

DOMINIK DUKA OP

ÚVOD DO TEOLOGIE

Tato stránka obsahuje elektronickou verzi skript: DOMINIK DUKA OP - ÚVOD DO TEOLOGIE Krystal OP, Praha 1998

Elektronická podoba skript může být volně používána jednotlivci pro studijní a vzdělávací účely. Bez písemného souhlasu je zakázáno dále šířit skripta v jakékoliv formě (tištěné, na jiných serverech, apod.).

© Copyright 1998,2001 Krystal OP, Dominik Duka OP, All Rights Reserved.

Prezentováno se svolením nakladatelství KRYSTAL OP

Předmluva

Vážení čtenáři, dostáváte do rukou novou učebnici úvodu do teologie, která má na prvním místě posloužit studentům Cyrilometodějské teologické fakulty Univerzity Palackého v Olomouci na počátku studia. Tato učebnice vyrůstá z desetileté práce se studenty na naší fakultě. Víc než tisíc studentů a studentek jsem uváděl do tajemství bohovědy pomocí předchozí francouzské příručky Teologická iniciace. Tato učebnice tvořila první díl kompendia francouzských dominikánů ze světově proslulé školy Saulchoir v Paříži. Spolu s teologickou školou otců jezuitů v Lyonu představuje tzv. francouzskou novou teologii, která se rozhodnou měrou podílela na práci Druhého vatikánského koncilu.

Z předchozí učebnice jsem použil stať R. B. Trauffera OP o novém kodexu kanonického práva, která vyšla v Teologických textech v době samizdatu a se svolením autora byla včleněna jako doplněk k teologické iniciaci. Druhá přejetá stať, o křesťanském umění, je od J. Picharda, francouzského odborníka, který se podílel na prvním vydání francouzské iniciace. Překládaná učebnice stručně postihuje vývoj teologického bádání a jeho stav a metodiku na konci 20. stol. Pokouší se mapovat evropsko-americký svět teologie -- nauky, která hovoří o Bohu, aby člověk mohl být plně člověkem. Do tohoto kontextu také zařazuje českou teologii. Děkuji za pomoc při zpracování této učebnice sr. Dominice Bohušové OP, M. Tunklové, L. Bačínové a nakladatelství Krystal OP.

Dominik Duka OP

Číslování paragrafů zachováváme podle tištěné verze.

1.I. Studium teologie

I. 1. Studium teologie v dějinách

2. "Církev má právo zřizovat a řídit univerzity, neboť přispívají k vyšší kultuře lidí, k plnému rozvinutí lidské osobnosti a k plnění Učitelského úřadu církve," říká *Kodex kanonického práva* (hlava II. - *Katolické univerzity a jiná vysokoškolská zařízení*, kán. 807 až 821). Průlom do studia teologie znamená Kán. 811, § 1, který vyžaduje, aby na katolických univerzitách byla zřízena teologická fakulta či institut nebo alespoň katedra teologie, která by byla otevřena i pro studenty laiky.
3. Vedle Kodexu kanonického práva se vysokoškolským studiem teologie zabývají i apoštolská konstituce *Sapientia Christiana* a apoštolská konstituce o katolických univerzitách *Ex corde Ecclesiae* vydané současným papežem Janem Pavlem II. Pojednávají jak o vzdělání a výchově kněží, tak o jejich životě a působení.

Zmíněné tři dokumenty rozvíjejí ustanovení II. vatikánského koncilu, který připomíná potřebu reformy studia teologie. Koncilní materiály zdůrazňují význam biblických studií, význam studia liturgiky, dogmatiky, morálky. Koncil též připomíná důležité místo, které v tradici teologického vzdělání patří církevním učitelům. Na prvním místě je uváděn sv. Tomáš Akvinský. Neznamena to, že by teologie měla končit ve 13. století, ale jako není možné studovat filozofii bez studia pramenů: Sokrata, Platona, Aristotela a dalších výrazných osobností, tak i teologie udržuje v rámci studia kontinuitu velkých učitelů.

I.1.1. Dějiny výchovy a studia duchovenstva

I.1.1.1. Počátky výchovy a studia kandidátů kněžství

4. V prvním období antické církve byli kandidáti kněžství formováni a studovali v domě biskupa, v tzv. *episcopiu*. Vedle praktického liturgického výcviku a asketických cvičení si prohlubovali své znalosti - především Písma svatého. Ve velkých katechetických střediscích, jako např. v Alexandrii, Antiochii či v Edese, mělo toto studium skutečně univerzitní ráz. Podobnou úroveň měla též katechetická škola v Římě, zvaná *patriarchium lateranum*. V těchto institutech se pěstovala filozofie a biblická studia k apologetickým a liturgickým účelům.
5. Po vydání Milánského dekretu r. 313 se přistoupilo k řádnému organizování studia v episkopiích při katedrálních chrámech a v patriarchálních sídlech metropolitů či patriarchy. Do těchto škol, jejichž zakládání požaduje papež Lev I., byli přijímáni mladí studenti (*pueri oblati*) - adepti kněžství.
6. V období karolínských reforem v duchu Chrodegagnovy reformy duchovenstva byly vydány nové směrnice pro biskupské katedrální a kolegiální školy, jakož i pro školy klášterní a farní. Tyto směrnice byly autorizovány císařem Karlem Velikým r. 787. Předpisy o tomto systému školství nacházíme u Graciána (Dis. 3, 36, Nn).
7. II. lateránský koncil (1139) stanovil, aby při každé katedrále bylo ustanoveno obročí pro magistra gramatiky. III. lateránský koncil (1179) rozšířil tyto předpisy pro metropolitní školy. IV. lateránský koncil (1215) potvrdil předchozí nařízení a určil, aby byl vedle scholastika ustanoven při katedrálních kostelích také kanovník teolog, který by zdarma vyučoval chudé kandidáty kněžství.

Dekretem papeže Honoria III. (1216 - 1227) došlo k rozlišení studia na *generální studium* a *partikulární studium*. Tím bylo vytvořeno určité odstupňování teologického studia.

8. V Čechách a na Moravě vznikly katedrální školy spolu se zřízením biskupství. V Praze to byla škola u sv. Víta, kde byl uvedenou funkcí pověřen Kosmas r. 1074. V duchu II. lateránského koncilu bylo toto katedrální studium reformováno na *Studium particulare* s kanovníkem scholastikem a teologem. Za Přemysla Otakara II. přednášeli na tomto Studiu particulare magistři Očko, Bohumil a Řehoř Zajíc z Vartenberka, ten vykládal Aristotelovy knihy o fyzice. Václav II. usiloval o zřízení studia generale, k čemuž nedošlo.

V Olomouci byla po zřízení biskupství založena katedrální škola (*Studium particulare*). Připomíná se zde kanovník scholastikus Hagen. Roku 1235 měla tato škola 309 žáků.

9. Zřízením Univerzity Karlovy, kterou spoluzakládaly vedle katedrální školy (*Studium particulare*) i Generální studia otců dominikánů, minoritů a augustiniánů, začíná studium teologie na vysokoškolské úrovni. Univerzita měla fakultu artistickou, právnickou, teologickou a později byla připojena fakulta lékařská. Na artistické fakultě se vyučovalo tzv. trivium a kvadrivium, které museli povinně absolvovat všichni - právníci, teologové i medicí. Teprve po absolvování artistické fakulty se mohli zapsat ke studiu teologie, práv nebo medicíny. Na teologické fakultě se přednášelo Písmo svaté a Lombardovy sentence z r. 1140, v nichž se vykládala patristika, především sv. Augustin. Kromě toho byli též vykládáni filozofové Platon a Aristoteles.

Jednotlivé univerzity měly svého nebeského patrona, proto se setkáváme v Karolinu s postavou sv. Václava. Rovněž tak svého patrona mívaly jednotlivé fakulty: teologická fakulta měla jako nebeskou ochránkyni Pannu Marii, artistická (filozofická) fakulta sv. Kateřinu z Alexandrie, patronem právnické fakulty byl sv. Ivo a lékařská fakulta uctívala jako své ochránce sv. Lukáše evangelistu nebo svatě Kosmu a Damiána.

Z původních generálních studií v rámci Karlovy univerzity si privilegované postavení udrželo jen Generální studium otců dominikánů u sv. Klimenta, které bylo magistrem řádu 8. 12. 1383 agregováno ke Karlově univerzitě. Z počátku měla teologická fakulta UK pouze čtyři profesory, později osm. Vedle těchto osmi profesorů měli právo učit také mistři bez profesury.

10. Akademické hodnosti začínaly hodností bakaláře, pak následovala hodnost mistra (magistra) a nejvyšším akademickým titulem byl *doctor Sacrae paginae* či, jak česky známe z doby Husovy, *doktor Písem svatých*. Na teologické fakultě se ve čtrnáctém století přednášelo ze sv. Tomáše Akvinského. Rovněž byla přiřazena výuka hebrejštiny a homiletika. Studium teologie trvalo osm let. Studenti se museli podrobit zkoušce, vykázat účast na přednáškách a disputacích. Zkouška pro bakaláře se konala čtyřikrát do roka. Zkoušelo se za předsednictví děkana a čtyř examinátorů, kteří zastupovali jednotlivé národy. Mistrovská zkouška se konala jedenkrát do roka a po ní následovala promoce. Vyučovacím jazykem byla latina.

Zhroucení teologické fakulty bylo způsobeno r. 1409 vydáním Dekretu kutnohorského a odchodem tří cizích národů.

I.1.1.2. Studium teologie od Tridentského sněmu po vydání Kanonického práva papeže Benedikta XV.

11. Mezi důležitá rozhodnutí Tridentského koncilu patřilo usnesení o zřízení semináře při každém metropolitním a katedrálním chrámu. Vyžadovalo se, aby biskup zajistil předepsaný počet doktorů, mistrů a licenciátů Písma svatého, a též licenciátů kanonického práva, kteří by zajišťovali výuku v těchto institutech.
12. Seminární školství je v tomto období v Evropě svěřeno převážně Tovaryšstvu Ježíšovu a ve Francii Sulpiciánům. V rámci úprav vysokoškolského a univerzitního studia mění i Jezuitské akademie svůj systém studia. Ustupuje se od výkladu teologických summ a převažuje studium dogmaticko-polemické, exegeticko-historické a asketicko-mystické. V našich zemích se podařilo prosadit tridentskou reformu studia a formace kněží teologie kardinálu Harrachovi, který založil seminář s vlastním studijním ústavem. Po ukončení humanitních oborů, které vrámci humanitního gymnaziálního studia obstarávali premonstráti ve své koleji zvané Norbertinum, zahájili studenti dva roky filozofie, na které pak navázaly tři roky teologie. Vyučování v Harrachově semináři bylo svěřeno františkánům z Irska (Hybernům) a byl umístěn v Králově Dvoře (naproti Hybernům). Zde byl až do 13. 6. 1775, kdy se po zrušení jezuitského řádu přestěhoval do Klementina.
13. V Olomouci zřídil biskupský seminář za podpory kapituly olomoucký biskup Vilém Prusinovský. Studenti byli svěřeni otcům jezuitům a navštěvovali jezuitskou kolej. Roku 1778 byl olomoucký seminář přeložen do Brna. Zpět do Olomouce se vrátil roku 1783, kdy byl umístěn v budově zrušeného řádu klarisek. Od roku 1790 se nalézá olomoucký seminář v budově dominikánského kláštera u sv. Michala, ke kterému byly v 19. a 20. století přistavěny další trakty.

V Litoměřicích byl seminář upraven z budovy konsistoře r. 1775.

V Hradci Králové byl seminář zřízen r. 1714. Po josefínských reformách, kdy byly semináře uzavřeny a generální seminář přenesen do Prahy ke Klementinu, byl 1. 11. 1802 obnoven.

V Českých Budějovicích bylo povoleno zřízení semináře r. 1803.

Z řeholních teologických učilišť zůstalo po zrušení jezuitského řádu vlastní studium pouze dominikánům. Ostatní řády, jako např. premonstráti, cisterciáci, františkáni, karmelitáni a benediktini, navštěvovali přednášky v Harrachově arcibiskupském semináři.

14. Studium na teologických fakultách bylo upraveno císařským nařízením z 25. 6. 1752. Studijní program rozdělil posluchače do dvou skupin: nadanější, kteří dostali název *theologi speculativi*, a méně nadaní *theologi morales*. Studium tzv. spekulativních bohoslovců trvalo po ukončení filozofie a jednoročním přípravném kurzu 4 roky. Přednášela se: spekulativní teologie (*De Deo, De incarnatione, De gratia, De virtutibus theologicas*), praktická dogmatika (*De actibus humanis, Sacramentis, Jure et iustitia*) a dále se přednášela polemika, církevní právo, církevní dějiny, Písmo svaté,

patristika, hebrejšтина, řečtina a východní jazyky, rovněž nauka o obřadech a homiletika.

Studium tzv. morálních bohoslovců mělo trvat přes dva roky a přednášela se morální teologie s kazuistikou, polemika, patrologie, Písmo svaté Nového zákona a homiletika.

15. Dekret z r. 1759 stanovil, že kromě jezuitů musí přednášet dogmatiku i profesori z dominikánského a augustiniánského řádu. Katedra tak byla rozdělena mezi tři profesory: augustiniána, tomistu a molinistu. Dogmatiku tak přednášeli kromě jezuitů i augustinián Kosmas Schmaltuss a dominikán Norbert Göpfert z kláštera u sv. Jiljí. Dalším dvorním dekretem Josefa II. z r. 1783 byly zrušeny všechny semináře a teologické ústavy, takže v celé říši zůstaly pouze čtyři semináře hlavní: Vídeň, Budapešť, Pavie, Lovaň a osm vedlejších seminářů generálních: Praha, Olomouc, Štýrský Hradec, Insbruck, Freiburg, Bratislava a Lvov. V sídlech diecéze byly ponechány pouze tzv. *kněžské domy* k jednoročnímu praktickému výcviku po kněžském svěcení. Studijní doba byla stanovena na 5 let teorie a na 1 rok praxe. Později omezena na 4 roky teorie a r. 1787 bylo studium sníženo na 3 léta. Také počet kateder klesl na šest - některé byly spojeny dohromady.
16. Po smrti císaře Josefa II. byly kabinetním listem Leopolda II. z r. 1790 zrušeny generální semináře a výchova navracena do jednotlivých diecézí. Praktický rok byl pojat znovu do vlastního studia, takže nový plán teologického studia měl opět čtyři ročníky. Dle tohoto plánu se vyučovalo až do roku 1850. Studenta teologie jistě budou zajímat počty hodin jednotlivých oborů:

První ročník:

církevní dějiny a patrologie - 10 hodin týdně

hebrejšтина, biblická archeologie, úvod do Starého zákona a semitské jazyky - 8 hodin týdně

Druhý ročník:

řečtina, úvod do Nového zákona, biblické exegeze a hermeneutika - 9 hodin týdně

církevní právo (přednášelo se na právnické fakultě) - 5 hodin týdně

Třetí ročník:

soukromé církevní právo - 5 hodin týdně

dogmatika - 10 hodin týdně

Čtvrtý ročník:

morálka - 10 hodin týdně

pastorálka - 5 hodin týdně

katechetika - 3 hodiny týdně

I.1.1.3. Studium teologie v období první republiky až do r. 1950

17. Studium teologie bylo upraveno podle nového Kodexu kanonického práva papeže Benedikta XV. a apoštolskou konstitucí Pia XI. *Deus scientiarum Dominus* (DSD). Na území nynější České republiky byly tři teologické fakulty s doktorandským studiem, a to Teologická fakulta Univerzity Karlovy a Teologická fakulta Německé univerzity a Cyrilometodějská teologická fakulta v Olomouci (CMTF v Olomouci byla nositelkou univerzitního vzdělání, protože i ministerstvo školství první republiky ji uznávalo za vysokoškolskou fakultu). V jednotlivých diecézích pak byly semináře s teologickými učilišti: Hradec Králové, České Budějovice, Litoměřice a Brno. Rovněž řehole měly vlastní teologická učiliště. První, které obdržely i státní úchvalu, byly Generální studium otců dominikánů v Olomouci a teologické studium otců redemptoristů v Obořišti. Dále je zapotřebí připočítat vlastní teologický institut otců jezuitů, samostatné teologické studium otců kapucínů a později otevřený teologický institut otců saleziánů. Ostatní řehole, včetně premonstrátů, studovaly na teologické fakultě v Praze či v Olomouci a menší řehole i v místě diecéze, kde se nacházel jejich klášter či opatství.
18. Podle apoštolské konstituce *DSD* o univerzitách a fakultách byly filozofické obory uspořádány do dvouletého kurzu, který obsahoval: logiku, kosmologii, psychologii, kritiku, ontologii, přirozené náboženství, etiku, přirozené právo a dějiny filozofie. Tento dvouletý kurz se nazýval *propedeutika*. Následující vlastní *teologické studium* se dělilo do tří skupin:
- hlavní obory: fundamentální teologie, dogmatika, mravouka, Písmo svaté (Starý a Nový zákon), církevní dějiny, patrologie, archeologie, církevní právo,
 - pomocné obory: hebrejšтина, řečtina, liturgika, asketika, východní teologie,
 - speciální obory a zvláštní kurzy ve formě seminářů a cvičení.
19. Řádová učiliště sledovala vedle apoštolské konstituce *DSD* také studijní programy svých řádů, které vycházely z řídicího centra a odvíjely se jistým způsobem od jejich římských učilišť. Akademické hodnosti v tomto období udílely pouze česká Teologická fakulta Univerzity Karlovy a Teologická fakulta Německé univerzity. Po 2. světové válce zůstala pouze česká teologická fakulta, protože Německá univerzita v Praze zanikla. Právo udílet akademické stupně měla rovněž olomoucká Cyrilometodějská teologická fakulta. V úvahu přicházely: *licenciát teologie* a *doktorát teologie*. Speciální studia absolvovali studenti na katolických univerzitách a papežských teologických fakultách v zahraničí. V Římě to byly Lateránská univerzita, jezuitská Gregoriána či dominikánské Angelicum. Biblická studia absolvovali na dvou ústavech, a to na papežském biblickém institutu v Římě, nebo na dominikánské Jeruzalémské biblické škole v Palestině. Studenti rovněž odcházeli do některých center teologického studia, jako byla Vídeň, Mnichov, Freiburg in Breisgau, či švýcarský Fribourg. Frankofonní studenti odcházeli na některý z katolických institutů ve Francii, např. katolickou univerzitu v Paříži, Toulouse, Lyonu, Bordeaux či Angers. Stejně tak důležitými centry byly Lovan v Belgii a Nijmegen v Holandsku.
- Po 2. světové válce se především pro některé řehole otevřela teologická studia i v anglickém Oxfordu, kde byla jezuitská a dominikánská teologická kolej.

20. Ve východním komunistickém bloku došlo k omezení studia teologie a v některých zemích k jeho úplné likvidaci. Tato situace se promítla i na území Československé republiky, kde v letech 1950 - 1968 byly zrušeny všechny teologické fakulty a učiliště vyjma teologických fakult v Praze a Bratislavě. Pražská fakulta byla v 50. letech přestěhována do Litoměřic. Počet studentů byl redukován na minimum, v průměru na 20 studentů ročně podle plánu likvidace církve. V r.1965 měla být i tato zubožená fakulta zrušena a studium teologie mělo být pro celou ČSSR v Bratislavě. Počet studentů byl určován tzv. směrným číslem (*numerus clausus*) a student musel obdržet ke studiu státní souhlas. Byly likvidovány teologické knihovny, neexistovala produkce odborné literatury a byl znemožněn jakýkoli styk se zahraničními teologickými fakultami a s Apoštolským stolcem. V r. 1968 byly podmínky zmírněny a otevřena pobočka teologické fakulty v Olomouci. Ta ale byla opět v době konsolidace v r. 1972 uzavřena, a tak až do r. 1989 bylo pro Čechy a Moravu studium pouze v Litoměřicích. Období Pražského jara pak umožnilo částečnou obnovu teologické knihovny fakulty.

V celém tomto období bylo studium povoleno pouze kandidátům kněžství. Externí dálkový kurz pro učitele náboženství byl otevřen v Praze a v Olomouci jen v letech 1968 - 1970. Ke znovuotevření a rehabilitaci teologického studia na pražské a olomoucké fakultě došlo až po revoluci v listopadu 1989, a to jak na denním, tak i na dálkovém studiu.

I.1.1.4. Studium teologie po II. vatikánském koncilu

21. V současné době je možnost speciálního studia teologie v zahraničí opět otevřena, a tak se studentům teologie nabízí: římské papežské univerzity Lateránská, Gregoriána, dominikánské Angelicum, benediktinské Anselmiánium (liturgika), či františkánské Antoniánium. Další možnosti jsou na katolické univerzitě v Lublině v Polsku a na Papežské akademii teologie (PAT) v Krakově, dalším střediskem je Akademie katolické teologie (ATK) ve Varšavě. Důležitými středisky teologického studia jsou rovněž papežské teologické fakulty v Poznani, ve Vroclavi a teologická fakulta na státní univerzitě v Opole.

V německé jazykové oblasti se otevírají možnosti zahraničního studia na teologické fakultě ve Vídni, Mnichově, Bonnu, Münsteru, Freiburgu či na katolické univerzitě v Eichstädtu. Rovněž zůstává možnost pokračovat v tradici na studiích v Lovani či holandském Nijmwégen. Podobně Francie má otevřena studia na katolických institutech, které byly již zmíněny v předchozích obdobích, navíc přibyla nová centra: katedrální škola v Notre Dame v Paříži, či teologické studium ve Venasque u Marseilles. Dominikáni znovu otevřeli studijní centra v Paříži u sv. Jakuba, v Lille, v Bordeaux a Toulouse. Dominikánská teologická kolej v Oxfordu byla agregována po staletích separace do oxfordské univerzity.

Jsou také otevřeny možnosti studia v dalších evropských zemích, jako je Španělsko či Portugalsko, zde záleží jen na našich jazykových možnostech. Rovněž bychom neměli zapomenout na možnost studia na Katolické univerzitě Nejsvětějšího Srdce Ježíšova v Miláně.

V USA se nachází několik desítek katolických univerzit s teologickými fakultami, z nichž nejznámější jsou Washington, Berkeley, Los Angeles, Boston, Chicago, New Orleans a San Antonio.

Pro studium v zahraničí je nezbytně nutná jak jazyková, tak duchovní příprava. Studia na zahraničních fakultách trvají v základním kurzu přibližně 7 let (3 roky filozofie a 4 roky teologie), doktorandské studium licenciátu a doktorátu trvá 3 roky. Pro speciální studia (biblistika apod.) se vyžaduje předchozí licenciát z teologie.

I.1.1.5. Studium teologie v České republice v současné době

22. Studium teologie v České republice probíhá na státních univerzitách, kde postavení teologických fakult a jejich místo v rámci univerzity zaručuje vysokoškolský zákon (č. Sb.??), který respektuje církevní zákonodárství.

Důležitým dokumentem jsou statuta teologických fakult, které harmonicky upravují předpisy teologické fakulty, aby byl respektován stát i církev. Nový vysokoškolský zákon neklade překážky, aby studium teologie na římskokatolických fakultách v České republice probíhalo podle církevních norem. Naopak zasahování státu do autonomie církve je znemožněno Ústavou. Některé obavy o autonomii církve, se kterými se setkáváme v okrajových sdělovacích prostředcích či z úst některých nezasvěcených lidí, nemají opodstatnění a jsou nevěrohodné.

Teologické obory jsou zastoupeny i ve vládní akreditační komisi, která dohlíží na zřizování vysokých škol a fakult a dbá na úroveň vysokoškolského studia a udělování či odnímání akreditace. Tato komise při vládě České republiky rovněž vypracovává pro Ministerstvo školství hodnocení studijních programů a jednotlivých oborů na vysokých školách.

V rámci univerzitního studia je možné studovat římskokatolickou teologii na Karlově univerzitě v Praze, na Palackého univerzitě v Olomouci a na Jihočeské univerzitě v Českých Budějovicích. Vedle tří římskokatolických fakult jsou při Karlově univerzitě Evangelická teologická fakulta a Teologická fakulta husitské církve. Tyto fakulty, vyjma českobudějovické, mají akreditované doktorandské studium. Teologická fakulta v Českých Budějovicích jako nově založená dosáhla akreditaci magisterského studia.

I.1.2. Přehled teologických fakult v Čechách a na Moravě

Uvedený přehled je zpracováno podle ročenky *Jak na vysokou školu 1998/1999* a uvádí statistické údaje za akademický rok 1996/1997.

23. *Katolická teologická fakulta UK Praha*

Kolejná 4, 160 00 Praha 6 - Dejvice

Základní údaje: celkový počet studentů: 500, počet učitelů (profesorů, docentů, asistentů): 21.

Studijní obory: náboženská nauka, teologie.

Uplatnění absolventů: v duchovenské činnosti, v pedagogické činnosti jako kvalifikovaní církevní laičtí aktivisté, pracovníci sdělovacích prostředků a církevní administrativy, ve zdravotnictví nebo ve vědecké činnosti.

Přijímací zkoušky:

- náboženská nauka: teologie, motivační pohovor,
- teologie: latina, teologie.

24. Cyrilometodějská teologická fakulta UP Olomouc

Univerzitní 22, 771 11 Olomouc

Základní údaje: celkový počet studentů: 654, počet učitelů (profesorů, docentů, asistentů): 26.

Studijní obory: teologie, křesťanská výchova, učitelství pro II. stupeň základní školy.

Uplatnění absolventů:

- teologie: kvalifikace pro duchovní, pastorační nebo charitativní službu v církvi, případně jako pedagog na různých typech škol,
- křesťanská výchova: v církevní službě a ve výuce na různých typech škol,
- učitelství pro II. stupeň základní školy: učitelé na II. stupni základních škol.

Přijímací zkoušky:

- teologie: odborný test (teologie), motivační pohovor
- křesťanská výchova: odborný test (teologie)
- učitelství pro II.st. zákl. školy: odborný test (teologie), český jazyk.

CMTF UP v Olomouci zajišťuje vysokoškolské studium v oboru teologie v denní formě (D) a křesťanské výchovy ve formě studia při zaměstnání (DF) nebo v denní formě v kombinaci se studiem českého, německého a anglického jazyka. Kandidáti kněžství jsou ubytováni a stravováni v Arcibiskupském kněžském semináři. Ostatní studenti mají možnost ubytování ve vysokoškolských kolejích UP. Existuje zde mezifakultní spolupráce s pedagogickou fakultou.

25. Teologická fakulta Jihočeské univerzity České Budějovice

Kanovnická 22, 370 01 České Budějovice

Základní údaje: celkový počet studentů: 325, počet učitelů (profesorů, docentů, asistentů): 22.

Studijní obory:

denní studium: pastoračně - sociální asistent se specializací pedagog volného času; teolog; učitel náboženství a etiky se specializací český jazyk nebo pedagog volného času

dálkové studium: pastoračně - sociální asistent; učitel náboženství a etiky.

Uplatnění absolventů:

- pastoračně - sociální asistent: pracuje samostatně organizačně a výchovně jak v oblasti církve, tak společnosti (administrativní agenda ve farnosti, kulturní a pedagogický program farnosti, křesťanský vychovatel).

- teolog: absolvent nachází uplatnění jako redaktor ve sdělovacích prostředcích a především nachází uplatnění v církvi jako kněz, jáhen a učitel náboženství.

- učitel náboženství a etiky: absolventi magisterského studia se uplatní především ve všech typech základních a středních škol a mohou působit i ve farnostech.

Přijímací řízení probíhá podle podmínek stanovených děkanem.

Českobudějovická teologická fakulta JU si klade jako hlavní cíl teologickou a humanitní průpravu laiků pro nové úkoly, které změněná situace v církvi a společnosti vyžaduje. Nabízí solidní přípravu laickým učitelům náboženství a etiky a pedagogům volného času. Dále připravuje pastorační asistenty a asistentky, zájemce pro stálé jáhenství. V přípravě pro přijetí kněžské služby má fakulta akreditaci pro obor teolog. V rámci spolupráce existuje mezifakultní studium s pedagogickou fakultou.

26. *Evangelická teologická fakulta Karlovy univerzity Praha*

Černá 9, 155 55 Praha 1

Základní údaje: celkový počet studentů: 260, počet učitelů (profesorů, docentů a asistentů): 22.

Studijní obor: evangelická teologie.

Uplatnění absolventů: duchovní v církvi, ve školství, zdravotnictví, ve vězeňství, ve sdělovacích prostředcích.

Přijímací zkoušky: z evangelické teologie a ze všeobecných znalostí a základů humanitního vzdělání.

Fakulta je otevřena všem zájemcům o studium evangelické teologie, a to se zaměřením na duchovenskou službu i jiná povolání.

27. *Husitská teologická fakulta Karlovy univerzity Praha*

Wuchterlova 5, 160 00 Praha 6

Základní údaje: celkový počet studentů r. 1996/1997: 297

Studijní obory: Husitská teologie, pravoslavná teologie, rozšiřující studium věd psychosociálních, doplňkové studium pro pedagogickou způsobilost.

Dvouoborové studium:

Husitská teologie - judaistika, psychosociální vědy

Husitská teologie - religionistika, teorie náboženství, filozofie, judaistika

Husitská teologie - religionistika, teorie náboženství, filozofie, psycho-sociální vědy

Husitská teologie - judaistika

Husitská teologie - psychosociální vědy

Husitská teologie - religionistika, teorie náboženství, filozofie.

Přijímací zkoušky se týkají znalostí náboženství a humanitních oborů.

Na základě těchto informací můžeme hovořit o přibližně 1 800 vysokoškolských studentech křesťanské teologie a asi 100 vyučujících, kteří se věnují vědecké a pedagogické činnosti na zmíněných fakultách. Z toho na římskokatolické připadá 1 400 studentů a 67 pedagogů.

28. Studium na teologických fakultách římskokatolické církve je pětileté, pro kandidáty kněžství mu předchází nultý ročník v teologickém konviktu v Litoměřicích. Toto pětileté studium můžeme částečně rozlišit do dvou bloků. První dva roky probíhá v rámci propedeutiky studium jazyků: latiny, řečtiny, živého jazyka, hebrejštiny, popřípadě staroslověnštiny. Dále jsou v tomto dvouletí umístěny filozofické předměty: logika, noetika, kosmologie, ontologie, teodicea, etika a dějiny filozofie. Z vlastní teologie přichází ke slovu přípravné obory, úvody a fundamentální teologie.

Druhý blok, který tvoří tři roky studia či šest semestrů, je obsazen klasickými teologickými předměty jako jsou: biblistika, dogmatická teologie, morální teologie, pastorální teologie, liturgika, kanonické právo, církevní dějiny. Závěrečný blok pak patří především oborům kandidátů kněžství a zahrnuje: rétoriku, homiletiku, hodegetiku apod. Studium teologie zajišťuje i pedagogické minimum, které tvoří předměty: pedagogika, metodika a katechetika. Na základě toho mohou absolventi teologické fakulty, kteří budou působit v duchovenské činnosti, vyučovat náboženství na školách. Studium teologie je ukončeno státní závěrečnou zkouškou spojené s obhajobou diplomové práce. Absolvent, který úspěšně ukončil denní studia, obdrží titul *magistr teologie* (Mgr.). Absolventi dálkového studia získávají titul *magistr náboženských věd* (Mgr.). V obou případech získávají titul spolu s pedagogickým minimum, které jim dává možnost uplatnění i v pedagogické činnosti. Postgraduální studium má být rozpracováno do tříletého období, kdy první období končí licenciátní zkouškou a úspěšný absolvent obdrží titul *licenciát teologie* (ThLic.). Navazuje na ně další, minimálně rok trvající postgraduální studium a napsání disertační doktorandské práce, která se liší rozsahem a úrovní od práce licenciátní. Po obhájení této práce obdrží absolvent doktorandského studia *doktorát teologie*, jehož zkratka ThD bude podle nového vysokoškolského zákona umístěna až za jméno. Navrhovaný titul ThDr.

před jménem není akademický postgraduální stupeň a neodpovídá církevní normě, která požaduje postgraduální doktorát, a proto nemůže být římskokatolickým studentům teologie udílen.

Literatura k rozšíření studia

Dacík, Reginald OP: *Úvod do teologie*, Havlíčkův Brod 1991

Čihák, Josef Dr.: *Theologus čili studium katolické teologie*, Praha 1927

Chenu, Marie-Dominique OP: *Une école de théologie: le saulchoir
Initiation a la pratique de la théologie*

Jak na vysokou školu 1998/1999, Praha 1997

I.2. Pojem teologie

I.2.1. Definice pojmu teologie

29. Teologie, v původním znění *theologia*, je složení řeckých výrazů *theos kai logos*, Bůh a slovo. Lépe řečeno rozhovor o Bohu, Bůh a studium. Teologie je tedy nauka o Bohu. Výrazu teologie užívají řečtí filozofové Platon, Aristoteles i stoikové pro označení studia ideí, oddělených podstat, substancí nebo jako nauku o věčném logu. Prvně ale Platon užívá výrazu teologie ve svém pojednání o státu v kontextu kritiky mýtů. Teologií zde nemyslí nauku o Bohu, ale používá tento pojem jako synonymum pro mytologii, tj. vyprávění o bozích. V tomto smyslu hovoří také o *teolozích* v souvislosti s autory mytologií, jako byli Theodosios a Homér. Naproti tomu pojem *fyzikové* patří přírodním filozofům.
30. Jiné užití slova teologie nacházíme u Aristotela v jeho metafyzice, kde hovoří o teologii či o *teologické filosofii*. Zde je teologie vřazena vedle tří teoretických věd jako nejvyšší věda, která stojí nad fyzikou a matematikou. Zdá se, že Aristoteles zde identifikuje výraz *theologia* s pojmem metafyzika či první věda. Teprve u autorů jako byl Panaitios (2. stol. př. Kr.) či Varro (1. stol. př. Kr.) se setkáváme s následujícím rozdělením:

- a) mytická (básnická) teologie,
- b) politická (kultická) teologie,
- c) fyzická (filozofická) teologie.

Teprve v třetím případě můžeme hovořit o přirozené teologii ve smyslu nauky o poznání Boha. Rozpracování filozofické teologie je dílem novoplatonismu. Zde především patří velká zásluha Proklovi v 5. stol. po Kr.

31. V Novém zákoně i ve spisech apoštolských otců se nesetkáváme s termínem teologie vůbec. Apologeté používají toto slovo velmi zřídka, a to jen v případě, kdy kritizují mytologii, tedy v původním smyslu slova. První, kdo se zabývá pojmem teologie, je Klement Alexandrijský. I u něho se setkáváme s trojím užitím tohoto slova:

- a) v tradičním smyslu slova - staří teologové: Orfeus, Homér, Theodosios,
- b) pojem teologie je aplikován na starozákonní postavy - první teolog je sám Mojžíš,

c) pojem teologie ve smyslu poznání Boha.

32. Základy křesťanskému užití termínu teologie položil Klementův žák Origenes. Dokonce sloveso *theologeîn* znamená vyznávat Boha, a to ve smyslu křesťanské víry v Boha a Krista. Zlom v užívání termínu teologie pak přinesla éra konstantinská. Eusebius z Cezareje již používá výraz *theologia* plně ve smyslu křesťanské víry.
33. V období trinitárních sporů, tj. mezi koncily I. nicejským (325) a Chalcedonským (451), označuje termín teologie nauku o Bohu a Nejsvětější Trojici. Naproti tomu výraz *oikonomia* označuje spásné dílo Boha ve světě.
34. V latinském světě se setkáváme s užitím termínu *theologia* u Cicerona a sv. Augustina. Oba používají tento termín ve smyslu řeckých mytologií. Platonskou filozofii naproti tomu označuje sv. Augustin termínem *vera theologia*. Můžeme konstatovat, že v latinském prostředí se výraz teologie v dnešním slova smyslu prosazuje teprve v období rané scholastiky, a to ve spojení s jménem Gilberta Porreta (1080 - 1154). Základní vztah mezi vírou a rozumem vyjádřil ve slavném díle sv. Anselm pod formulí *fides querens intellectum* - víra hledající rozum. Teologie je tedy poznání víry.
35. Pro vznik a rozvoj vědecké teologie je důležité 13. stol., které můžeme nazvat nejen stoletím západu, ale také stoletím velkých univerzit. Zde na prvním místě patří zásluha sv. Tomáši Akvinskému. Ve své Summě se v první otázce ptá, zda teologie může být chápána jako věda. Pojem věda přebírá z Aristotela, který ve své logice zvané *topika* uvádí dvě kritéria, jež musí jakákoliv věda splňovat. Za prvé má své *principy* či *axiomy* a všechny ostatní výpovědi z těchto principů vyvozuje. Za druhé musí být tyto principy samy o sobě zřejmé, tj. *evidentní*. Tato zřejmost vytváří kritérium jistoty. Scholastika 13. století přijímá toto pojetí a aplikace Aristotelových pojmů vyvolává dvě otázky:

a) Jaké jsou teologické principy a co je vlastní přiměřenou metodou teologie? Splňují tyto principy a metoda kritéria vědy či nauky? Je teologie vědou? Na tuto první otázku odpovídá sv. Tomáš Akvinský. Podle něho jsou principy či axiomy teologie *články víry* (*articuli fidei*), což jsou věroučné články (jednotlivé věty) apoštolského vyznání víry (12 článků apoštolského či 14 článků nicejsko-cařihradského vyznání). Z těchto článků víry vyvozuje (dedukuje) teologie své poznatky. V tomto smyslu je pro Tomáše teologie vědou konkluzivní.

b) Jaká je ale zřejmost či evidence těchto kritérií, abychom mohli hovořit o jistotě? Zde se teologie odvolává na Boží zjevení: tyto principy jsou *Bohem zjevené*, a proto jsou absolutně jisté.

Středověká teologie se nepokusila systematicky odpovědět na otázku po pramenech teologie, tzn. jakým způsobem se vytvořily tyto články víry v procesu Božího zjevení. Tomuto tématu se věnuje až teologie na počátku novověku, počítáme-li novověk od objevení Ameriky.

I.2.2. Teologické poznání u Melchiora Cana

36. Diskuse, kterou vyvolal Dr. Martin Luther zpochybnila hodnotu a pravdivost lidského poznání a tím byla ohrožena i úloha lidského intelektu v teologii. Systematicky se otázky pramenů teologického poznání a jejich pravdivosti věnuje význačný teolog zlatého španělského století a tridentského koncilu **Melchior Cano** (1509 - 1560).

Cano vychází z Aristotelova Organonu a řecký výraz *topos* překládá do latiny termínem *locus* tj. místo (hovoří tedy o místech, pramenech teologického poznání). Toto slavné dílo bylo vytištěno posmrtně roku 1563 s názvem *De locis theologicis*. Samotný termín použil už před Melchiorem Canem i slavný humanista Rudolf Agricola (1442 - 1485). Do teologie pak termín vstoupil v 16. století a setkáváme se s ním též u Erasma Rotterdamského a hlavního teologa luterské církve Philippa Melancthona, který takto označil ve své dogmatice jednotlivé traktáty.

37. Melchior Cano však, jak bylo naznačeno, používá tohoto pojmu v jiné souvislosti. Označuje výrazem *teologické místo* pramen, z kterého vyrůstá teologické poznání. Ve svém díle rozlišil deset pramenů a ty pak rozlišil do několika podskupin. Za prvé hovoří o **vlastních pramenech** teologického poznání, které dělí do dvou podskupin: **konstitutivní prameny**, to jsou Písmo svaté a tradice, a *prameny interpretující zjevení*, to jsou katolická církev, koncily, římská církev (papež), církevní otcové, scholastičtí teologové. Dále přiřadil skupinu tří pomocných pramenů. Nazývá je **ascripti** a jsou to: lidský rozum, filozofie a dějiny lidstva. Rozlišení pramenů na konstitutivní a interpretující bylo velice důležité. Všimněme si, že u Melchiora Cana se v obou případech objevuje pojem Boží zjevení. Označení interpretující prameny pak vyjadřuje eklesiologii, můžeme říci před i potridentské církve. V diskusi a v kontroverzích mezi teology došlo během potridentského vývoje v římskokatolické teologii ke zdůraznění dvou konstitutivních pramenů: Písma a Tradice. Byla to reakce na jednostranný protestantský důraz: *sola scriptura* (jedině Písmo).
38. Význačný teolog II. vatikánského koncilu **O. Y. Congar OP** předkládá modifikaci pramenů teologického poznání s přihlédnutím k Melchiorovi Canovi. Také O. Congar rozděluje tyto prameny do dvou skupin. První skupinu tvoří **prameny konstitutivní**, tj. dědictví apoštolů tvořené Písmem svatým neboli tradicí zachycenou v Písmu a v Tradici. Druhou skupinu tvoří **pomocné prameny**, kterými se tradice vyjadřuje: učení magisteria, liturgie, otcové a církevní učitelé, posvátné kánony, dějiny církve, teologové.

