) Základem a podmínkou tohoto možného dialogu mezi teologií a magisteriem je společná účast na víře církve a služba budování církve, k níž patří různé funkce magisteria a teologů. Tato jednota ve sdílení pravdy a v účasti na ní na jedné straně předchází jakožto habituální spojení každý konkrétní dialog, na druhé straně zase tutéž jednotu různá setkání v dialogu posilují a oživují. Tímto způsobem tedy dialog představuje vynikající vzájemnou pomoc, díky níž magisterium může nabývat jasnějšího porozumění pravdám víry a mravnosti, jež je třeba hlásat a obhajovat, naproti tomu teologické porozumění víře a mravům podpořené magisteriem nabývá větší jistoty.

11. teze

(2050) Dialog mezi magisteriem a teologií je vymezen pouze povinností uchovávat a vysvětlovat pravdy víry. Proto platí, že na jedné straně se tomuto dialogu otvírá velmi široké pole pravdy, na druhé straně je zase tuto pravdu třeba zkoumat nikoli jako něco nejistého nebo kompletně neznámého, nýbrž jako pravdu skutečně zjevenou a svěřenou věrné péči církve. Proto také dialog nachází své meze tam, kde se nacházejí hranice pravdy víry.

Tento cíl dialogu, tedy věrná služba pravdě, bývá nezřídka vystaven nebezpečí. Obzvláštním způsobem je možnost dialogu ohrožována následu-

jíci postoji: když se dialog záměrně „politickým“ způsobem instrumentalizuje, takže se uplatňuje nátlak, který v posledním důsledku nebere ohled na „pravdu,“ pak to musí vést k jeho ztroskotání; ten, kdo jednostranně okupuje prostor dialogu, porušuje jeho zákonitosti; dialog mezi magisteriem a teology se znásilňuje zejména tehdy, když se předčasně opouští rovina diskuse a rozhovoru a když se ihned používají donucovací prostředky, hrozby a sankce; totéž nastává, když je diskuse mezi teology a magisteriem vedena tak, že se do hry vtahuje laciné zveřejňování zjednodušených pohledů, a to jak uvnitř církve, tak i mimo ni, což vytváří vnější tlaky a vede ke znatelnému ovlivňování (hromadné sdělovací prostředky).

12. teze

(2052) Před formálním zahájením doktrinálního procesu musí kompetentní autorita využít všechny řádné možnosti k dosažení souladu prostřednictvím dialogu, v němž by se vyjasnilo mínění, o kterém vznikla pochybnost (například: osobní rozhovor, korespondenční cesta dotazů a odpovědí). Jestliže tyto formy dialogu nevedou ke skutečnému dorozumění, magisterium musí tvořivým způsobem použít širokou škálu vlastních reakcí, které započínají různými formami napomenutí, slovními pokáráními atd. V opravdu závažném případě po konzultaci s teology různých škol a po vyčerpání všech forem dialogu má magisterium povinnost bránit zneuznanou pravdu i víru věřícího lidu.

(2053) Na základě klasických pravidel platí, že nelze konstatovat definitivním způsobem herezi, pokud obviněný teolog neprojevil známky zatvrzelosti. To znamená, že se vyhnul jakémukoli rozhovoru, jehož účelem mělo být objasnění teze v rozporu s vírou, a že prakticky odmítl dialog. Při zjišťování této skutečnosti musí být uplatněna všechna hermeneutická pravidla ohledně dogmatu a veškerá teologická kvalifikace. Tímto způsobem může být i při zaujetí nevyhnutelných rozhodnutí respektována morální korektnost, která odpovídá dialogickému způsobu postupu.

[s. 104]

Komentář k tezím MTK ohledně vzájemného vztahu mezi církevním magisteriem a teologií

Úvod

Téma, jímž se zabývala MTK na svém zasedání v roce 1975, je totožné s tím, o němž hovořil nejvyšší pontifik Pavel VI. ve svém proslovu na Mezinárodním kongresu o teologii II. vatikánského koncilu dne 1. října 1966. Zdá se být proto vhodné, že se připomínají některá tvrzení pronesená papežem. Kromě toho je třeba mít na paměti, že vzájemné vztahy mezi církevním magisteriem a teologií jsou velmi těsné. Možná, že se na způsob úvodu uvedený poměr může popsat následovně: Je úkolem celé církve, aby zvěstovala lidem Boží slovo, jemuž sama naslouchala, což platí především pro její specifické orgány, které k tomu mají zvláštní pověření.

Jedná se tudíž o dva úkoly, které je třeba naplňovat souběžně, tedy o naslouchání Božímu slovu a o jeho hlásání pomocí svědectví slova a života. To se má v posledním důsledku dít prostřednictvím společného svědectví všech věřících, ovšem obzvláštním způsobem prostřednictvím těch, kdo jsou k tomu určeni buď na základě oficiální ordinované služby, nebo na základě vědecké kvalifikace. Tato jednota naslouchání a vyučování, ačkoli je sama o sobě nerozdělitelná, se však v jednom či druhém způsobu naplňování úkolu učít, tedy buď na základě ordinované služby, nebo na základě vědecké přípravy, uplatňuje s odlišným důrazem. Zdá se, že lze tvrdit: teologům přísluší přednostně úloha naslouchat Božímu slovu, pochopitelně kvalifikovaným způsobem čili vědecky, zatímco církevnímu magisteriu přísluší spíše úloha učít tomuto naslouchanému slovu, ovšem s pomocí odborníků v teologické vědě.

K 1. tezi

V této tezi se pojednává o dvou otázkách. Zdá se být nezbytné nejprve vysvětlit pojmy: „církevní magisterium“ a „teolog,“ takže obojí může [s. 105] být zahrnováno pod pojmem „učení“ (*magisterium*). Úloha učít totiž přísluší, byť odlišným způsobem, jak biskupům, tak teologům. Zároveň je třeba mít na paměti, že o magisteriu pastýřů a doktorů se v průběhu

církevních dějin nehovořilo pokaždé stejným způsobem. Uplatňuje se zde tudíž analogie jak ve smyslu pochopení jednoho a druhého, tak ve způsobu výkonu zmíněných rolí. V prvních staletích církve kupříkladu platilo více než v pozdějších dobách, že biskupská role a teologická práce se setkávaly v jedné a téže osobě. V dalších dobách byly církevní magisterium a vědecká teologie spjaty spíše formou spolupráce.

První část pojednává o prvcích, které jsou církevnímu magisteriu a teologii při vykonávání jejich úkolů společné. Zdá se velmi důležité nezapomínat na to, že i při odlišnosti obou služeb jejich nositelé mají při naplňování svých rolí spolupracovat.

Ke 2. tezi

Opravdová teologie pojímaná katolickým způsobem je úkolem, který se musí vykonávat uvnitř církve, což platí rovněž o církevním magisteriu biskupů. Obě služby mají za úkol zajišťovat jistotu víry, a to jak cestou hlubšího porozumění víře a její obrany pomocí vědeckých prostředků, tak cestou jejího autentického hlásání a ochrany proti jejím odpůrcům.

Ke 3. tezi

Existují určité společné vazby, které propojují církevní magisterium a teology. Autorita církevního magisteria a autorita teologů má odlišnou povahu, ovšem v jednom i druhém případě se jedná o autoritu v pravém slova smyslu. Je tedy nezbytné, aby si každá ze zmíněných služeb uvědomovala, že tato její autorita není absolutní, a proto musí být uplatňována služebním způsobem, jde totiž o službu Božímu slovu. Toto naslouchání či „poslušnost víry“ (srov. Řím 1, 5; 16, 26) se u teologů projevuje [s. 106] v podobě vědeckého bádání, neboť posledně zmíněné podporuje ono kvalitnější naslouchání, které pak teologové usnadňují biskupům, ve spolupráci s nimiž slouží hlásání Božího slova, jež patří do kompetence biskupů.

Při uskutečňování tohoto společného díla jak teologové, tak nositelé církevního magisteria čerpají ze společného smyslu pro víru křesťanů minulých dob i současnosti to, co Boží slovo sděluje církvi. Platí totiž, že to, co patří ke společnému dědictví víry církve, vyplývá z víry církve na různých rovinách její univerzality, totiž celé dnešní církve, která zároveň přihlíží k dědictví minulosti.

Církev v průběhu staletí zanechala stopy, v nichž se nachází víra, kterou prožívala církev minulých dob. Těmito svědectvími, tedy těmito doklady různého druhu, které máme dnes k dispozici, je vázáno jak teologické bádání, tak svědectví vydávané církevním magisteriem, protože se jedná o svědectví samotné věřící církve, které přetrvává staletí.

Teologické bádání i výkon církevního magisteria se neděje ani čistě akademickým způsobem, ani polemickými diskusemi jako takovými. Záměr, kvůli němuž se prohlubuje pravda víry, víra se udržuje čistá a hlásá se jako evangelium, je pastorační a misijní. Je totiž nezbytné, aby lidé prožívali tutéž víru. Pastorační charakter úřadu je zřejmější v případě církevního magisteria než v případě teologů. Nicméně ani teologové nemohou naplňovat svou vědeckou práci tak, že by opomíjeli pastorační aspekt, protože péče o duše představuje implicitní prvek jejich práce v oblasti teologie. Pastorační charakter má na teologii jak negativní, tak pozitivní vliv. Negativní vliv v tom smyslu, že teologové při své práci musejí dbát na to, aby víra křesťanů neutrpěla škodu kvůli tomu, že by se nesnadná vysvětlení a otázky, o nichž se disputuje, prostřednictvím sdělovacích prostředků snadno dostávaly k lidem, kteří by takovýmto zveřejňováním mohli být dotčeni víc, nežli je únosné. Pozitivní vliv v tom smyslu, že teologická práce se využívá ke zvěstování, k hlásání a k náboženskému vzdělávání.

[s. 107] Teologická práce i na vědecké rovině dnes opravdu nesmí zůstat uzavřená mezi čtyřmi zdmi teologovy pracovny, neboť kvůli svému vlastnímu zaměření ke službě hlásání Božího slova se zblízka dotýká života církevní komunity a lidské společnosti.

Ke 4. tezi

V této tezi je pozornost zaměřena na kolegiální či komunitní charakteristiku jak církevního magisteria, tak práce teologů. Jedno i druhé sice může a musí být vykonáváno prostřednictvím osobního nasazení každého jednotlivého biskupa a teologa, nicméně v oblasti církevního magisteria i v oblasti teologie je charisma kompetence dáno jednotlivým lidem na základě jejich zapojení do kolegia a do církevní komunity. Platí tudíž, že při výkonu úřadu i při vědecké práci musí být na tuto kolegialitu i na toto společenství brán zřetel. Je třeba věnovat obzvláštní péči o společenství mezi kolegiem nositelů církevního magisteria na jedné straně a komunitou těch, kdo se věnují teologické práci na straně druhé. Kolegialitu církevního magisteria obzvláštním způsobem připomněl II. vatikánský koncil, z jehož učení

je zřejmé, že jednotlivci nemohou ani nesmějí naplňovat své poslání bez vazby na kolegium. Na druhé straně teologové nemohou vykonávat svou práci, aniž by brali na zřetel práci a mínění svých kolegů, a to nejen kvůli nárokům vyplývajícím z vědecké metody, ale rovněž kvůli požadavkům vyplývajícím ze společenství života na intelektuální i charismatické rovině.

Druhá část: Prvky, které jsou společné pro církevní magisterium i pro službu teologů, nevyklučují odlišnosti, jež mezi nimi existují. Jsou zmiňovány čtyři prvky, v nichž se církevní magisterium a teologie odlišují: ve vlastní funkci, kterou mají, v kvalitě autority, která jim přísluší, v odlišném způsobu sepětí s církví, ve svobodě, která je charakterizuje.

