

EDITORIÁL3

ŠTÚDIE

**V paradoxu lásky: tělesnost jako vnitřní podmínka Božího zjevení
a téma systematické teologie**

Jan HOJDA.....5

Scivia – Wege zueinander

Hochschulpastorale Kommunikation – (Wie) Geht das?

Bernhard SCHÖRKHUBER27

**Ekleziológia Maxa Josefa Metzgera (1887-1944) a jej prínos pre obnovu
Cirkvi v medzivojnovom období**

Marek SOPKO.....40

Duch svatý – Pramen vyvěrající k životu věčnému

Kateřina BRICHČÍNOVÁ56

**Liturgický prostor jako tvar Nevyslovitelného
v díle Ing. Arch. Mgr. Tomáše Černouška**

František BURDA70

CONTENTS

EDITORIAL	3
------------------------	---

STUDIES

In the paradox of love: corporeality as an internal condition of God's Revelation and the topic of systematic theology <i>Jan HOJDA</i>	5
---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	---

SCIVIA - WAYS TO EACH OTHER

University pastoral communication - (How) Is that possible? <i>Bernhard SCHÖRKHUBER</i>	27
---------------------------------------------------------------------------------------------------------	----

Max Joseph Metzger's ecclesiology (1887-1944) and its contribution to the process of restoring the Church before Vatican II. <i>Marek SOPKO</i>	40
-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----

The Holy Spirit - A Source that springs to eternal life <i>Kateřina BRICHĆINOVÁ</i>	56
-----------------------------------------------------------------------------------------------------	----

Liturgical Space as a Shape of Inexpressible in the Work Ing. Arch. Mgr. Tomas Āernoušek <i>František BURDA</i>	70
---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----

Vážení čitatelia, ponúkané číslo nášho časopisu je pestré nielen svojou obsahovou, ale aj jazykovou skladbou. Prezentuje sa nám predovšetkým česko-slovenský teologický myšlienkový svet a súčasťou jeho obsahu je aj článok v nemeckom jazyku. Veríme, že rôznorodosť tém zaujme čo najviac čitateľov a motivuje zastaviť sa aspoň pri jednej z nich.

Kresťanstvo vyrastalo v helénskom prostredí a odtiaľ si nesie so sebou a na sebe mnohé dedičstvá tejto kultúry. K jej súčasťi patrí aj novoplatónsky model myslenia, ktorý svojim ľahkým dualizmom poznačil niektoré kresťanské spirituality. Tie dodnes prezentujú jasnú nadvládu ducha nad telom, čo sa odráža aj v ich žitej praxi. Zoči-voči týmto tendenciám predstavuje český teológ Jan Hojda pozitívny prístup k ľudskej telesnosti. Pretože osoba sa iba v tele a s telom môže stať objektom i subjektom viery. Ponúkaná štúdia je síce rozsahovo širšia, ako je zvykom v našom časopise, ale iba v tejto forme prináša čitateľovi dostatočne zdôvodnený a zároveň ucelený pohľad na danú problematiku.

Bernhard Schörkhuber pôsobí na pedagogickej vysokej škole KPH Wien/Krems, kde sa venuje budúcim učiteľom teológie a náboženstva. V našom časopise publikuje prvýkrát. Jeho štúdia sa venuje pastoračnej komunikácii. Základnou témou je predovšetkým fenomén súcitu. V atmosfére dravosti a presadzovania vyznie termín súcitu skoro až negatívne. Autor však chce v rámci rôznych komunikačných prístupov ukázať, ako má súcit motivovať k zdravému systémovému konaniu pre človeka.