I.2.3. Dělení teologie

39. Dnes na konci 20. století bychom si měli připomenout epochální dílo významné teologické školy *Nové teologie*, které vyšlo v 50. letech tohoto století pod názvem *Úvod do teologie (Initiation theologique)*. První díl je věnován právě pramenům teologického poznání. Toto dílo přeloženo do všech světových jazyků existuje i u nás jeho samizdatový překlad. První díl s dodatky byl CMTF UP používán jako skriptum. V kontextu II. vatikánského koncilu a jeho dogmatické konstituce O Božím zjevení (*Dei verbum*) se pokusme rozčlenit prameny teologického poznání Melchiora Cana odpovídajícím způsobem:
40. První skupinu tvoří jediný **konstitutivní pramen teologického poznání**, kterým je Boží zjevení. Boží zjevení nalézáme v Písmu a Tradici. Priorita Písma svatého jako Božího slova vyrůstá ze skutečnosti inspirace, tj. přispění Ducha svatého při jeho vzniku a tvorbě.
41. Druhou skupinu vytváří **zdroje pramenů, které interpretují v dějinách spásy Boží zjevení**. To je obsah Písma a Tradice, či chceme-li, výpověď Písma a Tradice. Zde bude nesnadné vytvořit určitou řadu, která by vystihla v historickém kontextu zmíněné interpretační prameny. Hlavní službou církve interpretující Boží zjevení je učitelský úřad (*magisterium*). Pod ním chápeme službu papeže, ekumenických koncilů, biskupů, ale uvědomujeme si i spoluúčast Božího lidu. Místo, které jsme dali tomuto pramenu mu náleží i vzhledem k tomu, že tato interpretační služba je vykonávána v církvi díky

- mimořádnému charizmatu Ducha svatého, který zajišťuje pravdivost, neomylnost a závaznost této interpretace. Dále můžeme hovořit o Otcích církve, kteří jsou především svědky Tradice. Neměli bychom zapomenout ani na poslání teologů, kde do popředí vystupuje skupina teologů označená církví pojmem učitelé církve.
42. Boží zjevení je přítomno a zpřítomňováno v liturgii. Kanonické právo strukturalizuje život společenství církve v duchu Božího zjevení a nebylo by správné zapomenout ani na křesťanské umění a dějiny křesťanského lidu, které jsou pomocnými prameny teologického poznání. Hovoříme-li o teologii, jsme svědky toho, jak velice často zaznělo slovo Bůh, nauka, víra, rozum. Jeden ze zakladatelů *Nové teologie* O. M. D. Chenu OP s přihlédnutím k slavnému teologovi německé romantiky Möhlerovi nazývá teologii *fides in statu scientiae* (víra ve stavu nauky). Je to další krok od slavného výroku sv. Anselma *fides querens intellectum* (víra hledající rozum). Teologie je tedy poznání víry. Musíme zdůraznit, že v teologii jde o problém *momentu víry*, která se vtěluje do lidského poznání, tedy, jak řekl O. M. D. Chenu, o víru proměňující se v nauku. Instrukce kongregace pro otázky víry z 24. 5. 1990, která mluví o povolání teologů, říká, že teologie je *vědou o víře*. Mluvíme-li pak o víře v křesťanské teologii, která je teologií dogmatickou, teologií ze zjevení, jde o víru nadpřirozenou. Tato nadpřirozená víra umožňuje křesťanskému teologovi poznání Božích tajemství. Mluvíme také o *světle víry*. V samotné teologii jde o vztah mezi vírou (nadpřirozeným darem) a rozumem, který je touto vírou osvěcen.
43. Teologická metoda používá dvou hermeneutických postupů. První je vzestupný, latinsky mluvíme o ascendentním postupu. Druhý je sestupný, descendentní. **Ascendentní hermeneutický princip** vychází z našich poznávacích schopností posilněných, umocněných, prosvětlených vírou. **Descendentní hermeneutický princip** může být chápán jako zdroj informací, kterými nás obdarovává Boží zjevení, které je obsaženo v Písmu a osvětlováno Tradicí.
44. Mluvíme-li všeobecně o teologii, můžeme také hovořit o **teologii spontánní** a reflexní. Každý člověk svou povahou, svou přirozeností je spontánním filozofem tím, že si klade otázky o posledních příčinách. Známe to i z dětství, kdy jsme kladli svým rodičům a nejbližšímu okolí celou řadu otázek a nekonečných "proč". Křesťan je přirozený spontánní teolog, když si klade tyto otázky o posledních příčinách ve světle Božího zjevení. Víra v člověku se dožaduje porozumění. Tato potřeba porozumění je nazývána *intellectus fidei*. Překládáme-li to jako intelekt víry, značí intelekt schopnost poznání intuitivního, bezprostředního, spontánního. Tento intelekt víry se uplatňuje u věřícího člověka a může být také nazván *okem víry*. Někdy mu říkáme *cit víry* (sensus fidei).
45. **Reflexní teologie** je teologie specializovaná, teologie, která používá hermeneutických výkladových principů. Je to poznání rozumové a systematické. Užívá filozofických metod a zabývá se posledními principy. Ve světle těchto posledních principů se pak zabývá člověkem a světem ve zjevené teologii. Posledním principem je Bůh. Přitom musíme mít stále na zřeteli, že teologie je nauka o Bohu.
46. Pro porozumění reflexní teologii je zapotřebí zdůraznit dva nejvyšší **principy teologické stavby**. První nazýváme **architektonický** princip. Je to, termín který užívá už sv. Tomáš Akvinský. Architektonickým principem celé teologie ve smyslu výstavby celé nauky je Boží slovo obsažené v Písmu svatém, protože jí dodává jednotlivé stavební články. Tento princip obsahuje základní prvky dějin spásy: zjevení tajemství Nejsvětější Trojice, tajemství Ježíše Krista, tajemství Vtělení, tajemství Vzkříšení, tajemství Eucharistie, tajemství milosti atd. Je nutné připomenout, že tyto architektonické prvky jsou přijímány ve světle víry, protože bez ní se stává teologie

filozofickým či spíše ideologickým systémem. Klasickým příkladem takového teologické ideologie bez víry je Hegelův filozofický systém.

47. Druhý princip nazýváme **hermeneutický**, výkladový. Ten vysvětluje, interpretuje Boží slovo. Je to ona racionální perspektiva, filozofický postup, pomocí kterého teolog hledá pochopení, vysvětlení a seřazení těchto tajemství. Je to osvětlení pomocí rozumu ve světle víry. V encyklice *Aeterni Patris* papež Lev XIII. nazývá filozofii nutným nástrojem, pomocí kterého získává teologie svou povahu, svou formu, skutečný charakter vědecké disciplíny.
48. Teologie je primárně naukou spekulativní a sekundárně praktickou. **Spekulativní stránka** teologie je dána porozuměním Božímu slovu, pochopením nejvyšších pravd. **Praktická stránka** vyrůstá z aplikací těchto poznatků víry do našeho života. Z dějin teologie vyplývá i její členění. Základním teologickým spisem je dílo sv. Augustina *O křesťanské nauce*. Práce tohoto teologa obsahuje tři momenty: biblický, dogmatický a explikativní - mohli bychom říci apologetický. A tak se dostáváme k základnímu členění teologické nauky: biblikum, dogmatika, apologetika. Takto pojatá teologie se přednášela od sv. Augustina až do 13. století. Třinácté století přináší nový systém teologické nauky. Je to rozčlenění teologie do tří oborů: dogmatiky, morálky a nauky o svátostech. Je to do jisté míry rozdělení Teologické summy sv. Tomáše Akvinského. Moderní dělení teologie pochází ze 16. století (zlatého století španělské teologie) a z období zrození dvou velkých teologických systémů: tomismu a molinismu.
49. Současná teologie tyto obory rozšířila. *Biblický* obor obsahuje teologické porozumění Písmu svatému a jeho výklad. Dále se teologie se rozlišila na obory: *fundamentální teologie*, která se zabývá základy teologického poznání, *patristická teologie*, která se zabývá teologií církevních otců, *misiologie*, která se zabývá problematikou misí. Dále je to *dogmatická teologie*, která do jisté míry má i své nuance v podobě systematické teologie či spekulativní teologie, *morální teologie*, která navazuje na otázky spirituality, a tak vytváří *teologii spirituální*. Obory praktické pak shrnujeme pod pojmem *pastorální teologie*.

Zdrojem teologického poznání je i liturgie a její teoretické zpracování (*teologie liturgie*) a *pomocné obory*: církevní dějiny, patrologie, archeologie a kanonické právo, ve kterém poznáváme struktury samotné církve.

Literatura k rozšíření studia

Lewis, C.S.: *K jádru křesťanství*, Praha 1993

Ratzinger, Josef: *Úvod do křesťanství*, Brno 1991

Rejchrt, Luděk: *Srozumívání*, Praha 1997

Tresmontant, Claude: *Základy teologie*, Brno 1995

I.3. Metody v teologii

I.3.1. Historické metody

50. Otázka dějin metody v teologii z historického hlediska je vyjádřena ve dvou postavách. První je sv. **Augustin**. Zmínili jsme již jeho základní dílo *O křesťanské nauce*. Tato práce vyčerpávajícím způsobem používá noetických principů k pochopení tajemství víry a pomocí hermeneutických principů jednotlivá tajemství víry vykládá. Sv. Augustin zakládá teologické poznání *na autoritě Písma, Církve a Tradice*. Jeho metoda je metodou, která směřuje do hloubky, je to metoda deduktivní. Nepoužívá argumenty. Je to teologie introspektivní, teologie interiorisace.

51. Druhou postavou je **sv. Tomáš Akvinský**, který jedinečným a příkladným způsobem rozvinul a zdokonalil teologickou metodu v *Teologické summě*. Ta se dělí na tři části: první část pojednává o Bohu a stvoření, druhá o člověku a mravních činech a třetí se zabývá Spasitelem Ježíšem Kristem. Summa jako taková je rozdělena do jednotlivých otázek, v nichž je základním stavebním kamenem část, kterou nazýváme *corpus*. Po předložení svého tvrzení, které podrobil jistému vodopádu námitek, odpovídá sv. Tomáš na tyto jednotlivé námítky. Student je tak vyzván, aby podrobil kritickému rozboru jednotlivé teologické výpovědi. Počet námitek není školsky vymezen, jak k tomu došlo v pozdější scholastice, ale naopak námítky jsou soustředěny tak, aby látka byla zcela vyčerpána. Tato metoda, jejíž koncept je aristotelský, je jakoby zápisem *středověké disputace*, která byla součástí univerzitního studia a formace. Není sporu o tom, že i sv. Tomáš využil předchozí práce Abélardovy z jeho známého díla *Sic et non*.

Věda je poznání věcí na základě příčiny. Je to poznání ne bezprostřední, intuitivní, ale poznání racionální, spekulativní, které vystupuje pomocí jednotlivých příčin až k příčině první. Pro sv. Tomáše existují dva velké prameny poznání, dvě světla: *přirozené světlo* lidské mysli a *světlo víry*. Přirozené světlo, přirozené poznání je jakýmsi předpokladem pro milost víry. Zcela jistě nevystačíme s těmito dvěma teologickými metodami. V dějinách teologie je celá řada teologů i celá řada dalších metod, ale pro náš základní úvod se musíme spokojit s připomínkou především těchto dvou.

52. Sledujeme-li teologii velkého španělského století a tridentského koncilu, pak jsme již připomněli Melchiora Cana a jsme svědky rozšíření jak oboru, tak i jednotlivých koncepcí. Během 18. a 19. století vlivem církevního voluntarismu se mění i struktura teologických učebnic. Namísto námitek a otázek přichází **teze**. Tato teze, která je vyjmuta z dokumentů Učitelského úřadu církve, je postupně obhajována z *pramenů Božího zjevení*, tj. z Písma a z Tradice. Dále přistoupuje výklad z *církevního magisteria* a nejednou je citován i tridentský katechismus. Jako poslední pomocný argument následuje *filozofické či logické odůvodnění* předložené teze. S takto pojetými teologickými příručkami jsme se setkávali až do II. vatikánského koncilu.

Byl to novotomismus a novoscholastika, které výzvou zpět k pramenům (*ad fontes*), tzn. k velkým teologům středověku, zpochybnily tento postup. Rovněž tak ve francouzské oblasti škola *Nové teologie* a v Německu teolog K. Rahner hledali rozšíření, prohloubení, ale i určité časové pojetí teologie a její metody.

I.3.2. Nové metody

53. Bude spravedlivé, začneme-li hovořit o francouzské **Nové teologii**, která se zrodila v centru teologických studií pařížských dominikánů v Saulchoir u sv. Jakuba v Paříži. Specifickým rysem této teologické školy je *primát darů Božího zjevení*. Nejsou to pouze výpovědi, poučky z dogmatiky či morálky, které Bůh v dějinách spásy zjevuje, ale je to zjevení Boha v dějinách spásy, které vrcholí v tajemství Vtělení. Druhým důležitým rysem je spojování víry s historií, tedy *dějinný koncept teologického myšlení*, a třetím *zdůraznění rozumu*, teologické práce, tedy nepodceňování filozofických znalostí.
54. V německé jazykové oblasti se vynořuje teologická koncepce a metoda známého teologa II. vatikánského koncilu **K. Rahnera**. Základní východisko teologického

myšlení zmíněného autora vychází z *hledání smyslu lidské existence*. V něm člověk naráží na tajemství, které ho překračuje. V tomto procesu zdůrazňuje K. Rahner i *historický moment*. Přirovnáme-li Rahnerovu knihu *Grundkurs des Glaubens* (Základní kurs víry) k Teologické summě sv. Tomáše Akvinského, máme k tomu jistý důvod, neboť v obou případech se jedná o učebnice teologie, pak nám vynikne rozdílnost přístupu obou autorů. Rahner vychází z antropologické perspektivy bodu. Na prvním místě je existenciální hledání smyslu lidského života. Obsah pravd Božího zjevení je vztahován k člověku právě ve smyslu, jaký význam mají dějiny spásy, církve, svátosti pro lidskou bytost. Naproti tomu sv. Tomáš v první části své Summy předkládá descendentní teologii v duchu Platonovy koncepce *Editus - Reeditus*. Editus (Stvoření) vychází z Boha, Reeditus je návrat k Bohu. Ačkoli se zde toto dílo jeví též jako antropologické či psychologické, je základní rozlišení v teocentrickém a antropocentrickém vyvážení uvedených autorů. Především Hans Urs von Balthasar kritizuje nadměrnou přítomnost antropocentrismu v metodě K. Rahnera a teologické školy, která se na něho odvolává (transcendentální teologie).

55. Poslední pokus o novou rozšířenou metodu v teologii představuje dílo kanadského jezuita **O. Bernarda Lonergana** (1904 - 1984). Jeho monumentálním dílem je kniha *Teologická metoda*, která byla přeložena do celé řady jazyků, mimo jiné též do polštiny. Otec Lonergan požaduje šest prvků, které musí teologická metoda obsahovat: experimentální, hermeneutický, fenomenologický, filozofický či metafyzický, teologicko-systematický a pastorální. Všimněme si těchto prvků teologické metody.

První moment je *experimentální*. Je to otázka zkušenosti. Autor vychází z faktu, že naše víra je prožívána ve společenství církve, proto vstupuje tento prvek. Moderní člověk se dovolává zkušenosti na prvním místě.

Druhý moment je *hermeneutický*. Je to otázka pravidel, která mají pomoci k výkladu Božího slova, k výkladu Zjevení. Zde O. Lonergan doporučuje i teologům znalost filozofických hermeneutických principů od Aristotela až po Bergsona.

Třetí moment je *fenomenologický*. Autor připomíná fenomenology jako byl Max Schiller nebo profesor Levinas. Fenomenologický moment znamená porozumění člověku, společnosti a kultuře.

Filozofický moment zdůrazňuje skutečnost principu myšlení, které prohlubuje možnost teologického poznání. Zde O. Lonergan ukazuje na celkový vývoj teologických metod, které dosáhly svého vrcholu v principu *analogiae entis* Aristotelovy filozofie, jenž dává možnost nejhlubšího uplatnění lidskému rozumu v teologii. V tomto bodě je vidět výrazný vliv francouzské Nové teologie.

Moment *systematicko-teologický* napomáhá rozvinutí a zřetězení jednotlivých teologických poznatků do systému a dává hloubku poznání.

Pastorální moment připomíná skutečnost, že teologická metoda si musí být vědoma ke komu se obrací. Tato metoda musí být pozorná k socio-politicko-kulturní vazbě, bez ní by teologie přestala plnit úlohu hlásání Božího slova.

I.3.3. Nové teologie

Máme-li hovořit o současné teologii, pak je zapotřebí si uvědomit nejen velké rozrůznění směrů, ale někdy i chaotické používání různých metod či modelů z oborů, které nejsou schopny adekvátně vytvořit vlastní teologickou metodu, mnohé z těchto směrů ovšem znamenají parciální obohacení.

56. Nejprve bych se chtěl zmínit o teologii německého protestantského teologa **Paula Tillicha**, který je autorem *metody korelace*. Tato metoda se snaží o určité porovnávání, tj. uvádění do vztahu. Tillich rozlišuje tři typy korelace. První je *statická* a spočívá například v logické korelaci dat. Druhá, nazvaná *reálná*, se snaží sledovat vzájemné souvislosti v událostech a věcech. Třetí typ korelace je užití této metody v *teologii*, kde dochází ke srovnávání vztahů mezi božským a lidským v rámci náboženské zkušenosti.
57. S touto metodou se setkáváme v dílech římskokatolických autorů. Jedním z nich je **Hans Küng**, který hovoří o teologii jako o vytváření shody mezi dvěma póly. Je to *kritická korelace*, kde srovnává historického Ježíše se současností.
58. Druhým římskokatolickým teologem, který využil této metody, je holandský dominikán **O. Schillebeckx**, který vytváří *kritickou korelaci* mezi dvěma zdroji teologie. Na jedné straně je tradiční křesťanská zkušenost, na straně druhé současná náboženská zkušenost. Ve svém díle *Ježíš* srovnává podobně jako Hans Küng pohledy na Ježíše Krista. V obou případech přichází zkrátka konstitutivní zdroje Božího zjevení. Oba autoři dokáží naslouchat současnému člověku. Hledají a dávají řadu odpovědí, po kterých touží dnešní člověk, ale teologie čerpající z pramenů Písma a Tradice se cítí ochuzena a v některých bodech ošizená.
59. Módním hitem našeho století a paradoxem byla **teologie smrti Boha**, jejímž hlavním představitelem byl americký teolog Altizer. Architektonickým principem této teologie je láska Ježíšova vůči druhým, člověka pro druhé a mezi druhými. Hermeneutickým principem této teologie je neopozitivismus. Chybí zde ovšem světlo víry.
60. **Teologie naděje** je interpretací Božího slova a má své stoupence v Německu, Holandsku, Francii a Itálii. Jejím hlavním představitelem je známý evangelický teolog Jürgen Moltmann (z katolických autorů se hlásí k tomuto směru J. B. Metz). Jako architektonického principu používá eschatologie, prezentuje Boha jako naši absolutní budoucnost. Za hermeneutický princip použil filozofii naděje německého promarxistického filozofa Ernsta Blocha.
61. Existuje i **politická teologie**, jejímiž představiteli jsou němečtí teologové Metz (řk. církve) a Moltmann (evang. církve). V latinsko-americké oblasti se setkáváme s teologií osvobození. *Teologie osvobození* používá jako architektonického principu Boží slovo rozpitvané socio-politickou, marxistickou analýzou. Jejimi představiteli byli Leonardo Boff a G. Gutierrez.
62. Další kapitolu vytváří tzv. **feministická teologie**, která participuje na teologii osvobození. I ona používá jako architektonického principu marxistickou kritiku společnosti se speciálním přihlédnutím k postavení diskriminované ženy. Sledujeme-li dílo hlavní americké autorky Elisabeth Schüsler-Fiorenzové, neubráníme se dojmu, že v mnoha bodech je kritika současné společnosti vůči postavení ženy v ní oprávněná. Z toho důvodu i církevní dokumenty přiznávají oprávněnost specifického, nikoliv však marxistického, ženského pohledu na náboženské i teologické otázky.
63. Závěrem bych zmínil amerického římskokatolického teologa **Avery Dullese**, který patří k nejvýznačnějším hledačům teologické metody, která by vytvořila základ pro porozumění mezi jednotlivými teologickými školami. Ve svém hlavním díle *Models of the Church* (Modely církve) tvrdí, že se různí eklesiologové liší ve svém pojetí církve a tyto rozdíly zapříčiňují i určité nepochopení či nedorozumění mezi jednotlivými

skupinami v současné církvi. Význam této metody spočívá v tom, že umožnila katolíkům různých teologických přesvědčení porozumět jeden druhému a zapojit se do společné diskuse. Při svém studiu zjevení A. Dulles ukazuje různé modely pro možnou interpretaci teologie zjevení. Říká, že symbolické pojetí zjevení nejlépe spojuje perspektivy všech modelů a vytváří podle jeho přesvědčení i možnost ekumenického dorozumění. Přes dobrý úmysl autora existují vážné výhrady známých teologických odborníků, kteří vidí v jeho studii spíše pomůcku či návod k dialogu než novou teologickou metodu nebo nový teologický koncept.

Literatura k rozšíření studia

Kudrnovský, Alois, Dr.: *Bohověda a její studium*, Praha 1947

Mádr, Oto: *La teologia catholica en Checoslovaquia: Balance y perspectivas*

II. Prameny teologického poznání

II.1. Konstitutivní prameny

II.1.1. Zjevení

64. "Bůh ve své dobrotě a moudrosti rozhodl zjevit sebe samého a oznámit tajemství své vůle (Ef 1, 9), že lidé prostřednictvím Krista, vtěleného Slova mají v Duchu svatém přístup k Otci a stávají se účastníky božské přirozenosti (Ef 2, 18; 2 Petr 1, 4). Tímto zjevením oslovuje neviditelný Bůh (Kol 1, 15; 1 Tim 1, 17) ze své veliké lásky lidi jako přátele (Ex 33, 11; Jan 15, 14-15) a stýká se s nimi (Bar 3, 38), aby je pozval a přijal do společenství. Toto zjevení se uskutečňuje činy i slovy, které navzájem vnitřně souvisí, takže skutky, které Bůh vykonal v dějinách spásy ukazují a posilují nauku i skutečnosti vyjádřené slovy; slova pak hlásají tyto skutky a objasňují tajemství v nich obsažená. Avšak nejhlubší pravda, která se odhaluje tímto zjevením o Bohu i o spáse člověka, nám září v Kristu, který je prostředníkem a zároveň plností celého zjevení (Mt 11, 27; Jan 1, 14 a 17; 14, 6; 17, 1-3; 2 Kor 3, 16; 4, 6; Ef 1, 3-14)." Těmito slovy začíná konstituce II. vatikánského koncilu O Božím zjevení (*Dei verbum*).
65. Ve zmíněné učebnici *Úvod do teologie* začíná O. A. Liége OP kapitolu věnovanou pramenům křesťanské víry slovy: "Bůh promluvil" a hned nás upozorňuje, že právě Boží zjevení, skutečnost Boha, který se zjevil a komunikuje s člověkem, odlišuje křesťanství od ostatních náboženství. V animistických a kosmických náboženstvích se setkáváme s postojem úzkosti i úcty, ale je to náboženská, která nepřináší ono posvátné vzrušení, do kterého vstupuje člověk oslovený Bohem.

Slovo Boží se v Bibli nepředstavuje zprvu jako sdělení nějakých vědomostí, nýbrž jako *projev živé přítomnosti v existenci národa*. A tento projev bere na sebe tvar právě tak náznakových úkonů jako tvar vyslovených slov. "Nad kým se zjeví paže Hospodinova?" (Iz 53, 1). Je na mužích Božích, prorocích, aby vyčetli smysl těchto činů a vyložili v nich názor Boží na dějiny a na život lidu.

66. Hovoříme-li o zjevení Boha, bezesporu si musíme položit otázku, kdo Bůh je. Je osobou? Může se projevit, může s člověkem komunikovat, zjevit se? Bůh žije v tajemství třech osob a toto tajemství Trojice již implikuje možnost zjevení. Tajemství života třech osob je tajemstvím sdílení a zjevování. Sv. Augustin nám svou trinitární teologií dává plnou možnost ponořit se do hlubin této otázky. Boží slovo je totálním

vyjádřením božství. Sv. Jan a sv. Pavel říkají, že vše bylo učiněno skrze ně a v něm. Veškeré vnější projevy Boha má své kořeny v niterném projevu, který je Synem, Obrazem, Slovem. Každé zjevení Boha navenek je odrazem tajemného niterného zjevení v Bohu. Výstižně říká E. Levinas: "Osobní Bůh, jediný Bůh se nezjevuje jako obrázek v černé komoře, žádný film není schopen zachytit jeho obraz a žádný zvukový záznam nemůže zaregistrovat jeho hlas. Transcendentní Bůh zůstává i ve zjevení Bohem." (Samizdatový překlad dr. I. Havla.)

Toto zjevení, jak podtrhuje Roland de Vaux, je jak ve SZ, tak i v NZ historickou skutečností. Historičnost novozákonního zjevení krásně vyjadřuje A. Malraux: "Mytologie nemá v podstatě ani slova, ani skutky, ani kázání na Hoře, ani ukřižování, proto nemá kázání. Velké události křesťanství jsou jedinečné. Zvěstování se neopakuje..., řečtí bohové mají své atributy, ale Panna Maria drží Dítě a Kristus nese kříž." (A. Malraux: *Psychologie de l'art*, II., Paris 1949, str.64)

67. Mnozí moderní autoři nám namítnou, že pojem zjevení patří do mytických či mytologických kategorií. M. Eliade se vyjádřil v tom smyslu, že jazyk mýtů může ideálně vyjádřit dynamiku transcendentna, ale biblické události jsou historické skutečnosti a jejich demytologisace je dnes překonanou daní splácenou s notným opožděním scientismu minulého století. Její autoři R. Bultmann a M. Dibelius byli svým vzděláním dětmi devatenáctého století. V demytologisaci předbiblických materiálů je však předešli sami bibličtí autoři a redaktori, jak poukázal ve svém komentáři ke Genezi německý starozákonník O. Diego Arenhoevel OP, a přitom použili komunikačních prvků velké mytické kultury úrodného Půlměsíce, jako jsou obrazy, metafory a symboly.
68. Spolu s O. D. Dubarlem OP starozákonníkem fribourgské univerzity ve Švýcarsku chceme rozlišit komunikaci Boha ve dvojí rovině. První rovinu nazývá autor Boží manifestací, a hovoří-li o Božím zjevení (*revelatio*), pak rezervuje tento pojem na bezprostřední interpersonální kontakt mezi Božím Já a člověkem.
69. První forma Boží manifestace, to je *transparence Boha v díle stvoření*. Není to logický sylogismus kauzalit. Mohli bychom říci, že se spíše jedná o intuitivní poznání člověka, které má své zakořenění přes ontologii, atopathii. Každé jsoucno reprezentuje vnitřní Boží dokonalost, ale v nižším stupni a ve vlastní konsistenci. Samo Písmo užívá pojmu řeči pro popsání Božího tvůrčího úkonu. Bůh povolává slovem k existenci a pojmenováním určuje formy jsoucna. Tímto způsobem Geneze 1-2 proklamuje, že Bůh konstituoval každé jsoucno a užití pouhých slov manifestuje jeho všemohoucnost. Bůh ve stvoření se projevuje navenek řečí, slovy. Písmo používá řeči, aby pomocí analogie vysvětlilo jeho tvůrčí činnost.
70. Druhou formou manifestace Boha je *vykupitelské dílo Ježíše Krista*, které zahrnuje všechny záchranné Boží činy v dějinách. O nich nám přináší svědectví a svou zkušenost již starozákonní autoři. Můžeme tedy mluvit o dějinách spásy a ty nás přivádějí vůbec k otázce teologie a filozofie dějin. Bůh sestupuje ze své transcendence, aby intervenoval v dějinách a manifestoval tak svoji přítomnost a aktivitu.
71. Třetí formou je *zjevení (revelatio)*, které můžeme považovat za vrcholnou formu, pomocí které komunikujeme s Bohem. Víme, že člověk používá ještě mnoha dalších prostředků, ale slovo mu vždy zůstává jako jedinečný prostředek, nad který lepší nemáme. Řeč je typicky lidským výtvoem a vyjádřením osoby. Prozrazuje jak bohatství, tak řád. Jazyk v literárním zpracování dosahuje ještě vyšší úrovně. Bůh použil i tohoto sdělovacího prostředku, aby se zjevil lidem. Při nadpřirozeném zjevení

Bůh zjevuje, odkrývá tajemství svého nitra. Jako osoba sděluje své myšlenky jiné osobě. Je to zjevení osobní (subjektivní) a bezprostřední. Bůh k nám mluví bezprostředně v Písmu, neboť Písmo je Boží slovo ve vlastním slova smyslu. Bůh se nám v něm otvírá jako osoba osobě, můžeme mluvit o interpersonální komunikaci. Jak potvrzuje List Židům řecké sloveso *lalein* je technický termín pro označení meziosobního sdělení, naše "mezi čtyřma očima". Bůh k nám ale mluví lidským slovem. Jak je to možné? Komunikace předpokládá společný komunikační prostředek. Bůh a člověk nejsou bytosti téhož řádu. My nejsme schopni se přizpůsobit Bohu, naučit se jeho řeči. Aktivita musí přijít z Jeho strany. Již řečtí otcové mluví o synkatabasis Boha, který sestupuje, aby se přiblížil.

II. 1.1.1. Zjevení ve Starém zákoně

72. Starý zákon nemá technický výraz, který by označoval zjevení. Rovněž nerozlišuje mezi zjevením přirozeným a nadpřirozeným. Bůh se však dává člověku poznat, a tak možnost poznání je vždy vázána na Boží iniciativu. Setkáváme se s obraty jako *raah* (vidět), *jádá* (poznat), *galah* (odkrýt). Velmi často je použito pasivní formy, to znamená: bylo vidět, učinil se viditelným, zjevil se (srov. Gn 12, 7; Ex 3, 16; Am 7, 1,4). Zdrojem poznání či Božího zjevení jsou *teofanie*, zjevení Boha jednotlivým patriarchům, Mojžíšovi a prorokům. Bůh se v těchto zjeveních obrací k člověku jako učitel ke svému žáku. Za zrcadlo Božího zjevení můžeme považovat žalmy, které jsou aktualizací každodenního Božího zjevování v chrámovém kultu. Žalm 119 rozšiřuje tento pohled a oslavuje tóru jako vtělení celého Božího zjevení.
73. Zdůraznili jsme, že je to Boží slovo, řeč, pomocí které Bůh komunikuje s člověkem. Hebrejské slovo *dábar* vyjadřuje mnohem širší skutečnost než je tomu v našem pojetí. Slovo není pouze zvuk, hlas, ale také skutečnost nebo událost. Hovoříme o dynamice síly Božího slova, které tvoří svět, vytváří zákon, buduje dějiny a zjevuje lidem Boží vůli. Prorocký rozměr zjevujícího Slova přináší mesiánskou osvobozující zvěst člověku spoutanému hříchem a otroctvím. A tak je Boží slovo vždy spojováno s dějinami spásy. Předmětem Božího zjevení je Bůh sám, živý a osobní, všemohoucí Tvůrce vesmíru, Pán, který vyžaduje poslušnost zákona. Jednotliví proroci nám dávají nahlédnout do tajemství Božího srdce. Amos nám ukazuje Boží spravedlnost, Ozeáš jeho něžnou a žárlivou lásku, Izajáš jeho velikost a přesažnost, Jeremiáš vyžaduje náboženství nitra, Ezechiel nám představuje Boží svatost. V druhé části prorocké literatury se setkáváme s Bohem, který přichází k nám jako "Bůh s námi" (*Emmanuel*) a ženich vyvoleného národa, Bůh smlouvy. Bůh tajemství je také Bohem zjevení.

Nadpřirozené Boží zjevení je svou vnitřní povahou meziosobní. Můžeme říci, že dochází k procesu otevírání se dvou já, jednoho druhému. Je to vztah otce a dítěte, ženicha a nevěsty. Boží slovo vytváří společenství (*koinonia*) mezi Bohem a člověkem.

II.1.1.2. Zjevení v Novém zákoně

74. Čteme-li v Novém zákoně o Božím zjevení, pak musíme potvrdit, že tento teologický pojem má zde své místo, svůj pramen. Setkáváme se s řeckými slovy jako *apokalyptein*, *faneurun*, *gnóridzein*, *fodzein*, *herisein*, *legein*, *lalein* a můžeme dále listovat v novozákonním řeckém slovníku. V perspektivě Nového zákona bychom mohli vyslovit, že je to Ježíš Kristus, jeho kázání, tedy *Kristus jako kazatel*, který je zvěstovatelem a zjevovatelem Boha, Božího poselství. Ježíš Kristus pokračuje, či

správněji naplňuje úlohu hlasatelů slova (proroků), a to vrcholným způsobem. Vedle hlásání je *Kristus i jako učitel*, který poučuje své žáky. Ve vztahu k Bohu představuje se *Pán Ježíš jako Syn*, hovoří o svém Otci (Mt 7, 21; 10, 32-33). Bůh Otec jej nazývá "můj milovaný Syn" (Mk 1, 11; 12, 6). V novozákonní literatuře se setkáváme také s odpovědí člověka na Ježíšovo slovo, na Ježíšovu nauku, na Ježíšovo zjevení, či zjevování Boha Otce, a touto odpovědí je víra.

75. Texty Nového zákona, které potvrzují pregnantním způsobem požadavek víry jako odpověď, můžeme hledat mimo jiné ve Skutcích apoštolů (Sk 2, 41; 4, 4; 5, 14, aj.). U sv. Pavla můžeme definovat zjevení jako svobodný Boží úkon, ve kterém Bůh v Kristu a skrze Krista zjevuje dějiny spásy. Kristus se dílem vykoupení stává Spasitelem a Pánem nového stvoření. Nejvýraznějším způsobem definuje Boží zjevení skrze Slovo Jan ve svém prologu k Evangeliiu (srov. Jan 1). V Janově evangeliiu je Kristus dokonalým zjevovatelem Otce, protože On, Ježíš je preexistující Boží slovo (*logos*). Vtělením Slova se dovrší kontakt mezi Bohem a člověkem, protože v Kristu přebývá mezi námi Boží slovo. U synoptiků Kristus učí, káže, oznamuje dobrou novinu o Božím království. U sv. Jana mluví a svědčí. Na podkladě Vtělení je Kristus kvalifikovaným svědkem, protože On je Boží Slovo, přináší svědectví, které otevírá hlubiny Božího srdce. Syn svědčí o Otci, který ho poslal. Jan tedy chápe Zjevení jako Boží slovo, které se stalo Tělem a skrze toto Tělo je dosvědčena láska Boha Otce vůči lidem.

II.1.1.3. Zjevení a Trojice

76. Apoštolští otcové jsou přesvědčeni, že celé učení církve je božského původu a předmětem víry. Především **sv. Ignác** antiošský vidí v Kristu veškeré zjevení a spásu. V Ném jsou pravda a život nerozdělitelně spojeny. V tajemství inkarnace Božího Syna vrcholí ekonomie zjevení. Znalost či poznání Otce, to je Kristus.
77. Podobným způsobem hovoří o zjevení apologeté. Na prvním místě je třeba zmínit **sv. Justina**. Božské *logos* je jak Zjevovatel, tak Vykupitel. Božské slovo (*logos*) nazývá semenem a skrze semena tohoto Slova je možná také účast lidí na Božím poznání. **Sv. Irenej** hovoří o zjevení (*epifanii*) Otce, která se uskutečňuje cestou vtělení Božího slova. První etapu zjevení vytváří stvoření, na které navazuje zjevení skrze Písma Starého a Nového zákona. Sv. Irenej je citlivý k dynamickému aspektu dějin Božího zjevení, podtrhuje onen pohyb a pokrok v hloubce jednoty a vidí Boží slovo, které se uplatňuje při stvoření, ve zjeveních patriarchům, při předání tóry, působí prorocky v Kristu, apoštolech a v církvi. To vše jsou momenty aktivního působení Božího slova v dějinách spásy, které jsou postupným zjevováním Otce skrze Slovo.
78. Zakladatel Alexandrijské školy **Klement Alexandrijský** shrnuje první reflexe sv. Justina, Ireneje a Klementa Římského a připisuje všechna zjevení Božímu slovu. Je to Boží slovo (*logos*), které mluví k Abrahámovi, které dává svůj slib Jakubovi, zachraňuje Izraelity, oslovuje Mojžíše, dává zákon na Sinaji. Klement Alexandrijský podtrhuje organickou jednotu Starého a Nového zákona, tj. tóry, proroků a evangelia. Ve všech těchto případech jde o jednoho a téhož Boha, který se skrze své Slovo dává poznat. Nejhlubší vztah je mezi proctvími a evangeliem. Kristus sám je představován jako výklad proctví (*Světlo Pravdy*). Slovo se stává evangeliem.
79. Klementův nejslavnější žák **Origenes** představuje Boží Slovo jako obraz neviditelného Boha Otce, které je rovné Otci, protože je synovským obrazem a věrně reprodukuje svůj model. Je to věčný obraz zplozený Otcem. V tomto smyslu také Origenes zdůrazňuje jednotu obou zákonů, Starého a Nového, vzhledem k Božímu autorství. Všechna Písma podávají zprávu o Kristu, který je Slovem Pravdy. Proto v

teofaniích Starého zákona je to Kristus (věčné Slovo), které se zjevuje přímo nebo prostředně skrze anděly (srov. Hom. Jer. 16, 14; Com. Cant. 2).

II.1.1.4. Zjevení u církevních otců

80. V protikladu ke zmíněným apoštolským otcům, apologetům a rovněž teologům Alexandrijské školy, velcí Kapadočtí otcové **sv. Basil Veliký, Řehoř Naziánský a Řehoř Nysský** zdůrazňují ve své teologii nepochopitelnost pojmu Boží bytosti, a proto také připomínají, že velká část poznání Boha zůstává skryta v neproniknutelné temnotě. Řehoř Nysský zdůrazňuje, že přes skutečnost Božího tajemství se setkáváme s jeho zjevováním (*mysteria*). Toto Boží tajemství obsahující celou věčnost je zjevováno skrze Krista. Neznamená to, že by tito tři velcí východní církevní učitelé popírali skutečnost Božího zjevení, ale v protikladu k předchozím autorům více vystupuje potřeba milosti víry a skutečnost, že Boží tajemství je dosažitelné pro nás jedině skrze Kristovu lásku odhalující Boží tajemství. **Sv. Jan Zlatoústý** uzavírá východní teologii zdůrazněním Boží neviditelnosti, nevyslovitelnosti, nepřítomnosti, nepopsatelnosti a nepochopitelnosti. Bůh vždy zůstává hlubinou, temnotou a tajemstvím. Dokonalé poznání Boha je exklusivní výsadou Syna a Ducha svatého (srov. Jn. Hom. 15, 1; 59, 98). Před Boží nezměrností nezbyvá člověku než adorovat a přistupovat s údivem tak jako Zachariáš, když se mu v chrámě zjevil anděl, zvěstující narození Jana Křtitele. Ani Jan Zlatoústý nepopírá proces zjevení skrze proroky i apoštoly, ale musíme konstatovat, že i u něho hlavní důraz spočívá na transcendentním Božím tajemství.
81. Zadáme-li se na tradici západní církve, pak je nutné připomenout **sv. Cypriána**, který si přisvojil pojem Tradice. Ta je pro něho pramenem veškerého křesťanství. V tomto smyslu nadřazuje sv. Cyprián pojem Tradice pojmu Božího zjevení.
82. **Sv. Augustin**, výjimečný představitel západní tradice latinské církve, nehovoří exprofesso o pojmu Zjevení. Pro něho je Bůh všudypřítomný, v celém svém díle. I sv. Augustin zdůrazňuje nemožnost patření na Boha v tomto životě, ale existuje prostředník veškerého zjevení, kterým je Ježíš Kristus, Boží Slovo, Boží Syn, který přišel, aby manifestoval svým slovem a svým činem evangelium spásy, a tak Slovo Ježíše Krista chápané v duchu hebrejského *dábar* (nauka a čin) je předmětem naší víry. Dotýká se nás skrze slova apoštolů zaznamenaná v Písmu a proklamovaná církví. A tak na tomto světě kráčíme ve víře a právě naše víra nám dává aspiraci, abychom ve světle Božího slova porozuměli Boží komunikaci a sdílení.