K 5. tezi

Úkolem církevního magisteria je ochrana neporušenosti a jednoty ve víře a mravech. To se však může naplňovat nikoli pomocí zásahů [s. 108] zákona, nýbrž podle měřítka pravdy předkládané prostřednictvím výkonu příslušného úřadu. V dané záležitosti je však zapotřebí pomoci a spolupráce ze strany teologů, kteří usilují pomocí teologické metody o odhalení pravdy Božího slova skrytého ve slovech lidských. Úkol bránit neporušenost a jednotu víry by se mohl na první pohled jevit jako něco negativního, a tedy limitujícího. Ve skutečnosti je však naplňován vzhledem k životu církve veskrze pozitivním způsobem, totiž prostřednictvím autentické interpretace Božího slova, což s sebou nese jak vymezení se vůči názorům, které jsou v protikladu k víře, tak v ještě větší míře hlubší uvádění do poznání víry.

To, co se tvrdí ve 2. části 5. teze o funkci teologů, která má v určitém ohledu povahu zprostředkování mezi církevním magisteriem a Božím lidem, nesmí být chápáno příliš exkluzivním způsobem. Zdá se však, že se jedná o dost závažný prvek. Takže platí, že to, co církevní magisterium předkládá v oblasti víry a církevní nauky, má být sdělováno Božímu lidu prostřednictvím interpretace a vysvětlování ze strany teologie, protože tento Boží lid žije v určité době a na určitém místě (*hic et nunc*) a ne vždy chápe pravý smysl toho, co církevní magisterium předkládalo v minulosti a předkládá také dnes. Z druhé strany vzato, církevní magisterium rovněž potřebuje pomoc teologů, aby rozlišovalo, co je pravého a co zase mylného ve víře křesťanského lidu, neboť víra komunity Božího lidu je normou také v těch záležitostech, jež církevní magisterium bude moci závazným způsobem předložit všem k věření. Jelikož při naplňování tohoto úkolu

je nutno aplikovat rozličné vědecké prostředky, církevní magisterium potřebuje seriózní spolupráci teologů. Z uvedeného důvodu platí, že i sami teologové mají mít vědomí této služby.

K 6. tezi

Ohledně zdroje autority, na jejímž základě jak církevní magisterium, tak teologové naplňují svá poslání, je třeba opět rozlišovat, aby se tak předcházelo jakékoli nepřístojné opozici.

[s. 109] Specifická autorita církevního magisteria vyplývá ze svátostné ordinace, jejímž prostřednictvím dochází k přijetí do biskupského kolegia, jemuž jako takovému přísluší v církvi svrchovaná pastorační autorita. Je však třeba podotknout, že zmíněná „formální autorita“ má souviset s osobní autoritou, která vyplývá jednak ze způsobu, jak daná osoba vystupuje, jednak z vědecké autority, již teolog nabyt studiem a bádáním. Jedna autorita však nesmí vylučovat druhou, což může být zabezpečováno tak, že biskup jakožto konsekrovaný pastýř církve sám nabyt pomocí teologických studií i druhou formu autority, případně tak, že ten, kdo byl vysvěcen na biskupa a učitele při výkonu vlastního úřadu využívá služeb a spolupráce nějakého odborníka v oblasti teologie.

Pokud se jedná o autoritu teologa, je třeba připomenout, že se nemá jednat o autoritu pouze intelektuální povahy, protože tato autorita musí vycházet zároveň z účasti na životě církve, jejíž živá víra je zkoumána a vysvětlována prostřednictvím teologické práce.

K 7. tezi

Není pochyb o tom, že při naplňování svého úkolu jak církevní magisterium, tak teologové musejí být spjati s církví. Nicméně v modalitě tohoto sepětí existují některé odlišnosti.

Ekleziální autorita církevního magisteria vyplývá z toho, že se jedná o úřad a službu v církvi a pro církev, která mimo církev nemá význam. To platí také a zejména pro vlastní úlohu učit, tedy pro magisterium jako takové, což je patrně zejména z toho, že magisterium má být vykonáváno především ve formě posuzování, které rozlišuje pravdivost nebo nepravdivost předložených sentencí.

Totéž platí i pro teologii v té míře, v jaké naplňují svou úlohu badatelů i přednášejících na základě kanonické mise. Vědecká teologie je však vá-

zána na církve také tehdy, když se omezuje na osobní bádání a není vykonávána oficiálním způsobem. [s. 110] Teologie jakožto věda víry nemůže být provozována jinak nežli v živém kontextu víry církve. Platí totiž, že obsah víry (*fides quae*) může [teologicky] zkoumat jediné ten, kdo má sám živou víru (*fides qua*) a žije v církvi.

K 8. tezi

Dnes se často hovoří o svobodě vědecké teologie, přičemž se tato vědecká svoboda nezdá stávkou do protikladu k závazkům vyplývajícím z autority. Tak se často ztrácí ze zřetele skutečnost, že pravá svoboda charakterizuje jak církevní magisterium, tak vědeckou teologii. Zmíněná svoboda jedné strany musí být brána v patnost stranou druhou.

Kdo hovoří o svobodě, ať se jedná o svobodu církevního magisteria, nebo o svobodu vědecké teologie, nesmí zapomínat na to, že tato svoboda se nemůže zaměřovat za svévoli a že musí kráčet ruku v ruce s velkým smyslem pro odpovědnost, která nezbytně svobodu samotnou vymezuje. Odpovědnost, která vymezuje vědeckou svobodu teologů ve vztahu k církevnímu magisteriu, má povahu úcty. Zmíněný respekt však nesmí potlačovat vědeckou svobodu teologů, která je sama o sobě vázána samotnou pravdou, již přináší Boží slovo, nad nímž bdí církevní magisterium.

Není pochyb o tom, že při respektování svobody církevního magisteria a svobody teologů se objevují opravdu značné těžkosti, a proto je třeba stále obnovovat úsilí jednak v tom směru, aby se tato svoboda uplatňovala, aniž by kvůli tomu docházelo k přetržení nutných vazeb, jednak v tom směru, aby se tyto vazby respektovaly a zajišťovaly, aniž by to mělo za následek likvidaci svobody, která náleží ke službě pravdě.

K 9. tezi

Tato teze připravuje přechod ke třetí části dokumentu, v němž se jedná o správně pojímaném dialogu mezi církevním magisteriem a teologií. Poté, co bylo až doposud řečeno, nikdo nemůže pochybovat, že velmi snadno může docházet k napětím. Ohledně všeho, co bylo až doposud řečeno, platí, že musí existovat možnost, aby jak sdílené, tak odlišné prvky mohly koexistovat, i když cenou toho bude stále nově investované úsilí. Mezi prvky, které mají koexistovat, [s. 111] bude však vždy patrné napětí, které se nedá nějakým laciným způsobem převést na jednotu. Dialog je prostředkem

nikoli k tomu, aby se takováto napětí jednoduše odstranila, nýbrž k tomu, aby takováto napětí přinášela plody.

Otto Semmelroth

Třetí část dokumentu chce přispět k tomu, aby se ono určité napětí mezi církevním magisteriem a teologií, které se popisuje v 9. tezi, nestalo něčím škodlivým vzhledem ke společnému dobru církve. K dosažení tohoto účelu se nabízí řada prostředků a nástrojů, mezi nimiž stojí na prvním místě dialog, což je hlavní způsob a účinná metoda, jak ustavit plodný vztah mezi teology a církevním magisteriem.

Pojem *dialogu* však musí být správně chápán. Nejde tu o nějaké vágní, bezbřehé a donekonečna se protahující rozprávění, protože dialog musí sloužit nalézání pravdy. Dialog i na té nejvyšší úrovni sice zajišťuje svobodu a iniciativu všech zúčastněných, nemůže však nahrazovat roli soudců ve věci víry a nesmí také zabraňovat tomu, aby nositelé církevního magisteria činili nezbytná rozhodnutí kvůli ochraně víry církve. Nejedná se tudíž o nějaké povrchní a obecné pojetí dialogu, nýbrž o takové pojetí dialogu, které je očištěno od výše zmíněných příměsí a které je také plně v souladu s křesťanskou vírou.

K 10. tezi

Dialog má ovšem také určité předpoklady, protože jinak by nevedl k pravdě. Každý dialog mezi církevním magisteriem a teology tudíž přepokládá základní *solidaritu*, která tkví ve společné víře církve. Zmíněná jednota bere na zřetel různé funkce jednak církevního magisteria, jednak teologů. Opravdový dialog žije v rámci této jednoty a zároveň žije také z ní. Dialog by ztratil jakýkoli význam, kdyby scházelo hluboké společenství víry, nebo kdyby bylo pouze předstíráno. Jestliže tedy dialog má směřovat k pravdě, pak musí být veden nejen moudře, ale především s upřímností, s odvahou říci pravdu a s ochotou tuto pravdu přijmout. Dnes nezřídka dochází k tomu, že zmíněné společenství je zanedbáváno nebo zpochybňováno, proto se také zdá být nezbytné podtrhnout důležitost této *báze* jakéhokoli dialogu mezi církevním magisteriem a teologií.

[s. 112] Teze chce zároveň připomenout, že není radno směřovat vlastní funkce církevního magisteria a teologie. Pokud pracují na poli své vlastní odpovědnosti, jak se upřesňuje v závěru dané teze, pak si vzájemně vy-

nikajícím způsobem napomáhají. Teze odmítá pokusy těch, kdo by chtěli určitým způsobem odstraňovat roli magisteria a připisovat ve věci víry a mravů *výlučnou* kompetenci vědecké teologii, tedy samotným teologům.

K 11. tezi

V důsledku toho, co bylo řečeno, vyvstává problém hranic dialogu mezi církevním magisteriem a teology. Zmiňují se dva principiální prvky: 1. Pokud se zachovává společenství víry, pak to samotný dialog nelimituje. To však neznamená, že by proces hledání pravdy mohl trvat do nekonečna. 2. Dialogická metoda má však meze v okamžiku, kdy je porušena pravda víry.

Ovšem dialog s sebou nese také vnitřní rizika, která vedou k destrukci možností rozhovoru. Dialog totiž může být snadno uveden na scestí, a to kupříkladu tehdy, kdyby se začaly aplikovat vnější donucovací prostředky. To však dnes není tím největším nebezpečím. Ve vztazích mezi církevním magisteriem a teology se objevuje nový problém, který až doposud v této podobě neexistoval. V minulosti byl dialog mezi církevním magisteriem a teology v záležitosti určité pochybné materie veden *přímo*, tedy mezi kompetentní autoritou a příslušným teologem. Dnes však dochází nezdědky k tomu, že v případě konfliktu mezi magisteriem a teology vstupuje do hry *medializace*. Z toho následně vzcházejí tlaky, taktické kalkuly atd., což narušuje atmosféru skutečného dialogu, jehož upřímnost je tímto způsobem zamlžena. Podobné epizody navozují novou situaci, kterou je bezpochyby třeba hlouběji promýšlet.

K 12. tezi

Záměrem těchto tezí není řešení jednotlivých případů a zejména právních kauz, které se týkají vnější situace dialogu zejména v případě konfliktu. Dvanáctá teze má ukazovat na význam a místo dialogické metody před zahájením procesu ohledně nauky, a nakolik je to možné, také při příslušné proceduře (*ratio agendi*).

Proces ohledně nauky představuje poslední a rozhodující krok, když se všechny ostatní formy, na něž se v textu poukazuje, ukazují být neúčinné. V tomto smyslu tato teze doporučuje dialogickou metodu také církevnímu magisteriu, aby při reakci na pochybná mínění používalo graduálně nástroje, které má k dispozici, jak je to vyloženo v tezi. Klasická hermeneutická

pravidla dogmat představují platnou a jasnou pomůcku. Teze ale počítá také s tím, že dialog může skončit, když se teolog staví proti nějaké pravdě víry, aniž by byla naděje, že by mohl svůj postoj změnit. V takovém případě je to ale teolog sám, kdo v posledním důsledku dialog odmítá.