Mladá česká teologička Kateřina Břichácinová už v našom časopise publikovala. Aj vtedy sa venovala pneumatologickej téme, samozrejme, v kontexte celej Trojice. V tomto čísle predstavuje nielen známu a v dlhej tradícii cirkvi diskutovanú tému *Filioque*, ale aj otázku, či Boží Duch môže vychádzať z človeka (*fidelique*). Akým spôsobom daruje Ježiš Božieho Ducha ako Boh a akým ho daruje ako človek? A môže každý človek v spojení s Kristom (vy-)dávať tohto Ducha? Po tom, čo autorka špekulatívnym a akademicky čestným spôsobom predstavuje dôvody a argumenty starovekých i súčasných autorov, v poslednej časti hľadá odpoveď v biblickej udalosti Jánovho evanjelia.

Marek Sopko predstavuje ekleziológiu nemeckého teológa a mučeníka M.J. Metzgera, ktorý pre svoje kresťanské presvedčenie zomrel v nacistickom koncentračnom tábore. Osobu a základný rámec myslenia tohto autora sme už v našom

časopise prezentovali. Teraz sa Sopko pokúsil predstaviť jeho ekleziológiu, ktorá by i napriek tomu, že vznikla v čase vojny, mohla byť motiváciou pre dnešné ekleziologické koncepty, ale aj podporou pacifizmu a vzájomného znášania práve v čase rozličných xenofóbnych napätí v spoločnosti.

František Burda ponúka vo svojej štúdiu pohľad na osobnosť a tvorbu architekta Tomáša Černouška, známeho v českom i slovenskom prostredí. Napriek obmedzeniam komunistického režimu dokázal vytvoriť, presadiť a zrealizovať aj niekoľko sakrálnych stavieb. Bol výnimočný a originálny vo svojom myslení. Aj keď náboženské budovy nesú v sebe charakter nadčasovosti, predsa mal Černoušek cit pre kontextuálnosť a modernosť. Táto štúdia je dobrým potvrdením obsahových presahov, ktoré náš časopis chce ponúkať. V tomto prípade sa snúbi teológia s architektúrou, čím chce obohatiť odborníkov z oboch strán.

Verím, že si aj toto číslo nájde záujem čitateľa a v čase sviatočných i dlhých zimných večerov dokáže zaujať či motivovať pre žitú ľudskosť.

Vladimír Juhás

Jan HOJDA

**V paradoxu lásky: tělesnost jako vnitřní podmínka Božího zjevení
a téma systematické teologie**

Abstract

In this paper we reflect on the options of systematic-theological approach to human corporeality. We ask how the corporeality becomes of theological interest. We point to human corporeality as an important part of God's revelation. We propose the possibility of understanding it as an internal condition or an internal moment of revelation as a suitable starting point for systematic-theological reflection. First, we show the possibility of how to understand corporeality as based on the analogy of faith. We also discuss the polarity between the particular experience and the general concept of corporeality. Then we emphasize that before a person in a body becomes an "object" of faith, he/she becomes its "subject". However, this is only possible because from the beginning it is carried by God's love in Jesus Christ.

Keywords: systematic theology, body and corporality, the nuptial mystery, homo capax Dei, Trinitarian love

V tomto článku se pokusíme nastínit některé možnosti systematicko-teologického přístupu k lidské tělesnosti. Nesnažíme se zde v první řadě postihnout základní výpovědi víry o tělesnosti, ale spíše důvody a východiska její teologické reflexe. Chceme přitom zhodnotit způsob, jakým je člověk ve své tělesnosti zapojen do sdílení lásky Otce, Syna a Ducha svatého. Právě na tomto základě se budeme tázat, jak se tělesnost člověka může a má stávat také předmětem našeho teologického zájmu.

V článku poukážeme na lidskou tělesnost jako důležitou součást Božího zjevení a na možnost chápat ji jako jeho *vnitřní podmínku* či *vnitřní moment*. Právě tento přístup k tělesnosti navrhneme jako vhodné východisko její systematicko-teologické reflexe.