II.1.1.5. Zjevení v pojetí univerzitní teologie 13. století

83. Prvním teologem, kterému chceme věnovat pozornost, je **sv. Bonaventura**. Užívá termínu zjevení (*revelatio*) ve své předmluvě ke Komentáři sentencí Petra Lombardského. Zjevení je světlo pro ducha, před kterým se rozprostírají *čtyři tajemství*: tajemství Boha a jeho vnitřního života, tajemství stvoření a hříchu, tajemství vtělení a vykoupení a tajemství svátostí, které nás uvádějí do slávy.

Bůh zjevuje lidstvu některé věci, tzn. mluví s člověkem. Mluvit znamená osvitit lidského ducha. Zjevení, slovo, osvícení jsou pojmy, v kterých nám přibližuje sv. Bonaventura Boží tajemství. Boží slovo je věčné i časné. Věčné Slovo je Boží slovo, které spočívá v lůně Nejsvětější Trojice. Bůh se však obrací svým slovem k člověku v okamžiku stvoření. Hovoří k lidem trojím způsobem: *znameními*, která se dotýkají lidských smyslů, *imaginací* neboli představami a *Slovem*, které je bezprostředně

inspirované. Člověk nutně potřebuje zjevení, protože svým úsilím se nedobere těchto tajemství.

Zjevení je společnou aktivitou celé Nejsvětější Trojice, ale specificky je dílem věčného Syna a Ducha svatého. Zjevení u sv. Bonaventury především označuje aktivitu Boha a proces zjevení začíná již hlásáním proroků, kteří přinášejí Boží světlo Izraeli. Zjevení, to je učení, které přináší Kristus lidstvu, aby proniklo a osvítilo ve víře hledající lidstvo.

84. Druhým teologem a kolegou sv. Bonaventury na pařížské Sorboně je **sv. Tomáš Akvinský**. Ten se věnuje pojmu zjevení, o kterém hovoří často a na mnoha místech (S.th. 1a, q 1; 2a, 2ae, q. 1-7, 171-174; S. Contra Gentiles I.,III., c. 154; De Verit. q 12; Expos. In Jn.). Boží zjevení je pro Tomáše Akvinského spásnou operací Boha, která vychází ze svobodné lásky Boha k člověku. Zjevené bylo především to, co je našemu lidskému rozumu nepřístupné. Bůh zjevuje především sám sebe. Zjevení je pro Tomáše historickou událostí, která se uskutečňuje v procesu dějin spásy. Pojem zjevení v jeho teologii je polymorfní. Také on chápe Boží zjevení jako Boží slovo. Samotným zjevením chápe proces, který odstupňovává naše poznání. Člověk poznává Boží věci *trojím způsobem*. Nejprve zjevení poskytuje ještě v pozemském životě nedokonalé poznání. Je to vlastně první okamžik, kterým začíná naše cesta k plnému poznání Boha ve světle slávy. Boží milost, která přesahuje přirozené světlo rozumu, povznáší člověka k tomu, aby poznával Boha skrze stvoření. Druhým způsobem odkrývá zjevení Boží pravdy, které překračují limity naší inteligence. Teprve ve věčném patření nastane dokonalé zjevení odhaleného poznání Boha. Vtělením Krista se dovršilo a naplnilo Boží zjevení v dějinách spásy. Proto také vrcholem je poznání Krista skrze zjevení.

II.1.1.6. Zjevení v pojetí potridentské teologie

85. Teologii zjevení znovu odkrývají teologové Tridentského koncilu, a to **Melchior Cano** a **Doméngos Bañez**. Skutečným základem naší víry, říká Cano, není ani autorita církve, ani autorita Písma svatého, ale autorita zjevujícího Boha. S myšlenkou zprostředkujícího či prostředního zjevení přichází teolog Tovaryšstva Ježíšova, zakladatel vlastního teologického směru **Francisco Suarez SJ**. Karmelitánští teologové ze Salamanky rozlišují ve zjevení aktivní a pasivní formu. Ve zjevení, které nazýváme aktivním, jde o úkon, kdy Bůh mluví, aby nám svým slovem bezprostředně sdělil nějakou pravdu, a to prostřednictvím svých služebníků, jako jsou andělé, apoštolové nebo proroci. Pasivní forma zjevení spočívá v habituální výpovědi Boha, se kterou se setkáváme ve světle víry, v Písmu či Tradici.

II.1.1.7. Pojem zjevení v 19. století

86. Tři velcí teologové 19. stol. se zabývají pojmem zjevení. Jako první je to teolog romantické školy **Johann A. Möhler**, profesor na tübingské teologické fakultě. Podle něho se Boží zjevení uskutečnilo skrze apoštolů, když jim bylo Boží slovo zprostředkováno skrze lidské slovo Ježíše Krista. Tak jsou vtělené Boží slovo, evangelium Božího království, zdrojem našeho poznání Boha Otce. Druhým teologem je profesor **H. J. Dominik Denzinger**, který formuluje pojem zjevení jako sdělení pravdy, a to pravdy, kterou sděluje Bůh v rámci dějin. Můžeme říci, že s tímto pojmem či lépe řečeno s touto definicí pojmu zjevení se setkávaly generace studentů

teologie v učebnicích prof. J. Kubalíka. Třetí postavou je kardinál **John Henry Newman**. Zjevení přináší náboženské poznání a samo zůstává tajemstvím. I pro kardinála Newmana má zjevení doktrinální charakter. Křesťanství je pro něho *revelatio revelata*. Je to poselství, které Bůh definoval člověku.

II.1.1.8. Pojem zjevení ve 20. století

87. V našem století se z novotomistů zabývali výkladem pojmu zjevení T. A. Gardeil OP a R. Garrigou-Lagrange OP. Pro **O. Gardeila** je definice zjevení odvozována z výkladu prorocství u sv. Tomáše Akvinského. Zjevení je chápáno jako milost, kterou Bůh obdarovává. Tato milost je úkonem Ducha svatého. O. Gardeil především hájí pojem zjevení před relativistickým výkladem modernismu. **O. R. Garrigou-Lagrange** zasvětil 30 stránek své studie pojmu zjevení. Říká, že zjevení je svobodný Boží úkon, svou povahou nadpřirozený, kterým Bůh přivádí člověka k nadpřirozenému cíli. Zjevení je Boží slovo, kterým Bůh vychovává a vzdělává. Můžeme říci, že v tomto procesu Bůh vystupuje jako učitel a člověk jako žák. Současný pokoncilní teologický výklad pojmu zjevení vychází z prací teologů francouzské školy **Nové teologie**, jako jsou O. D. M. Chenu OP, O. H. De Lubac SJ, G. Ghils, J. Bonsirven, O. P. Benoit OP a O. J. Danielou SJ. Z německých autorů bychom především měli jmenovat **Hanse Urs von Balthasara**. Jak nám i citace konstituce *Dei verbum* naznačuje, současná teologie se odklání od určitého školního intelektualizmu, který chápal zjevení jako přenos určitých dogmaticko-morálních tezí. Na prvním místě chápeme Boží zjevení jako meziosobní sdělení. Sdělení osobní pravdy, té pravdy, kterou je samo vtělené Boží Slovo. Proces, který vedl k vytvoření dogmatických a morálně-teologických tezí, je spíše záležitostí tradice a Učitelského úřadu církve. Ke zmíněným teologům Božího zjevení bychom měli bezesporu připočítat i odborníky - poradce II. vatikánského koncilu O. Y. Congara OP, O. E. Schillebeckxe OP a K. Rahnera SJ.
88. Nepovažuji za zbytečnou poznámku, která se týká *soukromých zjevení*. Toto téma není v teologii novinkou. Již Melchior Cano OP zdůraznil, že soukromé zjevení není pramen, z kterého by čerpala teologie. Naopak je zapotřebí si uvědomit, že přílišná vstřícnost k soukromým zjevením snižuje význam a hodnotu "veřejného" Božího zjevení. Je možné i odstupňovat formy soukromého zjevení. Bezesporu můžeme chápat mariánské zjevení v Lurdech jako dotvrzení dogmatu o Neposkvrněném Početí, ale nelze říci, že Lurdy jsou zdrojem, pramenem, z kterého by církev dedukovala nauku o Neposkvrněném Početí Panny Marie.

Literatura k rozšíření studia

Latourelle, René, SJ: *Théologie de la Révélation*, Bruges-Paris 1996

II.1.2. Písmo a Tradice

89. Věnovali jsme velkou pozornost pojmu Božího zjevení a popravdě řečeno víme, že otázka komunikace a sdělení je i tématem, kterým budeme rozvíjet pojednání o Písmu a Tradici. Pořadí by mělo být možná opačné. S tímto opačným pořadím se také setkáváme i v konstituci O Božím zjevení II. vatikánského koncilu.

"Bůh promluvil", začala naše kapitola o Božím zjevení. Hovoříme-li o Písmu svatém, hovoříme o Božím slově. Uvědomujeme si spolu s německým filozofem M. Heideggerem, že člověk může být také definován jako bytost, která hovoří. Ano, lidské slovo má vlastně trojí funkci. Informuje, vyjadřuje, apeluje. S těmito třemi funkcemi

slova se setkáváme také v dějinách Božího slova. Historici, především historici kultury, vědí, že mluvené slovo, mluvený projev předcházeli psanému projevu. Víme, že poezie předchází prózu. A tak, hovoříme-li o velikém souboru posvátné literatury, kterou nazýváme Biblií, knihou knih, či knihou *par excellence*, je třeba si uvědomit, že sama tato kniha, hovoří-li o autorství, naznačuje výše uvedenou skutečnost. Podle Bible je prvním písařem autorem Mojžíš, ale stránky Bible nezačínají zrozením a povoláním Mojžíše, nýbrž pradějinami lidstva a prehistorií vyvoleného izraelského národa, příběhy patriarchů. Zde si čtenář, ale především teolog musí uvědomit, že se setkává s ústním projevem a jeho předáváním. Tak dáváme za pravdu východnímu křesťanství, které nadřazuje pojem Tradice. Připomněli jsme si, že toto vědomí měla i latinská patristická tradice. Známé protestantské *sola scriptura* a odtud i časová priorita Písma svatého velice úzce souvisí s objevením knihtisku, s prvními tištěnými Biblemi, s nimiž se setkal i autor tohoto výroku Dr. Martin Luther. Přesto je nutné si uvědomit, že priorita Písma svatého nad procesem ústního předávání, je úzce spojena s charismatickým jevem, který vytvořil soubor posvátné knihovny Svatých Písem. Ty vznikly, byly tradovány, zapsány, redigovány i překládány za přímého přispění Božího vnuknutí, byly inspirovány. To je důvod, proč musíme na prvním místě věnovat pozornost Písmu svatému.

90. Důsledkem této skutečnosti je chápání Písma jako *normy, která nemůže být normována*. Článek víry o Božím původu či autorství Písma řeší otázky vzniku Písma jako knihy dvou autorů Boha i člověka. U samotného textu Bible se dovídáme nejen o lidském svatopisci, ale také o Božím autorství, a to jak ve Starém, tak i v Novém zákoně. Boží slovo *se stává* v lidském autorovi, jak to vyjadřují prorocké spisy o povolání proroků, a v plnosti Božího zjevení se stane věčné Boží slovo člověkem v Ježíši Kristu z Nazareta, kterého pak chápeme jako plnost Božího zjevení.

II.1.2.1. Inspirace

91. Můžeme vidět určitou obdobu mezi tajemstvím vtěleného Božího slova a tajemstvím vzniku Písma svatého, tajemstvím inspirace. Inspirace je dílem Ducha svatého. Působením Ducha svatého se konstituuje lidské slovo v Božím slově, ano, dotýkáme se tajemství, které doprovází každou Boží aktivitu. Duch Boží je schopen vést člověka, aniž by znásilnil jeho svobodu, jeho osobu nebo jeho styl. Inspirace není dílem církve nebo její učitelské autority, ale tak jako v případě inkarnace je dílem Ducha svatého. Tento úkon je fyzický a patří do řádu charizmat. Výraz *fyzický* je termín metafyzický, tedy ne z oblasti přírodních věd. Celá Bible, každé slovo je Božím zjevením pro nás, protože je Božím slovem, i když ne vše, co je v Bibli bylo zjeveno ve vizích. Tento rozdíl poznamenal již sv. Tomáš Akvinský (S.th. II-II q. 173). Pro vysvětlení tohoto tajemství inspirace, která je *fyzickým*, ne pouze morálním, *vlivem Ducha svatého v řádu nadpřirozeném*, používají teologové čtyř analogií:
92. 1) První a nejvlastnější je **analogie nástroje**. U řeckého anonymního autora ze 2. stol. se setkáváme s tímto výkladem: "Svatý Duch použil lidí jako hudebních nástrojů, citery nebo lyry, aby nám zjevil nebeské a Božské skutečnosti." Podobné výroky najdeme u sv. Hippolyta, Teofila Antiošského, Jeronýma, Řehoře Velikého, na západě u sv. Augustina. Středověká scholastika se sv. Tomášem Akvinským rozvinula tuto instrumentální analogii k mistrovské a jedinečné výši, když do ní Tomáš včlenil Aristotelův princip první a druhé příčiny, tj. účinné a nástrojné, se zdůrazněním lidské individuality nástroje.

93. 2) S druhou analogií se setkáváme převážně u latinských otců a je to **analogie diktátu**. Termínu *dictare* dávají přednost před ostatními sv. Jeroným a sv. Augustin. Této formulace použil i Tridentický koncil a tímto směrem šli i jeho teologové. Výraznou postavou byl O. Domingo Bañez OP. V tomto duchu také postupovali teologové reformace. Pro nás je představa diktátu velmi obtížná. V době diktafonu, magnetofonu má toto slovo mnohem užší význam, než mělo v dějinách. Je nutné si připomenout význam latinského slova *dictare*. Zní nám i v německém Dichten, Gedichten nebo Dichtung. Tzv. *Artes dictaminis* byly příručky pro jednoduchou tvorbu poezie. Proto středověký básník A. Dante je řazen mezi *dictatores illustri*. Pro naši současnost bychom mohli nahradit slovo diktát anglickým *ghost writer*, tj. redaktorská práce. Zde dvojice autor a redaktor předkládají společné dílo. Sem patří také práce tlumočnicka či překladatele.
94. 3) **Analogie s poslem**. Toto přirovnání se opírá o biblický text, kde převážně proroci vystupují jako vyslanci Boha, reprezentují, tj. představují, Boží názory a přání. I v naší době velvyslanec podobným způsobem zastupuje svoji vládu, prezidenta či ministerského předsedu a přitom má dostatek volnosti, aby se přizpůsobil politickým a kulturním poměrům státu, ve kterém je akreditován.
95. 4) Čtvrtá a poslední je **analogie s určováním osobnosti autora v jeho díle**. Prvně se o tuto analogii pokusil sv. Justin. Čtete-li Tolstého *Annu Kareninu*, pak se můžeme ptát nakolik v této osobě vystupuje postava Anny a nakolik v ní jedná sám autor L. N. Tolstoj. Podobně si můžeme klást tuto otázku v případě Goetheho *Fausta* či Cervanteseho *Dona Quijota*. Ještě komplikovanější bude otázka autorství v případě dramatu, kde vedle dramatika a literárního hrdiny vstupuje do hry sám interpret, divadelní herec.
96. **Princip první a druhé příčiny** nám dovoluje určit prvenství autora přes téměř nemožné vymezení hranic. Tak je tomu u Božího slova v Písmu. Formule "Bůh je autor Bible" se poprvé objevila jako součást dogmatické formulace na Florentském koncilu v r. 1442. Tato formulace se zakořenila v textech Tridentického koncilu a I. i II. vatikánského koncilu. *Bůh* je tedy *první a hlavní příčinou*. Naproti tomu *svatopisec* je chápán jako *nástrojná příčina*. Termín *nástrojná* nás nesmí svádět k tomu, abychom člověka chápali jako nějaký řemeslnický nástroj či pouze pero. Zmiňovanou Tomášovu teorii inspirace rozpracovali na začátku století význační teologové, kde na prvním místě je třeba připomenout O. M. J. Lagrange OP. Tito autoři vytyčují psychologickou stránku otázky inspirace. Je to nejprve působení Ducha svatého na rozum člověka. Boží působení se dotýká jak vytváření jednotlivých myšlenkových soudů a úsudků, tak i jejich formulace. Rozum nepracuje automaticky, aby na něj člověk neměl vliv. Je uváděn do pohybu vůlí v teoretických i praktických soudech. Je tedy jasné, že i zde musí mít inspirace svůj podíl. Vůle však nemůže být uváděna do pohybu zvenčí. Třetí skupinu tvoří tzv. prováděcí síly, to je potřebná fyzická motorika, kterou člověk potřebuje k vyslovení či napsání textu. Zde teologické autority 19. a 20. stol. již nepřipisují bezprostřední vliv působení Ducha svatého. Jestliže jsme zmínili O. M. J. Lagrange OP, který zpracoval pojetí inspirace v duchu moderní psychologie 20. stol. tak, jak ji v prostředí církve prezentoval slavný kardinál Mercier z Bruselu, pak musíme uvést O. P. Benoita OP, ředitele Jeruzalémské biblické školy, který připomněl skutečnost, že biblické posvátné texty nebyly jenom *napsány*, ale byly také *redigovány*, tj. upravovány a překládány. Proto se vyžaduje působení Ducha svatého, tj. charizmatu inspirace, i jak na činnost svatopisců, tak na práci redaktorů, překladatelů a upravovatelů. K dovršení pojetí inspirace přispěl O. Luis Alonso Schökel SJ, který doplnil nauku o *inspiraci z hlediska semiotiky*. Připomíná nám, že

lidský jazyk se aktualizuje ve třech rovinách: obecná mluva, technický či vědecký jazyk, literární jazyk.

97. 1) *Obecná mluva* je základem veškeré komunikace a je vlastní každému od samého dětství. Je to jazyk, který nám umožňuje sdělit naše myšlenky druhým v celé plnosti osobního bohatství. Přináší nám radost poznání, štěstí komunikovat s přáteli a konečně nám dovoluje uplatnit náš vliv na okolí. Obecná řeč je prostředek konverzace jak v rodině, tak ve společnosti. Pius XII. ve své encyklice *Divino afluente Spiritu* říká, že tímto jazykem je napsána většina pasáží Písma svatého.
98. 2) *Technický či vědecký jazyk* vstupuje do dějin s člověkem, který jej vyvinul. Ideálem vědeckotechnického jazyka je touha po absolutizaci. Snaha po logičnosti přivádí tento jazyk až k matematizaci formulací. I v tomto případě musíme připustit, že inspirace využívá vědeckotechnického jazyka své doby a kultury; právní, vojenské a technické termíny patří do této roviny. Rovněž je zapotřebí takto uvažovat i o biblickém náboženském jazyce.
99. 3) *Literární jazyk* je vysokou algebrou metafor, jak říká Ortega y Gasset. Studium literárního jazyka je studium vývoje, kterým prošla obecná mluva přes proces očištění, zjemnění a specializace. V poezii je sjednocena objektivní i subjektivní stránka komunikace. Próza se snaží o rozvinutí a rozšíření komunikace. Literární jazyk není vulgární řečí, a tak jazyk Bible vždy kultivoval jednotlivé národy. Biblická řeč má bohatství stylu a jemnosti.
100. Je nutné připomenout upozornění Lva XIII. a Pia XII., že Bible neuzívá řeč dnešní astronomie nebo jazyk přírodních věd. Tuto skutečnost registroval již sv. Augustin a středověcí scholastici. Jazyk Bible musí být chápán v rámci své doby. Působení Ducha svatého v charizmatu inspirace potvrzuje samo Písmo svaté v textech Starého i Nového zákona. Sama Bible připisuje autorství Bohu. Text je nazýván *Knihou Božího zákona* (Joz 24, 26; Neh 8, 8), *Zákonem Páně* (1 Kron 16, 40) nebo *Slova, která řekl Pán skrze Mojžíše* (2 Kron 35, 6).
101. Knihy Nového zákona přinášejí nejen implicitní svědectví o inspiraci, ale některá místa o ní bezprostředně mluví. Kristus a apoštolové pokládají výroky Starého zákona za Boží slovo (Mt 4, 4; Lk 16, 17; Jan 10, 35; Sk 2, 16; 1 Kor 9, 8-10). Přímé svědectví o faktu inspirace nám přinášejí dvě klasická místa v Novém zákoně, a sice 2 Tim 3, 15-16 a 2 Petr 1, 21, přičemž první z nich jasně mluví o faktu inspirace ve všech Svatých knihách a druhé místo popisuje povahu inspirace.
102. Rovněž tradice od samých prvopočátků dosvědčuje inspiraci. Již nejstarší církevní otcové nazývají Písmo svaté *Oracula Dei dictatas a Spiritu Sancto*. Pro příklad uveďme několik apoštolských otců a jejich děl pojednávajících o tomto tématu: Didaché, Klement Římský, List Barnabášův, apologeta sv. Justin. Z pozdějších autorů sv. Irenej, Klement Alexandrijský a Origenes. Rovněž tak potvrzují inspiraci velcí církevní učitelé západu i východu. Skutečnost, že Bůh je autorem Písma nás přivádí k tomu, že Boží zjevení, které je zachyceno na stránkách Bible je podáno pravdivě. Inspirace nutně staví před nás věroučnou pravdu o neomylnosti Písma. Výraz *biblická neomylnost* se biblistům 20. stol. nejeví jako příliš vhodný. Zjevení zachycené v Bibli je zjevení ve stavu růstu, jak říká O. M. J. Lagrange OP. Pěkně vystihuje tuto skutečnost, když říká, že nemůžeme mluvit o vývoji dogmatu v pravém slova smyslu, ale můžeme mluvit o vývoji Božího zjevení. O. Dominik Dubarle OP užívá místo termínu neomylnost výrazu *nezblouditelnost*. II. vatikánský koncil v konstituci *Dei verbum* (O Božím zjevení) nás přivádí k užívání termínu *pravdivost*, pravdivost Bible, pravdivost Božího zjevení.

II.1.2.2. Kánon Písma svatého

103. Skutečnost, že hovoříme o souboru, o knihovně posvátných knih, původně tedy svitků, nás nutně musí přivést k tomu, že soubor, který my křesťané nazýváme Biblií, Písmem svatým Starého a Nového zákona, se v rámci historického procesu neobjevuje na trhu náboženské literatury jako dvousvazkové či jednosvazkové dílo. Tento soubor vzniká, rozrůstá se, je překládán a rozšiřován. Historie nás také poučuje o tom, že byly o tento soubor vedeny spory. Víme, že i dnes vydávané Bible jednotlivých církví nemají stejný počet knih. Teologie hovoří o kánonu posvátných knih. Výraz *kánon* pochází z řečtiny a znamená míra, norma, pravidlo.
104. První seznam či náznak jednotlivých částí tohoto souboru se objevuje v předmluvě ke knize Ježíše Siracha, kde se dočítáme, že tento soubor posvátných knih se skládá ze tří částí: tóry, proroků a ostatních spisů. Toto dělení si uchovává Synagoga. *Tóru* tvoří 5 knih Mojžíšových. Podle staršího českého úzu byly tyto knihy označovány jako první, druhá, třetí, čtvrtá a pátá kniha Mojžíšova. Latinský překlad Bible používá řecké označení knih, kdy název vlastně vypovídá o čem kniha je: Genesis, Exodus, Numeri, Leviticus, Deuteronomium. Hebrejským zvykem je označovat jednotlivé knihy slovem, kterým začínají, podobně jako se toho užívá u názvů papežských listů, tzv. encyklik. Skutečnost rozličného počtu knih nás přivádí k tomu, abychom si položili otázku, kde jsou kořeny tohoto rozdílu. Širší výběr, tj. větší počet knih, nacházíme v řeckém překladu Bible, který nazýváme *septuaginta*. Protože tento překlad podle staré tradice byl pořízen v Alexandrii, hovoříme o **alexandrijském kánonu**. Tento alexandrijský soubor knih obsahuje o 7 knih více, než má hebrejské vydání Bible, tzv. **masoretský text**, který používá znaménka pro označení samohlásek, přízvuků, interpunkce apod. Jedná se o tyto knihy: První a Druhá Makabejská, Tobíáš, Judit, Baruch, Sirachovec, Moudrosti a dodatky ke knize Ester a Daniel. Tyto knihy nazval v 16. stol. Sixtus ze Sieny OP *deuterokanonickými*. Naproti tomu knihy, které se nacházejí jak v řeckém překladu, tak v hebrejské Bibli, nazýváme *protokanonické*.
105. Kratší seznam posvátných knih nazýváme **palestinský kánon**. Vycházíme z představy 22 knih, které odpovídají uspořádáním 22 souhláskám hebrejské abecedy. Tak o nich také vypovídá Josef Flavius.
106. Třetí soubor, s kterým se nově setkáváme, je soubor či **kánon starozákonních knih kumránského společenství**. V tomto kumránském společenství nalzáme i knihy, které patří mezi deuterokanonické, jako jsou list proroka Jeremiáše, Baruch, Tobíáš a Sirachovec. Vedle nich nacházíme i vlastní kumránskou knihovnu s řadou *starozákonních apokryfů*.
107. Badatelé zabývající se kánonem knih Starého zákona byli přesvědčeni, že palestinský kánon byl stabilizován koncem 1. stol. na synodě rabínů v Jamni či Jabné, a to za předsednictví rabího Jochanana ben Zakaje. Toto shromáždění stanovilo jako zásadu, že do souboru svatých knih budou patřit pouze ty, které byly sepsány jazykem patriarchů, tj. hebrejsky, a vznikly v prostoru Svaté země. Současný stav bádání zpochybňuje tuto normalizaci starozákonní literatury i proto, že archeologie svědčí o tom, že řada deuterokanonických knih byla v synagogách Předního orientu užívána až do 8. a 9. století. Zůstává však pravdou, že sv. Jeroným se při svém překladu Starého zákona z hebrejštiny do latiny setkal již s užším palestinským kánonem.
108. Podobný proces, který postihl starozákonní soubor posvátných knih, můžeme sledovat také při vzniku novozákonního souboru. I zde hovoříme o 7 *deuterokanonických knihách Nového zákona*. Jsou to List Židům, List sv. Jakuba, 2. List sv. Petra, 2. List sv. Jana, 3. List sv. Jana, List sv. Judy a Zjevení sv. Jana. V období od 2. do 5. stol. vznikla diskuse o pravosti těchto spisů, a to ze dvou důvodů. Jednak je to otázka autenticity skutečného autora, ale také otázka využívání těchto

spisů různými proudy, které nazýváme sektářskými či bludařskými. V 5. stol. tyto pochybnosti mizí.

109. Nově se diskuse o kánonu biblických knih objevila v období renesance v souvislosti s reformací. Ve starozákonním souboru se reformace přiklonila k rabínské Bibli čili k tzv. *masoretskému textu*. Vedle toho byla také vedena diskuse o novozákonní soubor. Byl to především Dr. Martin Luther, který zpochybňoval určité novozákonní deuterokanonické spisy, především List Jakubův. Neprosadil toto své stanovisko a hlavní teolog luterské církve Melancton uznal 27 knih Nového zákona. Tak se tedy neliší římskokatolické vydání Bible v Novém zákoně od vydání evangelických.
110. První úřední seznam či dogmatické prohlášení o kánonu Písma svatého se objevuje v dekretu "*Jakobitům*" z r. 1441 Florentského sněmu. Konečným dekretem je rozhodnutí Tridentského koncilu z 8. 4. 1546. Tento dekret je dogmatickou definicí, kterou byly všechny diskuse o kánonu skončeny a nejasnosti odstraněny.

II.1.3. Tradice

111. Konstituce O Božím zjevení (*Dei verbum*) v č. 9 říká: "Posvátná tradice a Písmo svaté jsou ve vzájemném a těsném spojení. Obojí vyvěrá z téhož božského pramene a splývá jaksi vjedno a směřuje k témuž cíli. Písmo svaté je Boží řeč písemně zaznamenaná z vnuknutí Ducha svatého a posvátná tradice pak předává Boží slovo, které svěřil Kristus Pán a Duch svatý apoštolům a bez porušení jejich nástupcům, aby je osvěcováni Duchem pravdy ve svém hlásání věrně uchovávali, vykládali a šířili. A to je důvod, proč církve nečerpá svou jistotu o všem, co bylo zjeveno, pouze z Písma svatého. Proto se má obojí přijímat a ctít se stejnou láskou a vážností." Výmluvný text, který v několika větách vystihuje původ i vzájemný vztah mezi Písmem a Tradicí, nám připomíná, že i *interpretace*, které slouží Učitelství církve, je v *kontextu tradice*. Tradici můžeme nazvat prostorem, ve kterém se Boží zjevení uskutečňuje, svědectvím ukazujícím společenství, kterému bylo Boží zjevení adresováno a které je rozjímal a rozvíjelo jeho obsah.
112. Pod pojem **Tradice** můžeme zařadit kázání a práci apoštolů, formování prvotních obcí, rozvoj liturgie, spadá sem i formule vyznání víry (symbol). Pojem Tradice pochází z řeckého *paradosis* latinsky *traditio*, podání; můžeme také překládat prozrazení, předání, odevzdání. S tímto slovem v tomto významu se vlastně setkáváme v evangeliích v souvislosti s vydáním, se zradou Jidáše (srov. Lk 22, 48; Mt 26, 28; Mk 14, 44; Jan 18, 2.6). Apoštol Pavel používá slovesa předat, odevzdat v souvislosti s dvěma fundamentálně centrálními pravdami víry, a to zmrtvýchvstáním Ježíše (1 Kor 15, 3) a tajemstvím Eucharistie (1 Kor 11, 23). Vytváří se tak řetěz tradice. Tradice prochází z generace na generaci. Němečtí autoři často překládají výraz tradice jako zprostředkování, znamená to, že v tradici a skrze tradici se uskutečňuje zprostředkovávání víry, a to slovem či písmem, od úst k ústům, z ruky do ruky, od hlavy k hlavě, od srdce k srdci, dávat a přijímat, předávat a nově převzít. Tento proces spojuje pokolení s pokolením, věřící generace, a vytváří z nich *společenství víry*. Kontinuita tradice je zárukou podstatné identity křesťanského poselství (srov. 1 Kor 11, 23; 15, 3).
113. Tradice chápaná v širším slova smyslu vytváří pro křesťanskou víru konstitutivní zakládající prvek. V ní je vlastně uzavřen vznik Písma i otázka kánonu. Sama ústní tradice doplňuje to, co nebylo v Písmu zachováno a navíc obsahuje i interpretaci a porozumění zapsanému. Je to Tradice, která zajišťuje nezkrácené,

nezfalšované poselství Božího zjevení. Můžeme hovořit o *trojí funkci*, kterou plní Tradice, tento proces předávání a uchovávání v církvi:

1) *konzervuje*, tedy uchovává

2) *zajišťuje kontinuitu*, pokračování

3) je také *podkladem pro inovaci* či obnovu. Dává také možnost kontroly procesu rozvoje růstu.

114. Hovoříme-li o tradici, jejích dějinách, pak je zapotřebí zastavit se nejprve u samotného Starého zákona. I zde hraje tradice *konstitutivní úlohu*. Je to tradice duchovního společenství Izraele, která uchovává Mojžíšský zákon. Je to tradice, která se uplatňuje i v životě liturgické komunity, především při zpěvu žalmů. Sledujeme-li vývoj izraelského národa, dějiny spásy Božího lidu starého Izraele, pak si též uvědomujeme významnou *inovační úlohu* tradice ve Starém zákoně. Je to především otázka tradic a redakcí textů Starého zákona. Na třetím místě je zapotřebí připomenout i *konzervativní úlohu* tradice, která vždy vytvářela jakýsi kontrolní orgán v životě starého Izraele.
115. Podobným způsobem můžeme hovořit o významu a smyslu tradice v Novém zákoně. Především si uvědomujeme význam *ústního podání při vzniku* samotných evangelií a rovněž si uvědomujeme, jak tradice, tedy ono prostředí prvotní církve, ovlivnilo redakci evangelií a novozákonních spisů. Jsou to apoštolové, jejich zkušenost a jejich hlásání, které podporují *konzervativní zachovný rys* tradice. Každý z redaktorů, každý z vykladatelů musel přihlížet k tomu, co řekli či případně napsali očití svědci, Ježíšovi učedníci, především oněch Dvanácti. Je to liturgické společenství prvotních obcí, které uplatňuje *kontinuitu společenství víry*. Ta se realizovala v liturgiích, v katechezi při procesu předávání od úst k ústům, od srdce k srdci, anebo také od napsaného přes redigované a překládané.
116. Tuto trojí zmíněnou úlohu plní tradice i v době ponovozákonní, v období patristiky. Připomínají nám ji autoři 2. a 3. stol. po Kr., především sv. Irenej a Tertulián, kteří nazývají tradici řetězcem předaným od apoštolů. *Obraz řetězce*, spojení jednotlivých článků, nám ukazuje *dynamické chápání tradice*. Církev podle nauky těchto prvních autorů je oprávněnou dědičkou nauky a jedině jí patří právo výkladu. Pro Klementa Alexandrijského a sv. Ignáce z Antiochie velkou linií tradice představuje Bůh - Ježíš Kristus a apoštolové. Toto období církevních spisovatelů začíná rozlišovat mezi slovesem předávati (*paradidonai*) a tím, co je předáváno (*paradosis*). Rovněž přichází ke slovu již rozlišování mezi ústní a písemnou tradicí. Tradice podle těchto autorů vyplňuje mezery, s kterými se setkáváme v Písmu.
117. Období velkých koncilů začíná spojovat pojem tradice s církevními otci, přesněji s otcí koncilu, a tak dědictví víry formulované jako symbol - Nicejské vyznání, je označováno jako "víra 318 otců." Tato víra otců se stává regulí, mírou, kterou je možné poměřovat tradici (*paradosis*), předávaný obsah víry. Pro sv. Vincence Lerijského i sv. Augustina bylo *svědectví otců* chápáno jako kvalifikované svědectví, které zajišťuje pravdivost předávaného Božího zjevení. U obou autorů se rodí pozdější argument užívaný v dogmatické teologii "*probatum ex Traditione*" (dokazuje se z tradice).

II.1.3.1. Tradice ve středověku

118. V období raného středověku dochází k rozšíření pojmu tradice, kdy pod označením svatá Písma (*divina scriptura*) jsou chápány *veškeré texty* od Písma svatého přes díla církevních otců a kanonistů až po papežské dekry. Rovněž slova zjevení (*revelatio*) a inspirace (*inspiratio*) jsou užívána v co nejširším, ale někdy i matoucím slova smyslu. Teprve **sv. Tomáš Akvinský** požaduje ostré rozlišení terminologie a znemožňuje používání výrazu Písma sv. na texty, které nejsou součástí biblického kánonu. V této souvislosti můžeme pochopit i pozdně-středověkou diskusi spolu s odmítáním tradice. Kanonisté prosadili nadřazenost Církve jak nad Tradicí, tak nad Písmem svatým. V tomto ne příliš vyhraněném prostředí se zrodilo i Lutherovo *sola scriptura* (pouze Písmo).
119. Vděčíme **Tridentskému koncilu** a jeho teologům, že vnesli do teologie jasné vymezení zmíněných pramenů. Prvenství mezi těmito teology patří bezesporu již zmiňovanému Melchioru Canovi. Při tomto vymezení vztahů mezi Písmem a Tradicí bylo použito i obratu sv. Basila Velikého z r. 375, který vstoupil do dějin v latinské podobě "*partim - partim*" (z části - z části). I tento obrat vyžaduje upřesnění a zabývala se jím jak teologie 19. stol., tak i teologie mezi I. a II. vatikánským koncilem. Zde patří uznání **Tübingenské školy**, a to jejím velkým teologům: J. S. Dreyovi, J. A. Möhlerovi a J. E. Kühnovi. Tito autoři chápou tradici jako určité *kolektivní vědomí církve*. Bezesporu byli ovlivněni horizontem německé romantiky. Přirovnávají Tradici k živým dějinám církve. Tradice je jako živý proud vody, do kterého vstupují jednotlivci, a tento proud je spojuje a unáší k cíli. Velice oblíbeným se stal citát papeže Agathona z r. 608: "Toto je živá tradice Kristových apoštolů." (*Haec est Apostolorum Christi viva traditio.*) Toto obecné vědomí celé církve můžeme nazvat *sensus fidei* (cit víry). Z tohoto živého podání čerpá nejen Učitelství církve, ale i teologie.
120. Teologie 20. stol., a tedy i teologové II. vatikánského koncilu, museli soustředit svou pozornost na vztah Písma a Tradice a jasně zdůraznit prioritu Písma svatého, která se opírá o Boží inspiraci tohoto textu. Neznamena to však, že by se Tradice stala jakýmsi podřadným zdrojem Božího zjevení, jak nám ukazují dějiny pojmu Tradice. Je doplňujícím a vysvětlujícím pramenem, ale nestojí nad Písmem svatým. Tradice nemůže přinášet výpovědi, které by byly v rozporu s výpověďmi Písma svatého. Rovněž tak Učitelství církve nestojí nad Božím zjevením, ale v jeho službě. Přehlednou tabulku o vztahu Písma a Tradice přináší Slovník katolické dogmatiky W. Beinerta na str. 395. Dovolím si použít uvedené schémata v českém překladu, který vyšel v nakladatelství MCM s.r.o. 1994 v Olomouci.
121. Hovoříme-li o tradici, pak je zapotřebí si uvědomit, že rozlišujeme mezi Tradicí s velkým "T", to je ta Tradice, o které jsme doposud hovořili, a mezi tradicemi s malým "t", které vytvářejí určité zvyklosti podmíněné historicko-kulturním vývojem. V kontextu dnešní doby je rovněž zapotřebí zdůraznit rozdíl mezi tradicí a tradicionalizmem, kde můžeme použít známého výroku: "Tradice je živá víra otců, tradicionalismus je mrtvá víra synů."

Literatura k rozšíření studia

Dominik, Duka, OP: *Úvod do Písma svatého Starého zákona*, Praha 1992

Dokument Papežské biblické komise z 15. 4. 1993: *Výklad Bible v církvi*, Praha 1996

Mannucci, Valerio: *Bibbia come parola di Dio*

II.2. Interpretační zdroje teologie

Interpretační zdroje teologie jsou pomocné prameny, kterými se vyjadřuje Tradice, jsou to: učení magisteria, liturgie, Otcové a církevní učitelé, posvátné kánony, dějiny církve a teologové.

II.2.1. Učitelství úřad církve

122. V Učitelství úřadu církve můžeme vidět složku (pramen) teologického poznání nadřazenou ostatním interpretačním zdrojům, jak o nich hovořil M. Cano. Lze říci, že jsme dosud hovořili o tradici jako o živém a aktuálním vědomí Božího zjevení v Kristově církvi, ale přitom jsme si neuvědomovali, že toto Boží zjevení, jeho obsah, musí být uchovávan ve své neporušitelnosti a pravdivě předáván a vysvětlován. Předávání a vysvětlování je úkolem církve, která má plné právo na tuto službu (srov. Gal 1, 9). Již v Novém zákoně se setkáváme s tímto nárokem na Boží pravdu (1 Tim 2, 4; 4, 3; 2 Tim 2, 25; Tit 1, 1). Na základě Nového zákona jsou dějiny učitelství úřadu často totožné se sebereflexí církve jako hlasatelky evangelijního poselství, které má být kázáno v plnosti pravdy. Je to především úloha *ekumenických koncilů* celé církve, které se stávají jakousi křižovatkou veškerého teologického bádání a výkladu celé nerozdělené antické církve. Je to období, kdy především východ, řecky mluvící církev, se zabývá bádáním a studiem teologie, naproti tomu latinský západ se více věnuje misii a organizaci nových církevních obcí. Především na západě pozvolna vystupuje do popředí *autorita římského biskupa*, kterému je také přisuzována učitelství služba v církvi a víme, že byla respektována i na ekumenických koncilech nerozdělené církve. Rovněž tak byla plně respektována v západní církvi. Je to především zásluha sv. Tomáše Akvinského, který přiznává papeži právo určovat teologické definice (*sententialiter determinare*). Těmto rozhodnutím je přisuzována také neomylnost. Tridentský koncil stanovil, že *předmětem církevního učitelství úřadu je učení víry a učení mravů* (*res fidei et morum*). I. vatikánský koncil definuje *učení o papežské neomylnosti* při slavnostním vyhlášení článků víry (*ex cathedra*). II. vatikánský koncil se věnuje výkladu této papežské služby v kontextu celé církve. Neomylná učitelství autorita přísluší **kolegiu biskupů s papežem**, jakož i **papeži samotnému**, přičemž zůstává *vždy podřízena Božímu slovu* (*Dei verbum 10*). Kodex kanonického práva zdůrazňuje potřebu rozlišovat, kdy se jedná o nauku neomylně definovanou (CIC Kán. 749, § 3).