Karl Lehmann

Redakční poznámka: Český překlad tohoto dokumentu MTK byl poprvé knižně publikován ve svazku: C. V. POSPÍŠIL (ed.), *Dokumenty MTK věnované metodě do roku 1995 a statuta MTK*, překlad a úvodní studie: C. V. Pospíšil, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2011, ISBN 978-80-7195-350-0.

K českému překladu dokumentu MTK „O lidském rozvoji a křesťanské spáse“

Verze českého překladu, který zde předkládáme, představuje podstatně přepracovanou a redakčně upravenou verzi staršího a ne příliš zdařilého tlumočení, které bylo zveřejněno v exilovém periodiku *Studie*, 1981, 76–77, s. 430–444. Zásahů do textu a změn je tolik, že naši edici lze považovat za nový překlad. Každopádně není bez významu, že se jedná o jediný dokument MTK, který naše exilová teologická scéna přeložila. Důvodem bylo zřejmě to, že určité vyhraněné formy teologie osvobození byly velmi po chuti komunistickým režimům za železnou oponou, a proto bylo třeba nejen věřícím poskytnout relativně stručnou a solidní informaci o dané problematice.

Již v úvodu K. Lehmann jasně říká, že podnětem tohoto druhu studia byly právě nově se objevující různé druhy teologie osvobození. Zároveň jsme zpraveni o tom, že MTK se nebude vyslovovat k jednotlivým studiím, což je obvyklý postup, a zaměří se na samotné jádro celého problému. Již sám titul jasně napovídá, že téma elaborátu spadá jednak do oblasti křesťanské soteriologie, a proto jej začleňujeme právě do tohoto tematického výboru dokumentů, jednak do oblasti, kterou bychom dnes definovali jako sociální nauka a praxe církve. S danou problematikou jistě velmi úzce souvisí poměr mezi eschatologickým rozměrem spásy a tím, jak se má křesťan stavět k dějinám, což je rovněž klíčová otázka teologie dějin.

Struktura dokumentu je velmi prostá, nejprve je nastolena základní otázka a vymezeno pole zájmu. Následuje stručné nastínění toho, co k dané záležitosti nacházíme ve Starém a Novém zákoně. V poslední části se setkáváme se systematickou reflexí.

Čtenář musí mít na paměti, že dokument vznikl řadu let před pádem železné opony, a proto se v něm odráží tehdejší situace. Proto se zde setkáváme s výroky o starém, novém a třetím světě. Následující pasáž se v mnoha ohledech vztahuje na situaci církve v komunistických režimech:

„Církev má nezadatelné právo postavit se proti diktátorským požadavkům státu, který chce sám a výlučně usměřňovat všechny složky lidského života. V takových případech je ovšem pro církev často nesnadné, nebo i nemožné veřejně vyjadřovat své názory. Církev však výtečně činí zadost své povinnosti buď tím, že v duchu následování Krista neohroženě protestuje proti různým druhům zneužívání moci, anebo tím, že tiše trpí a přijímá

mučednický úděl. Opravdové křesťanské osvobození, vedoucí ke svobodě, nemůže však být úplně potlačeno ani v takových krajních situacích. To je též naší nejvyšší posilou a útěchou, jakož i základním pilířem naší důvěry.“ (podle EV 6, č. 310).

MTK konstatuje, že právě odlišnost situace, v nichž se nacházejí křesťané různých národů, představovala značný problém při samotném vypracovávání tohoto textu (srov. č. 311). Pamětníci oněch dob jistě potvrdí, že pro věřící a duchovní v socialistickém Československu bylo dost obtížné porozumět problémům věřících ze Západu na jedné straně i problémům těch, kdo žili v rozvojovém světě. Daný problém má ovšem i diachronní polohu, takže kupříkladu dnešní generace musí mít nevyhnutelně nesnáze s porozuměním tomu, co se odehrávalo v dobách komunismu.

Základní dilema lze definovat jako napětí mezi transcendentí a eschatologickým rozměrem křesťanské existence a spásy na jedné straně a povinností stavět se pozitivně k reálným dějinám a k sociálním i politickým těžkostem doby. Autoři odmítají jak vyhraněný eschatologismus, který je určitou formou úniku z reálných dějin, tak vyhraněný inkarnacionismus, který zase riskuje ztrátu transcendentního rozměru křesťanské existence, funkcionalizaci křesťanství, z něhož by se mohl stát pouze spolek za lepší pobývání na této zemi. Lze tedy říci, že MTK zaujímá pozici, již bychom mohli definovat jako eschatologický inkarnacionismus. Neztratit ze zřetele vlastní zaměření křesťanské spásy a to, že Boží království nikdy nemůže být pouze dílem lidí, protože je primárně darem Božím sestupujícím shůry, a zároveň nezavírat oči před projevy nespravedlnosti a útisku ve světě, to jsou dvě základní paradoxální charakteristiky naší existence v tomto světě. Nasazení věřících v oblasti lidských práv a spravedlnosti je bezesporu jedním z rozhodujících znamení věrohodnosti církve tváří v tvář světu (srov. č. 308). Vertikální rozměr spásy, tedy spása podle Boha, a horizontální rozměr spásy, tedy spása podle člověka, musejí jít ruku v ruce, i když zcela pochopitelně ona vertikální linie musí být rozhodující.

Aplikace tohoto paradoxu, který má bezesporu souvislost s ideálem *contemplativus in actione*, v konkrétních situacích není snadnou záležitostí a v mnoha ohledech je ponechána na svědomí jednotlivých věřících. Zároveň je ale zcela evidentní, že církve nesmí ze své péče vylučovat nikoho, tedy ani bohaté, ba ani samotné utiskovatele. Zároveň je zcela nepřípustné orientovat se na základě teorie „třídního boje“, což je v zásadě ideologie nenávisti a násilí (srov. č. 310). Právě to jsou také rizika radikálních forem

teologie osvobození, které riskují ztrátu transcendentního rozměru spásy, což v posledním důsledku vede ke ztrátě toho nejzásadnějšího rozměru naší křesťanské i lidské svobody.

Nyní uvedeme přehled struktury následujícího dokumentu:

O lidském rozvoji a křesťanské spáse

Úvod

1. Chudoba a nespravedlnost ve světě jako výchozí bod teologického hnutí
2. Nový typ teologie a její obtíže
3. Aspekty biblické teologie
 - 3.1. Starý zákon
 - 3.2. Nový zákon
4. Systematické a teologické úvahy
 - 4.1. Bůh jako osvoboditel a osvoboditelské působení člověka
 - 4.2. Definice konkrétního poměru mezi lidským rozvojem a spásou, již působí Bůh
 - 4.3. Poměr mezi lidským rozvojem a spásou v poslání církve

Závěr

C. V. Pospíšil

O lidském rozvoji a křesťanské spáse (*Concilium Vaticanum II*) (1976)¹

Úvod

(283) Otázka vztahu mezi povznesením člověka a křesťanskou spásou nabyla všude velké důležitosti. Projevuje se to zejména v době od konce II. vatikánského koncilu, v jehož průběhu církev projevila obzvláštní zájem o otázky týkající se uspořádání světa, a to z hlediska odpovědnosti křesťanů. V Latinské Americe i jinde upoutaly stále rostoucí pozornost rozličné typy „teologie osvobození“. Mezinárodní teologická komise se během svého výročního zasedání (4.–9. září 1976) věnovala právě těmto otázkám. Místo toho, aby se zabývala různými současnými pojednáními a tendencemi, soustředila svou pozornost na základní problémy poměru mezi lidským rozvojem a křesťanskou spásou. Tímto způsobem uskutečnila i svůj dřívější záměr, totiž pokračovat v bádání, jež zahájila koncilní konstituce *Radost a naděje*.²

Následující stránky je třeba považovat za souhrn hlavních výtěžků, k nimž se dospělo. Zmíněný druh závěrečné zprávy bere zřetel i na těžkosti, jež vyplývají ze studovaných otázek, i na současný stav diskusí mezi teology. Je mnoho teologických tendencí, které vstupují do hry, a platí o nich, že vykazují značnou proměnlivost, tedy ustavičně se upravují. Kromě toho jsou úzce svázány s hospodářskými i společenskými poměry a rovněž s politickou situací ve světě a v různých regionech. Konečně nelze opomíjet ani spory, jejichž předmětem se stala uvedená pojednání a které vystaly na různých stranách z obav, že tento druh teologického bádání se promění v zaujetí politického stanoviska, což uškodí církevní jednotě.

Mezinárodní teologická komise si každopádně přeje poskytnout přínos ke zmíněné diskusi zaměřený na kritické zkoumání užitečnosti a rizika, jež jsou spojeny se zmíněnými tendencemi.

30. června 1977

K. Lehmann, předseda subkomise

¹ V publikaci COMMISSIO THEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Documenti 1969–2004*, s. 114, se uvádí rok 1976, v EV 6, s. 206, se uvádí datum 30. 6. 1977.

² Toto souvětí v EV 6, č. 283 schází.

1. Chudoba a nespravedlnost ve světě jako výchozí bod teologického hnutí

(284) Druhý vatikánský koncil připomněl církvi její stálou povinnost „zkoumat znamení doby a vykládat je ve světle evangelia“.³ Praktické uplatňování tohoto pokynu se stalo náplní, již obzvláště zdůrazňují dokumenty vydané II. generální konferencí latinskoamerického episkopátu, která se konala v roce 1968 v Medellíně v Kolumbii. Církev naslouchá úpěnlivému volání chudých a předkládá světu jejich úzkosti. Starostlivost, již církvi rozšířené po celém světě vnuká výzva útlaku a hladu, se projevuje nejenom v papežských encyklikách *Mater et magistra*, *Pacem in terris*, *Populorum progressio* a *Octogesima adveniens*, ale rovněž v prohlášeních biskupského synodu, který se konal v Římě v roce 1971 (téma: Spravedlnost ve světě), a také následujícího synodu z roku 1974. Pavel VI. upozornil na povinnosti, které má církev v dané věci, v apoštolské exhortaci *Evangelizace v dnešním světě* vydané 8. prosince 1975.⁴

(285) Je třeba si uvědomovat tyto skutečnosti, chceme-li správně chápat četné teologické práce věnované této otázce, které vyšly v posledních letech. Mají sice vědecký ráz, ale přesto nejsou na prvním místě jen výsledkem teoretického bádání ani tzv. pouze „psanou“ teologií. Jejich snahou je naopak zůstat v těsném styku s každodenním životem těch, kteří jsou obětí bídy, a mají na mysli úkol, který vyplývá pro církev z takovýchto poměrů. Účelem těchto spisů je dosáhnout toho, aby úzkostlivé výkřiky chudých a trpících bratří dolehly k co možná největšímu počtu lidí. Je to bédování vyvolávané hladem, chorobami, nespravedlivým vykořisťováním, jehož cílem je pouze větší zisk a výtěžek, vyhnanstvím a útlakem. K tomu je nutno připojit i nelidské životní poměry nucené lidem, kteří mají jen to, co nosí na sobě, kteří žijí, přenocují a umírají na ulicích, aniž by se jim dostalo byť i té nezákladnější lékařské péče.

Pro křesťana, který se řídí evangeliem, jsou tato „znamení doby“ tou nejkřiklavější výzvou. Vybízejí ho, aby se v duchu své víry všemožně zaslazoval o osvobození svých bratří z tak nelidského způsobu života. Tento zájem o chudé a soucit s utlačovanými jsou zvláště výstižně vyjádřeny v biblických výrocích o spravedlnosti, osvobození, naději a míru.

(286) Takovéto projevy starostlivosti o chudé, podněcované Kristovým evangeliem (srov. Lk 4, 18nn.), jsou jakýmsi společným duchovním jmeno-

³ *Gaudium et spes*, čl. 4.