Na základě analogie víry nejprve poukážeme na to, že sdílení Otce skrze Krista v Duchu svatém nachází v lidské tělesnosti své důležité vyjádření. Zmíníme proto některé momenty toho, jak trinitární láska udává tělesnosti její obecné určení (I). Dále pak zohledníme mnohdy výraznou polaritu mezi tím, jak tělesnosti ve víře rozumíme a jak ji prožíváme. Zdůrazníme, že systematicko-teologická reflexe nesmí lpět pouze na otázkách týkajících se obecného určení tělesnosti, ale musí zohlednit také konkrétnost jejího prožívání (II). V tomto kontextu poukážeme

na zásadní význam tělesnosti v aktu víry a zdůrazníme, že teologická otázka po tělesnosti není jen otázkou po obsahu víry, ale také po jejím subjektu (III). Na tomto základě budeme moci prezentovat hlavní tezi článku o tělesnosti jako vnitřní podmínce zjevení. Zdůrazníme zejména to, že právě cesta lásky vycházející od Otce skrze vtěleného Syna v Duchu svatém vytváří každému člověku prostor, aby mohl ve své konkrétní tělesnosti vykročit na cestu vlastního bytí, aby se právě takto mohl s láskou Boží svobodně setkat a svobodně se na ní podílet (IV).

I. Ve světle víry: jedno tělo s Kristem

V prvé řadě chceme poukázat, že tělesnost člověka právem náleží mezi témata systematické teologie. Je třeba ji teologicky reflektovat právě proto, že se stává součástí Božího zjevení a dokládá způsob, jakým se Bůh skrze Ježíše Krista vztahuje k člověku. Otázka „co je tělesnost“ kladená ve víře se nikdy nemůže uzavírat do sebe, ale vždy se bude otevírat poznání, kdo je Bůh a jak se sdílí lidem. Proto níže alespoň ve stručnosti nastíníme některé určující rysy tělesnosti, které dosvědčují nezměrnou lásku Boha k člověku.

být stvořen – být v Trojici

Předně můžeme zmínit teologickou relevanci lidské tělesnosti s ohledem na zjevení Boha jako stvořitele, který svou věčně plodnou lásku k Synu obrací svobodně a zdarma také k člověku; přímo tak (tedy skrze Krista, vtěleného Syna) jej povolává k existenci, určuje ho v jeho konečnosti a právě v ní coby esenciální chudobě jej napřimuje k nekonečnu.¹ Lidská tělesnost tak dokládá schopnost trinitární lásky sdílet se „ad extra“, darovat tvorů gratuitní účast na věčném obdarování Syna od Otce a zakládat tak jeho konečnost jakožto odkázanost na bezmezné personální obdarování. Tato odkázanost je přitom zároveň odkázaností na spočinutí ve vzájemnosti ničím nepodmíněné lásky, neboť účast na obdarování Syna Otcem zároveň přináší účast na vzájemnosti obou v Duchu svatém.

být osobou v jednotě duše a těla

Tělesnost coby konkrétní konečnost ustavená svobodným obdarováním od Boha Otce skrze vtěleného Syna v Duchu svatém tak postihuje základní určení člověka. Není tudíž konečností, která musí být překonána v duchovní příslušnosti k vyššímu světu (jak předpokládá řecké pojetí dichotomie duše a těla);² je

¹ Srov. HOJDA, J. Chudý před Bohem a chudý v Bohu. „Nepřiměřená“ láska Boha k člověku a její trinitární základ. *MKR Communio*, 2015, roč. 19, č. 4, s. 64–67.