Pro hlubší pochopení této služby církve je zapotřebí stále si uvědomovat skutečnost, že církev pochází od Krista a pokračuje v jeho díle. Je společenstvím milosti a nového života uvnitř Krista, nese v sobě Boží zjevení. Je to duch Kristův, který působí v církvi a dává jí také světlo, je zárukou, aby učitelství služba církve byla pravdivá, neomylná. Učitelství úřad církve není jakousi věroučnou diktaturou papežů či koncilů nad Božím slovem či nad Božím lidem. Charizma interpretace Božího zjevení je darem Ducha svatého celému společenství církve, a to především na základě nauky církve o spoluúčasti všech pokřtěných na Kristově kněžství, které má také ráz učitelství. Vzpomeňme na nauku o trojím úřadu v církvi. Hovoříme při této příležitosti o charizmatu, který nazýváme *smyslem víry* (*sensus fidei*). Snad bychom toto charizma mohli přirovnat ve společenství Božího lidu k intuici víry.

123. Pro odbornou či kvalifikovanou interpretaci vystupuje do popředí strukturovaná služba Učitelství úřadu církve, která je svěřena biskupskému kolegiu a římskému biskupovi (papežovi) jako nástupci apoštola Petra, který obdržel první místo ve sboru dvanácti. Rozlišujeme mezi slavnostní či mimořádnou formou a řádnou

formou církevního úřadu, kde také hovoříme ještě o všeobecné formě magisteria. Kompetence pravdy evangelí a jejího výkladu v církvi nejde, jak říká O. A. Liége OP, ruku v ruce s rozsahem charizmatu neomylnosti. **Řádný učitelství úřad**, jímž každý *biskup ve vlastní diecézi a papež pro všechny křesťanský lid* hlásá Boží slovo, je odvozený z tradice v rovině pastorační. To znamená, že tato služba je vlastně službou šíření nauky formulované a definované neomylným Učitelstvím úřadem církve. Rozlišujeme proto *řádný učitelství úřad papeže*, který můžeme nazvat *všeobecný a řádný učitelství úřad jednotlivých biskupů*. K učitelství úřadu papeže v rovině řádné a všeobecné patří na prvním místě papežské encykliky. Přesto by mohl papež použít encykliky k šíření či prohlášení "*ex cathedra*". Ve skutečnosti encykliky vysvětlují věřícím obecnou víru církve a aktualizují či interpretují její význam. Těmito encyklikami udržuje papež jednotu víry mezi římskou katedrou a katedrami jednotlivých biskupů. *Encyklika* představuje tedy nejvyšší stupeň řádného Učitelství úřadu církve. Věřící se jí musí řídit a nemají nic proti ní psát či schvalovat to, co jí odporuje. Vzhledem k teologii či teologům píše papež Pius XII., že po vydání encykliky nesmí být problém zmiňovaný encyklikou považován za otevřený mezi teology. Dále k Učitelství úřadu církve patří *biskupské synody*, které jsou poradním sborem papeže pro řešení otázek celosvětové církve či jednotlivých světadílů, výjimečně některých regionů. *Synodní exhortaci* vydává papež svou autoritou, kterou přihlíží k výsledným materiálům synodů (viz tabulka v přehledech str. ...). Dalšími dokumenty řádného Učitelství úřadu církve jsou příslušné *texty a rozhodnutí římských kongregací a příslušných papežských komisí*. Z nich na prvním místě je zapotřebí zmínit kongregaci pro otázky víry, která používá pro zpracování jednotlivých témat mezinárodní komise, z nichž nejznámější je papežská teologická komise a papežská biblická komise. Členy této komise jmenuje sám papež a jedná se o nejvýznamnější odborníky zmíněných oborů.

124. K řádnému Učitelství úřadu církve patří i služba jednotlivých biskupů. Do této oblasti patří prohlášení, kázání, katechizmy, pastýřské listy jednotlivých biskupů v diecézi, dále úkony biskupské konference či synodu.
125. Máme-li hovořit o podílu ekumenických koncilů a služby papeže na **mimořádném slavnostním učitelství úřadě** církve, pak můžeme sledovat dvojí hledisko. Bezesporu *ekumenický koncil*, kterému předsedá papež, vyjadřuje plnost Učitelství úřadu církve. Z historického hlediska jsme také svědky, jak rozhodující podíl sehrály ekumenické koncily při výkladu a formulaci nauky církve. Rovněž tak bychom neměli často zapomínat na *službu papežů*, kteří mohou ve chvílích, kdy není možné z objektivních příčin svolat ekumenický koncil, zasáhnout a zajistit tak úkon mimořádného Učitelství úřadu církve. Tak tomu bylo především v období mezi I. a II. vatikánským koncilem. Ekumenický koncil vždy přihlížel a přihlíží ke spoluúčasti celé církve. Tato skutečnost byla vyjádřena účastí císařů a králů na ekumenických koncilech. Rovněž tak víme, jak důležitou roli sehráli v období středověku opati a zástupci univerzit. Podobně se setkáváme s tímto přesvědčením i ve východní církvi, která zdůrazňuje spoluúčast mnichů a starců. Rovněž tak v období prvních ekumenických koncilů hrály důležitou roli patriarchální sídla: Řím, Cařihrad, Antiochie, Alexandrie a Jeruzalém. V samotné kapitole, věnované ekumenickým koncilům, bude mít čtenář možnost získat určitý přehled o práci těchto grémií.
126. Autorita Učitelství úřadu církve je samostatná a nespočívá na pověření ani na právním schválení ostatních věřících. Máme-li se seznámit s výkonem a závazností těchto rozhodnutí, pak je zapotřebí si uvědomit, že mimořádný Učitelství úřad církve nezasahuje do kompetence jednotlivých vědních oborů, ale dotýká se vždy pouze

otázek víry a mravů a to bezprostředním a přímým způsobem uchovává a vykládá obsah Božího zjevení, tzv. *poklad víry*.

127. Prostředně a nepřímé výpovědi učitelského úřadu nemají stejnou závaznost. Proto se v dějinách teologie setkáváme s tzv. **teologickou kvalifikací** jednotlivých výpovědí učitelského úřadu. Výrok "z víry Boží" (*de fide divina*) označuje zjevenou pravdu. Jí odporovat znamená stát se *zjevným heretikem*. Výpověď označovaná "z víry Božské a definované" (*de fide divina et definita*) označuje formálně zjevenou pravdu, která byla učitelským úřadem prohlášena za dogma. Nepřijetí této pravdy či odmítání vede k tzv. *formální herezi*. Kvalifikace "z církevní definované víry" (*de fide definita*) označuje výpovědi z nepřímé oblasti učitelského úřadu, které byly jako takové označeny. Termín "víra církve" označuje nepřímé výpovědi Učitelského úřadu církve, aniž by byly definovány.

"Blízké víře" (*fidei proximum*) označuje výpovědi, o kterých se dosud učitelský úřad nevyjádřil, ale jejich odmítání by mohlo ohrozit jinou pravdu víry. "Teologicky jistá výpověď" (*theologice certum*) je označení výpovědi z nepřímé oblasti Učitelského úřadu církve. Výpovědi, které jsou teology všeobecně přijímány či tolerovány a lid jim zbožně naslouchá, nazýváme obecné sentence, tolerované sentence či zbožné sentence (*sententia communis, probabilis, tolerata, pia*).

II.2.1.1. Dogma

128. V souvislosti s výkonem Učitelského úřadu církve dostáváme se k otázce, co znamená termín *dogma*. Odborný výraz dogma pochází z řeckého *dokein* (to, co se zdá, jeví, co se jeví dobrým). Proto sloveso *dokein* má dvojitý význam, a sice: věřím - myslím nebo zdá se být dobrým, věřím - uzavírám, usuzuji. S výrazem dogma se setkáváme již v antice. Užívá se pro výpovědi v oblasti filozofie, kde označuje určité naukové tvrzení, nebo v politické oblasti, kde znamená rozhodnutí, nařízení či edikt. Můžeme tedy konstatovat, že slovo dogma má v pohanské antice profánní význam.

V Novém zákoně se setkáváme s termínem dogma v nenáboženském smyslu celkem pětkrát. V duchu zmíněného antického úzu je užit pro edikt císaře Augusta (Lk 2, 1). Rovněž tak je použito výrazu dogma pro označení určitých starozákonních předpisů, či nařízení apoštolů, týkajících se náboženské praxe (srov. Sk 16, 4). S přiblížením se k našemu chápání dogmatu můžeme počítat v oddílu Sk 15, 28, kdy se hovoří o závěrech apoštolského koncilu.

129. Dalším vývojem v užití výrazu dogma se setkáváme u apoštolských otců, kdy pojem dogma označuje předpisy a nauku Ježíše Krista či apoštolů. U církevních otců se setkáváme s použitím výrazu dogma pro označení císařských dekretů anebo jsou jím označeny naukové výpovědi. V pravém slova smyslu prosadil užívání výrazu dogma Vincenc Lerinský, který používá tohoto termínu pro označení věrouky církve. Dogma je pro něho shodné s pravdou zjevení či s pokladem víry.
130. Dalšího rozvoje užívání termínu dogma dochází v 16. stol., a to v souvislosti s diskusí o smyslu tradice, kde se již prvně setkáváme s celkovým vysvětlením tohoto termínu. Pro Melchiora Cana znamená dogma zjevenou pravdu, která byla církví přijata od apoštolů, od ekumenických koncilů, která byla papežem jako dogma definována a souhlasí se smyslem víry. Protikladem dogmatu je u Melchiora Cana hereze (blud).

131. Prorocké zjevení je uzavřeno a můžeme už jen čekat na zjevení eschatologické. Nelze popřít, že v dějinách církve se vyskytují změny působící dojmem, že se jedná o změny tak velké, že mohou vzbudit i určitá napětí a odpor. Můžeme říci, že se jedná o nová dogmata, ale nejedná se o nové zjevené pravdy. Novost těchto dogmat vychází z aktuální interpretace a konkluzí, které jsou implicitně obsaženy v Božím zjevení. Církev si tento růst, tento vývoj uvědomuje, ale zdůrazňuje, že se shoduje s Božím zjevením. Je zapotřebí si připomenout, že i v životě církve, tedy v dějinách dogmatu, se uplatňuje tvůrčí princip tradice, která je plodná ve svém poznání Krista. Zde je namístě si uvést podobenství o hořčičném zrnku (srov. Mk 4, 30-32). Rovněž se v tomto procesu uplatňuje tvůrčí funkce pravdy samé.

Sv. Vincenc Lerinský píše: "Ať tedy rostou do šíře i do síly, jak u každého, tak u všech křesťanů, jak u jednotlivce, tak i v celé církvi, podle míry věků a staletí: rozum, poznání, moudrost, jen když rostou podle vlastního druhu, tj. v témž směru podle téhož dogmatu a téhož myšlení." (Commonitorium XXIII, 28). Teologická práce záleží v rozvíjení a v osvětlování některých stran tradice pomocí Písma, teologických prací církevních otců a podobně. I v tomto případě se jedná o působení ducha Kristova, Ducha svatého, který uvádí svou církev do celé pravdy, již je Kristus sám, Kristus přítomný ve své církvi.

II.2.2. Ekumenické koncily

132. Hovoříme-li v současné době o koncilu, pak většinou jde o koncil ekumenický, který podle platného kanonického práva svolává sám papež. Koncilními otcí, tedy plnoprávními účastníky, jsou biskupové. Vyjmenujeme-li veškeré účastníky se dignity popořadě, jsou to: patriarchové, kardinálové, arcibiskupové, biskupové diecézní, pomocní biskupové (titulární), dále jsou přizváni opati primasové či generální opati, generální představení exemptních řádů, rovněž tak od II. vatikánského koncilu jsou zváni pozorovatelé nekatolických církví a tzv. auditoři.
133. Vedle ekumenických koncilů se setkáváme v historii s provinciálními a plenárními koncily, jejichž místo dnes nahrazují biskupské konference či synody. Plenární koncily však byly obnoveny novým církevním zákoníkem CIC z roku 1983.
134. Je zapotřebí si uvědomit určitý historický vývoj ekumenických koncilů, kdy na počátku byl autoritou, která svolávala ekumenický koncil, sám císař jako hlava veškerého křesťanství ve smyslu politickém i správním. Římský biskup, papež, pak potvrzoval usnesení tohoto ekumenického koncilu. Tento model je především platný pro první skupinu 7 či 8 ekumenických koncilů.

Ve středověku jsme svědky toho, že nejpočetnější skupinou na ekumenických koncilech byli opati mnišských řádů. Rovněž se setkáváme se zástupci univerzit. Tridentský koncil znamená určitou "episkopalizaci" ekumenického koncilu. Naproti tomu II. vatikánský koncil se znovu vrací k předtridentské formě a dává na tomto nejvyšším zákonodárném shromáždění církve širší zastoupení ostatním skupinám, i když často v roli pouhého posluchače či pozorovatele.

Přítomnost pozorovatelů z nekatolických církví je vyjádřením touhy po ztracené jednotě. Uvědomujeme si, že i rozhodnutí římskokatolické církve má jistý ohlas a důsledek v celém křesťanstvu, i když ne právní.

Velkou úlohu hráli vždy při ekumenických koncilech také odborní teologičtí poradci, kteří vycházeli z řad vzdělaných teologů, někdy laiků, jáhnů, kněží, mnichů. Víme, jak důležitou roli sehráli teologičtí odborníci na II. vatikánském koncilu. Můžeme říci, že jistým způsobem suplují nepřítomnost univerzit, které hrály tak velkou roli v době ekumenických koncilů středověkých.

135. Hovoříme-li o ekumenických koncilech v historické perspektivě, je důležité si uvědomit určitá období či předěly, které jsou také vyjádřeny *řadami koncilů*. Prvních 7 koncilů můžeme nazvat koncily nerozdělené církve. Konaly se na východě a vděčíme jim za základní formulaci kristologických a trinitárních dogmat. To znamená, že tlumočily novozákonní zjevení či obsah Božího zjevení do kategorií helénské kultury. Proto hraje tak důležitou roli při pochopení nauky těchto koncilů znalost klasické řecké filozofie, především Platonovy a Aristotelovy. Vzhledem k protestanským církvím je třeba hovořit o prvních 4 koncilech.

II.2.2.1. Stručný přehled ekumenických koncilů

136. 1) **I. nicejský** (325) nazývaný "*Svatým synodem 318 otců*" byl svolán císařem Konstantinem a odsoudil nauku biskupa Aria popírajícího božství Ježíše Krista. Z tohoto koncilu pochází také vyznání víry (symbol), které se nazývá nicejským.
137. 2) **I. cařihradský** (381) byl svolán císařem Theodosiem I. Neúčastnili se ho západní biskupové a také nebyl pozván papež Damas. Tento koncil odsoudil tzv. "makedonské" odpůrce božství a soupodstatnosti Ducha svatého.
138. 3) **Efezský** (431) byl svolán císařem Theodosiem II. Předsedal mu sv. Cyril jako delegát papeže Celestina I. a odsoudil nestorianismus popírající, že Panna Maria je Matkou Boží (*Theotokos*). Nestorianismus můžeme chápat jako umírněný arianismus.
139. 4) **Chalcedonský** (451) byl svolán císařem Marcionem do císařské rezidence Chalcedonu. Tento koncil byl uznán a schválen papežem Lvem I. Velikým. Papež sám byl na tomto koncilu zastoupen legáty. Vedle odsouzení nauky Eutychovy je důležitý Chalcedonský koncil svým dogmatickým prohlášením o dvojí přirozenosti v Kristu (božské a lidské) a můžeme říci, že tento koncil dokončil formulace kristologie.
140. 5) **II. cařihradský** (553) byl svolán císařem Justiniánem I. přes odpor papeže Vigilia. Sněm jednal o tzv. třech kapitolách, které sepsali Teodor Mopsuetský, Teodorik a Ibas, učitelé Antiošské a Efezské školy. Byli odsouzeni jako podezřelí z nestorianismu.
141. 6) **III. cařihradský** (680) byl schválen papežem Agathonem a Lvem II. Koncil zavrhl učení cařihradského patriarchy, který tvrdil, že v Kristu je pouze jedna vůle. Tento názor je nazýván monotheletismus. Vzhledem k prohlášení Chalcedonského koncilu o dvou přirozenostech v Kristu je nutné také hovořit o božské a lidské vůli v Kristu.
142. 7) **II. nicejský** (787) byl podporován císařovnou Irenou. Rozhodnutí koncilu se postavilo na obranu úcty obrazů proti obrazoborectví a vstoupilo do dějin církve pod názvem *svátek ortodoxie*.
143. 8) **IV. cařihradský** (869-870) sesadil patriarchu Fotia. Nebývá uznáván východními církvemi také z toho důvodu, že jak prokázal český církevní historik ThDr.F.Dvorník, Fotios se nakonec znovu s Římem smířil.
144. 9) **I. lateránský** (1123) byl první západní ekumenický koncil svolaný papežem a nazvaný generální. Účastnilo se ho asi 300 biskupů a opatů. Celkový počet účastníků

- prý byl 997, což by znamenalo, že bylo více opatů než biskupů. Tématem koncilu bylo jednání o svátostech. Též byl při tomto koncilu obřad kanonizace.
145. 10) **II. lateránský** (1139) svoláný papežem jednal o potřebné reformě nešvarů, jako byly: simonie, lichva a otázky celibátu. Tohoto koncilu se mělo zúčastnit podle některých pramenů 500 podle jiných až 1000 účastníků.
146. 11) **III. lateránský** (1179) měl podle skutečného seznamu účastníků 291 koncilních otců. Koncil zavrhl nauku katarů.
147. 12) **IV. lateránský** (1215) byl největší středověký generální koncil svolaný papežem Inocencem III. Podle seznamu účastníků bylo přítomno 404 koncilních otců. Koncil zavrhl albigenské a řešil důležité disciplinární otázky týkající se svátosti manželství, kazatelství a rovněž se zabýval otázkou univerzitního zákonodárství a studia kněžstva. Reformy tohoto koncilu jsou proniknuty realistickým duchem. Vyžadoval řádnou duchovní správu v diecézích a farnostech. Biskupům nařídil ustanovení kazatelů a zpovědníků při katedrále. Rovněž nařídil kázání v mateřské řeči věřících. Nad prováděním reformních dekretů měly bdít roční provinciální synody v rámci církve a generální kapituly v řádech. Ke zvýšení vzdělání kleriků měl být u katedrál ustanoven mistr gramatiky a u metropolitních chrámů školení teologové. Dále se koncil zabýval otázkou manželského práva. Do dějin vstoupil také svým zákonodárstvím o Židech, a to zákazem vycházení během velikonočního týdne a příkazem k nošení zvláštního oděvu. Tato nařízení nespočívala na rasových předsudcích a nebyla míněna jako ponižující příkoří. Platila i pro mohamedány, žijící mezi křesťany, a víme, že se s podobnými ustanoveními setkáváme i v islámských zemích. První nařízení tohoto typu vychází v Chazarské říši po přijetí židovského náboženství. Motivem byla ochrana křesťanské víry a tolerance víry židovské. Je bezesporu, že tato rozhodnutí bychom nemohli s čistým svědomím zavádět či obhajovat v dnešní době. Jsou poplatná monolitnímu chápání tehdejší společnosti.
148. 13) **I. lyonský** (1245) patří ke koncilům, které museli řešit i otázky církevně-politické. Odsoudil císaře Fridricha II. Z pochopitelných politických důvodů se tohoto koncilu zúčastnilo pouze 150 otců.
149. 14) **II. lyonský** (1274) byl svolán papežem Řehořem X. a účastnil se jej i byzantský císař Michael Paleolog. Tento koncil nejenomže vyhlásil křížovou výpravu, která měla pomoci ohrožené byzantské říši, ale došlo na něm k obnovení jednoty mezi západní a východní církví.
150. 15) **Viennský** (1311-1312) svolal papež Kliment V. Zabýval se církevní reformou a vstoupil do dějin zrušením řádu Templářů. Mnozí historikové se domnívají, že zde došlo k justičnímu omylu.
151. 16) **Kostnický** (1414-1418) svolal císař Zikmund za účelem reformy západní církve. Zúčastnilo se ho 1200 účastníků. Vzhledem k právním normám je to koncil obtížně zařaditelný. Ve svém počátku byl v rukou stoupenců konciliarismu, kteří zdůrazňovali nadřazenost koncilu nad papežem. Koncilu se nakonec podařilo odstranit trojschizma papežů. Tento koncil také odsoudil Mistra Jana Husa, který však nebyl odsouzen ekumenickým koncilem, ale dokumenty týkající se odsouzení Jana Husa byly potvrzeny papežem Martinem V., což ztěžuje otázku rehabilitace.
152. 17) **Basilejský** (1439-1445) svolal papež Evženem IV. Tento koncil vedle Basileje zasedal také ve Ferrare a Florencii a skončil v Římě. Vstupuje do dějin jako koncil ekumenický ve smyslu tzv. florentské unie, kdy se podařilo navázat nové spojení s Řeky a východními slovanskými církvemi. Vyřešil vztah k utrakvistům na základě tzv. *Chebského soudce*, jehož text vypracovali dominikáni v Chebu.
153. 18) **V. lateránský** (1512-1517) se konal za papežů Julia II. a Lva X. Zabýval se především reformou kléru.

154. 19) **Tridentský** byl svolán roku 1545 papežem Pavlem III. Vzhledem k politicky vypjaté situaci pokračoval až do roku 1563. Patří po IV. lateránském koncilu k nejvýznačnějším reformním koncilům církve. Koncilu se odmítl zúčastnit Dr. Martin Luther, a tak se jednání tohoto sněmu již odehrávají v atmosféře rozdělení západní církve na dvě konfese. Koncilní dokumenty obsahují důležitá ustanovení o dědičném hříchu, o ospravedlnění a o svátostech. Reforma Tridentského koncilu zasáhla pozitivním způsobem vývoj římskokatolické církve, která žila z tohoto koncilu po dvě století. Tato reforma se projevila jak v liturgii, tak v církevním zákonodárství. Z hlediska teologického je nutné konstatovat, že na tomto koncilu spolupracovali nejvýznačnější biblisté a teologové tohoto období.
155. 20) **I. vatikánský** (1869-1870) byl svolán papežem Piem IX. Koncil sám byl přerušen útokem Garibaldiho vojsk na Řím. Tento koncil obohatil církev o dvě dogmatické konstituce: *O Božím zjevení*, kde hájí víru proti racionalismu a liberalismu, a *Pater aeternus*, která přináší prohlášení o papežské neomylnosti.
156. 21) **II. vatikánský koncil** (1962-1965) měl 10 zasedání a 168 generálních kongregací během 4 zasedacích období: první za papeže Jana XXIII. od 11. 10. do 8. 12. 1962, druhé za papeže Pavla VI. od 29. 9. do 4. 12. 1963, třetí od 14. 9. 1964 a čtvrté období od 14. 9. do 8. 12. 1965. Můžeme jej označit jako pastorační koncil, který zdůraznil potřebu aktualizace a reformy, a tím způsobil značný přerod v naukových otázkách: eklesiologii, biblistice, pastorální teologii a ekumenických vztazích. Hlavní osu jednání vytýčili koncilní kardinálové G. Montini (Pavel VI.), Suenens (primas Belgie) a G. Lercaro (arcibiskup boloňský). Z nejvýznamnějších koncilních teologů si připomínáme O. Y. Congara OP, O. D. M. Chenu OP, O. K. Rahnera SJ, a O. H. de Lubaca SJ a kardinála A. Beu SJ. Na tento ekumenický koncil byli také pozváni pozorovatelé odloučených východních a západních církví, kteří se účastnili generálních kongregací. Zpočátku byl odmítavý postoj ze strany ruské pravoslavné a řecké pravoslavné církve. Nakonec ale poslali své delegáty. Srdečný přístup byl ze strany cařihradského patriarchátu, anglikánské církve a ekumenické komunity z Taizé. Koncilní dokument obsahuje 4 konstituce (O liturgii, O církvi, O Božím zjevení, O církvi v dnešním světě), 9 dekretů (O sdělovacích prostředcích, O ekumenismu, O východních církvích, O biskupech, O řeholním životě, O výchově kněží, O laickém apoštolátu, O misiích, O kněžském životě a službě), 3 prohlášení (O křesťanské výchově, O nekřesťanských náboženstvích, O náboženské svobodě).

II.2.2.2. II. vatikánský koncil

157. Máme-li hovořit o II. vatikánském koncilu, pak nepůjde o průběh jednotlivých událostí, ale spíše je nutné upozornit na některé charakteristické rysy. II. vatikánský koncil svolal papež Jan XXIII., který byl nazván papežem přechodu a který měl přemostit život církve v nové situaci. Co znamená nová situace? Je zapotřebí si uvědomit, že II. vatikánský koncil se konal v ovzduší rozpadu první velké vlny komunistického systému. Přitom je třeba připomenout, že se tento koncil konal v době, kdy se církev po pontifikátu Pia XI. a Pia XII. znovu vrátila do společenského a mezinárodního života. Rovněž se změnila politická mapa Evropy. Věřící křesťan či katolík již není ten, kdo je vytlačován ze společenského a politického života. Došlo k pádu totalitních ideologií. Fašismus a nacismus skončili svoji vládu 2. světovou válkou a komunismus se po roce 1956 vlastně začíná vnitřně drolit, takže přestává být přitažlivý pro velkou část obyvatel západní Evropy. V této atmosféře jistého uvolnění hledá církev způsob, jak oslovit současného člověka. Koncil se schází v době, kdy v čele velmocí stojí prezident J. F. Kennedy v USA a v bývalém Sovětském Svazu N. S.

Chruščov. Atmosféra tohoto období má vliv na průběh II. vatikánského koncilu a způsobila velký optimismus vzhledem k možnostem vývoje života v církvi i ve světě. Chruščov sám usiloval o to, aby vytvořil představu přátelského postoje vůči křesťanství i vůči samotné katolické církvi. Jeho zeť Adžubej spolu se svou ženou a s manželkou N. S. Chruščova navštívili papeže Jana XXIII.

158. Máme-li srovnat průběh II. vatikánského koncilu a vztah mezi papežem a koncilem, pak musíme konstatovat, že jak Jan XXIII., tak Pavel VI. svou přítomností a svými postoji dávali najevo volnost, kterou mají účastníci koncilu při projednávání všech nahromaděných otázek. II. vatikánský koncil můžeme považovat koncilem církve o církvi. Proto je pro porozumění dokumentům II. vatikánského koncilu nutné zahájit četbu studiem dogmatické konstituce o církvi *Lumen gentium* (Světlo národů). Jednotlivé kapitoly této konstituce se vlastně promění v další dekrety či jednotlivá prohlášení. Vedle této *dogmatické konstituce* zde bylo ožehavé schéma, které řešilo především praktické pastorační a aktuální otázky. To se proměnilo v *pastorační konstituci* o církvi s názvem *Gaudium et spes* (Radost a naděje).
159. Zdůrazňujeme sice pastorační zaměření II. vatikánského koncilu, bylo by však nepravdivé a skrývající, kdybychom nezdůraznili, že koncil přináší i nauková rozhodnutí. Především se s nimi setkáváme v dogmatické konstituci o církvi, která hovoří o postavení episkopátu. Biskupské kolegium spolu s papežem vytváří nejvyšší zákonodárný sbor v církvi. II. vatikánský koncil se také vyslovil k některým otázkám, které se týkají pojetí svátosti kněžství, jako jsou vztahy mezi biskupským svěcením, kněžským svěcením a diakonátem.
160. Konstituce o posvátné liturgii není pouze souhrnem praktických směrnic pro uskutečnění některých změn, ale je nutné si uvědomit, že církev je především přítomna ve světě jako společenství oslavující Boha, kdy v Eucharistii, která je zpřítomněním Kristovy vykupitelské oběti, jeho smrti, ale i vzkříšením, se projevuje (manifestuje) církev ve svých strukturách. Eucharistie slavená ve farním či řeholním společenství má zpřítomňovat všechny jednotlivé složky církve v okamžiku bohoslužby, která je chválou a oslavou Stvořitele a Vykupitele. Změna liturgického jazyka, či přesněji řečeno povolení, aby byly zavedeny jazyky národní, souhlas s určitou inkulturací liturgických obřadů (liturgické barvy, zpěvy, určitá gesta) není něčím náhodným. Kněz se obrací tváří k lidu a lid tak spoluslaví Eucharistii na základě všeobecného kněžství, tj. účasti na jediném kněžství Ježíše Krista a Církve. Tato skutečnost je vyjádřena liturgickými funkcemi, které již nejsou rezervovány pouze kandidátům kněžství, ale věřícímu lidu.

Chápání reformy II. vatikánského koncilu jako zcela novotářského počínu papeže Jana XXIII. a nějakých okrajových skupin v církvi je možné jedině v prostoru či u lidí, kteří nesledují a neznají život v církvi. Víme, jaké úsilí bylo vedeno o liturgické reformy, a musíme si uvědomit, že liturgická reforma, která vrcholí reformami II. vatikánského koncilu, vykonala první kroky reformou velikonočního tridua za pontifikátu Pia XII. v r. 1956.

161. Atmosféra doby, či společenská situace vede církve k definování náboženské svobody. Tento dokument nepřichází pozdě, ale je odpovědí či přitakáním církve na prohlášení o náboženské svobodě, ke kterému dochází v OSN v r. 1948. Nespokojenci s tímto prohlášením se vlastně nedokáží vyrovnat se skutečností svobody, kterou Bůh dopřál člověku jako podmínku lidské existence. Bezesporu je problémem svobody také její zneužívání, je to problém často naléhavý, někdy i bolestný. Po zkušenostech s diktaturou a totalitou však víme, jak bolestné je popírání svobody.

162. Konstituce O Božím zjevení, jak jsme několikrát naznačili, se snažila, a můžeme říci, že se jí to podařilo, překonat napětí mezi dvěma konstitutivními prameny: Písmem a Tradicí. Tato konstituce je rovněž potvrzením slavné encykliky Pia XII. o Písmu svatém *Divino afflante Spiritu* (DAS).
163. Jednotlivé kroky, které byly vykonány v rámci pochopení poslání církve v dějinách spásy a v současném světě, vyústily v dekret o ekumenismu a v prohlášení o mezináboženském dialogu. Ekumenismus není chápán jako pragmatická politika církve vůči ostatním církvím a náboženstvím, ale vychází z teologické pravdivosti, kdy církev v rámci svého sebepoznávání si uvědomuje svou spojitost i své kořeny s židovstvím a ostatními velkými monoteistickými náboženstvími.
164. Na závěr snad poznámku k jazyku koncilních textů. V předmluvě k vydání dokumentů II. vatikánského koncilu Křesťanskou akademií čteme: "Je jisté, že jazyk dokumentů není absolutně jednotný, projednávaná témata byla příliš rozdílná a na tomtéž textu pracovalo příliš mnoho různých komisí, některé texty vznikly i ve velké časové tísní, všechny nenalezly stejný zájem u koncilních otců. Také latina textů má různou kvalitu, někdy se udělal pokus o návrat k jazyku církevních otců a k obrazným formulacím raného křesťanství, které nejsou dnes každému snadno pochopitelné. Na druhé straně je poměrně málo případů, kdy se objevuje suchý moralismus a povrchní asketika, které často dávaly ráz úředním církevním dokumentům. Komise se snažily vyhnout příliš scholastické terminologii užívané v dogmatice a církevním právu. Usilovaly o to, aby se pokud možno vyhnuly odborné terminologii srozumitelné jen odborníkům. Chtěly hovořit řečí všeobecně srozumitelnou všem a ovlivněnou jazykem Písma. Věc sama to však dovolila jen do určitého stupně. Koncil nemohl mluvit tak, aby každý, bez předběžného teologického vzdělání, mohl rozumět všemu již při prvním čtení. Tuto hranici nemohou překročit ani překlady textů, poněvadž je dána povahou věci, když má být něco vysloveno především pro Církev a přitom stručně."
165. Nakonec ještě slovo o použití Písma v koncilních textech. Je pochopitelné, že citace Písma je větší nebo menší podle tématu, o kterém se pojednává. Bylo by určité falešným biblicismem, kdyby se koncil snažil ke každé otázce vždy a všude uvádět co možná nejvíce citátů z Bible. Kde se něco vypovídá s odvoláním na Písmo, především v obou věroučných konstitucích, nelze určitě upírat textům poctivou snahu uzpůsobit odvolání na Písmo tak, aby mohlo obstát před dnešní střízlivou a věcnou exegezí. Tím se neříká, že by se žádný citát z Písma, jak je právě použit, nedal exegeticky napadnout. Koncil neměl úmysl ani možnost rozvíjet svá témata bezprostředně z biblické teologie.

Sled a struktura myšlenek se, alespoň většinou, nerozvíjely podle Písma, nýbrž z dnešního vědomí víry v církvi a její teologie. Tato metoda byla v dané situaci nevyhnutelná a její použití se dá i obecně pro koncil odůvodnit. Tím jsou však pro použití Písma, které je současně dotazováno po "*dicta probantia*," dány hranice, které je třeba vidět bez předpojatosti. Je také samozřejmé, že se koncilní texty nemohly zabývat problémy, spadajícími do oboru textové kritiky, dějin literárních forem a dějin, které zaměstnávají dnešní exegety. Stačí, že koncil ve věroučné konstituci *O Božím zjevení* uznává oprávněnost takové exegeze a biblické teologie, i když jich nemohlo být v koncilních textech použito.

Literatura k rozšíření studia

Jedin, Hubert: *Malé dějiny koncilů*, Praha 1990

II.2.3. Liturgie

166. Hovoříme-li v úvodu do teologie o zdroji teologického poznání, pak řekneme s Melchiorem Canem, že liturgie interpretuje Boží zjevení, a to v tom smyslu, že je součástí tradice. Kdybychom si položili otázku, zda se dříve konstitovalo Písmo svaté Nového zákona či novozákonní tradice, pak musíme uznat, že je to liturgie, kterou začíná církev žít dříve, než byl dokončen kánon Nového zákona. Církev žije liturgií dříve, než se zkonstitovala tradice. Víme ovšem, že takovýto přístup, kdy se snažíme roztrždit jednotlivé prameny, je také zavádějící. Ptejme se, co vlastně je liturgie. Pomůže nám Katechismus katolické církve, kde v článku 1069 čteme: "Výraz liturgie znamená původně veřejné dílo, služba lidu nebo služba ve prospěch lidu. V křesťanské tradici to znamená, že Boží lid má účast na díle Božím. Kristus, náš Vykupitel a Velekněz, skrze liturgii pokračuje ve své církvi, s ní a skrze ní i v díle našeho vykoupení."

Výraz *liturgie* je užíván v Novém zákoně nejen pro **slavení bohoslužeb**, ale také pro **hlásání Evangelia** a pro **konání skutků lásky**. Ve všech těchto případech jde o službu Bohu a lidu. Při slavení liturgie je církev služebnicí a obrazem svého Pána, jediného "liturga" (prostředníka), protože má účast na jeho kněžském, prorockém a královském poslání.

167. Zde je vhodné uvést citaci konstituce *O posvátné liturgii* II. vatikánského koncilu: "Právem se tedy liturgie chápe jako vykonávání kněžství Ježíše Krista. V liturgii jsou znamení, která lze vnímat smysly. Tato znamení značí posvěcení člověka a způsobem každému z těchto znamení vlastním je uskutečňují. Liturgie je také veškerá veřejná bohoocta, kterou koná tajemné tělo Ježíše Krista, a to hlava i údy. Proto každé slavení liturgie je činnost vynikajícím způsobem posvátná: je to dílo Krista kněze a jeho těla, církve. Z hlediska účinnosti se jí žádná jiná činnost církve titulem ani stupněm nevyrovná." (SC 7)

Dále katechismus pokračuje: "Kristovo dílo liturgie je také činností jeho církve. Uskutečňuje se a ukazuje církev jako viditelné znamení společenství Boha a lidí skrze Krista." (KKC, Praha 1995, čč.1069-1071)

168. Ano, jsme svědky. Jak koncil, tak katechismus dávají za pravdu, můžeme-li to tak říci, známé studii O. Y. Congara OP, který říká: "Jeden je kněz Ježíš Kristus, jeden je kněz Církev a mnozí jsou presbytery, to znamená posvěcenými nositeli kněžství." Takto chápaná liturgie není popření svátostného kněžství, ale je především pravdivým vyjádřením podstaty kněžství, jak nám bylo koncilní konstitucí a katechismem, tedy Učitelským úřadem církve, zdůrazněno.

169. Hovoříme-li o liturgii, pak je třeba si uvědomit, že naše první zaměření vůči liturgii není pouze popis obřadu, i když jednotlivé obřady, gesta a uspořádání liturgie je velkou teologickou výpovědí. My si musíme na prvním místě zdůraznit, že Bůh sám zpřítomňuje ve své církvi tajemství spásy, a to způsobem, který odpovídá člověku. Teologie předkládá tajemství spásy, ale sama je netvoří. Naproti tomu je to právě liturgie, která působí tajemství spásy. Proto je důležité zdůraznit tu stránku liturgie, která svým konáním působí na člověka. Liturgie je chápána, jak říká O. Dalmais OP, jako čin, který rozvíjí imanentní virtualitu Božího tajemství. Liturgie není naukou, vědou, ale úkonem milosti. Svědectví liturgie, zejména liturgických textů, ať jsou sebedůležitější, netvoří však liturgii, stávají se jí až když jsou uvedeny v liturgický čin. Zde je zapotřebí připomenout, že liturgií nejsou obřady ani rubriky, které tyto obřady vysvětlují, ale stávají se liturgií teprve tehdy, když se tato liturgie koná. Liturgie, to je

úkon kněžský, úkon církve, kněžský úkon Ježíše Krista, jediného Kněze. Liturgii nazýváme tajemstvím (*mystériem*). Tohoto výrazu použil apoštol Pavel (Řím 16, 25; Flp 1,9; 3, 3; Kol 1, 26 a násl.). Tento výraz si osvojila patristická teologie, a to jak řecká, která zůstala u singuláru a latinská, která používá množného čísla *mystéria sacramenta*. Svatá tajemství je označení pro Eucharistii i pro svátosti, ale také pro modlitbu církve. "Mystérium v liturgickém smyslu slova je posvátná, kultovní činnost, v níž je vykupitelské dílo minulosti zpřítomněno určitým obřadem. Současné společenství při vykonávání tohoto obřadu bere podíl na vykupitelském díle, který působí také spásu." (O. Casel: *Mystérium křesťanského kultu*). Tato definice má vyjádřit podstatu *mystérií*. Křesťanství tento pojem převzalo, ale dalo mu vlastní náplň. *Liturgické tajemství* ztotožňuje a zpřítomňuje jednu ze stránek výkupného Kristova mystéria, a to v duchu sv. Pavla: "Všechno na nebi i na zemi opět spojil Kristus pod jednu hlavu." (Ef 1, 10). Liturgickým tajemstvím je toto tajemství spásy zpřítomňováno ve všech generacích po celé zemi, aniž by byla omezena nebo oslabena bezprostřední účinnost Krista Vykupitele.

170. Jak jsme naznačili, hovoříme-li o liturgii, pak hovoříme o tajemství Eucharistie (mše svaté), svátostí, svátostin, ale také o liturgii hodin, které především vyjadřují touhu věřícího chválit Boha za dar vykoupění.
171. Chápeme-li liturgii jako teologické místo, resp. pramen, zdroj, z kterého teologie čerpá, pak si uvědomujeme specifičnost tohoto zdroje, ve kterém nejen poznáváme pomocí intelektu, ale také se intuitivně noříme do zdroje teologického poznání, stáváme se nejenom jeho diváky, ale bezprostředními účastníky. Liturgie dává rovnováhu teologickému poznání. Plně si uvědomujeme, že poznávajícím není jenom ten, který stojí v patřičném odstupu od poznávaného, nýbrž že v procesu poznávání i poznávající se stává součástí tohoto procesu, vstupuje do tohoto procesu, a my zde můžeme říci, že vstupuje i do tajemství "Poznávaného".
172. Pius XI. nazval liturgii *didaskalií církve*. Liturgie je podle tohoto papeže nejdůležitějším orgánem řádného Učitelského úřadu. Církev sama nalézá v liturgii svůj výraz nejenom, aby utvrdila svou víru, ale také proto, aby sama před Bohem opakovala a vychutnávala slovo života. Liturgie se rodí z těchto hlubokých proudů, jež se tvoří v křesťanském společenství. Pravda nabývá v očích teologa zvláštní důležitost. Liturgie dává záruku bezprostřední úlohy křesťanského společenství ve spojení s autoritou, která mu dává pevnost a ukazuje těsný vztah k tajemství spásy. Teolog si musí všimnout liturgie, jejího vývoje, jejích úkonů, protože liturgie je velkým dědictvím tradice církve. Nejprve musíme věnovat pozornost samotnému liturgickému úkonu, jeho celku, vyložit jeho text a ritus podle místa, kdy tento ritus získal svoji podobu. Je tedy nutná znalost kulturních dějin. Při studiu liturgie musíme přihlížet i k teologii otců, která se promítala do samotné liturgie. Velké liturgické reformy jsou dílem velkých teologů (sv. Jan Zlatoústý, sv. Basil Veliký, sv. Řehoř Veliký aj.) Tedy i teolog musí věnovat liturgii pozornost při výkladu textů, Písma a Tradice v tzv. *liturgickém smyslu*.