⁴ Srov. čl. 30–38.

vatelem dotyčných teologických studií. Teologické uvažování i rozhodnutí na rovině politiky zcela evidentně vyplývají ze zmíněné inspirace. Zmíněná duchovní zkušenost pobízí intelektuální snažení, které směřuje k tomu, aby hnutí křesťanské lásky přivádělo k účinnému jednání prostřednictvím lidské reflexe a tak zvané vědecké analýzy. Tyto dvě složky, totiž základní duchovní zkušenost a rovněž teologické i vědecké myšlení, se navzájem doplňují a tvoří živou jednotu. Musíme se však mít na pozoru, abychom je nezaměňovali. Nikdo tedy nemá právo záporně kritizovat příslušné teologické systémy, jestliže je přítom hluchý k bédování ubožáků a nesnaží se na ně odpovědět nějakým lepším způsobem. Na druhé straně je však na místě otázka, zda teologické teorie, které se v současné době setkávají s velkým ohlasem, jsou svým faktickým zaměřením tou jedinou cestou, která představuje ten nejlepší prostředek ke splnění touhy po vytvoření lidštějšího a bratrštějšího světa. Opravdu platí, že každá teologie, která chce být vskutku účinná, musí být v určitých případech ochotna přijímat modifikace a návrhy na vylepšení, které jsou jí nabízeny, když ji uschopňují k tomu, aby mohla lépe naplňovat své základní poslání.

2. Nový typ teologie a její obtíže

(287) Teologické studie, o nichž jsme mluvili, vycházejí z podmínek útlaku, jimž jsou po hospodářské, politické a sociální stránce vystaveni lidé toužící po svobodě. Uvedená historická situace člověka se nepovažuje za jeho nezměnitelný osud a úděl. Historie je naopak vnímána jako „tvůrčí“ proces, jenž má přivádět k větší svobodě ve všech oblastech života a jehož výsledkem musí být nakonec tzv. „nový člověk“. V úsilí o změnu nelidských poměrů se vnímá požadavek i přání Boha: Ježíš Kristus, který svým výkupným dílem osvobodil lidi od hříchu ve všech jeho projevech, představuje nový základ lidského bratrství.

(288) Tento druh uvažování, který je výchozím bodem zmíněných teologických studií, propůjčuje těmto pracím obzvláštní působnost, která je v určitém ohledu čímsi novým. Bůh zjevuje své vlastní tajemství v samotných historických událostech. Čím více křesťan proniká do konkrétních situací a jejich historického průběhu, tím příhodněji odpovídá Božímu slovu. Chápe také lépe hlubokou jednotu, která spojuje Boží plán spásy uskutečněný Kristem se snahami o všeobecný prospěch lidí a o jejich práva. Aniž by se tím chtěly příliš zjednodušeným způsobem ztotožňovat

lidské dějiny s Božím plánem spásy, jejich vzájemný poměr je přece jen vnímán v rámci jednoty. Není již dovoleno zdůrazňovat rozdíl mezi nimi, který je odděluje ve smyslu určitého dualismu, v němž jsou dějiny člověka a spása pojímány jako vzájemně nezávislé. Lidská činnost naopak nabývá v dějinách novou, ve vlastním smyslu teologickou hodnotu právě tím, že buduje lidštější společnost. Ustavování na spravedlnosti založené lidské společnosti se opravdu chápe jako předzvěst příchodu Božího království.⁵ V důsledku toho je i křesťanská víra pojímána především jako historická praxe, jež mění a obnovuje společenský a politický řád.

(289) Takový způsob myšlení obsahuje i mnoho velmi hodnotných prvků; je totiž třeba, aby křesťan hlouběji pochopil celkovou jednotu svého povolání ke spáse.⁶ Není pochyb o tom, že víra, chápaná v biblickém smyslu, dosahuje své plnosti a plodivé síly jen v konkrétním jednání. Druhý vatikánský koncil⁷ připomíná na určitých místech, že Duch svatý působí i v dějinách světa, že i mimo viditelnou církev lze do určité míry nalézt předpoklady víry, tedy pravdu a zásady týkající se Boha a obecného dobra, které jsou přístupné zdravému rozumu a které představují jakousi bázi křesťanského náboženství.⁸

(290) Nicméně v řadě teologických myšlenkových proudů se tyto základní prvky vykládají jednostranně, takže se tyto interpretace vystavují kritice. Jednotu mezi světovými dějinami a dějinami spásy nelze zplošťovat na takové pojetí, které směřuje ke ztotožňování dějin světa s evangeliem Ježíše Krista. Jedná se o je tajemství nadpřirozeného řádu, které proto nelze redukovat na nějakou jinou skutečnost, navíc toto tajemství zcela překračuje chápání lidského intelektu.⁹ Rovněž tak se nedá zcela odstranit ani hranice mezi církví a světem. Světové historické dění je sice místem, v němž se naplňuje Boží plán spásy, ale ne do té míry, že moc a síla Božího slova by se omezovaly jen na podporu sociálního a politického pokroku. Proto ani praktické uplatňování víry nelze omezovat na úsilí o zdokonalování lidské společnosti. Toto uplatňování víry do praxe s sebou ve skutečnosti nese jak pranýřování nespravedlnosti, tak i formaci svědomí, obrácení v oblasti lidského smýšlení, klanění se pravému Bohu a Ježíši Kristu, našemu

⁵ Mnohdy se cituje *Gaudium et spes*, čl. 39, Nová země a nové nebe.

⁶ Srov. *Gaudium et spes*, čl. 10, 11, 57, 59, 61; *Ad gentes*, čl. 8; encyklika *Populorum progressio*, čl. 15, 16.

⁷ Srov. *Gaudium et spes*, čl. 22, 26, 38, 41, 57; *Dignitatis humanae*, čl. 12.

⁸ Srov. I. VAT. KONCIL., dogmatická konstituce *Dei Filius*, 2. kap, DS 3005.

⁹ Srov. tamtéž.

Spasiteli, a to v opozici k jakékoli formě modloslužby. Podobně ani „víru jakožto praxi“ nelze chápat tak, jako by nasazení ve sféře politiky mělo v sobě obsahovat veškeré jednání člověka a bezvýhradně ho „určovat“. Je třeba upřesnit a vymezit dva body:

(291) 1. Je nutno, abychom při politické diskusi, při níž obvykle stojí proti sobě dvě protikladné síly, neztráceli ze zřetele a obsahově nevyprazdňovali vlastní účel a cíl křesťanské činnosti, jímž je mír a usmíření. Nelze zdůrazňovat protiklady a ponechat volné pole násilnému způsobu jednání.

(292) 2. Musí být neustále jasně zřejmé, že pro křesťana „politický rozměr“ nepředstavuje absolutní hodnotu, která dodává celému lidskému životu jeho nejvyšší význam a účel. Nejedná se o něco absolutního v křesťanském „eónu“, politika má proto stále jen povahu prostředku, který má služebnou povahu. Zapomíná-li se na tuto zásadu, lidské svobodě hrozí nebezpečí, že se tím přivodí vznik hnutí, která pak nakonec nastolí diktátorské režimy. Ostatně, i když je teologie určitým způsobem zaměřena k praxi, její přednostní úkol přece tkví v tom, aby usilovala o porozumění Božímu slovu. Ať už se teologie dělá jakýmkoli způsobem, musí být schopna povznést se nad konkrétní podmíněnosti, které téměř vždy s sebou nesou tlaky a donucování všeho druhu v oblasti jednání. Zásady katolické nauky v oblasti víry a mravnosti poskytují lidem světlo, podle něhož si mohou vytvářet svůj úsudek o tom, jak je třeba postupovat vzhledem k dosažení věčné spásy, aniž by nastávalo riziko ztráty svobody Božích synů. Jen za těchto podmínek je teologie opravdu ve službě pravdy a ponechává prvenství svrchované autoritě a jedinečnosti Božího slova. Je tedy třeba vyvarovat se obzvláště toho, abychom snad neupadli do jednostranného pojmání křesťanství, neboť tím by byla narušena christologie, ekleziologie, samotné pojetí spásy a křesťanské existence, jakož i vlastní úkol teologie.

(293) Různé prorocké obžaloby vznášené proti nespravedlnosti a výzvy k tomu, aby člověk vzal za svou společnou věc chudých, se vztahují k velmi komplexním situacím, které vznikaly v určitém historickém kontextu a které jsou určovány jistými sociálními a politickými podmínkami. Prorocký úsudek vyslovený o takových situacích v jejich nynějším stavu nemůže být sám o sobě formulován bez metodického uplatňování spolehlivých měřítek. Proto také různá teologická pojednání o osvobození se odvolávají na teorie odvozené ze společenských věd, které objektivně zkoumají obsah onoho výše uvedeného „volání národů“. Teologie sama o sobě není schopna vyvodit ze svých vlastních principů specifické konkrétní směrnice pro politickou činnost; podobně ani teolog není způsobilý, aby na základě

svých vědomostí a způsobu práce řešil základní sociální otázky. Teologické spisy zaměřené na budování lidštější společnosti, pokud čerpají ze sociologických teorií, musejí mít přítom na zřeteli i riziko spojené s jejich použitím. V jednotlivých případech je třeba bedlivě hodnotit stupeň spolehlivosti těchto teorií, poněvadž ve skutečnosti se často omezují na pouhé domněnky a nezřídka i samy obsahují implicitně nebo explicitně ideologické prvky, které se zakládají na pochybných filosofických předpokladech, anebo na nesprávném pojmání člověka. Tak je tomu například ve značné části analýz založených na marxismu a leninismu. Jestliže se někdo uchyluje k teoriím a rozborům takového druhu, musí si uvědomit, že zmíněné teorie nezískávají na věrohodnosti tím, že je teologie začlení do svých výkladů. Spíše naopak teologie má uznávat pluralismus vědeckých výkladů sociální skutečnosti a nemá se prostě a jednoduše vázat na žádnou z konkrétních sociologických teorií.

3. Aspekty biblické teologie

(294) Jelikož pojednání, o nichž je řeč, se často odvolávají na Písmo svaté, je vhodné blíže uvést, co říká Starý a Nový zákon o vztahu mezi spásou, pozemským blahobytem a lidskými právy. Je zřejmé, že na tomto místě je možno předložit jenom neúplnou prezentaci. Zároveň je třeba vyloučit určitý druh anachronismu, který do Bible promítá současné pojmy.

3.1. Starý zákon

(295) Při stanovení vztahu mezi Boží spásou a lidským rozvojem se v dnešní době skoro vždy sahá k vyprávění Exodu. Vyjití z Egypta (srov. Ex 1–24) je vskutku přednostní událostí dějin spásy ve Starém zákoně, neboť znamená osvobození z cizího panství a od otrocké práce. Přesto však ve Starém zákoně plné osvobození nespočívá jen ve vymanění vyvoleného národa z egyptské poroby a v jeho návratu z vyhnanství. Osvobození je zaměřeno ke slavení smlouvy s Bohem uzavřené na Sinaji (Ex 24). Bez tohoto hlavního zaměření by osvobození ztratilo svůj specifický význam. I Žalmy, když se v nich mluví o bídě a nářcích, o pomoci a díky, se vyjadřují formou modliteb, v nichž je řeč o Boží spáse a osvobození (srov. např. Žl 18). Bída není jednoduše ztotožňována se společenským stavem krajní chudoby, ale i s nepřátelstvím, nespravedlností, vinou a důsledky, ke kterým vina vede,

tedy k hrozbě smrti a prázdnoty, jež se smrtí otevírá. Potřeby, o nichž je řeč v některých zvláštních případech, mají menší význam, dominantním znakem je zkušenost, díky níž se spása a náprava očekávají od Boha. Nelze tedy mluvit o onom druhu spásy, jež se týká lidského blahobytu a práv, aniž bychom současně nepřikročili k celkové teologické úvaze, podle níž Bůh, a nikoliv člověk proměňuje určitou situaci. Ostatně Bůh po celou dobu trvání exodu usiloval hlavně o duchovní osvobození a očistění svého národa.