II.2.3.1. Skladba liturgie

173. Hovoříme-li o liturgii, o jejích formách, pak je zapotřebí si uvědomit s O. Caselem, že liturgie je kultem. Setkáváme se v ní s *kultickými gesty*, které jsou vlastní člověku jako bytosti. Dokonce můžeme sledovat i určitý atavistický ráz některých liturgických postojů a gest. Stání, sezení, prostrace, z kterých se později vyvine klečení, jsou úkony, se kterými se setkáváme u všech živých bytostí. Stání vyjadřuje pohotovost být k službě, být k dispozici a je i projevem úcty. Usedáme, když chceme

druhému naslouchat, když s druhým chceme vytvářet určité pevnější a trvalejší společenství. Vrháme se k zemi, vzdáváme se, když jsme zasaženi tajemstvím Boží přesažnosti. Mimochodem i ve smečce poražený vlk vyjádří svou podřízenost prostrací, ulehne jakoby na lopatky před vítězem.

Všimněme si rukou. I tato gesta jsou hluboce výmluvná, ale zcela přirozená. Nabídněte kostku cukru svému oblíbenému čtyřnohému příteli, zvedne své pacičky a prosí. I my zvedáme své ruce, otevíráme náruč, abychom objali. Tato gesta našich rukou mají své místo nejen v obecném životě, ale i v kultu všech náboženských kultur. Jsou také autentickými gesty naší liturgie a není možné tato gesta odmítat či vymýšlet nová, protože žádná nová gesta v tomto smyslu neexistují. Nemám jiný způsob, jak uchopit věc, nemám jiný způsob, jak druhého obejmout.

II.2.3.2. Liturgická období

Vedle prehistorie liturgie, jejího života a vývoje, rozlišujeme v samotné křesťanské liturgii několik důležitých období:

174. a) Prvním obdobím je **doba liturgické improvizace**. Je to období prvních staletí křesťanství, kdy se křesťanská liturgie vyvíjí ve své návaznosti na liturgii synagogy. Ta se uplatňuje především v té části, kterou nazýváme *bohoslužbou Slova*, tu absolvovali první křesťané (Židokřesťané) v synagoze.

Druhou část mešní oběti, kterou nazývají Skutki apoštolské *lámání chleba* (hovoříme o Eucharistii), slavilo společenství křesťanů především ve svých domech, nikoliv v katakombách. Bohoslužby v katakombách souvisejí s pohřebním obřadem a bylo by romantické představit si, že prvotní církev skutečně slavila liturgii pouze v katakombách. Obřad *lámání chleba* je též odvozen z rituálu, a to od poslední večeře, kterou slavil Ježíš se svými učedníky v rámci rituální velikonoční (pesachové) hostiny. Zde jsou společné a pevné konstanty eucharistické bohoslužby. Setkáváme se s nimi ve všech liturgických rodinách, i když přijaly v rámci hlásání evangelia jazyk jednotlivých oblastí - aramejštinu (hebrejštinu), syrštinu, koptštinu, řečtinu - a při formování jejich liturgií se uplatnily i místní kultury a tradice.

Nejstarší svědectví o této liturgii jsou vedle základních míst v Novém zákoně, jako jsou synoptická zpráva o ustanovení Eucharistie či texty apoštola Pavla, i ostatní starokřesťanské spisy. Na prvním místě jmenujme Didaché.

175. b) V dalším období **církev vystupuje z katakomb**, tedy z ilegality a liturgie má ráz *veřejného kultu*. Zde důležitou roli sehrál Milánský edikt z r. 313. Liturgie se stěhuje z domů do veřejného prostoru, kterým se stává na prvním místě bazilika, místo určené pro veřejné úkony, ale také tržnice. Na tuto skutečnost nezapomněl římský lid dodnes, a proto jsme svědky, že v římských bazilikách mimo bohoslužbu se i velice zbožní věřící či preláti chovají velmi nenuceně. Je zapotřebí si uvědomit, jak určité civilizační vlivy přežívají až do naší doby.

Od tohoto okamžiku můžeme sledovat liturgii, která dostává jistý *oficiální*, ale také hluboce *kultovní ráz*. Tato forma je adekvátní a přehnaná kritika vývoje liturgie v tomto období vyrůstá z neporozumění kultu.

Politický vývoj rozdělil velkou Římskou říši, ve které se zrodilo křesťanství, na západ a východ. Je bezesporu pravda, že i ve Východní římské říši přetrvávaly hluboké kulturní vlivy podrobených velkoříši Egypta a Mezopotámie. Při studiu dějin liturgie se setkáváme s vlivem obřadů starého Egypta a Mezopotámie, které se přes antická mystéria uplatnila v rámci symbiosy nejenom v byzantské, ale i v římské liturgii. Například tzv. *fanone* římských biskupů či *subcinctorium* pocházejí z dvorního ceremonielu egyptských faraónů. Rituál byzantského dvora, ale i římského císařského dvora, se promítly do konstituování jednotlivých obřadů křesťanské liturgie.

Rozdělení liturgie není dáno jenom převzetím určitých vlivů těchto dvorů, ale také vstoupilo do dějin jazykovým rozdělením, kdy Východ v převážné části používá řeckého jazyka a Západ zase latinského. Neznamená to však, že by na Východě řecký jazyk vytlačil již konstituované liturgie ve východních jazycích (viz tab. Rozdělení východních ritů, kap. III.1.). Naopak na Východě přibývá liturgických jazyků, jako jsou etiopský jazyk (*gheez*), aramejšтина a gruzínština.

176. c) Západní latinská liturgie vstupuje do dějin velkou reformou, kterou známe pod názvem **Gregoriánská reforma**. Spíše hovoříme o reformě liturgického zpěvu, který dostává název gregoriánský chorál podle papeže sv. Řehoře Velikého. Zde je zapotřebí si uvědomit, že význam této reformy přesahuje rámec zpěvu. Znamená to určité zformování liturgie, ze které bude žít západní antické křesťanství až do vrcholného středověku. Tato reforma nám dovoluje používat termínu *římská liturgie*, v níž se jako stabilizující a kultivující prvek představují benediktinské kláštery, které formovaly kulturu a civilizaci západní Evropy celé první tisíciletí. Není náhodné, že sám papež Řehoř Veliký byl benediktin.
177. Vedle této *benediktinské linie* v římské liturgii je zapotřebí zmínit vlivy **Iroskotů**, které vstoupí do dějin liturgie rasantním způsobem v liturgických úpravách karolinské renesance, a to díky Karlovu ministru, kterým byl slavný jáhen Alcuin, iroskotský mnich. Hovoříme o *kolínském mešním řádu*. Nejenom vyznání viny (*confiteor*), ale i velká změna liturgie velikonočního tridua, jako je svěcení velikonočního ohně, chvalozpěv na velikonoční svíci (*Exultet*), jsou dary, kterými Iroskotové obohatili římskou liturgii. Také bychom mohli sledovat určité prvky východní liturgie v liturgiích Španělska a Francie díky Iroskotům, protože oni je přijali jako určité dědictví východních mnichů, kteří našli útočiště v době ariánství na Západě. Nakonec se asimilovali se západním mnišstvím a vytvořili zvláštní podobu iroskotského mnišství, které provedlo rechristianizaci Evropy po pádu Západořímské říše a předalo s křesťanstvím i dědictví antické kultury barbarským nájedzníkům.
178. d) **Období vrcholného středověku v 13. stol.** zasahuje do liturgického života usneseními IV. lateránského koncilu, který koordinuje liturgii římské církve, a to jak v oblasti liturgie hodin, tak liturgického života, jako je například určitá regulace užívání liturgických barev a podobně. Toto období obohatilo západní církve liturgiemi velkých řeholních rodin, jako byli premonstráti, dominikáni, františkáni, karmelitáni apod. V řeholních liturgiích se zachránila liturgie hodin. Negramotné obyvatelstvo nové "germánské" Evropy, ke které přistupuje Evropa "slovanská", nebylo schopno účastnit se liturgie hodin, denní modlitby církve. Ta se ztratila ze života jednotlivých církevních společenství.
179. e) **Tridentská reforma** liturgie je poznamenána velkou snahou o potřebnou očistu, aby jisté teologické prvky nemohly vstoupit do bohoslužby církve. Jedná se o vymezení liturgie především vůči protestanství. Na druhé straně je zapotřebí si uvědomit, že tridentská liturgie je velkým a zdařilým pokusem o adekvátní kultovní

vyjádření v novověku Evropy, která vstupuje do nového života díky velkým zámořským objevům. Výchozím bodem pro Eucharistickou liturgii se stala papežská a biskupská mše, tzv. *pontifikální mše*. Určitým jejím zjednodušováním dojdeme až k farní bohoslužbě a k soukromé celebraci. Tridentická liturgie sankcionovala změnu formy liturgických oděvů (střih). I toto je velká kapitola kulturních dějin. Mnozí nostalgičtí obdivovatelé tohoto období, ke kterému přistupují s ryze tradicionalisticko-fundamentalistickým způsobem, nedoceňují *aggiornamento* tridentické liturgie. Liturgický oděv je svou formou (ozdoba, látka, krajky, výšivky) obdoba dvorního oděvu španělského zlatého století. Obřady oblékání biskupů v rezidenci a v katedrále jasně zrcadlí rituál španělského dvora (tzv. *malý a velký lever*).

180. Vynález knihtisku se projevil i v životě liturgie, a proto papež koncilu sv. Pius V. nechává vytisknout liturgické knihy jak pro mši sv. (*misál*) a pro liturgii hodin (*breviář*), tak pro jednotlivé svátosti a obřady. V tomto smyslu mohla být provedena určitá unifikace západní římské liturgie, která nebyla dostatečně možná v předchozích staletích. Představa, že tridentická liturgie je liturgií neměnnou, vychází z neznalosti dějin církve.

181. Na počátku 20. stol. se ozývají hlasy po určité úpravě liturgického života, která by odpovídala naší moderní době. Byl to papež **sv. Pius X.**, který přikročil k určitým úpravám misálu i breviáře. Liturgické hnutí dosahuje velkého úspěchu v liturgické úpravě mešního velikonočního tridua v r. 1956 za pontifikátu **Pia XII.**, který vydává nový obřad. K dalším menším úpravám přistoupil na začátku svého pontifikátu papež **Jan XXIII.** Bezsporně byly tyto jeho první kroky pouze náznakem reformy II. vatikánského koncilu.

182. f) Liturgie **po II. vatikánském koncilu**. Odvážím se tvrdit, že II. vatikánský koncil zopakoval dílo koncilu Tridentického, a to v tom smyslu, že podobně jako Tridentický koncil se pokusil navrátit liturgii kulturnímu a společenskému prostředí církve v polovině tohoto století. Není pravdou, že by II. vatikánský koncil postupoval romanticko-archeologicky a vytvářel model liturgie prvotní církve, protože takovéto úsilí je z hlediska historického, liturgického i psychologického nemožné. Rovněž by bylo nesprávné, kdybychom chtěli tvrdit, že liturgie II. vatikánského koncilu je jakási sekularizace dosavadní liturgie tridentické. Můžeme říci, že v liturgické reformě II. vatikánského koncilu se projeví dvě tendence. *Tendence pastorační* více sledovala otevření liturgie vůči člověku. To se projevilo nejen v povolení národních jazyků a v připuštění současných hudebních žánrů, ale tyto vlivy se projeví i v užívání liturgických oděvů či v tendenci neužívání liturgických oděvů, i v samotné stavbě chrámů a úpravách liturgického prostoru. Druhý proud, který bych považoval za nosnější, zdůrazňuje *skutečnost mysteria v liturgii*. Je věrný, nakolik je možné takto hovořit, odkazu O. Casela. Chce, abychom si mnohem důrazněji uvědomili skutečnost zpřítomňování vykupitelského tajemství v liturgii, v celém bohatství a v celé šíři. V architektuře můžeme jako modelový příklad jmenovat slavnou Corbusierovu kapli v Rochambes ve Francii. Neznamená to, že by tento směr nechtěl liturgii přiblížit dnešnímu člověku. Neznamená to, že by také neusiloval o hlubší zakořenění liturgického obřadu v kultuře naší civilizace. Tento proud je však věrnější historické kontinuitě a sleduje také hlubší, serioznější kulturní prostředí našeho období.

183. Sama liturgická reforma a její uskutečňování naráží však na řadu těžkostí. Překlady liturgických textů do moderních jazyků zápasí s chaotickým vývojem moderní řeči a žurnalistickým úpadkem jazyka. Zápasíme s úpadkem hudební kultury. Ztráta smyslu pro estetické hodnoty, kdy moderní sdělovací prostředky, film, televize a video deformují současného člověka k nadšení pro kýčovitost. Určitá kritika některých trendů i nespokojenost má také své odůvodnění. Vývoj církve po II.

vatikánském koncilu se bezesporu odrazil i v liturgii církve. Ve skutečnosti nelze hovořit, že by římskokatolická církev používala v liturgii římský latinský obřad. Inkulturace liturgie v Africe, Asii a řadě dalších území vytvořila velké bohatství nových ritů, nových liturgických rodin, které se radikálnějším způsobem liší od původní západní latinské liturgie, než historické liturgie východní, jako např. byzantská, arménská či koptská. Klasickou ukázkou je vývoj liturgie v africkém Zairu, kde liturgické oděvy, délka bohoslužby, využití určitých hudebních a tanečních prvků jsou pro účastníka bohoslužby z Evropy velkým oříškem. Dá mu velkou práci, aby se zorientoval, v které části liturgie se nachází. Není však třeba s pohoršením spínat ruce, jak je to možné, že byly zavedeny určité liturgické tance. Nejedná se přece o polku či jiné evropské párové tance. Ty skutečně nemají v liturgii co dělat, a přesto jsme mnohdy svědky toho, že nacházíme řadu katechetů i zbožných katolických zemí střední Evropy, kteří nám dětské párové tanečky chtějí jako součást liturgie zavádět. Tudy cesta liturgické reformy určitě nevede.

Nemá význam se pohoršovat nad určitými kultovními projevy, kterým plně nerozumíme. Vždyť úklony a procesí, které zná klasická mnišská a mendikantská liturgie, jsou zbytkem kultovních tanců a kultovních postojů, které vstoupily do naší liturgie v rámci inkulturace při rechristianizaci Evropy v raném středověku. Nerozumíme jim dostatečně, protože jsme se vzdálili od vlastních kulturních a kultovních zdrojů. Proto také těžko můžeme pak do liturgie vnášet určité prvky nové, neboť v nás samých je nedostatek kulturního a kultovního cítění.

II.2.4. Církevní otcové a učitelé církve

184. Novozákonní zjevení končí apokalypsou sv. Jana. Poté začíná *doba církve*. Kdo to jsou otcové církve? Můžeme je nazvat velkými postavami církve prvních staletí, které se proslavily jak svatostí života, tak moudrostí. Toto období od 1. do 5. stol. po Kr nazýváme **obdobím patristiky**. Z hlediska politicko- náboženské situace, kdy musíme zvážit život církve v ilegalitě, nesvobodě a pronásledování, je rozdělujeme na dvě období.
185. První období (1.-3. století) je epocha **pronásledování církve**. Není však obdobím stagnace, ale naopak jsou zde položeny základy k teologickým školám. Nejprve hovoříme o *apoštolských otcích*, to jsou žáci samotných apoštolů. Po nich přijde generace obhájců víry - *apologeté*. Třetí skupinu tvoří *autoři kontroverzí s gnosí*, která se snažila uchopit křesťanství a přetvořit ho k svému obrazu. Ve třetím století se rozvoj teologického myšlení uplatňuje již při zakládání *velkých katechetických škol*, a to v nejvýznačnějších místech imperia, Alexandrii a Antiochii, kde obě katechetické školy vznikají v prostředí slavných muzeí.
186. Druhé období patristiky (4.-5. století) je obdobím **církve v křesťanském císařství**. V časech křesťanského imperia můžeme sledovat nejprve pokus o syntezu prvního období pronásledované církve, kterou předkládá Eusebius z Cezareje. Doba svobody však přináší také nové spory a napětí. Objevuje se *ariánská krize*, které čelí především sv. Atanáš. Velkou syntézu křesťanské nauky na východě připravují slavní Kapadočtí otcové: sv. Basil Veliký, sv. Řehoř Naziánský, sv. Řehoř Nysský. Rovněž tak v tomto období vystupuje již do popředí i latinský Západ, který je reprezentován sv. Hilariem, sv. Ambrožem a překladatelem Bible sv. Jeronýmem. Závěr tohoto období, které můžeme také, jak jsme již naznačili, rozdělit z hlediska geografického, ale i jazykového, na východní a západní, korunují dvě postavy. Na Východě sv. Jan

Zlatoústý a na Západě sv. Augustin. Pokusme se o charakteristiku zmíněných postav a úseků 5 století patristiky.

Apoštolští otcové

187. Jedná se o soubor literatury prvotní církve, která se odvolává na žáky apoštolů anebo, jak je tomu v případě **Didaché**, na samotné apoštoly. Didaché je nejstarším spisem a byla napsána v letech 60-100 po Kristu. Tento spis může být chápán jako *první katecheze*, která přináší důležité informace o liturgickém životě a pojetí křesťanského života, resp. dvou cest - cesty života a smrti. Připomíná prostředí palestinské církve.
188. Dalším spisem je homilie, která nese název *List sv. Klementa Římského církevní obci v Korintě*. Tento spis je určen katechumenům a přináší *křestní katechezi*. Tento List rozlišuje tři hierarchické stupně v církvi: episkopát, presbyterát a diakonát. Většina autorů tento List datuje do období devadesátých let. Autoři J. A. T. Robinson a Claude Tresmontant, vzhledem ke zmínce o Jeruzalémském chrámu, jej datují do doby před dobytím Jeruzaléma, to znamená před rok 70.
189. Dalším dílem apoštolských otců jsou listy antiošského biskupa **sv. Ignáce**, které byly napsány na rozhraní prvního a druhého století. Autor zdůrazňuje fundamentální *úlohu biskupa* pro jednotu církve. Hovoříme, že je autorem *monarchické teorie episkopátu*.
190. Dalším spisem je **List Barnabášův**, který pochází z prostředí syrské církve, je velice blízký svým pojetím Didaché. Přináší polemiku proti judajizujícím prvkům v prvotní církvi. Z hlediska biblistiky je důležité užívání duchovního či alegorického smyslu.
191. Posledním spisem této skupiny je *Pastýř Hermův* z poloviny 2. stol. po Kristu. Ve zkorumpovaném velkoměstě, které je hlavním městem říše, se vytváří malá křesťanská komunita. List se věnuje otázce *odpuštění hříchů* a *svátosti křtu*. Téma pokání nás také seznamuje i se *svátostí smíření*. Hermas byl pravděpodobně bratrem papeže sv. Pia I.

Apologeté

192. Ve druhé polovině 2. století za vlády císaře Marca Aurelia se objevuje apologetická literatura. Řecký výraz *apologia* znamená obranu. Křesťané od Neronova pronásledování jsou obviňováni z kanibalství, incestů apod. Jedním slovem jsou považováni za ateisty a rozvraceče společenského řádu. Prvním apologetou je filozof a mučedník **sv. Justin**, který pocházel z Palestiny (Sichem). Svou obhajobu křesťanství věnuje císaři Antoniu Piovi. Ve druhé apologii, nazvané *Dialog s Židem Trifonem*, argumentuje na základě Písma o mesiánství Ježíše Krista.
193. Biskup **Meliton ze Sard** v Malé Asii adresoval svou apologii císaři Marku Aureliovi. Jeho apologie může být také nazvána první politickou teologií a ukazuje na užitečnost samotného křesťanství a vyvrací námitky a obvinění.
194. **List Diognetův** je apologie nazývající křesťany *duší světa*. Ve své argumentaci ukazuje, že křesťané dodržují mravní a společenské normy jako všichni ostatní, ale z hlubších důvodů.

Antignose

195. Antignostická literatura, která obhajuje apoštolskou tradici, vystupuje do popředí koncem 2. a začátkem 3. století po Kristu. Nejvýraznější postavy tohoto období jsou sv. Irenej, lyonský biskup, a sv. Hippolyt Římský. **Sv. Irenej** navazuje na dílo sv. Justina a jeho spis *Adversus Haereses* v pěti knihách byl po dlouhá staletí jediným pramenem, z kterého jsme čerpali znalost o gnostických a bludařských proudech tohoto období. Po objevech gnostické literatury z pohřebiště v Nag Hammadi v horním Egyptě, máme možnost srovnávání mezi dílem sv. Ireneje a vlastní gnostickou literaturou. Hlavními představiteli gnosticizmu byl *Markion ze Sinope* v Malé Asii a v Egyptě *Basilides* a *Valentin*. Gnose jako taková zamítala Starý zákon. Sv. Irenej jako pravý muž církve hájí církevní nauku a stal se tak velkým reprezentantem teologické tradice církve i v Malé Asii.
196. **Sv. Hippolyt Římský** je postavou značně spornou a pro některé historiky je otázkou, zda se dokonce nejedná o autory dva. Ve svém díle zápasí a hájí křesťanství proti monarchianismu a hájí dogma o Nejsvětější Trojici.
197. Neměli bychom také zapomenout slavné africké latinské apologety a antignostické spisovatele. **Tertulián** umírá po r. 220 a jeho hlavní práce nese název *Apologeticum*. Hájí Krista proti Marcionovi, rovněž i jednotu Starého a Nového zákona. K africkým apologetům patří také mučedník **sv. Cyprián**, který umírá r. 258. Hlavní dílo se nazývá *De catholicae ecclesiae unitate*. Zdůrazňuje nutnou jednotu biskupů.

Velké katechetické školy

198. První místo patří katechetické škole v **Alexandrii**, která filozoficky a kulturně kohabituje při slavném alexandrijském muzeu, což byla univerzita i akademie věd helenského světa. Můžeme říci, že Alexandrie byla hlavní město vědy a kultury antického světa. Zakladatel této školy byl *Panténos*. Školu samotnou proslavil první křesťanský humanista **sv. Klement Alexandrijský**. Hlavní dílo nazývané *Stromates* (Koberce) je pokusem o překonání gnose použitím společných nástrojů. Využívá filozofické argumentace v samotné teologii. Dílo sv. Klementa Alexandrijského se však v celistvosti nezachovalo.
199. Autor, který je považován za vrcholného reprezentanta této školy se jmenuje **Origenes** (185 - 253). Umírá v době Deciova pronásledování. Origenes může být kvalifikován jako první systematický biblický teolog. Zná pojem inspirace biblického textu. Klade základy biblické hermeneutiky. Jeho teologie metodicky používá platonské filozofie. Z biblických komentářů za opravdová díla spirituální teologie můžeme považovat *Komentář k Písni písni* a *Komentář k Evangelium sv. Jana*. Tato díla nám ale také představují Origena jako zakladatele biblické filologie. Nejúpornější boj svedl Origenes proti Celsovi ve svém díle *Contra Celsum*.
200. Druhou zmíněnou školou byla katechetická škola, která vznikla při muzeu v **Antiochii** za mučedníka Luciána (umírá 312). V oblasti biblické exegese a teologie představuje tato škola opozici proti alegorické metodě Alexandrijské školy. Mezi nejvýznamnější teology a biblisty této školy můžeme zařadit **Teodora Mopsuetského**, **sv. Jana Zlatoústého** a **Teodoretu**.

Kapadočtí otcové

Sv. Basil z Cesareje, sv. Řehoř Naziánský a sv. Řehoř Nysský jsou trojhvězdím řecké církve v polovině 4. století. Pocházeli z Kapadocie v Malé Asii. Tato trojice

representuje východní řeckou teologii. Jejich teologie jim vysloužila název tři sloupy ortodoxie.

201. **Sv. Basil** (330-379) byl biskupem, mnichem a opravdovým teologem. Tento muž byl v pravém slova smyslu mužem církve a kultury. Zasloužil se o reorganizaci mnišského života a podle Basilovy řehole žije celé východní mnišství. Také nesou po něm název: Basiliáni. Jako biskup se zasloužil o liturgickou reformu, proto mluvíme i o liturgii sv. Basila. V teologii má velkou zásluhu na rozpracování trinitární nauky, především vzhledem k Duchu svatému.
202. **Sv. Řehoř Naziánský** (329-390) je znám také pod jménem Řehoř teolog. Můžeme ho nazvat spekulativním teologem, který se především orientuje v zápase s teologií arianismu, popírající božství Kristovo. Tento spekulativní teolog se ve svém vlastním životopise (autobiografii) projevuje i jako básník a v řadě svých děl jako mystik.
203. **Sv. Řehoř Nysský** (335-394), bratr sv. Basila, patří mezi nejvýraznější znalce filozofie z této trojice a také výrazně uplatňuje filozofické metody ve své teologické práci. Může být považován za zakladatele východní spekulativní a mystické teologie. V nauce o duchovním životě vidí vrchol dokonalosti v mystickém sjednocení s Bohem. Jeho teologie je výrazně platonská.
204. Čtvrtou postavou, kterou můžeme přiřadit k této trojici, abychom uzavřeli východní patristiku, je **sv. Jan Zlatoústý** (354-407). Byl žákem Diodora z Tarsu a r. 398 se stal cařihradským patriarchou. Dostal se do sporu s císařovnou Eudoxií a v důsledku toho zemřel jako vyhnanec v Pontu r. 407. Můžeme ho nazvat největším exegetou a kazatelem starověké východní církve. Jeho homilie jsou biblicko-teologickými komentáři k evangeliím Matouše, Lukáše a Jana a komentáři ke Skutkům apoštolským a k listům apoštola Pavla.
205. Neměli bychom také zapomenout na velkého teologa liturgie, kterým je **sv. Cyril Jeruzalémský**. Nejznámější jsou jeho křestní katecheze.

Západní otcové

206. Západní církev v období patristiky se opírá o díla **sv. Hilária z Poitiers** (umírá 367), který je nazýván Atanášem Západu a obhájcem křesťanství proti arianismu. Jeho důležitý spis, z kterého čerpá také sv. Augustin, se nazývá *De Trinitate*.

Jestliže Východ má tři sloupy ortodoxie, pak Západ se opírá o čtveřici církevních otců, které nacházíme na ambonech a kazatelkách od antických bazilik až po současné chrámy. Jsou to sv. Ambrož, sv. Jeroným, sv. Augustin a sv. Řehoř Veliký.

207. **Sv. Ambrož** (339-397) se stal milánským biskupem a výraznou postavou církve v zápase s císařstvím. V tomto smyslu může být považován za prvního teologa vztahů mezi církví a státem. Jeho dílo můžeme rozdělit na katecheze, komentáře a homilie. Písmo svaté komentuje v duchu Alexandrijské školy, tedy převažuje alegorický smysl. Svatý Ambrož vstoupil také do církevních dějin jako kazatel, pod jehož vlivem konvertoval a dal se pokřtít sv. Augustin.
208. **Sv. Jeroným** (350-419) daroval západní církvi překlad Písma svatého z hebrejštiny do latiny, tzv. *Vulgatu*, která se stala Biblií západní církve. Z tohoto textu byla na západě Bible překládána do národních jazyků a tyto biblické překlady položily základy evropským literaturám.

209. **Sv. Augustin** (354-430) je největším z latinských otců a můžeme říci, že jeho myšlení ovládlo teologii na další staletí a je přítomno i v teologii současné. Jeho dlouhý život byl zakončen biskupskou službou v africkém Hippo, a to v době, kdy město bylo obleženo vandaly. Z jeho díla můžeme jmenovat *Vyznání* (Confessiones), což je autobiografický či psychologický popis Augustinovy konverze. Dalším dílem, které můžeme studovat v českém překladu, je teologie dějin pod názvem *O Boží obci* (De Civitate Dei). Pro samotnou teologii si připomeňme již zmiňované dílo *O křesťanské nauce* (De doctrina Christiana).

Do dějin teologie vstoupil sv. Augustin svou *psychologickou hypotézou Nejsvětější Trojice*, kdy Bůh Otec poznává sám sebe, toto sebepoznání hypostazuje ve věčné Slovo (Syna) a nebeský Otec s nebeským Synem jsou poutáni vzájemnou láskou, kdy dýchají jeden pro druhého. Tato hypostaze je Duchem svatým. Dalším důležitým vkladem pro teologii je Augustinova *nauka o milosti*. Podobně jako sv. Basil, otec mnišství, zasloužil se sv. Augustin o řeholní život kněží. Na *řeholi sv. Augustina* se odvolávají a podle ní žijí četné mužské a ženské řády (augustiniáni, premonstráti, dominikáni atd.).

210. **Sv. Řehoř Veliký** (590-604) je čtvrtou postavou latinské patristiky. Můžeme ho nazvat velkým hospodářem, který shromáždil a uspořádal celé dědictví antického křesťanství, ale také může být nazván otcem pastorální teologie. O tom svědčí jeho dílo *Liber regulae pastoralis*, které nám předkládá ideál kněze a biskupa. Rovněž tak jsou význačné komentáře ke knize Job (*Moralia*) a homilie na evangelia. V exegezi využívá autor především alegorické metody. Podobně jako na Východě sv. Basil i sv. Řehoř Veliký je velkým organizátorem a reformátorem liturgického života Západu.

Církevní učitelé

211. Církevní učitelé představují kategorii teologů, které nám učitelský úřad církve předkládá jako vzory. Nejenom jejich nauku, ale také i jejich život. Katalog církevních učitelů se vytváří od VIII. století a můžeme říci, že není uzavřen. Církev uznává za učitele tyto velké teology: sv. Ambrože, sv. Augustina, sv. Jeronýma, sv. Řehoře Nysského, sv. Jana Zlatoústého, sv. Atanáše.

Tento seznam se rozrostl díky papeži sv. Piu V. po Tridentském koncilu, který přiřadil k dosavadnímu seznamu sv. Tomáše Akvinského. Dále pak následovali sv. Bonaventura, sv. Hilarius, sv. Basil, sv. Cyril Jeruzalémský, sv. Řehoř Naziánský, sv. Cyril Alexandrijský, sv. Petr Chrysolog, sv. Lev, sv. Řehoř Veliký, sv. Izidor Sevillský, sv. Jan Damašský. K těmto učitelům z antického období církve přidává církev středověké a novověké autory, a to: sv. Bedu Ctihodného, sv. Petra Damiána, sv. Anselma, sv. Bernarda, sv. Antonína Paduánského, sv. Alberta Velikého, sv. Jana z Kříže, sv. Petra Kanisia, sv. Roberta Belarmina, sv. Františka Saleského, sv. Alfonsa z Liguori.

Po II. vatikánském koncilu přidává do tohoto seznamu papež Pavel VI. první dvě církevní učitelky sv. Kateřinu Sienskou a sv. Terezií Velikou. Jan Pavel II. k tomuto seznamu přidává světici a autorku spirituální literatury 19. století, karmelitku sv. Terezií od Dítěte Ježíš.

Literatura k rozšíření studia
Introduction aux Peres de l Eglise
Křesťanství a filozofie. Postavy latinské tradice., Praha 1994
Lane, Tony: *Dějiny křesťanského myšlení*, Praha 1996

II.2.5. Kanonické právo

212. Církev v minulých stoletích byla vždy hrdá na to, že je dědičkou a zprostředkovatelkou římského práva. Mnozí z nás si ani neuvědomují, že akademický titul JUDr. obsahuje zmínku o obojím právu, tedy hovoří i o právu kanonickém. Termín kanonické právo je odvozen od řeckého výrazu *kanon*, které překládáme slůvkem pravidlo.

Moderní právní systém používá ve svých textech základní rozdělení na paragrafy. Odvoláváme se vždy na paragraf. Naproti tomu církev se odvolává na kánon, číslo tolik a tolik. Zná rovněž i označení paragraf, ale v jiném pořadí. Jednotlivé kánony se mohou členit ještě do paragrafů, které mohou mít také číselná podrozdělení. V moderní době se však setkáváme s tvrzením o přílišné právní církvi nebo dokonce s názorem, že právo nemá v církvi žádné místo. Existuje jakési mínění, domněnka, že láska a právo nemají nic společného, či dokonce, že se navzájem vylučují. Musíme však zdůraznit, že tam, kde není právo, je bezpráví. Láska se nemůže slučovat s bezprávím, nýbrž se spravedlností a mírem. Spravedlnost a mír předpokládají právo, jeho naplňování a dodržení.

213. V tomto smyslu se setkáváme s pojetím práva v samotné církvi. Právo garantuje, vymezuje, určuje, tedy zavazuje, volá k odpovědnosti. A tak se setkáváme s tímto pojetím práva již na stránkách Nového zákona (srov. Mt 18, 18 nebo Mt 21, 18). Moc svazovat a rozsvazovat a vymezení autority apoštola Petra jsou úkony právního rozhodnutí. Tím, že Ježíš zakládá společenství církve, vytváří společnost a vybavuje ji a vymezuje ji určitými právy. Z božského ustanovení má právo vydávat zákony (*pravomoc legislativní* neboli *zákonodárná*), má právo také soudit na základě těchto zákonů (*pravomoc soudní*) a podle potřeby si také vynutit zachování těchto zákonů (*pravomoc donucovací*). Všechny tyto tři pravomoci: zákonodárná, soudní i donucovací jsou nezbytným nástrojem pro život a službu v samotné církvi.

Hovoříme-li o kanonickém právu, pak hovoříme o souboru právních norem, které prošly dlouhým vývojem, dvaceti stoletími života církve a také tyto právní normy čerpají z určitých pramenů. Můžeme zpětně rozdělit celé období právního života církve do několika etap. První nazvěme *Prameny kanonického práva*, druhou *Corpus iuris canonici*, třetí *Kodex kanonického práva Benedikta XV.*, čtvrtou *Kodex kanonického práva Jana Pavla II.*

II.2.5.1. Prameny kanonického práva

214. Je to období od samého počátku církve. V tomto smyslu musíme sáhnout k *textu Písma*, a to jak Nového, tak i Starého zákona. Priorita Písma je daná inspirací. Na Písmo navazují dokumenty Tradice. Zde se odvoláváme na prvním místě na nejstarší spis apoštolského období, a to je *Didaché* (1. stol. po Kr.). Dalším důležitým dokumentem jsou tzv. *didaskalie* (apoštolská tradice) ze 3. stol. po Kr. Jedná se o první pokus jak formulovat církevní zákony. Dalším pramenem kanonického práva

jsou ustanovení ekumenických, ale též provinciálních, koncilů. Z *ekumenických koncilů* na prvním místě jmenujme I. nicejský (325), I. caňhradský (381), Efezský (431) a Chalcedonský (451). Právě dokumenty těchto ekumenických koncilů jsou členěny do jednotlivých kánonů a odtud název kanonické právo, či kánony nebo posvátné kánony ekumenických koncilů. První sbírku těchto svatých kánonů sestavil Jan Scholastik, caňhradský patriarcha r. 550. Tyto sbírky byly napsány v řečtině a naši věrozvěstové, především sv. Metoděj, přeložili tuto sbírku do staroslověnštiny.

215. Latinská církev překládá toto usnesení ekumenických koncilů do latiny a přidává k nim také i sbírky kánonů *partikulárních koncilů*. Jsou to sbírky kánonů sněmů afrických, provensálských a španělských. Tak vznikají postupně *statuta církve*. Vedle usnesení těchto koncilů jsou zde také rozhodnutí římských biskupů, která vstupují do dějin pod názvem *Papežské dekrety*, a to papežů Siricia, Inocence I., Lva Velikého a Gelarsia. Nejznámější a největší sbírkou těchto dekretů je tzv. *Dyonisiana*. Ta se stává podkladem pro první středověký církevní zákoník, vydaný Karlem Velikým roku 802 pod názvem *Liber canonum*. Karel Veliký díky této sbírce provádí reformu církevního života ve své říši. Tato právní sbírka posloužila církvi až do XII. století. Neznamená to, že by po celá čtyři staletí nebyla potřeba vydání určitých církevních norem či předpisů. Můžeme zde jmenovat papeže Řehoře VII. Rovněž sbírky Iva ze Chartres *Tripartita*, *Decret* a *Panormie* představují důležitý mezičlánek ve vývoji právní vědy. Jde o první pokus harmonického uspořádání zdánlivě protikladných textů.

216. Ve XII. století v souvislosti s rozvojem univerzitního vzdělání, přesněji řečeno jde o kladení počátků univerzitního vzdělání, se tu objevují *Dekrety* boloňského mnicha **Graciana**, jenž je nazýván *otec kanonického práva* (kolem r. 1140). Tento učený kamaldulský mnich založil svým dílem *Concordia discordantium canonum* slávu boloňské univerzity, která se stala Mekkou středověkých právníků. V tomto díle je obsažena celá právní literatura a praxe prvního tisíciletí křesťanského období. Jsou zde jak texty koncilů, tak dekrety papežů. Toto monumentální dílo obsahuje tři části:

a) Prameny práva, organizaci a správu církve, svěcení kněží, volbu a svěcení biskupů, pojednává o autoritě legátů a primasů.

b) Druhá část se zabývá svatokupectvím (*simonie*), soudním řízením, časnými statky, válkou, exkomunikací, manželstvím a pokáním.

c) Třetí část obsahuje obřady svěcení chrámů, Eucharistie, křtu, biřmování, tedy svátostí.

Právní vývoj navázal na Dekrety mnicha Graciána, dokumenty papežských norem, a to papežů jako byli např. Inocenc III., Honorius III., Řehoř X. Rostoucí počet papežských dekretů vyvolával určitý chaos v právním řádu. O nápravu se pokusil papežský teolog Řehoře IX. dominkán **sv. Rajmund z Peňafortu**, který vydal roku 1234 sbírku rozdělenou do pěti knih: *Církevní hierarchie*, *Soudní řízení*, *Úřady a povinnosti kléru*, *Manželství*, *Trestní právo* a *Trestní řád*.

II.2.5.2. Corpus iuris canonici

217. Corpus iuris canonici vychází ze soukromé iniciativy francouzského básníka Jeana Chapiuse v letech 1500- 1503. Jedná se o výše zmíněný soubor začínající Graciánovými Dekrety. Díky knihtisku, ale také Tridentскому koncilu, se stal z tohoto

díla zákoník církevního práva, kterým se řídila římskokatolická církev. Pozorný čtenář si jistě povšiml, že vydání J. Chapuise se objevuje ještě před Tridentským koncilem. Znamená to, že Tridentský koncil žádným způsobem nezasáhl do právního života církve? Nikoliv. Církev se řídila vydáním *Corpus iuris canonici*, který vyšel z podnětu sv. Pia V. a Řehoře XIII. pod názvem *Editio romana des corpus* (Římské vydání zákoníku z r. 1582). Je bezesporu, že v dalším období přibyly nové normy, které jsou shromážděny v papežských bulách, v rozhodnutích římských kongregací a soudů, rovněž je zapotřebí připočíst uzavřené konkordáty. Od r. 1865 nacházíme doplňky k tomuto církevnímu zákoníku v úředním listě Svatého stolce pod názvem *Acta Sanctae Sedis (ASS)* a od roku 1909 pod názvem *Acta Apostolicae Sedis (AAS)*. I. vatikánský koncil znamenal zásah do života církve a tedy i potřebu úpravy církevního zákonodárství. Tato práce nad úpravou kanonického práva vyústila ve vydání nového církevního zákoníku. Ten vyšel z podnětu papeže Benedikta XV. bulou *Providentissima mater ecclesia* 27. května 1917.

II.2.5.3. Kodex kanonického práva Benedikta XV.