(296) Výrazným příkladem jednání, které je založeno na Božím zjevení a které usiluje o zlepšení podmínek lidského života, jsou ostré výroky proroků proti sociálním poměrům, jak se nacházejí zejména u proroka Amose (srov. 2, 6n.; 3, 10; 5, 11; 6, 4nn.; 8, 4nn.). Pozdější proroci na toto Amosovo počínání opětne navazují a dále jej rozvíjejí, například když zlořečí velkým vlastníkům pozemků (srov. Iz 5, 8n.; Mich 2). Ozeáš energicky vytýká svým současníkům nedostatek solidarity (srov. 4, 1n.; 6, 4. 6; 10, 12). Izaiáš uvádí mezi těmi, kdo potřebují ochranu a pomoc druhých, vdovy a sirotky (srov. 1, 17. 23; 10, 1n.) a pronáší při tom tuto hrozbu: „Bůh způsobí, že z Jeruzaléma zmizí silní a mocní,“ to znamená vedoucí společenské vrstvy (srov. 3, 1nn.; 1, 21nn.; 10, 1nn.). Vytýká dále, že pozemské statky se soustřeďují v rukou několika málo lidí (srov. Iz 5, 8) a na obecné rovině také utiskování chudých bohatými (srov. Iz 1, 21nn.; 3, 14nn.). Současně však je mu zcela cizí podněcování ke vzpouře proti utlačovatelům, třebaže ani tento námět nechybí v některých starozákonních knihách (srov. Sd 9, 22n.; 1 Král 12). Vyhlídka na blížící se katastrofu nedovoluje vypracovat návrh na vybudování spravedlivější společnosti (srov. Jl 3, 1n.).

Podle proroků k nápravě společenských zlořádů může dojít nejrozmanitějšími cestami; v jejich slovech však zaznívá spíše pochybnost, zda je člověk schopen vytvořit jiný svět, než optimismus, jenž by měl být podle některých založen na teologii dějin. Jedna věc je však jistá: Jako předběžnou podmínku proroci kladou postoj a stav, který je vlastně totožný s vnitřním obrácením a požadavkem spravedlnosti. Izaiáš např. varuje: „Přestaňte páchat zlo! Naučte se konat dobro, hleďte spravedlnost, pomozte utlačovanému, dopomozte k právu sirotku, zastaňte se vdovy!“ (Iz 1, 16n.). A mimoto je třeba, aby to byl Bůh, kdo poskytne lidem možnost zjednávat větší spravedlnost ve společenských vztazích; konec konců jen Bůh může účinně zajistit právo a skutečné dobro pro všechny lidi, hlavně pro utiskované (srov. Iz 1, 24nn.; Ex 3, 7–9; Žl 103, 6; 72, 12nn.; Dt 10, 17nn.). Bůh koná své dílo spásy bez ohledu na dobré či špatné lidské kroky.

(297) V tomto ohledu proroci zjišťují něco jako „zvrácený systém“, ale v jejich duchu není dovoleno redukovat všechno na takové pojetí, podle něhož by zlo nebylo ničím jiným nežli znakem a účinkem nespravedlivých sociálních struktur, a podle něhož by dále zamezení zneužívání mohlo vyplynout ze zrušení stávajících forem vlastnictví. Je třeba vzít v úvahu i osobní lidský prvek, jenž je podle Starého zákona určující v procesu „osvobození“ a který se projevuje a potvrzuje především na základě principu individuální odpovědnosti (srov. Ez 18; Jer 31, 29nn.).

(298) V mnoha důležitých starozákonních pasážích narážíme na intuice o nové společnosti, která již není uspořádána podle tehdejších platných struktur (srov. např. Iz 55, 3–5; Ez 34; 40–48; Jer 31, 31nn.). Mnohé Žalmy mluví výslovně o Bohu jako osvoboditeli utlačovaných a ochránci chudých (9; 10; 40; 72; 76; 146; Jdt 9, 11). Když Bůh osvobozuje izraelský lid z otroctví, žádá, aby se i jeho příslušníci zdržovali jakéhokoliv utiskování druhých (srov. Ex 22, 10; Lv 19, 13. 18. 33; Dt 10, 18; 24, 14; Žl 82, 2–4). Boží království, jež má nakonec přijít, odstraní veškerý útlak člověka člověkem. Ve Starém zákoně se po dlouhou dobu tato naděje dostatečně nerozlišovala od konkrétních dějin a neopírala se ani o nadpřirozenou skutečnost. I v naší době mnoho ideologií pojednávajících o vnitrosvětské spáse očekává, že tyto Boží přísliby se uskuteční jen v rámci dějin a lidské činnosti. Viděli jsme však, že Starý zákon takové ideje odmítá. Konečně je třeba zdůraznit, že v apokalyptických textech z konce starozákonní epochy naděje v budoucí nadpřirozený život a teologie dějin prohlašují s velkou naléhavostí zkušenost lidské slabosti a Boží všemohoucnost.

3.2. Nový zákon

(299) Nový zákon přebírá (srov. např. Iz 61, 1 v Lk 4, 1nn.) některé velmi důležité prvky ze Starého, anebo je předpokládá (srov. Mk 12, 29nn. a Lv 19, 18). Například horské kázání (Mt 5, 1–7, 29) a blahoslavenství zejména (Mt 5, 3–12) specifickým způsobem dokládají, že starozákonní požadavky, týkající se vnitřního obrácení a obnovy lidského srdce, se ještě více zdůrazňují a v Nové smlouvě se mohou uskutečnit prostřednictvím síly Ducha svatého. Přesto však – jak už se zdůraznilo při mnoha příležitostech – zůstává dojem, že Nový zákon projevuje menší zájem o sociální skutečnosti a kolektivní život lidí. Neslýchaná novost křesťanského poselství snad zpočátku oslabila zájem o povinnosti související se životem ve světě. Transcendentní důležitost osobní lásky vtěleného Boha vůči jeho

novému lidu se zdála tak silnou, že odsunula na vedlejší kolej otázky, jež klade časný život ve světě (srov. téma o blízkosti Božího království). Ve světle vyzařujícím z tajemství trpícího a zmrtyvýchvstalého Pána lidské potřeby mohly nabýt méně naléhavý ráz. Ostatně rovněž politická situace římské říše odrazovala křesťany od toho, aby záměrně věnovali pozornost světu. Přece však není nutné šířit se příliš o tom, že Kristova radostná zvěst a novozákonní etika přinesly mnoho direktivních norem a modelů pro jednání a chování, které svou vlastní povahou mohly dát podněty k určité „kritice společnosti“. Stačí, uvedeme-li příkázání lásky k bližnímu, dokonce i k nepříteli (srov. Lk 6, 35; Mt 25, 31–46), výstrahy a hrozby určené bohatým a sytým (srov. např. Lk 6, 24nn.; Mt 6, 24; Lk 12, 16nn.; 1 Kor 11, 20nn.; Jak 2, 1nn.; 5, 1nn.), povinnost starat se o chudé a nemocné (srov. Lk 6, 20; 1 Kor 12, 22nn.), příkázání, že všichni bez rozdílu mají pomáhat ostatním (srov. Mk 10, 21; Lk 12, 33), varování před snahou o ovládnání člověka člověkem (srov. Mk 10, 42–45; Mt 20, 25–28; Lk 22, 25–27) a častý námět univerzálního lidského bratrství (srov. Mt 23, 8; 25, 41nn.). Nový zákon dokládá, že věřící mají určitou dispozici k tomu, aby přijímali „institucionální“ formy křesťanské charity, jejichž příkladem jsou sbírky organizované ve prospěch věřících v Jeruzalémě (srov. 2 Kor 8, 1nn.) a v ustanovení služeb „diakonie“ a charitativní asistence (srov. 1 Kor 12, 28; 15, 15; Řím 12, 7; 16, 1; Flp 1, 1; 1 Tim 3, 8.12). Je zřejmé, že alespoň v počátcích takovéto „institucionální“ formy asistence nepřesahovaly rámec a úroveň jednotlivých obcí věřících a ani nebyly mnoho rozvinuty.

(300) V oblasti osvobození člověka Nový zákon nabízí další velmi důležitý prvek. Je třeba s velkou bedlivostí zkoumat to, jak je toto osvobození chápáno. Například to, co říká o nové svobodě sv. Pavel, je těsně spjato s poselstvím o ospravedlnění, takže osvobození jako takové není zvláštním tématem, jež by bylo odděleno od ostatních novozákonních témat. Kristovo spasitelské dílo odhalilo intimitu lidského srdce; je však velmi snadné mýlit se v tom, co představuje skutečné popírání svobody a opravdové otroctví člověka. Poselství o ospravedlnění ukazuje s velkou pronikavostí, že člověk je vystaven působení zlých sil. Nelze dosáhnout skutečné vnitřní svobody bez toho, že by nejprve proběhlo ono osvobození (srov. Řím 5–7), které člověka vymaňuje z pout smrti a pomíjejícínosti (*sarx*), z moci hříchu, z moci zákona, aniž bychom při tom zapomínali na „síly tohoto světa“. V listě Galatánům čteme, že „Kristus nás osvobodil, abychom zůstali svobodnými“ (5, 1). Proto osvobození, jež nás vymaňuje z poroby takových mocností,

nám přináší novou svobodu, která nás uschopňuje, abychom jednali v duchu Ježíše Krista, podle zásad lásky ve službě bližním (srov. Gal 5, 6.13). V tom nepochybně tkví předzvěst toho, co dovrší Bůh jako svůj dar spravedlivým, až pronese svůj soud nad veškerými lidskými dějinami. Boží spravedlnost nám působením a mocí Ducha svatého dává možnost jednat osvobozujícím způsobem, čili umožňuje nám konat dobro. Toto naše jednání pak dosahuje své vrcholné dokonalosti v křesťanské lásce. Hovoří-li tedy Nový zákon o „osvobození, jež osvobozuje“ (srov. Gal 5, 1), které je vlastně milostí, mravním impulsem a eschatologickým příslibem, pak se takovéto výroky včleňují do zvěsti o ospravedlnění a následně právě v ospravedlnění nacházejí svůj poslední základ, z ospravedlnění čerpají veškerou svou sílu a autoritu. Jedině tehdy, když je daná problematika nahlížena na této úrovni, lze porozumět dynamice, kterou křesťané nacházejí v Novém zákoně ohledně osvoboditelského jednání, a přivádět ji k plné účinnosti. Světlo vyzařující z Nového zákona ukazuje, že nelze dosáhnout opravdové změny společnosti bez smíření mezi lidmi a mezi člověkem a Bohem. Lidský život se může zlepšit v dostatečné míře a trvale jen tehdy, jestliže se z lidí vnitřním obrácením a spravedlností stanou nová stvoření. Práva, blahobyt a osvobození člověka nemají tedy své místo v řádu, který lze vyjádřit slovem „mít“, nýbrž uvnitř rámce, jenž definuje „bytí“, což má pochopitelně z toho vyplývající důsledky týkající se reformy veškerých podmínek lidské existence.

4. Systematické a teologické úvahy

4.1. Bůh jako osvoboditel a osvoboditelské působení člověka

(301) Jak jsme již konstatovali, ne všechno z toho, co Starý zákon prolašoval o osvobození, platí ve všech ohledech i v novém řádu, nastoleném Novým zákonem. Zjevení, jehož se nám milostivě dostalo v Kristu, rozčleňuje nepřetržitý proud dějin spásy na údobí zaslíbení a údobí jeho naplnění. Starý i Nový zákon spojuje ujištění, že pouze Bůh, nejvyšší a zcela svrchovaný Pán, je původcem všeho lidského dobra. Jen On je osvoboditelem v pravém smyslu slova. Je zřejmé, že chceme-li pochopit tento údaj víry, je třeba uznat, že potřeby člověka se neomezují jen na hospodářské a hmotné obtíže. Je třeba vnímat jako jeden celek všechno to, co s sebou nese jeho situace ohrožení a záhuby. Nicméně toto pevné přesvědčení, že jedině Bůh skutečně osvobozuje, nesmí být chápáno jako tvrzení mýtického rázu (tzn. jako by se jednalo o *deus ex machina*). Hledat útočiště v podobném

mýtu znamená vybízet lidi, kteří se nacházejí v bídě, spíše k netečnosti, nehybnosti a nečinnosti. Nelze očekávat, že pravá víra by omlouvala nelidské životní podmínky nebo spolupracovala na tom, co je působí. Bůh nezasahuje do revoluční vřavy, nicméně jeho milost posiluje ducha a srdce lidí, probouzí citlivost jejich svědomí a vybízí ke k tomu, aby na základě pevné víry pracovali na utváření spravedlivějšího světa. K dosažení tohoto cíle je nezbytné, aby *celý* člověk byl osvobozen ode *všech* zlých mocností. K opravdovému osvobození je tedy nevyhnutelně třeba upřímného a účinného vnitřního obrácení (*metanoia*) a obnovy lásky k Bohu a k bližnímu. K plnému osvobození ovšem podle křesťanské víry nedochází jen během pozemských událostí, čili v lidských dějinách. Toto osvobození vede totiž k „nové zemi“ a k „Božímu městu“. Proto také během této fáze dějin má každá osvobozující akce jen přechodný ráz a může se stát předmětem, o němž se bude rozhodovat v době posledního soudu (srov. Mt 25).