218. Tento nový zákoník katolické církve (*Codex iuris canonici - CIC*) byl platný pro celou latinskou církev od 19. května 1918. Je rozdělen do pěti knih:
219. **1. kniha** - *Všeobecná pravidla* - popisuje všeobecné právní normy pro latinskou církev. Dále se zabývá otázkou vztahu k starším právním normám, vysvětluje vyhlášení a rušení zákonů, o způsobu měření času, o reskriptech, privilegiích a dispensích.
220. **2. kniha** - *O osobách* - v této knize se dočteme o fyzických a morálních osobách, z kterých se skládá církev. Jsou rozlišeny do třech kategorií: klerici, řeholníci a laici. Postup dodržuje stále hierarchickou perspektivu, takže i pojednání o klericích začíná papežem, kardinály, biskupy, faráři atd. Pojednává o právech a povinnostech jednotlivých stavů v církvi. Rovněž se tato kniha zabývá morálními osobami v církvi, jako jsou instituce: kardinálské kolegium, sněm, synod, kapitula atd. Tyto jednotlivé instituce vytvářejí v církvi samostatné právnické osoby.
221. **3. kniha** - *O věcech* - má nejasný název. Na prvním místě pojednává o sedmi svátostech, dále pak o svátostinách bez toho, že by se dotýkala otázky liturgických předpisů. Zabývá se právní povahou svátostí, to jest, jaké jsou podmínky a povinnosti vyplývající z přijetí svátostí. Dále navazuje pojednání o posvátných místech, to je o katedrálách, kostelích, kaplích a hřbitovech. Po té se zabývá tato kniha otázkami života víry: jako je učitelský úřad církve, cenzura vydávaných knih, duchovní správa, výchovu ve školách i seminářích. K závěru pojednává tato část kodexu o ekonomické a finanční stránce života církve.
222. **4. kniha** - *O procesech* - obsahuje normy, které se týkají duchovních záležitostí a rozebírá otázku nedodržení či porušení církevních zákonů. Hovoří-li o řešení této situace, přistupuje k popisu soudního řízení. Také se tato kniha zabývá otázkami kanonizačních procesů.
223. **5. kniha** - *O přečinech a trestech* pojednává o trestním právu. Vedle rozboru trestných činů a odpovědnosti za tyto činy, obsahuje tato část také výčet církevních trestů, které jsou tzv. léčebné tresty, jejich smyslem je přivést viníka k nápravě. Dále pak obsahuje cenzury, jako jsou: exkomunikace, interdikt a suspenze. Tyto tresty mají očistit společenství a být výstrahou pro viníka, který není ochoten se napravit. Poslední část trestního zákoníku určuje výši trestu za spáchané přečiny.

II.2.5.4. Kodex kanonického práva Jana Pavla II.

Obnova církve na II. vatikánském koncilu se promítla i do nového kodexu kanonického práva. Těmito změnami a okolnostmi, které je vyvolaly, se zabývá ve svém článku Roland Berhard Trauffer OP.

1. Formování nového kodexu od II. vatikánského koncilu k promulgaci

224. Promulgací nového zákoníku dne 25. ledna 1983 navazuje katolická církev na nový nástup a podněty II. vatikánského koncilu ve své právní oblasti. Nový zákoník vstoupil v platnost dnem 27. listopadu 1983, na první neděli adventní.

Znamení doby

225. Když Jan XXIII. dne 25. ledna 1959 ohlásil synod svého římského biskupství, ekumenický koncil a revizi Kodexu kanonického práva (*Codex iuris canonici - CIC*), nemohl se ještě odvolávat na formulaci koncilní konstituce *O církvi v dnešním světě*: "Aby církev splnila tento úkol (sloužit člověku), musí neustále zkoumat znamení doby a vykládat je ve světle evangelia. Takto bude moci odpovídat, způsobem každé generaci přiměřeným, na ustavičné otázky, které si lidé kladou: jaký je smysl přítomného a budoucího života a jaký je jejich vzájemný vztah."

Koncil jako nejvýznamnější událost církve v tomto století přinesl hodně pohybu do společenství, které, zatíženo i obohaceno zkušeností 19. stol., se pokouší čelit změněnému světu výzvou k víře v Ježíše Krista. Nový zákoník je částí tohoto pohybu a právem probouzí mnoho nových nadějí.

Problém práva

226. Kanonické právo a spolu s ním i právní chování církve, tj. její právní struktura a výkon práva, působily na obecný právní vývoj a byly jím i ovlivněny. Uskutečňování spravedlnosti mezi lidmi je cílem také církevního práva. Církevní právo je sice strukturováno podle jiných materiálních zásad, přesto však se dá srovnávat se světskými řády. Liší se však podstatně od náboženských řádů a zákonů, jako třeba od Talmudu a Koránu, které se držely stranou od měnicího vlivu jiných právních tradic. Ve své univerzalitě a v požadavku zcela dostát potřebám různých právních oblastí podléhá kanonické právo podobným nárokům a tlakům jako jiné "nadstátní" právo: mezinárodní právo.

Každé právo je formulací nějakého systému. Užívá určitou slovní zásobu přesně vytčené oblasti, musí být v souladu se zásadami a pořádat pomocí pravidel různé roviny života. Připouští určité techniky, pokud jde o formulaci a o metody interpretace. Je také vázáno na určité pojetí, tj. pochopení sociálních daností a řádů, které koneckonců i určují formu aplikace a fungování práva.

Církevní právo se nedokázalo vždycky vyhnout osudným identifikacím, např. mezi náboženstvím a morálkou z jedné strany a civilním řádem a právem ze strany druhé (např. caesaropapismus). Kodifikace v 19. stol. vedly k nebezpečí záměny a ztotožnění práva a zákona. Tohoto nebezpečí nezůstalo ušetřeno ani církevní právo.

Úloha práva v církvi

227. Sebepojetí církve (pojem církve) určuje funkci a význam práva v církvi. Tak bylo např. v minulém století na základě jednostranného spiritualistického pojetí církve (R. Sohm) tvrzeno, že církevní právo prý stojí jako danost vnějšího řádu v rozporu k čistě duchovní podstatě církve. Ale církev existuje v obou dimenzích, viditelné a neviditelné, neboť je *komplexní skutečností*, jak se praví v koncilní konstituci O Církvi (*Lumen gentium* 8): "Společnost vybavená hierarchickými orgány a tajemné Tělo Kristovo, viditelné shromáždění a duchovní společenství, pozemská církev a církev nadaná nebeskými dary se nesmějí považovat za dvě rozdílné veličiny, nýbrž tvoří jednu komplexní skutečnost, která vyrůstá zároveň z lidského a božského prvku."

Zde je také dán základ legitimacy práva v církvi. Toto právo vyrůstá obsahově z podstaty církve. Již na počátku církve se ukázala potřeba pravidel a řádů; dokládá to mj. apoštolský koncil v Jeruzalémě. Od té doby si církev po staletí dávala a formulovala právo, někdy pro všechny členy církve, jindy jen pro některé skupiny či kategorie nebo jen pro určité území. Toto právo se týkalo a týká všech rovin církevního života.

228. Protože právo muselo být stále znovu přizpůsobováno novým dobám a okolnostem, získávalo ráz jim odpovídající. Můžeme rozlišit tyto fáze: rané křesťanství, římské právní vědomí, germánské vlivy, systematizace v klasické a poklasické právní vědě (kanonistika ve středověku), tridentské období, novější právní vývoj od I. vatikánského koncilu do první kodifikace (1917) a konečně doba nástupu nové cesty na II. vatikánském koncilu a po něm.

První kodifikace (vyjádření formou uceleného zákoníku) církevního práva, kterou podnítl Pius X. roku 1904, byla motivována snahou usoustavit téměř nepřehledný, staletími narostlý počet dokumentů a výnosů (shrnutých do CIC). V civilní oblasti bylo právo kodifikováno už v 19. století. Druhou kodifikaci naproti tomu můžeme klidně označit jako snahu uvést do praxe požadavky koncilu. "Těžiště" katolické církve se po tomto koncilu přemístilo: církev se nyní chápe jako *communio ecclesiarum* (společenství církví): "...v nich (v partikulárních církvích) a z nich pozůstává jedna a jediná katolická církev", se říká v dokumentech. Církev je "Boží lid", "Kristovo Tělo", "chrám Ducha svatého", a tudíž je to "komplexní skutečnost".

229. Na základě nauky koncilu se dají zastávat tyto teze:

1. Církev je zvláštní společenství (mysterium) a má proto specifické právo a zákon (*sui generis*).
2. Církev jako instituce potřebuje právní strukturu, aby mohla účinně a důsledně plnit příkaz svého zakladatele.
3. Církev jako Boží lid není myslitelná bez zákona a zákon proto platí pro všechny.
4. Jako Boží lid je církev putující lid a proto musí své právo a zákon tvořit otevřeně a pružně a také je chápat jako přechodné.
5. Úkol putujícího Božího lidu v sobě zahrnuje službu. Právo musí tuto službu, také sociální a politickou, zaručit a podporovat.

Nový právní řád

230. " ... aby zvěstoval národům právo" (Iz 42, 1). Smíme klást na nový právní řád církve tak vysoké nároky? Vzejde tolik účinku a inspirace z nového zákoníku? Přetvoří úplně svět a církev? Dá se od něho očekávat spása? Položíme-li takto otázky, jsou již odpovězeny: církevní právo nemůže mít takové nároky. Jedině ta stanoviska a hodnocení nového práva, která se nám často předkládají jako kritická analýza, dávají tušit taková očekávání a pojetí církevního práva. Ale kodex nebyl nikdy tórou a nikdy si nečinil nárok na nahrazení desatera přikázání. Církevní právo se zabývá jen praktickým životem církve a každého křesťana. Proto obsahuje normy pro celé společenství a pro jednotlivce. Něco z něho se odvozuje z prvních zkušeností Ježíšových učedníků ve víře, mnoho připojila historie a lidská zkušenost.

Církevní právo nemůže a nechce nikdy existovat bez teologie, jakožto svého předvěti. Chybí-li teologické porozumění pro to, co církev ve své univerzální dimenzi znamená, a chybí-li názor, že právo je instrumentem k ochraně a prosazování práv a povinností jednotlivců a společenství, pak zůstává uzavřen přístup ke smyslu takového právního řádu v církvi. Bez teologického pochopení takového řádu zbývá nakonec jen neživá kostra suchých a vybledlých pravidel a předpisů.

231. V mnohých církevních kruzích byl považován kodex z roku 1917 (bez něhož církev žila devatenáct století) za definitivní právní řád církve. A tak se stal kodex pro mnohé kompendiem pro církevní život vůbec: stal se nejen normou práva, ale i morálky a pastorační praxe, dokonce vodítkem všeho chování a jednání v denním životě věřících. Říkalo se: co není v kodexu, není na světě - analogicky podle staré římské zásady, která má platnost v procesním právu: "*quod non est in actes, non est in mundo*". Vůči těmto postojům však vyvstala při II.vatikánském koncilu oprávněná reakce. Vzpomeňme si na mnohá varování koncilních otců před nebezpečím přehnané právníckého způsobu myšlení v církvi.

Je proto podstatné, že nový kodex je považován za dokument práva, které, jak papež Pavel VI. vždy znovu zdůrazňoval, by nemělo sloužit k potlačování svobody nebo k odporování Duchu, nýbrž ke stimulaci, podporování a zajišťování pravé svobody. Kodex zastupuje právo, které musí být chápáno jako prostředek k uskutečňování svobody, která umožňuje údům církve žít podle různých křesťanských povolání v míru a souladu. Zastupuje právo, které nebrání pastorační činnosti církve, nýbrž ji podporuje a rozvíjí. Ale zůstává právem církve Ježíše Krista - Božího lidu - která rozděluje nejen stejné lidské, nýbrž i stejné duchovní hodnoty.

232. Úloha nového práva může být shrnuta v *definici Pavla VI.*: **"Právo není pro péči o duše překážka, nýbrž pomoc. Nezabíjí, nýbrž oživuje. Jeho hlavním úkolem není zakazovat a brzdit, ale podněcovat a podporovat. Má ochraňovat a zajišťovat pravý prostor svobody."**

2. Nový kodex

233. Jan Pavel II. ve své promulgační bule jasně prohlásil, že kodex vzešel z ducha kolegiality a že byl až do ukončení prací na jeho reformě podstatně tímto duchem nesen. Tím chtěl také poukázat na to, že podstatná část ustanovení nového zákoníku je ovlivněna právě tímto duchem kolegiality. Jemu jako papeži, a tím i zákonodárci,

připadá ovšem odpovědnost za to, že použije svěřené autority a uloží tento nový zákon církvi. Dále uvádí, že kodex nijak nenahrazuje víru, milost nebo charismata v životě církve. Kodex je podle papeže praktický převod II. vatikánského koncilu, především dogmatické konstituce *Lumen gentium* a pastorální konstituce *Gaudium et spes* do oblasti církevního práva. Nový kodex musí opět nalézt jemnou rovnováhu, kterou koncil zachoval mezi úctou k tradici a výzvou dnešního světa: *věrnost v novém a nové ve věrnosti*. Radost, mír, spravedlnost a poslušnost musí být ovocem a zárukou nového kodexu.

Nový kodex obsahuje 1752 kánony. Byl tedy zmenšen o 662 kánony oproti kodexu z r.1917. Méně ustanovení znamená větší prostor pro tvoření a svobodu. Nesmíme se však nechat oklamat tímto kvantitativním zmenšením, které zbavilo mnohé nedůležité oblasti zákonného znormování. Nový kodex je koncentrovanější a často zásadnější než jeho předchůdce.

Nový kodex obsahuje sedm knih, zatímco CIC z r.1917 měl knih pět a byl koncipován podle římského právního principu, který počítá s rozdělením na tři části: osoby, věci a jednání. Základní výstavba kodexu je nyní teologická. Jeho členění odpovídá trojímu úřadu Ježíše Krista, na němž se církev podílí: na úřadu posvěcování, učení a vedení.

Nový kodex už nezavazuje všechny křesťany, nýbrž jen ty, kteří jsou katolíky a patří k latinskému ritu. Pro církev východního ritu se zpracovával zvláštní kodex. Postavení laiků doznalo podstatné změny, chybí tu také formulace, které trvají na nižším postavení ženy, jak tomu bylo ještě v CIC 1917. Jsou výslovně uvedena společná práva a povinnosti věřících.

Knihy nového kodexu

Následující přehled chce ve zkratce přiblížit obsah sedmi knih nového kodexu.

234. **1. kniha** - *Všeobecné normy* - obsahuje obecné principy, které se zakládají na staleté tradici, jež se v podstatě nezměnila. Dávají odpověď na otázky: Kdo má v církvi autoritu a jak ji vykonává? Co znamená v církvi administrativní akt? Co je dispens? V této části se vyskytuje mnoho právnických pojmů, k jejichž pochopení a výkladu se předpokládají znalosti z církevního práva.
235. **2. kniha** - *Boží lid* - je lehce pochopitelná i laikovi. Je tu patrný vliv a význam II. vatikánského koncilu. Kniha pojednává o církvi jako o společenství věřících. Jsou zde stanoveny práva a povinnosti všech věřících, např.: spoluodpovědnost za spojení univerzální církve a partikulárních církví, za osobní posvěcení, za růst a posvěcení církve, dále pak právo a povinnost předávat poselství spásy, poměr laiků a osob vysvěcených, křesťanská poslušnost, právo projevovat přání, podněty a názory, nárok na pastorační služby, jako je hlásání Božího slova a udílení svátostí. Zmíněno je i právo na bohoslužby, svoboda spolčovací a shromažďovací, právo na vlastní iniciativu v apoštolské činnosti, právo na křesťanskou výchovu, svoboda teologického bádání a projevování názorů, svoboda volby životního stavu, právo na ochranu dobré pověsti, právo na soudní ochranu, povinnost přispívat finančně na církevní úkoly atd.

V druhé části je popsána hierarchická konstituce církve: církev není demokracií, nýbrž se chápe jako *communio* (společenství) strukturované autoritou mající původ v Ježíši Kristu.

236. **3. kniha - Učitelství úřad církve** - zahrnuje hlasatelské poslání církve. Pojednává o kázání a katechezi, o katolické výchově a misionářské činnosti. Také zde je zdůrazněna spoluodpovědnost a účast všech věřících.
237. **4. kniha - Posvěcující služba církve** - se věnuje církevní službě posvěcení, svátostem. Zde se pojednává o jednotlivých znameních spásy, která byla svěřena církvi Ježíšem Kristem.
238. **5. kniha - Majetek církve** - upravuje časné statky církve. Je to nejkratší kniha a klade důraz na to, že jak ve správě, tak i v užívání časných statků se musí brát v úvahu i hlediska chudoby a spravedlnosti. Vše je podřízeno úkolu církve zasazovat se o duchovní blaho lidí.
239. **6. kniha - Církevní tresty** - mluví o sankcích v církvi. Jako putující lid se církev chápe také jako společenství lidí, kteří nejsou dokonalí. Tato kniha obsahuje normy trestního práva; ty odrážejí celou problematiku této látky, která se vyskytuje i v civilní oblasti. Více než ve starém právu se zde klade váha na nutnost konverze (obrácení). Sankce jsou vždy pojímány jako výzva k obrácení. Tučné titulky v novinách vyvolaly snížení automatických trestů (tj. exkomunikací) ze 42 na 7.
240. **7. kniha - Soudní a mimosoudní řízení** - obsahuje procesní právo církve. Soudní řízení (např. o prohlášení manželství za neplatné) má v budoucnu probíhat rychleji. Laici se tu mohou uplatnit na všech stupních řízení (např. jako soudci, obhájci manželského svazku atd.). Právo na výsledky a obhajobu je zajištěno lépe. Škoda, že nebylo přijato správní soudnictví, plánované v návrhu kodexové komise.

Co je nové v novém kodexu

241. Čtenáře nového církevního zákoníku hned při prvním čtení napadne, že se setkává s mnoha známými věcmi. Nemělo by ho to překvapit. Práce na tomto novém zákoně měla právě úkol zabudovat učení II. vatikánského koncilu.

Tak např. v oblasti ekumeny je jasné, že nový kodex přejal podstatné dokumenty koncilu a pokoncilní doby: budiž zmíněna úprava smíšeného manželství z roku 1970, odpovědnost a zvláštní úkol biskupů podporovat ekumenické hnutí, účast nekatolických pozorovatelů na diecézních synodech, možnost přijímat svátosti v nekatolickém společenství za určitých podmínek atd. Z toho jasně plyne, že uvedená zákonná ustanovení nejsou žádnou překážkou pro další kroky k jednotě. Právě tak také biskupské synody, biskupské konference, kněžské a pastorační rady, farní rady a možnost spolupůsobení laiků na liturgii nejsou ničím novým, a přece jejich vtělení do církevního zákonodárství je nové.

242. Nejcharakterističtější a nejdůležitější v novém kodexu je asi druh a způsob, jakým chápe sám sebe a jak představuje církev. Zde je vliv koncilu zřejmý: systematika odrážející *novou eklesiologii*, k níž náleží mnoho svobodného prostoru v partikulárním právu, a tak otevírá partikulárním církvím a společenstvím (uvnitř církve) velké pole sebeurčení. Otázka zní: Vyčerpají církve tyto možnosti a převezmou svou novou zodpovědnost? Zda to nové pronikne do nového CIC, to bude při liturgické reformě podstatně záviset na tom, zda se bude moci při recepci prosadit duch, který stojí u pramene všech reformních snah. Vyhlášení zákona k tomu vybízí.
243. Kodex sice nemůže úplně obsáhnout podstatu a identitu církve, ale přesto je výrazem jejího sebepojetí, na němž lze stavět s vyloučením každé libovůle. Právě zde by mohly ostatní církve vidět výzvu, aby se zamyslely nad tím, do jaké míry jsou zřetelné jejich vlastní struktury. Nemohlo by to ulehčit mezicírkevní dialog?

244. Kodex vstoupil svou promulgací již do životního procesu církve, která zůstává stále ještě v pohybu započatém II. vatikánským koncilem. Proto nezůstane nový církevní zákoník jen "pomníkem" roku 1983. *Ecclesia semper reformanda* - církev se musí stále reformovat. (Zpracováno podle čl. Rolanda Berharda Trauffera OP v Neue Zürcher Zeitung 4. 10. 1983).

3. Obsah nového kodexu

245. Pokoncilní vývoj se dočkal právního zformulování, život je však příliš složitý, a tak Kodex vyvolal příliš mnoho otázek. Uveďme dva příklady. Členství v zednářské loži přestalo být postiženo trestem (dosud exkomunikace vyhrazená Svatému stolci), z čehož se v tisku usuzovalo, že zednářství přestalo být zakázáno. Kardinál Ratzinger, který stojí v čele Kongregace pro nauku víry, vysvětlil, že přísný zákaz členství trvá dále. Druhá otázka, u nás živá: Kánon 917 povoluje přijímat podruhé v rámci účasti na druhé mši svaté - kdykoliv nebo jen v případech vypočítaných v instrukci Kongregace svátostí r. 1973? Na dotaz kardinála Tomáška odpověděl 11. 1. 1984 prefekt této kongregace kardinál Casoria: 1. Jmenovaná instrukce je odvolána novou úpravou vyššího řádu, která neomezuje povolení jen na určité případy, 2. "znovu téhož dne" znamená "dvakrát" (ne víckrát), při druhé mši svaté. K tomu připomeňme dobrou církevní tradici, že se novoty nejprve zkoušejí v omezeném rámci a podle toho, jak se osvědčí, dostanou definitivní úpravu; zde byla oprávněná obava ze znehodnocení Eucharistie hromaděním přijímání bez náležité dispozice. Některé pokoncilní způsoby se neosvědčily, a proto nebyly přijaty nebo jen v přiměřené úpravě. Závažnější problémy vyvstávají odborníkům, ale ti vědí, že zpřesnění a souhra norem bude úkolem komise pro výklad Kodexu, jak to bylo i u Kodexu minulého.

Koho kodex zavazuje?

246. Zajímají nás nyní jen *zákony církevní*, tedy ne *zákony božské*, byť vyjádřené právní mluvou, které mají svou vlastní autoritu. Starý Kodex chtěl zavazovat všechny pokřtěné, protože vycházel z tehdejšího pojetí církve jediné pravé, od níž se neprávem někteří odloučili, ale křtem patří ke Kristu a tedy k jeho církvi. Nový Kodex vychází z vyspělejší koncilové ekleziologie a zavazuje pouze "v katolické církvi pokřtěné nebo do ní přijaté", zpravidla od 7. roku života a pokud "mají dostatečné užívání rozumu".

Laici v církvi

247. Laici mají teď mnohem větší možnosti, než bylo obvyklé před koncilem, kdy byli příjemci pastorační činnosti nebo nanejvýš spolupracovníky duchovenského stavu. Nyní se jim nejen dovoluje, ale přímo ukládá aktivní zájem o poslání církve. Tak např. úkolem rodičů je náboženská výchova dětí a příprava na svátosti (spolu s knězem); příprava snoubenců a péče o mladá manželství je záležitostí církevní obce; laici (i ženatí, i ženy) mohou přednášet teologii a už to na řadě fakult činí. Ženy jsou zrovnoprávněny, takže mohou být pověřeny i mnoha pastoračními úkoly ve farnosti a v diecézní kurii, dokonce i funkcí církevní soudkyně. V oblasti laiků mohlo přejít do zákonné normy mnohé právě po protřbení v praxi.

Svátosti

248. V oboru svátostí je pozoruhodné, že kněz, který dostal řádně pravomoc rozhřešovat od hříchů, má ji všude na světě, pokud mu ji pro svou diecézi některý biskup neodejme (Kán. 967, § 1).

Manželské právo

249. Rovněž významně novelizováno bylo manželské právo (viz Teologické texty č.7, str. 23-25). Zvláštní pozornost vzbudil kánon 1095 v souvislosti s procesy o neplatnost manželství. Psychická neschopnost je tam zpřesněna a rozvedena na základě novodobých poznatků psychologických věd, které se mezitím začaly uplatňovat v judikatuře. Je to oblast velmi citlivá a leckdy je rozhodnutí nesnadné, proto neodborník nesmí dělat rychlé závěry. Pro základní informaci jen několik poznámek, s použitím knihy *Norbert Ruf: Das Recht der Katholischen Kirche*, Herder 1983:
250. Neschopni uzavřít manželství jsou ti, kdo *v té chvíli postrádají schopnost rozumně uvažovat*, buď pro duševní nemoc, nebo pro přechodné vyřazení rozumného uvažování. U duševních nemocí je rozhodující, zdali snoubenec měl v dané chvíli období normálního myšlení. Obdobně se posuzuje těžký alkoholik nebo toxikoman. Přechodně neschopní uzavřít manželství jsou lidé ovlivnění šokem, jedem, drogou, alkoholem, hypnózou, epileptickým nebo hysterickým záchvatem atd.
251. Dále je neschopen uzavřít manželství člověk *trpící vážným nedostatkem úsudku ohledně podstatných manželských práv a povinností*. Ovšem ne každý psychopat nebo neurotik je neschopný uzavřít manželství, je třeba uvážit celou situaci a stupeň poruchy. Sňatky uzavřené neuváženě a sňatky nezralých jedinců nespádají automaticky do této kategorie a zpravidla jsou právoplatné.
252. Jiný důvod neschopnosti uzavřít manželství může být to, *žepartner není schopen manželského životního společenství* (např. homosexualita, ovšem v určitém stupni) *nebo manželského styku* vlivem psychické nemoci, která je v protikladu k plození a výchově dětí (např. sklon k incestu), popř. psychicky podmíněná neschopnost k nerozlučnosti nebo věrnosti.
253. V soudním řízení je třeba příslušné skutečnosti *řádně dokázat*, což platí i o dalších běžných vadách souhlasu (omyl, přinucení, podvod, výhrady, podmínka) a manželských překážkách.

Partikulární církve

254. Partikulární církve dostaly více svobody pro tvořivou adaptaci obecného práva na zvláštní poměry u nich, ale současně více povinností: biskupské konference (pokud ovšem existují) mají v několika desítkách případů povinnosti konkretizovat Kodex vlastním zákonodárstvím.

Řízení církve

255. Pokud jde o řízení církve, vyjádřil Pavel VI. novou koncilní orientaci v proslovu k italským biskupům: "Uznejme pokorně potřebu revidovat svůj způsob, jakým uplatňujeme autoritu. Řečeno zjednodušeně: jsou dva takové způsoby, jeden vyvíjí tlak a omezuje, obvykle ze strachu, svobodu aktivity, druhý pomáhá lidem projevat se dobře, svobodně a odpovědně..." (11. 4. 1970). Papežova slova jsou plamennou výzvou k uplatnění ducha koncilu. Řeč právních norem musí být střízlivá. Přesto Kodex stačil vyjádřit velmi mnoho z toho, co vyvělo na koncilu jako touha

církve po ideálním společenství v Kristu. Církev však zůstává i společností a jako taková potřebuje řád. Kodex není dokonalý také proto, že musí respektovat nejrůznější proudy v obrovském tělese žijícím ve všech světadílech, jehož pokojnému společnému růstu musí sloužit. Proto není namístě požadovat hned a radikálně to, co musí dozrávat a ukázat svou pravou hodnotu.

II.2. 6. Křesťanské umění

256. Pomocným zdrojem teologického poznání je křesťanské umění, které můžeme rozlišit na *umění náboženské*, s kterým se setkáváme nejenom v sakrálních prostorách, a na *umění liturgické*, které je úzce spjata se sakrálním prostorem a liturgickým úkonem. Nejedná se však pouze o výtvarné umění jako je architektura, sochařství a malířství, ale také o hudbu, zpěv a slovesné umění. I toto zvukové umění je třeba rozlišit na náboženské a liturgické vzhledem k jeho uplatnění, ale také k místu, kde a kdy se s ním setkáváme. Opravdový teolog musí být člověk kultury. Nestačí však pouze studium dějin kultury, ale je nutný bezprostřední styk s kulturou. Tak žila Církev po celých 20 století. Ve skutečnosti by toto téma bylo zapotřebí přednášet v řadě semestrů a dotýká se předmětů, které jsou přednášeny na oborech humanitního studia. V této souvislosti bychom si měli připomenout jména autorů jako jsou: J. Wais, J. Vašica, prof. J. Cibulka či prof. Růžena Vacková a ThDr. J. Zvěřina.

Studentům či čtenářům předkládám stať o křesťanském umění od francouzského autora J. Picharda, který přebírám z *Úvodu do teologie* francouzských otců dominikánů z nakladatelství CERF. Tato učebnice v řadě případů formovala teology II. vatikánského koncilu. Považuji za vhodné i nutné, aby zde zaznělo slovo odborníka:

1. Umělecké dílo

257. Umělecké dílo není jen pro zábavu, nebo je pro zábavu ve stejné míře jako stvoření (neboť v každé činnosti je jakási hra, ale ta hra není zcela bezvýznamná), má směřovat k jistým cílům, jež lze nazývat určením člověka, osudem světa, slávou Boží.

Umělecké dílo je něco jiného, než amplión, než pohodlný prostředek, jak zveřejnit poučku, která by jinak zanikla. Snad může plnit i tuto úlohu, a v tom má jakýsi vztah s řečí, kterou mluvil apoštol Petr a kterou slyšeli Partové, Médové, Elamité, obyvatelé Mezopotámie, Judeje a Kapadokie - ale jako odpověď na podstatnou výzvu tryskající přímo ze shromáždění. Podnět je zde stejný jako u hrdinského činu nebo svatosti.

Umění není - nebo aspoň jen na druhém místě a nahodile - činností ve službě jiné činnosti, je však ve skutečnosti jedním z prvotních způsobů duchovního života, projevem jednoho z podstatných vztahů člověka k Bohu. Když jsou tedy jeho výrazy spojeny s nějakým kolektivním duchovním hnutím (např. s vyznáním víry), jsou jedním z jeho původních přínosů, a potom hodnota, nesoucí sama v sobě své oprávnění, má být oceněna zvlášť. Velká umělecká díla v podobném smyslu jako slunce a hvězdy na nebi opěvují slávu Boží. Pro člověka jsou osvobozením, uvolněním radostí ducha a srdce.

2. Smysl a vlastnosti uměleckého díla

258. Křesťanské umění má velký význam - už vlastně sama jeho existence, nehledě na jeho obrovské bohatství a rozmanitost. Že křesťanství není jen nauka nebo morálka nebo jen mystika a bratrství, že je tím vším a ještě něčím navíc - uměním - živým zdrojem uměleckých děl, a to ve formách a technikách nejrozmanitějších, to udává míru jeho bohatství. To ukazuje, že křesťanství zajímá celého člověka, a naopak že i celý člověk zajímá křesťanství a že si nikdo nemůže namlouvat, jako by dobře znal křesťanství, přehlíží-li nebo jen povrchně studuje umělecká díla, jež ono vzbudilo. Stejným způsobem jako církevní učitelé nebo světci vydali svědectví Kristu i umělci a jejich svědectví má svou vlastní hodnotu a my bychom si měli všimnout jeho hlubokého významu.

Toto studium možná nedosáhne přesnosti filozofické nebo teologické nauky, i když si nikdy nemůže namlouvat, že jsme zevrubně prozkoumali člověka nebo jeho myšlení. Ale protože je vlastností uměleckého díla, že si dostačí samo, každé slovní vyjádření o něm je nějak zrazuje. Co se tlumočí slovy, to doopravdy není samo dílo, ale jsou to jeho hmotné vlastnosti, dojem, který z něho máme, místo, jež zaujímá v dějinách, neboť dílo se nedá přeložit do žádné řeči. Jen těm, kdo je plně vychutnávají, prozrazuje umělecké dílo svůj význam. Studium o psychologickém a teologickém smyslu uměleckých děl může tedy přinést pouze přibližné poznání, které musí být doplněno osobním stykem s dílem samým.

Ještě se nabízí otázka srovnání: vyznačuje se náboženské umění, zejména křesťanské umění, vzhledem k ostatním uměleckým formám, vlastnostmi, jež je specifikují a určují jeho trvalou povahu? Odpověď podá studium některých nejdokonalejších děl křesťanského umění, bude to ovšem odpověď pouze prozatímní. Definitivní rozřešení otázky podá až umění celé - minulé, přítomné a budoucí.

3. Umění katakomb

259. S křesťanstvím začíná křesťanské malířství. Podle legendy byl sv. Lukáš evangelista malířem. Alespoň jím byl analogicky jako spisovatel. Nástěnné ozdoby katakomb jsou nejstarším svědectvím křesťanského umění. Jsou to jen prosté malby a jejich plastické tvary, ba i náměty, nesou stopy helénistického umění té doby, vyznačující se mělkým akademismem. Používaly se náměty z minulých století, malíři uměli malovat, ale bez geniálnosti. Známou zvláštností maleb v katakombách je stále užívání symbolů: ryba, fénix, páv, poprsí, pastýř, hrozny, obilí, klas, IHS - to vše má symbolický význam. Ale je otázkou, zda je to opravdu zvláštnost; křesťanské umění bylo vždy symbolické. Charakteristické na umění katakomb je, že *symbol tam je více ideologický, než plastický*. Znamení má hodnotu zejména věci, kterou naznačuje podobně jako slovo v próze. Více než skutečné umění je to kryptografická řeč. Přece se však v úpravě bohoslužebných míst, což jsou místa, která se zdobí obrazy, projevují záměry, vznikají tradice, jejichž síla se projevuje až po třech stoletích pronásledování. Křesťanská Církev se vynořila z podzemí a zabrala povrch země.

4. Zdroje byzantského umění

260. Toto středověké umění se vypracovalo ve 4., 5. a 6. stol. S různou dokonalostí podle krajů a doby. Přece to však bylo po tisíc let umění křesťanského světa.

Zde se snoubí podivným způsobem dva světy: helénský a Orient. *Helénské umění* je cele soustředěno na člověka. V tomto smyslu je naturalistické, ač lidské postavě ukládá dosti přesná pravidla. *Orient* je více citovější, obrazotvornější, z čehož ovšem nesmíme usuzovat, že je nerealistický. Orientální umění se vskutku zabývá přírodou: stromy, květinami, zvířaty, oblohou, zahradami, ale zároveň velmi pečuje o dekorativní hodnotu. S prvky vzatými z přírody umělec dále pracuje a právě jeho obrazotvornost jim dává definitivní podobu. V celém *byzantském umění* se tyto dva cizí prvky víceméně prolínají, brzy převažuje ten, pak zase onen. A je to třetí prvek, zcela niterný křesťanský smysl, který je spojuje, ukládá jim vlastní rytmus a buduje tu syntézu, soulad rozporných hodnot, jako u celého života.

Křesťanské *umění středověku* je zvláštní tím, že - aspoň v počátcích - nebylo aplikací předem stanovených pravidel umělecké práce. Vyvinulo se zároveň s teologií, s pastýřským nebo mnišským životem, s celou křesťanskou společností. Ubíralo se přesně souběžnou cestou, projevovalo touž tvůrčí životnost, vyvolávalo díla, která nikterak nezůstávala pozadu za díly, jež křesťanství vytvořilo v jiných oborech.

Křesťanské umění lze nazvat teologickým; jeho inspirací bylo právě to, co na druhé straně tvořilo teologii. To, co intelektuálové vyjadřovali tehdy teologickými vzorci, umělci říkali pomocí architektonických forem, barevných skladeb prostíraných na zdi. A my, celkem vzato, se máme učit témuž od obou, ovšem v příslušném odstupňování hodnot.

5. Význam byzantských mozaik

261. Toto umění bylo nazváno byzantským, protože jeho nejvyšší hodnoty, právě ta syntéza různých prvků měla své vyvolené místo v samém hlavním městě východořímského císařství, ale Alexandrie, Řím a Sýrie přispěly k jeho utvoření a obnovení některé z jeho nejkrásnějších ukázek.

Povaha byzantských chrámů je dokonale vyjádřena *velikými mozaikami*, jež je zdobí. Ty nejprve respektují řád skladby, v němž věřící nalézali celý duchovní řád svého života. Ve vrcholu kupole triumfuje nebeská církev, k níž spějí všichni křesťané, a na vysokou postavu Krista Pantokratora se soustředí pohledy naděje a modlitby. Pozemská církev sídlí v apsidě, kde trůní Panna Velebnosti, pomocnice věřících. Přijímání apoštolů, Boží liturgie vyvolávají eucharistické tajemství. Podél bočních stěn se v přesném hierarchickém pořadí rozvíjí průvod světců a mučedníků. Spodní část těchto zdí zabírá dvanáct velikých svátků, jež v sobě shrnují křesťanský život. Jsou to: Zvěstování, Obětování, Kristův křest, Proměnění Páně, Vzkříšení Lazarovo, Květná neděle, Ukřížování, Sestoupení do pekel, Vzkříšení, Nanebevstoupení, Letnice a zesnutí Svaté Panny. Směrem na západ u vchodu bývá vypodobněn poslední soud.

Plastické prostředky jsou nástěnné a dekorativní. Lidská postava zde zaujímá hlavní místo (podle řecké kultury, již křesťanství přijalo velmi svobodomyšlně).

Drapérie hraje též důležitou roli, její zásluhou přijalo křesťanské umění určité prvky Orientu, jehož tajemnou i rytmickou hodnotu pochopilo. Tato malba má tři rozměry, přesné tahy světla zaručují výraz, který byl velmi dobře patrný lidem té doby; našim očím, zvyklým na jiné konvence, není již tak patrný. Malířova individualita se projevuje jen do určité míry, jež byla dlouho považována za dostačující, nic nesmělo

zkreslit takřka věčný ráz předložených témat. Krajina a vše, co nepatří k věci (anekdotické), se musí považovat za zcela vedlejší. Obličeje, aspoň ne hlavní, nejsou portréty, šaty nejsou podle dobového stylu. Některé detaily dovolují však umělci ukázat jeho um i vlastní citění. Umění je to zajisté přísné, ale zároveň silné, přepychové, jednotné - nese samé znaky umění určeného pro kolektiv sjednocený v téže víře bez ohledu na hranice a věky.

6. Venkovské románské umění

262. Gotická architektura zanechala díla vyskytující se sice v relativně kratším časovém úseku, ale výrazně charakteristická pro čisté křesťanské umění. Zatím však na celém západě vyrostly tzv. *románské kostely*. Tyto hrubé stavby jsou odlišeny od selských budov často pouze věžemi; ukázaly však, jak se náboženství umí přizpůsobit potřebám, zvykům a vkusu nějakého království, nějaké církevní provincie, nějaké etnické jednotky, aniž by ztratilo něco ze své katolicity.

Románský kostel zdědil po byzantském jeho hlavní rysy, určité stavební formy, používání kupole, nárys jistých předsíní a apsid, ducha jeho dekorace, (který zůstal monumentálního rázu i ve výběru jeho figurace). Selský vzhled těchto kostelů, zejména na našem venkově, kde se jich zachovalo hodně, lidový ráz dekorace (zvláště na hlavicích sloupů) svědčí o tom, že lid spolupracoval s mnichy na jejich výstavbě. A právě proto působí i na nás přívětivým dojmem. Jsou to chrámy náboženství vtěleného do země, smíšeného s obyčejí práce a rodinného života. Jsou zároveň velmi bezpečnými skryšemi pro duši. Málo světla, jež do nich proniká těsnými okny, naznačuje tajemnost, která odpovídá každému hlubokému životu. Je málo věcí, které známe, co je nevyhnutelně potřebné k životu, a mnoho jiných, které neznáme. Je v nich cosi skromného, co k nim budí lásku; jsou pohrouženy v mlčení, jsou skryší všech modliteb, všech usebrání. Jejich krása je krásou věcí nezbytně potřebných jako pole, stáj, chalupa. Mají za úkol uprostřed vesnice pečovat o duchovní potřeby a jejich prostota může přijmout a uspokojit každou výsost duše, každé hrdinství a každou svatost. Nezapomeňme, že románské umění zároveň s venkovskými kostely nám dalo ona velká opatství s pevnou a ušlechtilou architekturou, střídmě zdobená, jež byla a zůstávají vzácnými duchovními příbytky.

7. Význam gotické katedrály

263. *Gotické umění* vzniklo z románského, a to jak vnitřním vývojem, tak eliminací. Vznikly problémy, které se nejprve formulovaly architektonickými termíny: jak udržet co nejširší a nejvyšší chrámovou loď a jak ji překlenout, aniž by ji to rozdrtilo, jak ji hojně osvětlit, aniž by jí to vzalo její pevnost, a jak jí dát neochvějně nést masu vysokých věží, obklíčit ji vnějšími opěrami a učinit z každé stavební složky okrasu.

Ale proč vznikly tyto na první pohled neřešitelné problémy? A jak se vynalezla ta jejich smělá řešení, ne-li pro tu touhu, která tvoří svěťce, tu touhu, která velí jít až do důsledků křesťanské náročnosti. Nebylo detailu ve stavbě, kterého by nevyžadovaly hmotné potřeby i symbolická vhodnost. Celá stavba - toť křesťan tělem a duší se svým mimořádným určením. Dlažba posetá náhrobními kameny představovala pokorný a obecný stav křesťana na zemi. Zdi stoupaly v počtu čtyř jako kardinální ctnosti, zdi skládající se z dobře otesaných kamenů, jako se skládá Církev z věřících spojených poutem lásky. Dvanáct sloupů neslo jako dvanáct apoštolů hlavici skutků a klenbu

víry. Okna byla zářivá slova Písma. Jejich žár připomínal, že mystický smysl převyšuje vždy smysl doslovný. Všude je symbol Trojice, ve třech portálech, ve třech lodích, ve třech dílech budovy i samé zdi, v četných seskupeních tří oken a tří křídel u každého. Symbol Vykoupení je vepsán do samého půdorysu ve formě kříže. Shledáváme se s ním v kříži svatyně. A obcování svatých je naznačeno všemi těmi pobočními kaplemi, jež se tísní kolem kostela a z nichž každá je opravdu zasvěcená nějakému světcí.

Ten detailní symbolismus, který vede též celou figuraci portálů, možná dnešnímu návštěvníkovi uniká, ale celkový význam je patrný i dnes. Řád a vznešenost této architektury je imponující. Představuje vědy i smělosti hnané až do krajnosti a takřka dále, než by kázala opatrnost; všechny možnosti umění, symboly možností života. Vnímáme kompozice velkých portálů zdobených sochami, barvy malovaných oken, i když neznáme jejich přesný smysl, ale těm, kdo je tvořili, jejich smysl znám byl.

264. Jaký máme vztah k lidem středověku? Málo čteme jejich díla. Nevíme mnoho o jejich existenci, ale navštěvujeme katedrály, a to, co bylo jednou tvořeno a prožíváno ve velké epoše křesťanského života, zůstává nám přítomno díky jim. Moc umění! Odolává se kazatelům, katechismu, mnoha tradičním zvykům, neodolá se katedrále. Výraz křesťanského života, který dala, předně ta rozloha, ty tisíce krychlových metrů vzduchu, v nichž se libě dýchá, pokoj, který plní ty prostory, tělesné bohatství přinesené vitrážemi, těmi basreliéfy, jimiž je celý život rolnický, řemeslnický a intelektuální vtělen do stavby, ty vznešené sochy, jež velebí jak tělo, tak i duši, určení smyslu tohoto korábu - trojího symbolu Krista, křesťana nesmrtelné Církve -, jímž je chránit modlitbu, rozjímání, davy shromážděné na mši, ta pozemská pevnost, veliký obdélník zasazený do půdy, celý ten spád fasád, sloupů, zvoníc - nic z toho nepozbylo své hodnoty. Katedrála dnes vítá katolíky, polověřící i ty, kteří si říkají nevěřící; cítí se tam dobře ti i oni. Byla v ní uložena suma nábožnosti, která si podobně jako umělecké dílo stačí sama, a ta nábožnost je bytně křesťanská. Stejně jako byzantské malířství charakterizují i katedrály zejména dvě věci: *symbolismus* a ten téměř *organický řád*, který ovládá všechny její části a dává rytmus jejímu životu. Symbolismus je celý zaměřen ke Kristu evangelií. Snad je možno přiřknout některým podrobnostem ještě starší původ. Stavitelé středověku znali dobře smysl čísel, o němž se často mluví v Bibli. A jejich správné rozměry mohou souhlasit s jistou mystickou matematikou. Tato matematika, existuje-li, přinesla ostatně tak různé kombinace, jako kostely samy. Zdá se, že se jí spíše používalo na potvrzení a upravení hotových plánů, jako se obyčejně přichází se symbolem, který přidává svou ideologickou hodnotu k hmotné skutečnosti, což mu ostatně neubírá na zajímavosti. Symbolická hodnota katedrály je více hodnotou celku než hodnotou detailu. Katedrála se zrodila z křesťanské myšlenky. Podobně jako Summa Tomáše Akvinského, je katedrála sumou idejí, života a křesťanského citu. Je to symbolismus v plném světle, v němž se nesmí hledat více esoterismu, než ho je v samém křesťanském životě. Existuje víceméně hluboký či doslovný způsob chápání evangelia a učení Církve, ale esoterismus ve smyslu skryté nauky, předávané od zasvěcence k zasvěcenci, v křesťanství neexistuje. Budeme-li hledat stopu esoterismu v katedrále, nebude to nikdy úspěšné, snad jen při nějakých dílenských tajemstvích nepatrné důležitosti.

8. Symbolismus barev

265. Křesťanští malíři a zejména malíři vitráží obvykle respektovali symbolismus barev. Není to teologické učení ani esoterismus, nýbrž dosti stálá shoda citění. Nikdy nebylo povinností malířovou oblékat Krista - jinocha zeleně, Krista - učitele modře, Krista - trpitele fialově, Krista zmrtevýchvstalého rudě nebo bíle, ale naše citění se nezměnilo od doby, kdy tento obyčej měl skoro sílu zákona. Stávalo se, že malíři, ač neznali tohoto tradičního pravidla, přece se mu sami podřizovali.

Symbolická hodnota barev je těsně spjata s jejich hodnotou plastickou a ta je obvykle určována vztahy, které mají barvy mezi sebou. Tak se přiřkl týmž barvám jednou blahodárny, jindy škodlivý význam, podle toho, jak zasahují do skladby, podle susedství a přesného odstínu, kterého tím nabývají.

Základní barvy mohou všechny představovat Boha, ale každá po jiné stránce. Žlutá symbolizuje záření tvorstva, modrá moudrost a pronikání konečna do nekonečna, rudá lásku, zelená obrozené tvorstvo, a tedy svatou naději, bílá plnost života, vzkříšení, určení člověka uskutečňující se návratem k Boží jednotě. Druhotné barvy nalézají svůj význam v závislosti na základních barvách, z nichž jsou odvozeny.

Tyto náznaky, jež jakoby udávaly zrakové citění aplikované na duchovní skutečnosti, mají hodnotu pouze v případě, jsou-li znovu pocíťovány a oživovány každým malířem a používány v nejplnější volnosti, i se všemi obměnami a fantaziemi, jež ta volnost přináší s sebou. Tak jako po rozvinutí hudebního tématu a po všech liniích, jež je pohlcují a lámou, dostačí v nějakém okamžiku znovu objevit původní notu, bez níž bychom se cítili ztraceni. Požadavky citění se tu prolínají s požadavkem posvátnosti, jež je citěnou shodou člověka s Bohem.

9. Gregoriánský chorál

266. Zpěvy při mši a při officiu pocházely z metodického umění nebo z velmi starého citění. Jisté hymny používají témat římských (*Lauda Sion* byl asi vítězný zpěv k oslavě císaře) nebo tématu řeckého (*Te Deum* může být olympským nápěvem), ale křesťanský život je oživil; ostatně mniši složili mnoho hymnů, a tak se zvolna utvořil celý ten soubor chorálních zpěvů, který se stal liturgickým zpěvem latinské Církve, *monodickým zpěvem* podřízeným přesným modům, dosti stejnotvarých rytmů. Je to zpěv výrazný, bolestný i radostný, ale zcela zaslíbený duchovním strastem a slastem. Utrpení se nikdy nezvrhuje v zoufalství a radost zůstává vážnou. Je tu přítomno celé evangelium, nikoli stránka za stránkou - tato hudba není popisná, ale v té syntézi, kterou dovoluje umění, zejména hudební umění.

Gregoriánský chorál si přes mnoho století nejlépe uchoval svou identitu a svou působivost; chrámy nabývají nových forem, plastická a dekorativní umění odpovídají jednotlivým školám a stylům, ba i teologie a liturgie se vyvíjejí, co však se žádá po hráči nebo zpěvákovi hudební skladby než věrný přednes prvotního zápisu? Snad se to požaduje i po vydavateli literárního textu, ale pak přestává být jazyk srozumitelný, a dokonce i překlad nám dává zastaralý text. Chorální melodie prý vyjádřily křesťanské skutečnosti s takovou dokonalostí, jaké už nikdy nebylo dosaženo, ty nezestárly a naše citění je s nimi stále v souladu.

10. Obnovování témat (námětů)

267. Byzantské umění jako specifické umění kleriků muselo ustoupit proměnám, jež zavládly v mravech a myšlení na počátku 13. století. Západ projevil své zvláštnosti, které snad daly románskému umění lidový ráz svého obrázkařství. Gotické sochařství 14. a 15. stol. pochází často z lidového umění, sochařství 13. stol. zůstává cele uměním kleriků. Novinkou proti byzantskému umění je odloučení dvou prvků, z nichž se skládalo. Orientální prvek byl opuštěn, zůstal jen prvek helénský, který se ostatně záhy přiklonil k velmi specificky západnímu realismu.

O několik let později se opět italští malíři vzdálili od tradičního křesťanského umění. Giotto, Angelico, ale ještě více Masaccio a všichni italští umělci quattrocenta se oprostili od byzantských pravidel a tvořili individuální, naturalisticky zaměřené umění, jež bylo pak uměním renesance a dalších století včetně našeho.

V téže době přinášely Flandry realizmus a volnost výrazu a obrazotvornosti, jež nenechaly skoro nic ze staré tisícileté tradice. A francouzské sochařství, projevující jeden ze svých přirozených sklonů, též se rozhodně dávalo cestou realizmu.

Jaký byl dopad těchto různých hnutí na hodnotu a význam křesťanského umění?

11. Francouzské sochařství 13. století

268. Francouzské sochařství 13. stol., tedy období vzniku katedrál, má hodnotu, která si v ničem nezadá se samou katedrálou. I ono se podrobuje přesnému symbolickému programu, který je zřejmý z velikých fasád. Na druhé straně tyto četné sochy, jež zdobí portály, nejsou z jedné a téže dílny a jejich umělecká cena je odlišná.

Amienské portály nám přinášejí velký počet mužských a ženských postav střední lidské vrstvy, vzaté jakoby z ulice, ale povýšené duchovním životem. Pro toto povýšení ztrácejí ty ikony trochu svých zvláštností. Společný ideál je zjemňuje a spřizňuje, aniž jim však ubírá jejich drsnost. Nad všemi těmito lidmi dobré vůle stojí velké postavy v meziokní: sv. Firmin, Panna Matka, vyučující Kristus.

Učící Kristus, "krásný Bůh", právem proslulý, je jedním z nejúžasnějších vyjádření božství v člověku. Není to ostatně ani Budha, ani Zeus, nýbrž opravdu Kristus. Síla naprosto jistá sama sebou, ale neděsí, jakási síla směřující k lásce. Kristus učí s autoritou, je však zároveň tichý; je v něm štěstí a pokoj. Nepochybuji, že r. 1940 svými zdviženými prsty poručil bouři železa a ohně, jež se opravdu zarazila u jeho nohou. Vše mu je možno, jen ne zlo. On je svoboda, moudrost, radost. V historii sochařství od doby Egyptů až po naše dny on má své odlišené místo, přesně v čele těch pluků svatých, kteří střežíce stojí vedle něho. Nelze si ho plést s někým jiným. A je významné, že neopustil své místo a neutekl do nějakého muzea. Po sedm set let zvěstuje ze svého podstavce evangelium. Rozhodne-li se někdo odporovat mu, dlouho to nevydrží, nevydrží ani jeho pohled, ani jeho gesto, je lépe obrátit hlavu a utéci. Je to člověk - a to lidství našeho 13. stol. je možná pravdivější než lidskost renesance. Je to bytost silnější, jistější sama sebou, o tolik lepší než člověk. Mimojdoucí, který přijal rozmluvu, nepotřebuje jiného zasvěcení, je křesťan.

A co je pravdivé o amienském Kristu, je pravdivé z různých důvodů o sv. Modestě a o biskupech na jižním portálu v Chartres, o Panně Marii na severním portálu v Paříži, o skupinách v Remeši a o mnoha jiných sochách z téže doby, doby sv. Františka z

Assisi, chvíle milosti, v níž se po stoletích hieratického umění zdá, že se Kristus znovu vtěluje mezi nás.

12. Italští a vlámské primitivové

269. V severní Itálii *Giotto* a skoro o sto let po něm *Angelico* nám předkládají souběžné obrazy. *Giotto* byl krajan a téměř vrstevník sv. Františka z Assisi. Snad to je důvod, proč si počíná tak volně s tradiční ikonografií. Obnovuje témata, dává jim vášeň, vpravuje do ní realističtější pohyb, ba i skutečné krajiny. Jeho Kristus má velebnou krásu byzantského Krista a lidskost amienského.
270. V postavě *fra Angelica* se spojuje jedinečný typ světce, který byl zároveň velkým umělcem; dal se dvěma různými cestami (což se stává dost často) a k cíli došel oběma cestami (což se stává málokdy). Bylo by vzbudilo úžas, kdyby jeho malba nebyla plná křesťanského života. Je to spolu s *Grekem* malíř modlitby. Pokračuje láskyplný rozhovor mezi *Dominikem* nebo *Františkem* u paty kříže s *Ježíšem* ukřižovaným. Nalézáme tu inspiraci, která téměř současně diktovala *Následování Ježíše Krista*. Náboženství je shrnuto do rozmluvy Krista s věřící duší. Co na tom, že se přerušilo s chladnou dokonalostí byzance! Čistotou kresby, svěžestí koloritu, volnou prostotou citového výrazu *Angelico* lépe vyjádřil veliké evangelní milování, než se to podařilo až dotud. Řídil se vzorem *Giottovým* a umístil *Syna* člověka do pozemských krajin. To naše slunce ozařuje všechny chvíle jeho života a i nebesa jsou jen jednou zahradou, právě tak jako u *van Eycka* jsou loukou posetou jarním kvítím.
271. Na břehu Severního moře se také rodilo umění. *Quentin Metsys*, *van Der Weyden*, *Dirk Bouts*, *Memling*, dále *Stephan Lochner* znovu píší evangelijní dějiny. Celé drama, celá radost se odehrává mezi *Matkou* a *Synem*, ba ještě více v srdci, na obličejích a gestech *Matky*. Kristus je opravdu buď neuvědomělé dítě, anebo ztuhlá a již necítící mrtvola. Kolik cesty se urazilo od *Pantokratora* a *Panny Velebnosti*! Neboť jsou opravdu dojemní "tváří v tvář," a to dojetí je nakažlivé. Celé náboženské tajemství lze nyní odhalit v každém lidském osudu. To já, to vy, to naše dějiny se vpisují před naším zrakem a realismus oděvů zesiluje to přiblížení. Kristus a *Panna* jsou dva vzory, dvě symbolické postavy muže a ženy. Budeme méně křesťany proto, že jsme si tolik přiblížili *Boha*?
272. *Vlámský realismus* se tu nezastavuje. V díle *Hieronyma Bosche* přijal novou tvář, vznikla zvláštní směsice skutečných podrobností a fantastických výmyslů. I to je malířství s křesťanským zaměřením, jež se od té doby s *Brueghelem*, *Lukášem de Leyde* a zvláště s autory naší doby rozvíjí. Jedním z námětů, jež uchvacuje malíře, je to postava *Krista*, jehož pokorná tichost, ale zároveň důstojnost a jasnost ostře kontrastují se zlobou a neřestí.

Díla francouzského sochařství ze 14. a 15. stol. jsou charakteristická citovostí - srdce se otvírá pro něhu a útrpnost, *Panna* není jen mladá žena šťastná se svým krásným dítětem, ale stává se také *Matkou* sedmiboletnou. A "hroby" rozvíjejí svůj dramatický průvod a tyčí se ke křicifixu zkroucené, tupené, ubohé, některé opravdu hrozné na pohled. To už není *Bůh* lidské podoby, ale opravdu muž bolesti pod jménem *Božím*. Ale nebyly i toto křesťanské obrazy?

Zároveň s těmito rozevlátými kostely, kdy gotičtí stavitelé příliš jasně vystavují na odiv svou virtuozitu a kde snaha po přepychových ozdobách již ohlašuje budoucí barokní styl, zároveň s tím se ohlašuje lidový styl této výzdoby. *Panny* jsou

burgundské, šampaňské, provensálské a světcí mají šaty a nářadí toho cechu, jehož jsou patrony. Tento styl se volně rozvinul v pozdní gotice, pak ustoupil renesanci.

13. Mistři renesance

273. Veliké filozofické, politické a umělecké hnutí, zapsané do dějin pod jménem renesance, je charakteristické už svým názvem. Tento směr chtěl znovu vzkřísit antický svět, nebo přesněji řečeno antické pojetí člověka, postavit se na odpor proti křesťanskému ideálu středověku. Renesance však nesmazala křesťanství, jenom mu dala jiný ráz. Ten se v náboženské architektuře projevoval tzv. *stylem jezuitským* nebo *barokním* a v plastické oblasti uměním *umělců laiků*.

Velcí mistři renesance - Vinci, Michelangelo, Raffael, Benátčané - měli za předchůdce, vrstevníky a pokračovatele umělce, jejichž dílo připravili a pokračovali v něm. Ale tím, že dokonale ztělesňuje ducha renesance, jejich dílo může v sobě shrnout všechna ostatní. Z Vinciho křesťanského umění se, kromě proslulé Večeře Páně a dojemné hlavy Kristovy, málo zachovalo, ale Raffael a Michelangelo zanechali značné duchovní dílo, jež je školou až dodnes.

274. Raffaelovy Madony nahrazují strohé Panně Velebnosti byzantských mozaik a románských fresek její krásu zcela smyslným půvabem. Tyto veliké kompozice svědčí o snaze dát jim ušlechtilost a úpravnost, jež je spřízňuje s tradičními vzory, ale jsou nesmírně odlišné od osobností, jež lhostejně ožívují *Hádku o velebnou svátost* a *Školu aténskou*. Naturalismus začatý Giottem, zdokonalený Masacciem, Mantegnou a všemi malíři quattrocenta, vyzněl v to plynulé umění, sice určitě stylové, ale jinak výlučně lidské. Tělesná krása se stala symbolem ducha. Jsou to antropomorfičtí bohové Řecka, sice zušlechtění a zbavení svých neřestí, kteří představují nyní křesťanský ideál.

275. Michelangelo ve svém *Posledním soudu* znázornil Krista s rysy popuzeného a mstivého Dia a lidi, jak se řítí do noci zoufalství. To antická myšlenka oživuje jeho postavy konkrétní a schematické. Mojžíš stojí pozorně ve své nepokojné síle, jakoby nepoužitý. Jsou to opravdu křesťanské postavy? Církev však přijala ten neklid, v němž asi viděla jeden z bodů pronikání posvátnosti do člověka. Horká Michelangelova vášeň se neuchyluje od jejich cílů. Což se právě dnes tolik lidí, jež zklamaly vědecké jistoty, nevrací k ní? Tak jako Dürerova *Melancholie*, i Michelangelova *Noc* ukazují cestu k víře.

Církev se pokusila pokřtít ten humanismus, bránící se, aby neztratil nic ze svého lidského dědictví. Církev chtěla mít účast na integrálním a harmonickém rozvinutí člověka, jež toto umění sledovalo. Jedině náboženský duch se zabývá problémy osudu, a to byl úmysl malířů a sochařů renesance, aspoň těch největších. Tehdy se nechápalo, že by náboženské dílo mohlo nebýt křesťanským.

Právě v té době velcí mistři vokální polyfonie (Palestrina, Victoria, Roland de Lassus) potvrdili duchovní dosah čistě formální skoro dokonalé krásy. V této době také vzniklo barokní umění, jež po tři století určovalo styl katolických kostelů.

14. Barokní chrámy

276. Tak jako v byzantském umění, i v baroku se střetávaly protichůdné směry, a podle různých krajů bylo víceméně věrno tomu či onomu směru buď ve své architektuře nebo ve své výzdobě.

Stavba opravdu zůstává věrna podstatnému symbolismu kostela a v tom navazuje baroko na gotiku. Řecké řády, jež se vpisují do fasád, nemají v sobě žádný laický význam, zdi mají svou robustní přísnost, půdorys je křížový, trojičné symboly zůstávají. Uspořádání oken, oltáře, presbytáře je změněno podle požadavků liturgie částečně obnovené.

Výzdoba se však otevírá celému průvodu amorů s andělskými křídly a slasti tělesné představují stav duší. Je to zejména ve střední a jižní Evropě, neboť oratoriánská, ba i jansenistická Francie se staví proti tomuto příliš fyzicky jášajícimu náboženství. Je to doba modlitby, vnitřního života a teprve v 18. stol. proniká fantazie a vzlet do pozlacených oltářních stěn. Ve skutečnosti francouzský kostel 17. stol. je přísnější, než byl gotický chrám. Celá figurace velkých portálů zmizela, vitráž, slast smyslu, se již nepěstuje. Malířství se utíká do drobných obrazů, v nichž lze prohloubit svou individualitu.

Umění kolísá mezi dvěma protichůdnými směry: jeden dává přednost odhmotnění a strohosti, druhý trochu marnivé hojnosti, a to více dekorativní než výrazné. První odpovídá potřebě vnitřního a osobního náboženství, druhý vkusu společenského přepychu a divadla. Umění 16., 17. a 18. stol. se řídilo paralelně oběma těmito směry, ale druhý jeho ráz, zprvu uznávaný, ve Francii v 17. stol. bržděný, zavládl skoro všude v 18. století.

15. Mystičtí umělci

277. Zároveň s barokem, ale na zcela jiné rovině se setkáváme se silnými osobnostmi, jež středověk znal, ale pohltil je ve svém kolektivním úsilí, a jež ostatně asi plně nepodporoval (totiž v oboru umění, neboť v mystice nebo v teologii tomu bylo zcela jinak). Individualistické umění tu má přednost před kolektivním, protože dovoluje člověku plněji se vyjádřit.
278. *Tintoretto* je ze všech velkých Benátčanů jediný, který zanechal pravé náboženské dílo. Proniká ho smysl pro křesťanskou tragiku a též smysl pro tajemství a pro neviditelnou přítomnost. V přeplněných krajinách, uprostřed vzrušených davů, v kostelech zdánlivě prázdných, uplatňuje se tu nadpřirozená přítomnost. U paty kříže se tlačí v podivné směsici přátelé i nepřátelé, lidé i zvířata. Podívejme se na Krista, který pozdvižen mezi nebem a zemí visí a váží i zakouší osud člověka. V té výši vše se jakoby zjasňuje, neklid přestává, nejtragičtějším místem je to, kde začíná vládnout mír.
279. O *Grecovi*, Řekovi, který prošel Benátkami, se vždy říkalo, a ne bezdůvodně, že ztělesňuje španělskou nábožnost. Žhavá smyslnost podmaněná strohostí mystické víry, osud určený vášní, jíž duše nakonec podřídí tělo až do oběti života, bude-li třeba, toť nejautentičtější Španělsko a *Greco* se dívá celou nádherou svého umění. Ostatně v tom je část bohatství Benátek, jako je v Benátkách celý orient. *Greco* nezapřel svou byzantskou výchovu, jež mu vtiskla primát náboženské věci. *Tizian* a *Tintoretto* ho potom naučili dávat tělo symbolům. *Greco* je určený pro Španělsko, kde našel své duchovní klima, než mu vnutil svoje. Co by byli učinili z té jeho horkokrevnosti, jež ho učinila Španělem, kdyby byl ve Florencii nebo v Římě, kde je

vášeň ve službách inteligence? On miloval jen zpola Michelangela. Co myslil o Angelicovi, svém předchůdci v malířské evokaci duchovního rozhovoru? Přirozená něha mnichova je pravým opakem jeho vlastní násilnosti, tak jako i jeho čistota.

Krásnými Grecovými těly zmítá vášeň a plamen žádostivosti jimi kroutí, až se ta těla sama proměnila v plamen, ale ten plamen pálí, aniž by stravoval. Jsou čilá, tančící - jaká vnitřní síla upevnila jejich použitelnost? Jsou ochotná ke všem obětem. A ty pohyblivé drapérie, ta velká nebesa, ta slavnost barev, vše ohlašuje hrdinské dobrodružství.

Často už nejsou ve světě. Greco je malíř zásvětní, jen když to zásvětí přebývá v nás a náleží nám, když si přejeme tam žít. Nebe odevírající se osvobozené duši Orgazově, to mužové obklopující jeho mrtvolu to viděli. Rychlé svolení k nejvyšší touze, toť celá spiritualita Grecova, malíře, který ze všech barokních mistrů nejbezpečněji dosahuje posvátno.

280. *Matthias Grünewald* se rovněž řídí tradicí. Přichází po všech těch expresionistických sochařích a rytčích, jež vydávalo vlámské, rýnské a burgundské umění po dvě století. On přebírá námět trpícího Krista a podává jeho takřka definitivní výraz, ale jako uvědomělý křesťan chce vysvětlit obě stránky mystéria, čehož dnes nedbají někteří jeho napodobitelé. A jako dokonalý protějšek ukřižování maluje to neobyčejné Zmrtvýchvstání, kde symbolismus barev umělcem obnovený dosvědčuje všechny jeho výrazové možnosti. Jako vášnivé náboženské cítění křesťanský život žene přes všechny hranice jak radost, tak i bolest. Jde o to jít až na konec sama sebe, až na konec života. Rovnováha nastane od jednoho křídla zaoltáří k druhému, nikoli uzavřením se radosti nebo odmítáním bolesti (nebo - což je totéž - tím, že se tam setrvává). Na obou rovinách se dosahuje téhož překročení.

Proč se mluví o zlatém století Holandska jako o věku víry? Při pozorování děl malířů se zdá, že se člověk málokdy tak přesně přizpůsobil svému pozemskému příbytku. Vzdal se nejistého zásvětí a plné ukojení nalézal kolem sebe na venkově, ve svém domě, ve svých přátelích, ve stále jiném osvětlení nebes, pokojů, krajin. Holandské malířství je malířstvím omezeného světa - na první pohled šťastného.

281. V této době se však *Rembrandt* pokusil o své dobrodružství, o náboženský život a jeho výraz pomocí plastického umění. Stalo se to v době *Noční hlídky*, Rembrandt opustil lehké cesty a uposlechl vnitřního volání. A *Cookova společnost* (jak dobře viděl Claudel) je jen nespořádanou tlupou v hledání neznámého. "Jde se", toť je jisté, a neví se kam se spěje.

Rembrandt, jehož životní dráha se tak slibně otevírala, odchází za nepochopitelným, za hmotnou bídou, za utrpením, za velkým pokojem rozumu i srdce. Celou jeho cestu si lze v duchu vybavit jen pohledem na řadu jeho děl. Setkal se s Kristem, celé jeho umění se přetváří, ale naše vztahy k Bohu jsou také trochu změněny. Rembrandt nedogmatizuje, ani na chvíli neopouští Krista evangelií. Ukazuje nám ho jak s neporovnatelnou autoritou rozkazuje smrti (*Vzkříšení Lazarovo*), jak se oddává svému osudu v tak úplné bezútěšnosti (*Tři kříže*), ale zejména jak vyznačuje soustrastnou dobrotu srdce (*Peníz sto zlatých*, *Emauzy*, *Dobry Samaritán*). Nikdy se tak nenabízela lidské bídě božská útrpnost. Je tu na individuálním i sociálním poli celá obnova křesťanského života, kterou vidíme dnes se rozvíjet a kterou Rembrandt vyjádřil jako

jeden z prvních. A ta jeho osvětlení, ty vpády světla do noci, nádherné zlaté a rudé barvy zářící uprostřed temných zemí, ať to je Kristus nebo Saul nebo Titus nebo i nahá Bethsabé na židli - vše má týž význam: je těžké a možná nebezpečné (Saulovo oko) chtít proniknout skrytost jistých tajemství, ale tělesná i duchovní dobrota zároveň je už jakousi odpovědí na úzkost člověka. Stačí milovat, Bůh učiní vše ostatní. A pohledte, jaká nadlidská bytost poroučí Lazarovi!

282. *Rubens* je pokračovatelem Raffaelovým, ale tu chuť a tu míru, kterou Ital přinesl, aby učinil z těla symbol ducha, obě tyto věci Rubens odmítá. Je to pravý Vlám, který se oddává veškeré bujnosti malířského temperamentu. Vše je v jeho díle přehnané, rozbouřené, kazatelské, ale jeho horoucí senzualismus lépe než kde před tím nám vyjevuje jednu z tváří Vtělení.
283. Je možná nerozumné srovnávat dílo těchto velkých malířů se soudobým francouzským malířstvím. Naše "velké století" mělo své teology a mystiky, byli tu i křesťanští malíři, zejména *Georges la Tour* a *Eustach le Sueur*. První je citlivější ke skromné a dojemné skutečnosti lidských obličejů dojímaný nejprostším osvětlením, tj. svíčkou, jež zjednodušuje barvy a siluety profilů, druhý je více ovlivněn italským uměním, více se zabývá stylem. Oba však jsou nepřáteli rozruchu, jsou to nemluvní malíři vnitřního života, jímž se rádi zabývají naši mistři duchovnosti. Náboženství se už neprojevuje divy, výjimečnými postoji nebo existencemi. Bůh mluví v srdci, je nutno mu v tichu naslouchat. Sv. Martin slouží mši svatou, mladá žena se modlí ve své světnici nebo kolébá své dítě, celý zázrak je v nich. Malba, jež sama pobízí k usebrání jako už bolestná Panna Maria neznámého avignonského mistra.
284. Jiný, též hluboce zbožný malíř *Filip de Champaigne* se vyjádřil ve svých portrétech: celá galerie vážně se tvářících chovanech Port Royalu. Když se Filip de Champaigne obrátil k tradičním námětům, inspirace už totiž nebylo. Vzpomínal si na Rubense, který byl od něho vzdálený, zkoušel gestikulovat, on, který byl samá nehybnost, pokoušel se o barvu, ač si postačoval s bílými a šedými tóny. Nelze mluvit o těchto malířích a nejmenovat *Poussina*, učitele. Ten nevyjádřil svůj hluboký život v portrétech, on první se svým druhem *Claudem Lorrainem* maloval krajiny. O něco později *Chardin* znázornil zátiší, "mlčenlivé životy". A jaké potomstvo přišlo po nich.

Nesmíme příliš rychle přejít, jak se často stává, francouzské mistry z klasického období, předchůdce naší velké moderní školy. Nejsou tak vyhlášeni, jako takový Rubens, nebo Velasquez (ani jako naši Berullové, Condrenové, Oliverové před Janou od Kříže), ale vstoupíte-li do sálu vyplněného jejich obrazy, všimněte si vážnosti a pozornosti, s jakou vyzdvihují na rovinu svátosti obyčejný život. To je námět našeho nejlepšího náboženského malířství: spatřovat Boha ve věcech, v přírodě, v naší přítomnosti, ve všech podrobnostech denního života.

16. Hudba 18. století

285. A tu se otvírá století hudby. To 18. stol., na něž jsme si zvykli dívat se jako na období lehkomyšlnosti a rouhačné bezbožnosti, bylo také stoletím *Händla*, *Bacha* a v druhé polovici stoletím *Mozarta* a *Beethovena*. Tito velcí umělci skládali díla čistě křesťanská (mše, oratoria, kantáty), zejména však lépe než kdokoli jiný do té doby objevili hluboký a takřka metafyzický dosah hudby. Naslouchá-li křesťan Bachovi, ocitá se v téměř řádu, v téže vznešenosti jako v katedrále. Ostatně tam je Bachovo vlastní klima, neboť hudba nebude vždy tak čistá. Kromě toho zůstává jedním z

nejsilnějších a nejposlouchanějších hlasů, jež mohou uzpůsobit člověka, aby se otevřel náboženským skutečností.

Renesance, ač se odchýlila od dlouhé a živé tradice, přece nevysušila zdroje posvátného umění specificky křesťanského. Svobody poskytované jednotlivci dokonce zajistily jistým dílům prohloubení, původnost, výrazovou mohutnost, jaké by byla asi jinak nedosáhla. Ale tento individualismus má svá nebezpečí, z nichž největším je nesnáze pojmout dílo příliš osamocených umělců do samého života Církve. To se stává jednak proto, že Církev neobjeví včas dílo, které je příliš daleko od ní, jednak proto, že umělec nezůstává v trvalém styku s tradicí. Tak se také stává, že umělci a Církev jdou dvojí cestou, snad paralelní, ale obě tyto cesty se nestýkají a výsledkem bývá ochuzení na obou stranách.

17. Úpadek posvátného umění v 19. století

286. Právě v 19. stol. se ukázala zhoubnost tohoto zla a jeho následky. Mizel barokní styl, který se všemi předpojatostmi vypůjčenými z renesance a také svou snahou přizpůsobit se novým liturgickým požadavkům byl přece jen dědicem gotiky a skrze ni dědicem nejstarší křesťanské tradice. Nic jej nenahradilo a během celého století se stavěly kostely bez jakéhokoliv stylu od plytkých napodobenin starých slohů (chrámy Fourviere, sv. Augustin). Výzdoba byla podobná, zavládl v ní pobožný akademismus, školácká prostřednost daleká všeho živého umění. Křesťanské umění se zastavilo na sto let a zvrhlo se v kramářské výrobky.

Umění jako takové si uchovávalo zatím všechnu svou životnost a velicí umělci stejně jako jejich předchůdci chtěli vyjadřovat svým dílem posvátno, ale tradiční křesťanský námět byl tak zhnusen, že se jim zdálo nemožno vrátit se k němu. Malovali krajiny, postavy, zátiší a Církev mohla ještě méně než v minulých stoletích postřehnout nějaké příbuzenství s nimi.

287. Umělci jako *Corot, Monet, Cézanne, Gauguin, Van Gogh* by mohli být velikými chrámovými malíři, náboženský ráz jejich díla je jistý. Z jejich obrazů lze vycítit veliké hnutí, jež se od 13. stol. snaží rozšířit oblast posvátna. Evangelními skutečnostmi mají být symbolizována témata jako osobnost člověka, jeho práce, narození, mateřství, boj člověka s jeho osudem, se smrtí. Lze říci, že se umění naturalizuje, ale také je možné, že znovu hledá a tlumočí v každém lidském životě naplňování křesťanského tajemství. Umělec se znovu snaží nalézt Boží tvář v celé přírodě.
288. Slova "světské" a "posvátné" jako by nabylo nového smyslu. Umělcovo dílo opravdu tvoří jeden celek. Buď je povrchní, pak je světské (všechna tato slova jsou v běžné řeči chápána jako synonyma), anebo je hluboké, niterné, tedy náboženské. Námět ustupuje do pozadí (ne že by neměl svou cenu), ale je třeba vidět ducha, který oživuje dílo. To je jistě prohloubení uměleckého díla.

Mezi díly jsou např. krajiny křesťanské, krajiny apokalyptické, plné strašlivých jezdců, krajiny biblické a evangelní, plné něhy a jasu. Aby krajina nabyla náboženské hodnoty, musí přesahovat zábavnost, musí být více než dobře vystiženým námětem, musí mít symbolickou hodnotu a umělec jí musí vyjádřit to, co má v sobě nejlepšího a nejjadrnějšího. A co platí o krajině, platí i o portrétu, o zátiší a o tzv. abstraktním umění, jež dnes pěstuje jistý počet malířů. Proto též mnozí lidé budou hledat onu

"symbolickou" nadhodnotu malby nezávisle na námětu a nebude zvláštní, že mezi nimi nalezneme opravdové křesťany.

18. Obnova ve 20. století

289. Začátkem 20. stol. se začal vyvíjet architektonický styl, jímž byla inspirována stavba některých chrámů. V této době velcí básníci křísili křesťanskou poezii, tradiční náboženská témata budila zájem některých skladatelů, k náboženským námětům se vracela řada malířů. Maurice Denis, Georges Desvallieres, Georges Rouault - ti byli žáky Cézanna, Odilona Redona, Gaugina, Moreaua, Puvise de Chavannes. Jaký obraz křesťanství nám přinášelo po tak dlouhém odmlčení malířství?
290. Denis stejně jako Magdalena potkal Krista na pěšině zahrady. Byla to zahrada Panny Marie, zahrada Marty a Marie v bethanských večerech, zahrada Veliké noci, i zahrada Porciunkule, Čerstvé vínky, dívky s košíčky v rukou, vůně Božího hrobu.
291. Desvallières byl více zaujatý utrpením lidí. provázel po všech válečných cestách svého Krista se zkrvaveným čelem. Vidíme tohoto Krista, jak svým velikým křížem zabírá všechna malířova plátna, ale zároveň je plný něžné lásky, těší jeruzalémské ženy, přináší mír mezi lidmi.
292. Rouaultův Kristus má někdy tvrdost spravedlnosti. Přece však nevykonává úřad soudce, je svědkem před Soudcem, svědkem zloby a podlosti lidí, zejména svědkem své vlastní lásky. Po Pantokratovi, po amienském Bohu, po Kristu Angelicovu, Grecovu, Grünwaldovu, Rembrandtovu se ocitáme před Kristem Rouaultovým, tak blízkým, tak plným smyslu, jiskřícím slávou jako vitráž, což dokazuje, že v našem století, tak jako v předchozích opravdu náboženská duše - nestaví-li se jí nic v cestu - jakoby sama sebou znovu nalézá Krista. A být křesťanem neznamená nic jiného.

19. Moderní doba a posvátno

Umělci

293. Soudobé křesťanské umění nekončí Rouaultem. Je dokonce velmi zajímavé, že v době, kdy se malířství více než kdy jindy spolu s poezií nebo hudbou stalo totální řečí člověka, se jistý počet malířů různých směrů věnuje náboženskému umění. Kubisté po Glaisesovi, jehož výzkumy se ostatně snaží navázat v nejmodernějším umění na nejstarší prameny, tj. byzantské a románské. Expresionisté, symbolisté, abstraktní nebo poloabstraktní, surrealističtí malíři, všichni přinášejí svůj díl křesťanskému umění, a to nejen několika ojedinělými obrazy, nýbrž někteří z nich skoro celým svým dílem.

V dobovém umění a na poli náboženském lze pozorovat dvojí hnutí: jednak jasné rozhodnutí velikého počtu malířů a sochařů, skladatelů a básníků hnát až do posvátna dílo bez vskutku tradičních svazků, jednak návrat mnoha jiných (a jistě ne nejmenších) k čistě křesťanským látkám.

Bylo by krátkozraké stavět tyto dva proudy, tyto dvě stránky tíhnutí za posvátnem, proti sobě. Ony se naopak podivuhodně doplňují, neboť jedna vychází sama ze sebe a jediné podle svých požadavků nám odhaluje náboženské city soudobého člověka, jež jsou city věčného člověka, druhá se přidržuje tradice a ukazuje, jaké vztahy může mít doba s Tradicí. Oba proudy se ostatně stýkají při chrámové dekoraci, již se věnují

někteří z největších soudobých umělců: Matisse, Bonnard, Braque, Chagall, Leger, Lurcat, Miro - a rovněž mnoho nejlepších představitelů mladého malířství.

Témata

294. V poutech soudobého umění a náboženství lze objevit *čtyři prvky*. Projevuje se to, když člověk cítí tíhu drtícího jej osudu a když je násilně vyrván z pozemského klidu a nemůže dosáhnout omezených cílů, které si vytkl, nebo když cítí, že jen úplné darování sebe a velická láska ho mohou zprostit jeho břemena a vrátit mu sílu k životu, když ho proniká smysl pro tajemno a když se snaží vyložit si náboženská znamení, jež mu jsou přece předkládána, posléze, když nad veškerou tělesnou vášní dospěje do onoho vysokého kraje, kde srdce nalézá pokoj a rovnováhu v adoraci. Tyto cesty posvátna se rozevírají dříve nebo později před každým člověkem a na umělci je jen je vyjádřit. Nezastaví-li se vědomě v půli cesty, určitě se jednoho dne ocitne před tímto úkolem. Někteří ovšem lépe vyjádřili hrůzu, jiní lásku nebo tajemství, jiní jasnou pohodu, ale v každém velkém díle se musí vyskytnout to nebo ono z témat. Právě v tomto smyslu je každé umělecké dílo náboženským.

Takto nalézáme kolem sebe pevné základy křesťanského umění, ale Církev chce více. Duchovní témata posvátna mají nalézat své vyjádření v tělesných tématech, jež nám předkládá křesťanská tradice.

Naši soudobí umělci zobrazují především Kristovo umučení, upoutávají je též vidění z Apokalypsy, zvláště ta nejpodivnější a nejstarší. Přesto však objevují v obličejích Krista a Panny Marie lásku silnější než všechno rouhání. Tajemství znaků tradičních nebo netradičních, tajemství barev, toto je vábí více, než kdy vábilo. Pokoj ukazuje svou tvář méně často. Ještě ho však lze najít v harmonii linií a barev, mimo veškerou lidskou figuraci. Člověk byl za našich dnů opravdu příliš trýzněn, proto snad je těžké nalézt v jeho obličejích znamení podobnosti s Bohem, a o tajemství řádu a harmonii se možná znovu něco dovíme od méně tělesných skutečností. Náboženská látka se vyskytuje v soudobém umění opravdu hojně, jde jen o to poznat ji, pojmenovat a možno-li, vést ji k jejímu nejvyššímu výrazu, co nejopravdovějšímu a nejobsažnějšímu.