(302) Naše úvahy se však neomezuji jen na požadavek duchovní reformy a pomoci, kterou je potřeba poskytovat jednotlivcům. Existuje i typ tzv. „institucionální nespravedlnosti“. Pokud vládne tato nespravedlnost, sama situace volá po rozvoji spravedlnosti a po reformách. Dnešní lidé už nevěří, že společenské struktury jsou něčím přirozeně daným, že jsou „chtěné Bohem,“ a že jsou tedy výsledkem anonymních zákonitostí evoluce. Křesťan má mít stále na paměti, že společenské instituce vyplynuly ze samotného sociálního vědomí, a jsou proto také předmětem morální odpovědnosti. Přirozeně si můžeme položit otázku, zda je možno mluvit o „institucionálním“ hříchu, anebo o „hříšných strukturách“, neboť výraz „hřích“ v biblickém smyslu znamená především výslovné a osobní rozhodnutí pramenící z lidské svobody. Přesto však je nesporné, že působením hříchu se v sociálních a politických strukturách může zahnídit nespravedlnost a pohrdání druhými.

Proto také, jak jsme již poznamenali, reformní úsilí se musí vztahovat i na nespravedlivé situace a struktury. V současnosti si to uvědomujeme jasněji, v minulosti totiž nebylo možno pochopit tuto odpovědnost tak zřejmě jako dnes. Z tohoto hlediska spravedlnost znamená zásadní uznávání stejné důstojnosti všech lidí, pozitivní rozvíjení a ochranu základních lidských práv¹⁰ a rovnoprávné rozdělování základních životních potřeb.¹¹

¹⁰ Srov. schéma Papežské komise *Iustitia et pax: The Church and Human Rights*, Città del Vaticano 1975.

¹¹ Srov. encyklika *Populorum progressio*, čl. 21.

4.2. Definice konkrétního poměru mezi lidským rozvojem a spásou, již působí Bůh

(303) Reflexe o poměru mezi spásou, která je Božím dílem, a osvobození lidskou činností dokládá, že je třeba přesněji vymezit vazby mezi touto spásou a povznesením člověka, mezi budováním světa a eschatologickým naplněním. Z předcházejících úvah vyplývá, že je třeba dospět ke správnému pojmání poměru mezi lidskou činností a křesťanskou nadějí. Nelze je od sebe zcela oddělovat, jako kdyby na jedné straně existoval pouze pozemský svět a na druhé jen budoucí posmrtný život, který by byl úplně odtržený od onoho pozemského. Stejně tak se musíme varovat určitého „evolučního optimismu“, který zcela ztotožňuje Boží vládu a celý průběh lidského budování světa.

(304) Pastorální konstituce *Gaudium et spes* jasně rozlišuje mezi růstem Božího království a lidským pokrokem, mezi dílem zbožštění a humanizace, jakož i mezi řádem Boží milosti a lidské činnosti,¹² i když nejdříve pojednává o tom, co tyto dva řády navzájem sblížuje. Práce lidí zde na zemi vlastně připravuje látku Božího království.¹³ V Božím království nalezneme dobré plody své činnosti, ovšem očištěné ode všech negativních příměsí, přeměněné a projasněné, takže zůstane nejen láska (srov. 1 Kor 13, 8), nýbrž i to, co láska vykonala.¹⁴

Eschatologická naděje se má vyjadřovat i ve strukturách světského života.¹⁵ Proto koncil mluví nejen o pomíjejícínosti tohoto světa, nýbrž i o jeho přeměně.¹⁶ Pozemské a nebeské město se mají navzájem prolínat pod vedením víry a s ohledem jak na své vlastní rozdíly, tak i na harmonickou jednotu.¹⁷ Toto učení je shrnuto v koncilním dekretu *Apostolicam actuositatem* o laickém apoštolátu, kde čteme: „Vykupitelské dílo Kristovo, i když samo o sobě má za cíl spásu lidí, zahrnuje v sobě i obnovení celého časného řádu. Proto je posláním církve nejen přinášet lidem Kristovo poselství a jeho milost, ale také pronikat a zdokonalovat duchem evangelia řád časných věcí. ... Tyto dva řády, ač se od sebe liší, jsou v jediném Božím

¹² Srov. *Gaudium et spes*, čl. 38, 39, 40, 42, 43, 58; *Apostolicam actuositatem*, čl. 7.

¹³ Srov. *Gaudium et spes*, čl. 38.

¹⁴ Srov. tamtéž, čl. 39.

¹⁵ Srov. *Lumen gentium*, čl. 35.

¹⁶ Srov. *Gaudium et spes*, čl. 38, 39.

¹⁷ Srov. *Lumen gentium*, čl. 36.

plánu spojeny tím, že Bůh zamýšlí znovu přijmout celý svět v Kristu jako nové stvoření, v zárodku zde na zemi a plně na konci dnů.¹⁸

(305) Tyto texty nás nabádají, abychom považovali boj za spravedlnost, jakož i spoluúčast na přeměně světa „za integrální prvek zvěstování víry“.¹⁹ Tento výraz, latinsky *ratio constitutiva*, je zatím ještě předmětem sporů a zdá se, že vyžaduje přesnější výklad, podle něhož, přidržíme-li se užšího smyslu formulí, znamená sice neopomenutelnou, leč nikoli esenciální složku.²⁰ Na obecné rovině se příslušný text II. vatikánského koncilu zpravidla vykládá tak, že spíše nabádá k harmonizaci mezi lidským úsilím při utváření světa a eschatologickou spásou, a tak se staví proti jejich nesprávnému odtrhávání. Ačkoli pevně zastáváme tvrzení ohledně jednoty mezi oběma řády, dnes je spíše třeba jasněji a přesněji rozpoznávat to, co je vzájemně odlišuje. Odpor, který pozemské situace kladou pozitivním změnám v dobrém smyslu, síla hříchu, různé dvojznačné účinky lidského pokroku,²¹ to vše nás vede k důkladnějšímu rozlišování, ačkoliv přitom stále máme na mysli jednotu dějin spásy, trvalé odlišnosti mezi Božím královstvím a lidským rozvojem, a nesmíme při tom zapomínat ani na tajemství kříže, bez něhož nelze provést žádnou opravdu spásonosnou akci.²²

Zdůrazňuje-li se tato rozdílnost, aniž by se však při tom zapomínalo na vzájemnou vazbu, která mezi oběma záležitostmi existuje, nezávadí se tím pochopitelně žádný druh dualismu, jak se někteří mylně domnívají. Naopak, takovýto úplnější pohled nám pomáhá, abychom trpělivěji, houževnatěji a důvěřivěji plnili povinnost usilovat o dobro a spravedlnost; chrání nás však i před poblouzením a malomyslností, jež by se nás mohly zmocnit v případě úsilí, které nepřineslo žádné výsledky.

(306) Tato jednotu vzájemné propojenosti a zároveň i rozdílnost, jimiž se vyznačuje vztah mezi lidským rozvojem a křesťanskou spásou, musí být bezesporu ve své konkrétní formě předmětem nových výzkumů a rozborů, což je bezesporu jedním z hlavních úkolů současné teologie. Zásadní ráz této jednoty nemůže být tedy přezírán, neboť lze říci, že je zakořeněn v samém jádru skutečnosti. *Na jedné straně* jsou konkrétní dějiny určitým způsobem místem, ve kterém se svět mění až do té míry, že se dotýká

¹⁸ *Apostolicam actuositatem*, čl. 5; srov. též čl. 7.

¹⁹ BISKUPSKÝ SYNOD 1971, *Spravedlnost ve světě*, Úvod.

²⁰ Jde o interpretaci, již dal Biskupský synod 1974.

²¹ *Apostolicam actuositatem*, čl. 7.

²² *Gaudium et spes*, čl. 22, 78.

samotného Božího tajemství. Proto „přetrvávají“ láska i její plody. To je zásadní důvod možnosti existence prvku, který spojuje blahobyt a právo se spásou, třebaže tato vzájemná jednota není úplná, neboť eschatologická událost „ukončí“ a „zastaví“ konkrétní dějiny. Na druhé straně Boží království „řídí“ dějiny a absolutně přesahuje všechny možnosti jeho pozemského uskutečnění. Je tedy Božím dílem. To však znamená zlom pro vztah k tomuto světu, ať už se mu připisuje sebevětší dokonalost. V životě každého jednotlivce se takový zlom projevuje ve smrti, ta se však jakožto „proměna“ vztahuje na celé dějiny jako zkáza světa. Uvedená dialektika, vyjádřená ve dvou nezaměnitelných principech, nenachází řešení. Nemůže a nesmí z ní být vylučován současný pozemský život člověka jako „poutníka“ v tomto světě. Eschatologické dovršení, jež je dosud předmětem očekávání, je příčinou toho, že vztah mezi Božím královstvím a dějinami se nemůže vyjádřit ani ve formě monismu, ani dualismu. Následkem toho definice takového vztahu již svou povahou zůstává, abychom tak řekli, viset ve vzduchu. Na druhé straně poměr mezi zvěstí o eschatologické spáse a utvářením nadcházejících dějin nemůže být určen jednoznačně, podle jediné vůdčí linie, čili bez ohledu na výše zmíněnou vzájemnou harmonii v rozdílnosti. Tak snad lze vysvětlit i následující výrok z Lukášova evangelia: „Království Boží nepřichází tak, že by se to dalo pozorovat. Ani se nedá říci: Hleďte, tady je!, nebo: Tam je! Neboť Boží království je mezi vámi“ (17, 20nn.). Pastorální konstituce o církvi v současném světě uvádí i jiný důsledek tohoto základního vztahu mezi lidskými dějinami a spásou: „Neznáme dobu, kdy nastane konec světa a lidstva, ani způsob, jak bude přetvořen vesmír.“²³

(307) Takové je jistě i formální řešení našeho problému, jež vyplývá z nejdůležitějších údajů zjevení. V konkrétním rozvoji tohoto poměru lze vnímat rozličné způsoby, jak se daná záležitost promítá do skutečnosti, i to, že na základě zmíněných způsobů vznikají vzájemně odlišné formy. Chceme-li však správně zvolit metody a způsoby, jak uplatňovat zmíněné řešení v dějinách a kupříkladu v oblastech tzv. starého, nového a třetího světa, pak bude nutno postupovat odlišnými způsoby. To, co platí pro evropské země a pro Severní Ameriku, čili pro oblasti, kde touha po zisku podnítila velký průmyslový rozvoj, nemá tutéž váhu pro světadíly a oblasti, kde obyvatelstvo v převážné většině trpí nouzí. Ať už tato rozdílnost dosáhne jakéhokoliv stupně, nelze však tvrdit, že už neplatí základní výše stanove-

²³ Tamtéž, čl. 39.

ný poměr mezi lidským rozvojem a křesťanskou spásou. V tomto ohledu máme jasná kritéria, jež nepřipouštějí dvojný výklad. Tento základní poměr mezi lidským rozvojem a křesťanskou spásou se kupříkladu nerespektuje v případě, když se sociální a politická osvobozovací činnost upřednostňuje natolik, že to vede k opomíjení bohocpoty a modlitby, eucharistie a ostatních svátostí, osobní mravnosti, posledního cíle člověka (smrt a věčný život), anebo náročného zápolení se silami temnot, které je nutno v dějinách podstupovat.²⁴ V situaci bídy a nespravedlnosti je ovšem třeba hlásat právě připomenuté pravdy víry a uvádět je do života. Takovým způsobem se činí zadost nárokům Božího království a odvrací se častá námitka, podle níž církev zakrývá lidskou bídu a ukolébává chudé v jejich nuzném stavu. Přinášet opravdovou útěchu a živit klamně utěšující naději, která se omezuje jen na otupování pocitu utrpení, to jsou vskutku dvě zcela zásadně odlišné záležitosti.