Kostely

295. Do jaké míry se křesťanská Církev otevře novému náboženskému umění? Mezi náboženským a chrámovým uměním je určitý rozdíl, který se často zdůrazňuje v různých církevních krajích. A je jisté, že umělci ve svém improvizovaném hledání posvátna nemohou si činit nárok na bezprostřední a trvalou shodu s tradicí. Bylo by však trapné, aby nikdy nedošlo ke shodě a bylo by paradoxní, abychom nejen mimochodem, nýbrž skoro stále slyšeli kněze, jak říká umělci: vaše umění je náboženské, ale v kostele pro ně není místo.

Co se týče kostelů, jedna věc je nad jiné důležitá, totiž existence architektonického pojetí, stylu, který co nejpřesněji odpovídá potřebám doby, ale zároveň zůstává dosti tradiční, aby se vyhnul všemu přerušení s minulostí, a který jakoby přirozeně otvírá všemu živému posvátnému umění.

Tento styl těžko vznikne po více než stoleté přestávce ve vývoji architektonických forem, neboť normálně se jeden styl rodí z druhého; rozhodně nemůže být vynálezem jediného člověka. Přece však některá fakta dávají naději, zejména jistý počet chrámů postavených v posledních 25 letech skoro všude ve světě a zvláště ve střední Evropě. Lze konstatovat šťastné přínosy dosti často se sbíhající; zjednodušení linií, péče o vyřešení prostorů, dojem zničenosti (i když je chrám střední velikosti), střídmost ve výzdobě, vkusné osvětlení. Jsou to místa, jež nerozptylují pozornost, soustřeďují a uzpůsobují ducha k sebeodevzdání, povznesení, jsou to místa, jež odpovídají podmínkám společenství a důležitostí dávanou hlavnímu oltáři vyjadřují snahu klást důraz na podstatné náboženské obřady.

Z týchž chrámů se odklízí kramářské zboží, jež přes sto let hyzdilo staré i nové svatyně. V této obnově musí Církev osvědčovat odvahu i opatrnost: odvahu v přijímání nových děl, opatrnost při volbě osob, jimž se tato práce svěřuje.

Soudobí umělci, ne všichni ovšem, ale obvykle největší, hledají posvátno či plné oprávnění svého umění a svého života vlastními cestami jejich doby a jejich věrnosti cílům doby, dokonce i cestou toho, co nazývají materialismem. Naleznou to lépe v tradičních námětech? Takhle otázka znít nemůže. Hodnota tradičních symbolů ani zdaleka není vyčerpána, ale je také mnoho různých způsobů, jak ji vyjádřit. Důležité je, aby ti umělci, celí a ve všem, co mají nejlepšího, mohli být přijati tradicí, aby se cítili ve shodě s ní, aby pravé náboženství vždy poznávalo své lidi i platné výrazy, jež jsou oni povoláni mu dát o něm samém.

Je opravdu žádoucí, aby všichni lidé dobré vůle mohli dále zakoušet dobrodiní přístřeší, jehož jim je tolik zapotřebí, aby zdi kostela byly dost rozsáhlé a dost holé na přijímání jejich děl.

20. Závěr

296. I stručné studium křesťanského umění nás přesvědčilo o jeho bohatství a ukázalo, do jaké míry se mění jeho povaha podle míst a doby. Jednou věrné dosti přísným pravidlům a zaujato všeobecností, jindy povoluje částečně cítění a individuální obrazotvornost umělců, umění vždy vyjadřuje některé stránky křesťanského života a i v nejsvobodnějších projevech nikdy neopouští Krista a evangelium. To je sama podstata toho, co se má dále nazývat symbolismem. Kromě toho je umění podmíněno závazky k liturgii a službě Boží.

To jsou trvalé hodnoty křesťanského umění. Hodnoty, jež neznamenalí ztrnulost a nehybnost, neboť liturgie má svůj vlastní život částečně podmíněný měnicími se požadavky zbožnosti. I z evangelia vyzdvihuje každé století jiné stránky. Náboženské uvědomění lidí není uniformní. Viděli jsme postupně od nejzazšího středověku, jak gotika, renesance, klasická doba, nynější umění obnovovaly formy, a jak se v každém období rodila nesporně pravá náboženská díla. Toto obnovování je dokonce podmínkou hodnoty umění, která žije jen tím, že stále uniká vzorcům, kopiím a všem formám akademismu. Teolog, který se snaží umění vypátrat křesťanskou mentalitou generace a kraje, si bude pečlivě všimnout tohoto obnovování forem. Vznešenost cílů, jež si klade křesťanské umění, by mělo vést k pilnému studiu každého století, což obvykle dovolilo umělcům zplodit jejich největší díla. Jenom strach a nevědomost by

mohly přerušit tak dlouhou tradici. Spíše se zdá, že tato na chvíli zatemněná tradice se znovu uplatňuje za našich dnů.

II.2.7. Autoři teologických textů

297. Sv. AUGUSTIN (354 - 430),

nejvýraznější postava křesťanské antické teologie, zvaný učitel o milosti a autor trinitární teologie (platonský psychologický rozbor). Zasloužil se o odsouzení donatismu a pelagenianismu. Autor teologie dějin.

Hlavní díla: *Doctrina christiana, De Trinitate, O Boží obci, Vyznání, Biblické komentáře, řehole.*

298. Sv. ANSELM OSB (1033 - 1109), učitel církve,

byl mnichem benediktinského opatství Bec v Normandii, kde se později stal převorem a opatem. 1093 byl jmenován arcibiskupem v Canterbury (primas Anglie). Patřil k hlavním bojovníkům v zápase o investituru.

Hlavní díla: *Monologion, Proslegion, Cur Deus homo, Víra hledající porozumění.*

299. Pierre ABÉLARD (1079 - 1142),

francouzský filozof a teolog, žák nominalisty Roscelina a ultrarealisty Viléma z Champeaux. Snažil se najít novou cestu ve filozofii pomocí umírněného realismu. Zavádí jako první dialektickou metodu v teologii - známou terminologii *sic et non*. Byl profesorem v Paříži na katedrální škole Notre Dame a u sv. Viktora. Do dějin literatury vstoupil svými listy *Heloise*. Byl odsouzen pro některé výstřelky místními sněmy v Soison a v Sens. Jeho velkým protivníkem byl sv. Bernard.

Hlavní díla: *Dialectica, De unitate et trinitate divina* (vysvětluje Nejsvětější Trojici pomocí platonské triády *Unum, Mens, Anima*), *Ethika, Biblické komentáře, Úvod do teologie, Křesťanská teologie.*

300. Petr LOMBARDSKÝ (asi 1100 - 1160),

pocházel z venkova v okolí Novary, stal se kanovníkem u sv. Viktora v Paříži. R. 1159 byl zvolen pařížským biskupem. Vynikající představitel středověké teologie, jehož učebnice ovládala univerzitní vzdělání a vyučování středověku.

Hlavní díla: *Libri IV Sententiarum.*

301. Alexandr HALSKÝ OFM (1185 - 1245),

filozof a teolog anglického původu, jeden z hlavních představitelů františkánské scholastiky. Do řádu vstoupil r. 1231. Patřil k výrazné skupině pařížských univerzitních mistrů, kteří usilovali o syntesi středověkého augustinianismu s aristotelismem.

Hlavní díla: *Komentáře k Sentencím Petra Lombardského, Summa theologiae*

302. **Sv. BONAVENTURA OFM** (1221 - 1274) učitel církve, Doctor seraphicus,

italský františkán, který absolvoval studia v Paříži a po nich se stal lektorem Písma svatého na Sorboně a vykládal Sentence Petra Lombardského. R. 1273 byl jmenován kardinálem a za rok na to umírá při zasedání Lyonského koncilu.

Hlavní díla: *Komentáře k sentencím, De mysterio Trinitatis, Breviloquium, Itinerarium mentis ad Deum.*

303. **Sv. Albert VELIKÝ OP** (1280) učitel církve,

teologii studoval v Padově, kde vstoupil do dominikánského řádu, který ho vyslal do Paříže jako univerzitního mistra na Sorbonu. Nejznámějším jeho žákem byl sv. Tomáš Akvinský. Později řídil sv. Albert tzv. Generální studium v Kolíně nad Rýnem, zde je také pohřben. Zahájil práci na uvedení Aristotela do teologie. Výrazný smysl pro kosmologii a přírodní vědy.

Hlavní díla: *Komentáře k Aristotelovi, Summa de creaturis, Komentáře k Sentencím Petra Lombardského, Summa theologiae .*

304. **Sv. Tomáš AKVINSKÝ OP** (1224 - 1274) učitel církve,

nejvýznamnější teolog s primárním postavením v teologii církve. Studoval v Paříži a v Kolíně nad Rýnem pod vedením sv. Alberta Velikého. Po kněžském svěcení přednášel v Paříži a později na papežském dvoře v Římě, Viterbu a Orvietu. Tvůrce nové koncepce teologické metody i stavby, který otevřel cestu aristotelismu v teologii. Vrcholným dílem je Teologická summa.

Hlavní díla: *De ente et essentia, Summa contra gentiles, Teologická summa, Komentáře, Opuscula, Quaestione disputatae, Compendium fidei .*

305. **John Duns SCOTUS OFM** (1265 - 1308),

filozof a teolog skotského původu z františkánského řádu. Studoval v Oxfordu, Cambridge, Paříži a nakonec v Kolíně nad Rýnem na františkánském generálním studiu. John Duns Scotus může být považován za největšího systematika scholastiky (skotismu). Teolog Neposkvrněného početí.

Hlavní díla: *Komentář k Aristotelovi, Komentář k Petru Lombardskému, Opus oxoniense, Reportatio Cembrigensis.*

306. **Francisco de VITTORIA OP** (1490 - 1546),

dominikánský španělský teolog. Studoval v Paříži a přednášel ve Valladolidu a v Salamance. Zakladatel mezinárodního práva a položil základy teorie o lidských právech.

Hlavní díla: *De potestate Ecclesiae, De potestate papae, De potestate civili, De Indis.*

307. **Melchior CANO OP** (1509 - 1560),
dominikánský teolog, profesor teologie na univerzitě v Salamance. Účastník Tridentského koncilu. Znalec kontroverzní teologie o svátostech.
Hlavní díla: *Libri XII de locis theologicis*.
308. **Domingo BAÑEZ OP** (1528 - 1604),
španělský dominikánský teolog zlatého století. Patří do skupiny *Salamaských mistrů*. Autor významných komentářů k sv. Tomáši Akvinskému a Aristotelovi. Polemika s Molinou o svobodě vůle.
Hlavní dílo: *Summa theologiae*.
309. **Luis de MOLINA SJ** (1536 - 1600),
jezuitský teolog, zakladatel směru *molinismu* - interpretace týkající se svobodného rozhodnutí a předurčení.
Hlavní díla: *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione*.
310. **Sv. Robert BELLARMINO SJ** (1542 - 1621), učitel církve,
v roce 1560 vstoupil do Tovaryšstva Ježíšova, filozofická a teologická studia absolvoval v Padově a Lovani. Patřil mezi vynikající teology tzv. kontroverzní teologie (polemika s protestanty). Rozhodujícím způsobem ovlivnil realizaci tridentské reformy církve.
Hlavní díla: *De controversiis, Doctrina christiana brevis, Pláč holubice*.
311. **Francisco SUAREZ SJ** (1548 - 1617),
španělský filozof a teolog z Tovaryšstva Ježíšova. Vyučoval filozofii ve Segovii a teologii ve Valladolidu. Komentoval Summu sv. Tomáše Akvinského. Větší váhu mají jeho filozofické práce. Mluvíme dokonce o suarezianismu.
Hlavní díla: *Disputationes metaphysicae, De Verbo incarnato, De legibus ac Deo legislatore*.
312. **Sv. Alfons Maria de LIGUORI CSsR** (1696 - 1787), učitel církve,
studia absolvoval na univerzitě v Neapoli. V roce 1712 založil kongregaci redemptoristů. Patří mezi nejvýznačnější moralisty katolické církve. Jeho práce spočívá v hledání rovnováhy mezi laxismem a rigorismem - dvěma směry, které poznamenaly církevní a společenský život jeho doby. Velmi silný akcent je položen na sexuální etiku - dobový problém. Práce byla zaměřena pro potřeby misionářů a zpovědníků, představuje klasickou kazuistickou etiku.

Hlavní dílo: monumentální *Theologia moralis*.

313. **John Henry NEWMAN** (1801 - 1890),

anglický teolog, původně anglikánský duchovní, studia absolvoval v Oxfordu, kde působil jako univerzitní farář. 1833 spoluzakladatel *Oxfordského hnutí*, někdy je také nazýváno *traktátové hnutí*. 1847 přestoupil na katolictví. 1848 zakládá oratorium a v r. 1873 byl jmenován kardinálem. Hlavní význam teologa spočívá v eklesiologii a epistemologii.

Hlavní díla: *Arini ve 4. století*, *Apologia pro vita sua*.

314. **Reginald GARRIGOU-LAGRANGE OP** (1877 - 1964),

francouzský dominikánský teolog, žák Le Sauchoir a Sorbony - celoživotní profesor dogmatiky na Angeliku v Římě. V první polovině 20. století a především za pontifikátu Pia XII. nejvlivnější teolog v papežské kurii. Sloup neotomismu a velký autor teologie duchovního života. Učitel českých dominikánů: Brait, Habáně a Dacíka.

Hlavní díla: *Bůh a jeho existence* (1914), *De Deo uno et trino* (1943), *De Christo Salvatore* (1945), *Tomistická synthesa*, *Křesťanská dokonalost a kontemplace*.

315. **Romano GUARDINI** (1885 - 1968),

teolog italsko-německého původu, publikoval a žil v Německu. Absolvoval chemická a politicko-ekonomická studia v Mnichově, Tübingenu a Berlíně a poté teologii ve Freiburgu a Mohuči. Jako docent dogmatiky vyučoval na univerzitě v Bonnu a později byl jmenován profesorem *Světového názoru* v Berlíně. V době nacismu byl pronásledován. Po 2. světové válce byl profesorem v Tübingenu a Mnichově. Guardini byl hlubokým myslitelem, který silně ovlivnil katolické studentské hnutí.

Hlavní díla: *Der Herr*, *Konec novověku*, *O modlitbě*, *Posvátná znamení*.

316. **Marie-Dominique CHENU OP** (1895 - 1991),

francouzský dominikánský teolog, vystudoval pod vedením O. R. Garrigou-Lagrange v Římě. Stal se profesorem na řádové fakultě v Le Saulchoir a později děkanem. Po 2. světové válce vyučoval na Sorboně a v Kanadě. Jako odborný teolog (peritus) se účastnil na II. vatikánském koncilu. Patřil mezi vynikající znalce dějin teologie a byl jedinečným teologem a hlavní osobností *Nové teologie*.

Hlavní díla: *Sociální nauka církve*, *Teologie jako věda ve 13. století*, *Teologie práce*, *Církev ve světě*, *Sv. Tomáš Akvinský a teologie*.

317. **Henri de LUBAC SJ** (1896 - 1991),

francouzský teolog z Tovaryšstva Ježíšova, profesor na řádové teologické fakultě v Lyonu. Po publikování encykliky *Humani generis* byl na určitou dobu zbaven katedry. II. vatikánského koncilu se účastnil jako teologický poradce, stal se členem

mezinárodní papežské teologické komise a v roce 1983 byl jmenován kardinálem. Patřil k výrazným tvůrcům *Nové teologie* a byl velmi činný v církevním a společenském životě. V době 2. světové války patřil k *Hnutí odporu* a také vedl časopis *Křesťanské svědectví*.

Hlavní díla: *Katolicismus, Zápas s Bohem, Středověká exegeze, Nadpřirozeno, Boží zjevení*.

318. **Karl RAHNER SJ** (1904 - 1984),

německý teolog z Tovaryšstva Ježíšova, absolvent univerzity v Innsbrucku, žák M. Heideggera, od r. 1946 profesorem v Mnichově. Na II. vatikánském koncilu byl O. Rahner teologickým poradcem. Patřil mezi nejvýznačnější teology německé jazykové oblasti 20. století.

Hlavní díla: *Sebrané spisy K. Rahnera*.

319. **Yves CONGAR OP** (1904 - 1995),

absolvent a profesor řádové fakulty v Le Saulchoir. Základní práce zasahují oblast eklesiologie a novinkou byla teologie laikátu. Spolu s O. Chenu patří Y. Congar k protagonistům *Nové teologie*. Jeho teologická zásluha je také v oblasti vztahů Církve a Písmo, Písmo a tradice a v oblasti ekumenismu. 1993 jmenován kardinálem.

Hlavní díla: *Rozdělené křesťanství* (1937), *Teologie laikátu* (1956), *Pravá a nepravá reforma církve* (1960), *Tradice a tradice* (1960).

320. **Bernard LONERGAN SJ** (*1904),

kanadský jezuita, studia absolvoval v Oxfordu (literatura, matematika) a na jezuitské univerzitě Gregoriáně v Římě, kde se také stal profesorem dogmatiky. V letech 1969 - 1974 byl členem Mezinárodní teologické komise. O. Lonergan je nejvýznačnějším teologem Severní Ameriky 20. století.

Hlavní díla: *Gratia operans* (1940), *Insight* (1958), *De Deo Trino* (1964), *De Verbo Incarnato* (1964), *Verbum, Slovo a idea u sv. Tomáše Akvinského, Teologická metoda* (1972).

321. **Jean DANIELOU SJ** (1905 - 1974),

francouzský teolog z Tovaryšstva Ježíšova. Studoval na Sorboně a po vstupu do řádu na Katolickém institutu (název pěti katolických univerzit ve Francii) v Paříži. Byl také členem slavné revue *Etudes*. Jako teologický poradce se účastnil II. vatikánského koncilu, byl jmenován kardinálem a stal se členem *Francouzské akademie*. Spolu s O. de Lubacem pracoval na vydání *Sources chretiennes* - vydávání patristické literatury.

Hlavní díla: *Znamení času a Boží přítomnost, Evangelní poselství a helenská kultura v II. a III. století*.

322. **Hans Urs von BALTHASAR** (1905 - 1988),

švýcarský katolický teolog, který absolvoval studia v Curychu, Vídni a Berlíně. Specializoval se také na německou literaturu. Vstoupil do Tovaryšstva Ježíšova a jeho spolustudenty byli E. Przywara, Henri de Lubac, Jean Danielou. Později odchází z Tovaryšstva Ježíšova a pracuje jako univerzitní kaplan v Basileji. Několik dní před předáním kardinálské hodnosti umírá. Hans Urs von Balthasar představuje kolosální teologické dílo, které je spojeno s koncilní obnovou církve.

Hlavní díla: *Herrlichkeit* (8 svazků), *Theodramatik* (5 svazků), *Theo - Logica* (3 svazky), *Spiritus creator*.

323. **Edward SCHILLEEBECKX OP** (*1914),

dominikánský teolog, který studia absolvoval v Lovani a ve Le Saulchoir pod vedením O. Chenu. Od r. 1957 profesorem dogmatiky na univerzitě v Nijmegen v Holandsku. Během II. vatikánského koncilu byl odborným poradcem holandských biskupů. V určitých dobách došlo ke kontroverzi s kongregací pro otázky víry.

Hlavní díla: *Zjevení a teologie, Ježíš, Maria, matka, vykoupení*.

324. **Josef RATZINGER** (*1927),

studia na univerzitě v Mnichově. Poté vyučoval katolickou teologii v Bonnu, Münsteru, Tübingen a Regensburgu. Účastnil se též jako odborný poradce II. vatikánského koncilu a stal se členem mezinárodní papežské teologické komise. Od r. 1982 je prefektem kongregace pro otázky víry.

Hlavní díla: *Zjevení a tradice, Úvod do křesťanství, Boží lid*.

325. **Hans KÜNG** (*1928),

švýcarský teolog, profesor eklesiologie a fundamentální teologie, absolvent Gregoriány a Sorbony. Byl též poradcem II. vatikánského koncilu. Vyvíjel velké úsilí v oblasti ekumenismu a často dochází mezi ním a Římem ke sporům. V některých bodech teologické postoje prof. Künga hraničí s únosnou mezí svobody bádání (primát, kristologie apod.).

Hlavní díla: *Ospravedlnění v díle K. Bartha, Struktury církve, Neomylný?, Křesťanství a světová náboženství*.

Rejstřík jmenný

Odkazy se vztahují na čísla paragrafů.

Adžubej 156
Agathon 118, 140
Agricola, Rudolf 35
Albert Veliký 210, 302, 303
Alcuin 176
Abélard, Pierre 50
Altizer 58
Ambrož 185, 205, 206, 210
Amos 72

Angelico 266, 268, 269, 278, 291
Anselm 33, 41, 210
Antonín Paduánský 210
Pio, Antonín 191
Arenhoevel, Diego 66
Aristoteles 2, 7, 8, 28, 29, 34, 35, 54, 91, 134, 302, 304, 307
Atanáš 185, 210
Augustin 8, 33, 47, 49, 65, 81, 91, 92, 99, 116, 127, 185, 205, 206, 208, 210, 285
Bach, J.S. 284
Balthasar, Hans Urs von 53, 86, 321
Bañez, Domingo 84, 92
Basil Veliký 79, 118, 171, 185, 199, 200, 202, 208, 209, 210, 321, 334
Basilides 194
Beda Ctihodný 210, 333
Beethoven, L.van 284
Beinert, W. 119,
Bellarmino, Robert 210, 309
Benedikt XV 9, 16, 212, 216
Benoit, P. 86, 95
Bergson 54
Berulle 283
Beu, A. 155
Bloch, Ernst 59
Boff, Leonardo 60
Bohumil 7
Bonaventura 82, 83, 210
Bonnard 292
Bonsirven, J. 86
Bosche, Hieronym 271
Bouts, Dirk 270
Braque 292
Brueghel, Pieter 271
Bultmann, R. 66
Cano, Melchior 34, 35, 36, 37, 38, 51, 84, 51, 84, 87, 118, 121, 129, 165
Casel 168, 181
Casorio 244
Cervantes 94
Cézanne 286, 288
Cibulka, J. 255
Cicero 33
Claudel, Paul 280
Condren 283
Congar, Yves 37, 86, 155, 167, 318
Corbusier 181
Corot 286
Cyprián 80, 196
Cyril Jeruzalémský 137, 204, 210
Dacík, Reginald 313
Dalmais 168
Damas 168
Damián 8
Danielou, Jean 86, 321
Denis, Maurice 288
Denzinger, H.J.Dominik 85
Desvallieres, Georges 288, 290
Dibellius, M. 66
Diodor z Tarsu 203
Drey, J.S. 118
Dubarle, D. 67, 101
Duka, Dominik 120

Dulles, Avery 62
Dürer, Albrecht 274
Dvorník, F. 142
Eliade, M. 66
Emmanuel 72
Eusebius z Cezareje 31, 185
Eutyech 138
Eyck, Jan van 269
Flavius, Josef 104
Fotius 142
Saleský, František 210
František z Assisi 267, 268
Gardeil, T.A. 86
Garibaldi 154
Garrigou-Lagrange, Reginald 86, 315
Gauguin 286, 288
Gelarius 214
Ortega y Gasset 98
Ghils, G. 86
Giotto 266, 268, 269, 273
Glaizes 292
Goethe 94
Gogh, V. van 286
Göpfert, Norbert 14
Gracian 5, 215, 216
Greco, El 278, 291
Grünwald, Matthias 279
Grünwald 291
Guardini, Romano 314
Gutierrez, G. 60
Hagen 7
Halský, Alexandr 300
Händl, G.F. 284
Harrach 11, 12
Havel, I. 65
Hegel 45
Hermas 190
Hilarius z Poitiers 185, 205, 210
Hippolyt 91, 194, 195
Homér 28, 30
Honorius III. 6, 215
Hus, Jan 9, 150
Chagall 292
Champaigne, Filip de 283
Chardin, de 283
Chartres, Iv ze 214, 267
Chavannes, Puvise de 288
Chenu, Marie-Dominique 27
Chrodegang 5
Chruščov, Nikita Sergejevič 156
Ibas 139
Inocenc I. 214
Inocenc III. 146, 215
Irena 141
Irenej 76, 77, 101, 115, 194
Izidor Sevillský 210
Jakub 20, 52, 107, 108
Jan Damašský 210
Jan Pavel II. 2, 210, 212, 222, 232, 332
Jan XXIII. 155, 156, 157, 159, 180, 224,

Jan z Kříže 210
Jan Zlatoústý 79, 171, 185, 199, 203, 210, 334
Jana od Kříže 283
Jedin, Hubert 164
Jeroným 91, 92, 106, 185, 205, 207, 210
Josef II. 14, 15
Justin 76, 77, 94, 101, 191, 194
Justinián I. 139
Karel Veliký 5, 214, 333
Kateřina Sienská 210
Kateřina z Alexandrie 8
Kennedy, John Fitzgerald 156
Kern, W.
Klement Alexandrijský 30, 31, 77, 78, 101, 115, 197
Klement Římský 77, 101, 187
Kliment 8
Kliment V. 149
Kosmas 7, 8
Kudrnovský, Alois 62
Kühn, J.E. 118
Küng, Hans 56, 57, 324
Lagrange, M.J. 95, 101
Lane, Tony 210
Lassus, Roland de 274
Latourelle, René 87
Leger 292
Leonardo da Vinci 272
Leopold II. 15
Lercaro, G. 155
Lerinský, Vincent 128, 130
Lev 210
Lev I. 4
Lev II. 140
Lev Veliký 138, 214
Lev X. 152
Lev XIII. 46, 99
Levinas, E. 54, 65
Lewis, C.S. 48
Leyde, Lukáš de 271
Liège, A. 122
Liguori, Alfons Maria de 210
Lochner, Stephan 270
Lombardský, Petr 8, 82, 300, 301, 302, 304
Lonergan, Bernard 54, 319
Lubac, Henri de 86, 155, 320, 321
Lucián 199
Lukáš 8, 203, 258, 271
Lurcat 292
Luther, Martin Dr. 35, 88, 108, 117, 153
Mádr, Oto 62
Malraux, A. 65
Mannucci, Valerio 120
Mantegna 273
Marcius 138, 196
Marcus Aurelius 191
Markion ze Sinope 194
Martin 282
Martin V. 150
Masaccio 266, 273
Matisse 292

Melanchthon, Philipp 35, 108
Meliton Sardský 192
Memling 270
Mercier 95
Metsys, Quentin 270
Metz, J.B. 59, 60
Michal 12, 148
Michelangelo Buonarroti 272, 274, 278
Miro 292
Modesta 267
Möhler, Johann A. 41, 85, 118
Mojžíš 30, 71, 77, 88, 99, 103, 113, 274
Molina, Luis de 307
Moltmann, Jürgen 59
Mondin, Battista
Monet 286
Montini, Giovanni 155
Moreau 288
Mozart, W.A 284.
Nero 191
Newman, John Henry 85
Oliver 283
Orfeus 30
Origenes 31, 78, 101, 198
Paleolog, Michael 148
Palestrina 274
Panaitios 29
Pantenos 197
Pavel 65, 74, 111, 168, 173, 204
Pavel III. 153
Pavel VI. 155, 157, 210, 230, 231, 254, 332,
Petr Damiáni 210
Petr Chrysolog 210
Petr Kanisius 210
Pichard, J. 255
Pius I. 190
Pius V. 179, 210, 216
Pius IX. 154
Pius X. 180, 227
Pius XI. 16, 156, 177
Pius XII. 96, 99, 122, 156, 159, 161, 313
Platon 2, 8, 28, 33, 53, 134
Porret, Gilbert 33
Proklos 29
Prusinovský, Vilém 12
Přemysl Otakar II. 7
Raffael, Santi Raffaello 272, 273, 281
Rahner, Karl 51, 53, 86, 155, 317
Rajmund z Peñafortu 215
Ratzinger, Joseph 48, 244
Redon, Odilo 288
Rejchrt, Luděk 48
Rembrandt 280, 291
Robert Belarmin 210
Robinson, J.A.T. 187
Rotterdamský, Erasmus 35
Rouault, Georges 288, 291, 292
Rubens, Peter Paul 281, 283
Ruf, Norbert 248
Řehoř IX. 7, 215

Řehoř Naziánský 79, 185, 199, 201, 210
Řehoř Nysský 79, 185, 199, 202, 210
Řehoř Veliký 91, 171, 175, 205, 209, 210
Řehoř X. 148, 215
Řehoř XIII. 216, 333
Scotus, John Duns 304
Schilleebeckx, Edward 57, 86
Schiller, Max 54
Schmaltuss, Kosmas 14
Schökel, Luis Alonso de 95
Schüsler-Fiorenz, Elisabeth 61
Siricius 214
Sixtus ze Sieny 103
Sokrates 2
Suarez, Francisco 84
Suenens 155
Sueur, Eustach le 282
Teodor Mopsuetský 139, 199
Teodoret 199
Teodorik 139
Teofil Antiošský 91
Terezie od Dítěte Ježíše 210
Terezie Veliká 210
Tertulián 115, 196
Theodosios II. 137
Tillich, Paul 55
Tintoretto 277, 278
Tolstoj, L. N. 94
Tomáš Akvinský 2, 9, 34, 47, 50, 53, 83, 86, 90, 91, 117, 121, 210, 263, 302, 307, 310, 315, 319
Tour, Georges la 282
Trauffer, Roland-Bernhard 222, 243
Tresmontant, Claude 48, 187
Vacková, Růžena 255
Václav 8
Václav II. 7
Valentin 194
Varro 29
Vašica, J. 255
Victoria 274
Vigilius 139
Vittoria, Francisco de 305
Wais, J. 255
Weyden, Rogier van der 270
Zajíc, Řehoř z Vartenberka 7
Zakaj, Jochanan ben 106
Zikmund 150
Zvěřina, Josef 255

Rejstřík věcný

aggiornamento 178
Akademie katolické teologie 20
akademismus 258, 285, 295
albigenští 146
Alexandrie 3
analogia entis 54
analogia nástroje 91
analogia diktátu 92
analogia s poslem 93
analogia autora 94

Angelicum 18, 20
 Angers 18
 Anselmianum 20
 antignose 196
 Antiochie 3, 115, 124, 184
 Antonianum 20
 antropocentrismus 53
 apokalyptein 73
 apologeté 3, 47, 76, 79, 101, 184, 191, 196
 apologetika
 apologia
 apoštolští otcové 75, 185
 apsida 260, 261
 aramejščina 173, 174
 archeologie 15, 17, 48, 106, 181
 arianismus 137, 201, 205
 articuli fidei 34
 ascripti 36
 asketika 3, 11, 17, 163
 autonomie církve 21
 axiomy 34
 bakalář 9
 baroko 271, 272, 274, 275, 276, 278
 barvy 264
 Basiliáni 200
 Berkeley 20
 biblicismus 164
 biskupská konference 123, 132, 240, 253, 332
 blud 107, 129, 194
 Bonn 20, 314, 323
 Bordeaux 18, 20
 Boston 20
 Bratislava 14, 19
 breviář 179, 180, 333, 335, 336, 337, 338
 Brno 12, 16, 48
 Budapešť 14
 Cařihrad 34, 124, 139, 140, 142, 155, 203
 celibát 144, 213
 cenzura 220
 communio ecclesiarum 227
 confiteor 176
 corpus 50, 216
 České Budějovice 16
 dábar 72, 81
 dar vykoupění 169
 de fide divina 126
 Dekret kutnohorský 9
 diakonát 158, 187
 dicta probantia 164
 Didaché 101, 173, 186, 186, 189, 213
 didaskalie církve 171, 213
 diskuse 36, 62, 107, 108, 109, 117, 129
 dispens 218, 233
 disputace 9, 50
 divina scriptura 117
 doctor Sacrae paginae 9
 dogma 101, 126, 127, 128, 129, 130, 134, 195
 dogmatika 2, 11, 13, 14, 17, 27, 35, 38, 41, 47, 48, 52, 86, 87, 95, 109, 116, 119, 138, 154, 157, 158, 163, 232, 280, 313, 314, 319, 322
 doktorát teologie 18, 20, 27

donatismus 296
duchovní správa 146, 220
Dyonisiana 214
Edesa 3
Editus - Reeditus 53
Efez 137, 139, 213
Eichstädt 20
eklesiologie 37, 62, 155, 241, 312, 318, 324
ekumenismus 155, 162, 318, 324
epifanie 76
episcopium 3
episkopát 4
esoterismus 263, 264
etika 17, 24, 27, 311
Eucharistie 45, 111, 159, 168, 169, 173, 178, 215, 244
Ex corde Ecclesiae 2
exegetika 11, 164
exegeze 15, 164, 209
exkomunikace 215, 222, 238, 244
expresionisté 279
Exultet 176
fakulta artistická 8
fakulta lékařská 8
fakulta právnická 8
fakulta teologická 8, 16, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26
faneurun 73
fanone 174
fašismus 156
fidei proximum 126
fides in statu scientiae 41
fides querens intellectum 33, 41
filozofie 2, 3, 11, 13, 17, 20, 26, 27, 33, 36, 44, 45, 46, 51, 52, 54, 59, 69, 127, 134, 197, 198, 202, 272
florentská unie 151
fodzein 73
Freiburg in Breisgau 18
fresky 273
Friebourg 14, 20
fundamentální teologie 17, 48
galah 71
geez
gesta 159, 168, 172
gnoridzein
Gregoriana 18, 20
gregoriánský chorál 175, 265
gruzínština
hebrejština 9, 13, 15, 17, 27
heretik 126
hereze 126
herisein 73
hermeneutika 15, 42, 46, 49, 54
hodegetika 27
homiletika 9, 13
Hradec Králové 16
hudba 265, 284
humanismus 274
Hybernové 11
Chebský soudce 151
Chicago 20
identita církve 242
inkulturace 159, 182

Insbruck 14
institut 1, 3, 10, 16, 18, 20, 320
intellectus fidei 43
interdikt 222
investitura 297
islám 146
jádá
jazyk 66, 95
Jeruzalémská biblická škola 18, 95
Jihočeská univerzita 21, 24
jsoucno 68
judaistika 26
kánon
kánon alexandrijský 103
kánon palestinský 104
kanonické právo 131, 211
kapadočtí otcové 79, 185, 199
Kapadokie 256
Karlova univerzita 22
karolinská reformace 5
katakomby 173, 258
kataři 145
katedra teologie 1, 316
katedrála 4, 6, 10, 146, 178, 220, 261, 263, 267, 284, 333
katechetická střediska 3
katechetická škola 3, 184, 196, 197, 199
katechetika 15, 27
katecheze 114, 186, 187, 204, 206, 235, 332
katechismus 51, 166, 167, 263
kazuistika 13, 311
Klementinum 11, 12
kněžství obecné 159,
kněžství svátostné 167
knihy deuterokanonické 103, 105, 106, 107, 108
knihy protokanonické 103
Kodex kanonického práva 1, 2, 121, 224, 230, 232, 242, 243, 244, 253, 234
Kodex kanon. práva papeže Benedikta XV. 16, 212, 216
Kodex kanonického práva Jana Pavla II. 212, 222
kodifikace 227, 333
koinonia 72
kolegialita 232
kolej 11, 12, 18, 20, 23
komunismus 157
koncily 131-164
konciliarismus 150
konkluzivní nauka 34, 130
konsolidace 19
Korán 225
kosmologie 17, 27, 302
Krakov 20
křestní katecheze 187
křesťanská výchova 23, 24, 155, 234
křížová výprava 148
kvadrivium 8
lámání chleba 173
Lateránská univerzita 18, 20
licenciát teologie 18, 20, 27
Lille 20
Litoměřice 12, 16, 19, 27
liturgická improvizace 173

liturgie hodin 169, 177, 179
liturgika 2, 17, 20, 27
locus 35
logika 17, 27, 34
logos 28, 74, 76, 77
Los Angeles 20
Lovaň 14, 18, 20, 309, 322
Lublin 20
Lvov 14
Lyon 18, 316
magisterium 37, 40, 51, 120, 122
manželské právo 146, 247
manželství
masoretský text 103, 108
metafyzika 29, 54, 90, 284
Milánský dekret 4
misál 179, 180, 333
Mnichov 18, 20, 314, 317, 323
mohamedáni 146
molinismus 14, 47, 308
monotheletismus 140
moralismus 163, 311
morálka
mravouka 17
Münster 20, 323
mystérium 79, 168, 174, 181, 228, 301
mystika 11, 201, 202, 257, 263, 276-279, 282
mytologické kategorie 66
nacismus 156, 314
nástrojná příčina 91, 95
naturalismus 259, 266, 286
Německá univerzita 16, 18
neomylnost 40, 101, 121, 122, 154
neopozitivismus 58
neotomismus 313
nestorianismus 137, 139
New Orleans 20
Nijmegen 18, 20, 22
Notre Dame 20, 98
novoplatonismus 29
novoscholastika 51
novotomismus 51, 86
numerus clausus 19
Obořiště 16
obrazoborectví 141
oikonomia 32
Olomouc 7, 12-23,
ontologie 17, 27, 68
Opole 20
Otcové církve 36, 101, 182, 183
Oxford 18, 20, 304, 312, 319
oxfordské hnutí 312
Palestina 18, 191
Pantokrator 260, 270, 291
Papežská akademie teologie 20
papežská neomylnost 121, 154
Papežský biblický institut 18
paradosis 111, 115, 116
partikulární církev 227, 234, 241
partim - partim 118

Paříž 18
pastoračně sociální asistent 24
pastorální teologie 15, 27
Pastýř Hermův 190
patriarchium lateránské 3
patristika 8, 13
patron 8
Pavie 14
pelagenianismus 296
Písmo svaté 8, 13, 36, 68, 88-109
pokání 190, 215
polyfonie 274
poslušnost 72, 232, 234
postgraduální doktorát 27
Poznaň 20
Praha 14, 22, 25
prameny 36, 37
presbyterát 167, 187
princip architektonický 45
princip hermeneutický 56
privilegia 218
probatur ex Traditione 116
profesor 8, 14, 22-26
psychologie 17, 95, 208, 248
psychosociální vědy 26
pueri oblati 4
quattrocento 266, 273
raah 71
rada farní 240
rada pastorační 240
rechristianizace 176, 182
religionistika 26
renesance 266, 267, 272-274
rétorika 27
revelatio 67, 70, 82
revelatio revelata 85
řeholní teologická učiliště 12
římská liturgie 175
San Antonio 20
sankce 238
Sapientia Christiana 2
Saulchoir 52, 315, 318, 322
sensus fidei 43, 118, 121
sentence 126
sententia Petra Lombardského 8, 82, 301
septuaginta 103
scholastika 33, 36, 50, 91, 300, 304
scholastikus 6, 7
sic et non 298
simonie 144, 214
sola scriptura 36, 88, 117
soukromá zjevení 87
spekulativní teologie 13, 47, 48, 201, 202
správa církve 146, 215
spravedlnost 211, 225, 232, 237
staroslověnština 27, 213, 325
starozákonní apokryfy 105
Stromates 197
studium generální 6
studium partikulární 6

suarezianismus 310
subcinctorium 174
summa 11
Summa teologická 47, 50, 53, 303
suspenze 222
svátek ortodoxie 141
svatokupectví 215
svátosti 220, 236
svátostiny 220
symbolismus 263, 264
symboly 62, 66, 111, 116, 135, 258
synkatabasis 70
synod 106, 122, 123, 132
Štýrský Hradec 14
Talmud 225
Templáři 149
teofanie 71, 78
teologie antická 121, 296
teologie interiorisace 49
teologie naděje 59
teologie nová 52
teologie osvobození 60
teologie politická 60
teologie přirozená 29
teologie reflexní 44
teologie smrti Boha 58
teologie spontánní 43
teologie transcendentální 53
teologie trinitární 65, 200, 296
terminologie 117, 163
theologeín 31
theologi morales 13
theologi speculativi 13
theologia 28
theos kai logos 28
Theotokos 137
tomismus 14, 47, 51
topika 34
topos 35
tradicionalismus 120
tradice 100-120
traktátové hnutí 312
trestní právo 222
tridentská reforma 11
trivium 8
trojschizma 150
učitelé církve 37
Učitelství úřad církve 40
umělecké dílo 256
umění byzantské 259
umění gotické 262
umění románské 261
Univerzita Palackého 23
Varšava 20
vera theologia 33
Vídeň 18
Vroclav 20
vtělení 47, 83
Vulgata 207
východní teologie 17, 79

vykoupení 74, 82
Washington 20
zákonodárství 158, 212, 216, 240
zednářská lože 244
zlaté století 35
zpěv 265