4.3. Poměr mezi lidským rozvojem a spásou v poslání církve

(308) Když se klade důraz na to, co představuje církev pro svět, zároveň se tím podtrhuje to, že ekleziální komunita se vždy nachází v určitých konkrétních historických podmínkách, v nichž jsou určitá politická rozhodnutí již předem daná. Církev může sice tvořit komunitu specifického typu, nemůže však zapomínat na to, že ustavičně žije v jistém slova smyslu v jakési aréně, kde spolu o moc soupeří různí činitelé, kde se případně moc fakticky uplatňuje tím nebo oním konkrétním způsobem, kde panují příslušné ideologie. Kvůli svému původu, nadpřirozenému rázu, náboženskému poslání a také kvůli své eschatologické naději se církev neváže výlučným a nerozlučným způsobem „na žádný rod či národ, na žádný zvláštní způsob života a na žádné staré nebo nové zvyklosti.“²⁵ Církev nelze ztotožňovat s žádným sociálním systémem a nelze rovněž prohlašovat, že je s ním nutně a neodvolatelně spjata. Ačkoli se církev musí varovat toho, aby byla vtahována do intrik těch, kdo usilují o moc, nicméně nesmí zaujmout čistě „neutrální“ a „netečný“ postoj, nebo se stáhnout do striktně „apolitické“ sféry. Je jisté, že v současném okamžiku dějin má církev v mnoha částech světa jen velmi omezené možnosti činnosti a že často je povolána k tomu, aby vydávala své svědectví víry alternativními formami a v jiných for-

²⁴ Tamtéž, čl. 13b.

²⁵ Tamtéž, čl. 58; srov. i čl. 42; *Lumen gentium*, čl. 31, 37.

mách, které však proto nejsou méně prorocké, mezi nimiž vyniká hlavně utrpení při následování Krista a při násilně vynuceném mlčení. Církví není dovoleno uchýlovat se, jak to dělají různé politické síly, k politickému manévrování a lstem, nicméně musí dobře zvažovat politické důsledky svých kroků i svých opomenutí. Může docházet k tomu, že církvi bude vytýkána spoluvina, pokud nebude vznášet žalobu týkající se situace chudých, utlačovaných a obětí nespravedlnosti, což nabude ještě na síle, jestliže by zastírala takovýto stav věcí a jestliže by se danými záležitostmi nechtěla zabývat. Po příkladu starozákonních proroků církev musí sensibilizovat své vlastní svědomí, aby mohla ve světle víry kritizovat různé sociální situace. Musí být solidární s chudými, a to v plném slova smyslu, to znamená i s těmi, kdo jsou postiženi duchovní, psychologickou či hmotnou bídou. Účinná pomoc těmto ubohým lidem je ovšem už od pradávna jednou z hlavních snah církve a jejích členů. V nynější době se to však stalo jedním z nejvýraznějších svědectví o živé víře a s ničím jiným nesrovnatelným měřítkem věrohodnosti církve pro mnoho lidí, kteří stojí mimo ni.

(309) Utváření a reforma sociálního a politického řádu je přirozeně a především úkolem laiků.²⁶ Ale ani celá církev, kterou reprezentuje především služba nejvyššího pontifika, biskupů, kněžstva a diákonů, nemá právo mlčet v případech, kdy se šlape po lidské důstojnosti a základních právech člověka. Za takového stavu věcí církev jako celek může stát před povinností vyjádřit energicky a bez okolků svůj vlastní názor. V mnoha konkrétních situacích je ponechána křesťanovi možnost svobodně se rozhodovat mezi různými způsoby, jak usilovat o společné dobro.²⁷ Z toho vyplývá, že není možné, aby se zcela eliminovaly spory mezi křesťany ve společenské a politické sféře. „Od věřících, kteří se zdají stát proti sobě, poněvadž si zvolili rozličné cesty, církev žádá snahu o vzájemné porozumění a pochopení stanoviska a motivací toho druhého.“²⁸ Aniž by zakrýval svá vlastní osobní stanoviska, každý bude usilovat o to, aby přispěl k uskutečňování společného cíle, a to prostřednictvím svých doporučení a povzbuzení. Třebáže existují různé způsoby myšlení, křesťané nemají zapomínat na zásadu II. vatikánského koncilu, že „to, co věřící spojuje, je silnější nežli to, co je rozděluje.“²⁹

²⁶ *Apostolicam actuositatem*, čl. 7; *Lumen gentium*, čl. 31, 37; *Gaudium et spes*, čl. 43.

²⁷ Tento aspekt rozvíjí *Gaudium et spes*, čl. 43.

²⁸ PAVEL VI., *Octogesima adveniens*, čl. 50.

²⁹ *Gaudium et spes*, čl. 92.

(310) Jednota církve je naproti tomu vystavena vážnému nebezpečí, jestliže se rozdíl mezi společenskými „třídami“ pojímají na základě systému „třídního boje“. Nelze úplně zabránit tomu, aby tam, kde existuje nerovnost mezi „společenskými třídami“, docházelo k určitým napětím. Křesťan se vyznačuje především tím, jakým způsobem se snaží řešit zmíněné konfliktní situace: nehlásá použití násilí proti násilí, nýbrž se snaží o změnu situace odlišnými prostředky, jako je formace svědomí, dialog, podpora nenásilných způsobů jednání.³⁰ Křesťanům však není dovoleno zanedbávat hlavní cíl, kterým je usmíření. Je třeba varovat se toho, že by sociální a politické spory převážily nad ostatním do té míry, že by například věřící s rozdílnými názory neslavili společně eucharistii, anebo se z účasti na ní vzájemně vylučovali. Politické zaměření nikdy nesmí nabýt tak nesmiřitelné, že by to zpochybňovalo univerzalitu křesťanského zvěstování spásy, jež má být hlášána všem lidem, a to včetně bohatých a těch, kdo druhé utlačují. Církev nesmí ze své lásky vylučovat žádného člověka. Proto musí též ustavičně připomínat a vyzývat k tomu, aby se z politického rozměru existence nestala téměř absolutní hodnota. Určitý výlučný politický postoj, který není tolerantní vůči opozici, se stává tyranii a zrazuje vlastní povahu politiky.

Církev má nezadatelné právo postavit se proti diktátorským požadavkům státu, který chce sám a výlučně usměrňovat všechny složky lidského života. V takových případech je ovšem pro církev často nesnadné, nebo i nemožné veřejně vyjadřovat své názory. Církev však výtečně činí zadość své povinnosti buď tím, že v duchu následování Krista neohroženě protestuje proti různým druhům zneužívání moci, anebo tím, že ticho trpí a přijímá mučednický úděl v jakékoli podobě. Opravdové křesťanské osvobození, vedoucí ke svobodě, nemůže však být úplně potlačeno ani v takových krajních situacích. To je též naší nejvyšší útěchou, jakož i základním pilířem naší důvěry.

Závěr

(311) Při zkoumání těchto problémů vystupuje obzvláště do popředí rozdílnost situací různých místních církví v rámci katolické církve. Tato rozdílnost ovšem též budí obavy. Může se totiž stát, že váha sociálních, kulturních a politických nerovností vzroste v určitých situacích natolik, že to, co tvoří jednotu a těžiště naší společné víry, se zdá neschopné překonat

³⁰ Je zřejmé, že se zde nemůžeme více šířit o dalších otázkách, jež se týkají užití síly a násilí.

napětí a roztržky. V diskuzích a studiích, které se uskutečnily v rámci MTK, se zřetelně projevilo to, jak značně se mezi sebou liší poměry různých národů. V církvi však nikdo nemluví jen sám za sebe. Je třeba, aby všichni slyšeli bédování svých bratří z kterékoli části světa, všech těch, na nichž se páchá nespravedlnost, kteří klesají pod břemenem utrpení, kteří trpí nouzí a hladem. Musíme se v této záležitosti učit jedni od druhých, abychom znovu a v nových formách neuplatňovali ona chybná řešení, která v průběhu dějin církve a různých lidských společností byla aplikována za cenu nezměrného utrpení (jako tehdy, když je politický rozměr radikálně přeceňován). V tomto úsilí nás sjednocuje působení Kristova Ducha. V dané souvislosti je pro nás jednota a katolicita církve v rozličnosti národů, jež ji tvoří, i v rozličnosti různých druhů lidských civilizací darem a zároveň i výzvou. To, k čemu se tak pracně dospělo, nesmí být ohrožováno lehkovážností. To platí zcela obzvláštním způsobem pro všechny problémy, které se týkají poměru mezi lidským rozvojem a křesťanskou spásou.

Redakční poznámka: Český překlad tohoto dokumentu MTK byl poprvé knižně publikován ve svazku: C. V. POSPÍŠIL (ed.), *Dokumenty Mezinárodní teologické komise věnované christologii a soteriologii do roku 1995*, překlad a úvodní studie: C. V. Pospíšil, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2010, ISBN 978-80-7195-512-2.

Jeden nebo dva dokumenty MTK o manželství? Kritický komentář „Šestnácti christologických tezí o manželství“ z roku 1977

Opět předesíláme, že překládáme z EV 6. Příslušná marginální čísla této edice jsou uvedena vždy v závorce na začátku jednotlivých odstavců, což usnadňuje identifikaci jednotlivých pasáží textu a zároveň čtenáři napomáhá při vyhledávání v textu originálního znění, které překlad nikdy nemůže plně nahradit.

Zároveň podotýkáme, že edice v *COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, Documenti 1969–2004*, Bologna 2004, s. 137–163, neobsahuje „Šestnáct christologických tezí o svátosti manželství“ G. Marteleta, které jsou ale před zněním vlastního dokumentu uvedeny v EV 6, a proto překládáme i tuto pasáž, která byla MTK schválena specifickým způsobem, takže se naskytá otázka, zda stojíme před jedním, nebo dvěma dokumenty. Podle mého skromného mínění se oba texty od sebe svým zpracováním i teologickou hloubkou znatelně liší, navíc o obou textech bylo hlasováno odděleně, takže autor této studie se přiklání k názoru, že jedná o dva texty a dva dokumenty. Z uvedeného důvodu budeme nyní komentovat první text, jehož znění bude následovat. Obdobně si budeme počínat i s druhým textem.

Tematická klasifikace prvního textu spadá na první pohled evidentně do oblasti sakramentologie, jenomže bytostně vztahové charakteristiky manželství a konstitutivního poměru mezi Kristem a církví vedou k závěru, že daný text se v řadě ohledů týká i christologie.

První Marteletova teze je evidentní: svátostnost manželství nedává bez Krista smysl.

Druhá teze je opět zřejmá, protože nadpřirozenost jednak předpokládá přirozenost, jednak ji očišťuje a povznáší, a právě tak je to s přirozeným manželstvím a tím, čeho se mu nadpřirozeně dostává díky tajemnému spojení mezi Kristem jako Ženichem a církví jako nevěstou.

Třetí teze připomíná manželskou symboliku ve Starém zákoně (Ozeáš) a v Novém zákoně (Kristus). Poukaz na Ježíšův božský statut sice není výslovně zmíněn, je ale nabíledni.

Čtvrtá teze upozorňuje na skutečnost, že christologie až doposud nevěnovala titulu Ženich téměř žádnou pozornost. Použijeme-li v tomto případě vzorec tří kroků *analogiae entis*, pak dojdeme k následujícím tvrzením:

Ježíš je Ženich nového Božího lidu; není však Ženichem v tom smyslu, jako se jimi stávají ostatní lidé; on je mírou manželské lásky, která daruje vlastní život pro druhé, a právě proto je také reálně životodárná; on sám je jakožto Pán života touto vlastní život darující a životodárnou manželskou láskou.

Poslední tvrzení si ale zaslouhuje rozvinutí. Propojení mezi christologií a ekleziologií je na základě tohoto tématu nabílední. Církev jakožto tělo Kristovo utváří se svým Pánem tajemnou jednotu v rozličnosti, je jeho doplněním (*Christus totus*), představuje prodloužení tajemství Synova vtělení a poslání. Nejen církev potřebuje Krista, ale v jistém ohledu i Kristus potřebuje ke své kompletnosti v ekonomii svou církev. Mimoto není radno zapomínat na to, že On nás obohacuje paradoxně svou chudobou (srov. 2 Kor 8, 9). Není Ženichem pouze v tom smyslu, že by aktivně miloval, ale také nám svou kenozí, chudobou a ne-kompletností dává šanci, abychom mu mohli projevovat lásku. Ona ne-kompletnost je přece bytostnou charakteristikou osoby jak v Trojici, tak tady na zemi, protože nikdo nemůže být osobou sám. Právě zmíněný receptivní moment lásky, ono ustoupení a ono darování prostoru druhému, v tomto případě církvi, již není nikdo jiný nežli my, podle mého soudu právě komentovaný dokument dostatečně nedoceňuje.

Pátá teze o prvním Adamovi a novém Adamovi čili Kristu v mnoha ohledech koresponduje s tím, co bylo právě řečeno. Opět ale chybí zmínka o onom darování prostoru druhému, aby mohl projevit svou lásku.

V šesté tezi se objevuje nový moment, protože kořen onoho christologického základu manželství leží ve vtělení, v tajemném hypostatickém sjednocení osoby Syna s lidstvím a následně lidstvem. Právě proto je Kristus onou vlastní život darující a životodárnou manželskou láskou již sám v sobě. Právě proto, jakožto pravzor stvoření, je také obnovitelem původní prorocké hodnoty manželského svazku mezi mužem a ženou tak, jak je odevždy v Božím záměru. Aby se ale tato plnost přítomná v Kristu skutečně mohla projevit naplno, potřebuje k tomu Hlava své údy.

V sedmé tezi se správně připomíná, že na základě pouhé přirozenosti je ideál manželství jen obtížně uskutečnitelný (srov. Mt 19, 11). Manželství zasvěcené v církvi Kristu ovšem právě v něm jako Ženichovi dostává úplně nový základ, posilu, povznesení. Pak je možné i to, co se zdá být zprvu nemožné.

Osmá teze nutně vyplývá z první: pro křesťany je pouze civilní manželství nedostatečné.

Devátá teze rozvíjí ony předchozí, když se zde tvrdí, že toto zasvěcení lásky novomanželů Kristu v církvi musí mít veřejný charakter, a proto se vyžaduje kvalifikovaný svědek ze strany církve.

Desátá teze konstatuje, že svátost manželství si udělují snoubenci, ovšem nikoli nezávisle na tajemství církve a mimo ni! Nesmírně důležitá je zmínka pneumatologického rozměru manželství, který však není blíže osvětlen. Je-li ale Duch svatý Darem Otce Synovi a následně Syna Otcí, je-li poutem v imanentní Trojici, je-li vzájemnou láskou Otce a Syna, je-li Poutem mezi Otcem a Synem a následně také Poutem mezi Bohem a světem, je-li osobou, již můžeme charakterizovat jako „My“ jiných dvou, pak se objasňuje nejen jeho role ve svátostném manželství, ale také nevyhnutelný trinitární rozměr tohoto velkého tajemství.

Jedenáctá teze je nutným vývodem z toho, co bylo až doposud řečeno: Tato nesmírná posvátnost manželství, její christologické, pneumatologické a – jak jsme doplnili – také trojiční pozadí prostě neumožňuje, aby rozvedený opětně uzavřel svátostné manželství v církvi.

Dvanáctá teze opět představuje nutný důsledek předchozího: Chce-li církev zůstat věrná Kristu a sobě, nemůže rozvedeným a znovu civilně sezdaným udělovat eucharistii.

Třináctá teze vyvozuje z výše uvedených tezí, že církev nemá právo rozvést uzavřené a dokonané svátostné manželství.

Čtrnáctá teze velmi srozumitelně vysvětluje pavlovské privilegium.

Patnáctá teze je návratem k první a šesté tezi s připomínkou nutnosti obrácení jako důležité složky manželského života.

Šestnáctá teze tvrdí, že ideál křesťanského manželství by neměl být zcela nesrozumitelný a nepochopitelný ani pro nevěřící. Sám autor ale není s touto hypotézou či přání doložit.

Marteletovým tezím určitě nelze upřít soudržnost, logickou návaznost a především to, že velmi dobře poukazují na hluboký christologický základ katolického manželství. Zároveň se ale tato vize dá doplnit například o rozvedení pneumatologického a trojičního základu manželství a o receptivní moment darování prostoru tomu druhému ze strany našeho Pána, což je pak základem svobodného lidského úkonu při liturgickém slavení a zasvěcování katolického manželství.

Nyní představíme schéma dokumentu, jak je to dnes obvyklé:

Šestnáct christologických tezí o svátosti manželství

1. Svátostnost manželství a tajemství církve
2. Spojení Krista a církve
3. Manželská symbolika v Písmu svatém
4. Ježíš jako zcela jedinečný Ženich
5. Adam jakožto předobraz toho, který měl přijít
6. Ježíš jakožto obnovitel prapůvodní opravdovosti páru
7. Svátostnost manželství je zřejmá ve víře
8. Civilní manželství
9. Smlouva a svátost
10. Manželé jakožto udělovatelé svátosti v církvi a skrze církve
11. Nerozlučitelnost manželství
12. Rozvod a eucharistie
13. Proč církev nemůže rozvést „uzavřené a naplněné (*ratum et consummatum*)“ manželství
14. Pavlovské privilegium
15. Křesťanské manželství nemůže být izolováno od Kristova tajemství
16. Víze, která není zcela nepochopitelná pro nevěřící

C. V. Pospíšil

Šestnáct christologických tezí o svátosti manželství (*La sacramentalité du mariage chrétien*) (30. 6. 1977)¹

(*Seize thèses de christologie sur le sacrement
de mariage*)

1. Svátostnost manželství a tajemství církve

(463) Svátostnost křesťanského manželství vychází na povrch zřetelněji, když není oddělována od tajemství církve. Církev, jakožto znamení a nástroj niterného sjednocení s Bohem a jednoty celého lidského rodu, jak učí poslední koncil (srov. LG, čl. 1), se zakládá na neporušitelném vztahu, který s ní uzavírá Kristus, aby z ní učinil své tělo. Identita církve tudíž nezávisí pouze na lidské moci, ale rovněž na Kristově lásce, která je ustavičně hlášána apoštolským kázáním, na níž můžeme mít účast prostřednictvím vylití Ducha. Církev jakožto svědkyně této lásky, která jí dává život, je tudíž svátostí Krista ve světě, protože ona je viditelným tělem a komunitou, která zvěstuje Kristovu přítomnost v lidských dějinách. Je nesporné, že církev jakožto svátost, jejíž „velikost“ hlásá svatý Pavel (srov. Ef 5, 32), je neoddělitelná od tajemství vtělení, protože se jedná o tajemství týkající se těla. Církev je rovněž neoddělitelná od ekonomie smlouvy, protože spočívá na osobním příslibu vzkříšeného Krista, že „s“ ní zůstane po všechny dny až do skonání věků (srov. Mt 28, 20). Ovšem církev jakožto svátost má účast rovněž na ta-

¹ MTK, dokument: *Matrimonii christiani sacramentalitas: „Decem et sex theses“* otce G. Martelea S.J., které MTK schválila v obecné rovině, a to ve dnech 1.–6. prosince 1977: *Documenta-Documenti (1969–1985)*, Libreria editrice vaticana 1988, s. 234–253. Oba tyto texty, které vzešly z prací MTK, a to na podzimním plenárním zasedání v roce 1977 věnovaném tomuto tématu, editor spojil pod titulem *De doctrina catholica sacramenti matrimonii*. Marteletových „Šestnáct tezí“ se předkládá jako dokument B, protože daný text byl schválen pouze „v obecné rovině.“ Tento dokument B byl však publikován jako první, a to odděleně a pouze ve francouzštině. Dokument A (srov. níže č. 479–510), schválený specifickým způsobem, byl publikován až později a odděleně, a to v latinském jazyce v periodiku *Gregorianum*. V tomto našem vydání jsme propojili původní francouzské znění (srov. č. 463–478) s oním oficiálním latinským textem, jenž má nyní oficiální statut, ale nezměnili jsme pořadí a vnitřní číslování oddílů v obou dokumentech. Timto způsobem jsme zohlednili chronologické pořadí, v němž byly oba texty schváleny a vydány. Toto pořadí ovšem nic nemění na rozdílné autoritě obou dokumentů.

jemství, které lze definovat jako manželství: Kristus je s ní spjat láskou, která z církve činí Kristovu nevěstu, a to v síle jediného Ducha v jednotě téhož těla.

2. Spojení Krista a církve

(464) Manželské spojení Krista s církví neničí, nýbrž přesně naopak doplňuje to, co svým vlastním způsobem manželská láska mezi mužem a ženou hlásá, implikuje či již uskutečňuje z hlediska společenství a věrnosti. Kristus na kříži totiž dovršuje ono dokonalé sebedarování, jež manželé touží uskutečňovat ve svém těle, aniž by ho však někdy dokázali realizovat dokonale jako Kristus. Ve vztahu ke své církvi, již miluje jako své tělo, Kristus koná to, co mají manželé konat pro své manželky, jak tvrdí sv. Pavel. Ježíšovo vzkříšení v moci Ducha ze své strany zjevuje, že sebedarování, které Kristus naplnil na kříži, přináší své plody v témže těle, v němž bylo uskutečněno, a že církev, kterou miluje natolik, že za ni zemřel, může uvádět svět do bezvýhradného společenství mezi Bohem a lidmi, společenství, z něhož se již církev těší jakožto nevěsta Ježíše Krista.

3. Manželská symbolika v Písmu svatém

(465) Starý zákon tudíž zcela oprávněně používá symboliku manželské lásky k tomu, aby jejím prostřednictvím ukazoval na bezmeznou lásku Boha k jeho lidu, a že skrze tento lid ji chce zjevit celému lidstvu. Zejména v knize proroka Ozeáše se Bůh představuje jako ženich, který s něhou a bezmeznou věrností dokáže nakonec získat Izraele, jenž byl na počátku nevěrný nesmírné lásce, jíž byl milován. Tímto způsobem nám Starý zákon bezpochyby otvírá cestu k porozumění Novému zákonu, v němž je Ježíš vícekrát označen jako zcela jedinečný Ženich. Tak ho pojmenovává Jan Křtitel (srov. Jan 3, 29); sám Ježíš se takto nazývá (srov. Mt 9, 15); rovněž sv. Pavel připisuje Ježíšovi dvakrát tento titul (srov. 2 Kor 11, 2; Ef 5, 21–33); totéž nacházíme rovněž v knize Zjevení (srov. Zj 22, 17–22); a to nepřipomínáme ani všechny výslovné zmínky, které se nacházejí v podobnostech o Božím království (srov. Mt 22, 1–10; 25, 1–12).