² Srov. GENČUROVÁ, G. Telo ako ekonómia stvorenia. *Verba Theologica* 2019, roč. 18, č. 1, s. 62–65.

naopak ve své konkrétní podmíněnosti neoddělitelně (esenciálně) spojena s duchovně-dialogickým zaměřením k lásce, ve které se Bůh ze své svrchovanosti sklání k člověku a sdílí se mu tak, že proniká až do hlubin jeho nepatrnosti a pomíjivosti, resp. do hlubin nicoty. Tak se člověk ve své tělesnosti ukazuje jako někdo, kdo je povolán z nicoty, koho Bůh „pozvedá z prachu“³ a „volá ho jménem“ svého milovaného Syna. Ve společenství se svým Synem a v Duchu jejich vzájemné lásky se ho dotýká jako Otec darující bezezbytku sám sebe: tak člověku právě v jeho nepatrnosti – a také ohroženosti ve světě – daruje tvář, kterou již nemůže nic a nikdo zahladit. Ta je totiž od počátku projevem toho, že k němu Bůh Otec, nezměrný ve svém sebedarování, milostiplně obrátil tvář své božské velebnosti tak, jako je věčně obrácen ke svému Synu.

Jestliže jsme výše zmínili, s ohledem na teologii stvoření, lidskou tělesnost jako relevantní předmět zájmu systematické teologie, můžeme již nyní podtrhnout její základní charakteristiku: tělesnost vyjadřuje jednak nepřekonatelnou konečnost, která plyne z určenosti člověka, jednak to, že člověku je jeho určení dáno svobodným sdílením nepodmíněné trinitární lásky. Lidská tělesnost tudíž není jen spojnicí duchovní bytosti k materiálnímu světu, ale má (v odlišnosti vůči zbytku materiálního světa) personální charakter a vyjadřuje povahu lidského bytí před Bohem.⁴ Proto je spolu s duchovností podstatným aspektem jediné skutečnosti lidské osoby ustavené od Otce skrze Syna v Duchu. To se ještě více ozřejmuje v christologickém kontextu s ohledem na tajemství vtělení věčného Božího Syna.

být spojen s Kristem

Když víra vyznává, že jednorozený Syn Boží přijal tělo z Marie Panny a skrze Ducha svatého se stal člověkem, vyznává zároveň, že sdílel celé naše lidství v jeho tělesně-duchovní povaze; silou své nezměrné synovské receptivity přijal každého člověka, takže přímo v sobě nesl a naplnil celé jeho bytí.⁵ Když víra vyznává, že Ježíš Kristus vydal své tělo a krev za všechny, vyznává, že se za všechny vydal úplně, takže si nic neponechal pro sebe; silou svého synovského odevzdání, ve kterém se vděčně daruje zpět Otci, se daroval také každému člověku a pronikl až do samotného středu jeho lidského bytí. A když víra vyznává, že Ježíš mocí Ducha svatého shromáždil ve svém těle všechny lidi před Otcem,⁶ vyznává, že

³ Žl 113, 7. K tomu, jak schopnost sklánět se k chudým, vidět je a sdílet se jim dosvědčuje Boží svrchovanost, srov. COULANGE, P. Bůh má privilegium vidět chudé. *MKR Communio*, 2015, roč. 19, č. 4, s. 7–16.

⁴ Srov. RAHNER, K., VORGRIMLER, H. *Teologický slovník*. 2. vyd. Praha: Vyšehrad, 2009, s. 405–407.

⁵ Těto skutečnosti se přiči heterodoxní apollinarismus, dle kterého osoba Slova nahrazuje lidskou duší a přijímá pouze tělo (čímž mj. implikuje jejich dualismus). Srov. tamtéž, s. 42.

⁶ Srov. Gal 3, 26–28; 1 Kor 12, 13; Ef 2, 14–18.

do svého synovského vztahu s Bohem úplně (nesmíšeně a neoddělitelně, trvale a bez proměny) začlenil každého člověka. Ježíš Kristus se ve svém těle stal plností člověka.⁷

Proto nemůže být konkrétní tělesnost ukřižovaného a vzkříšeného Pána překonána žádnou duchovností, která by přesahovala (již od počátku pneumatickou, tj. Duchem svatým zpřístupněnou) sféru jeho těla. Naopak platí, že právě do mystéria Kristova těla, tedy do tajemství úplného sjednocení Božího Syna s každým člověkem, je tělesnost každého člověka zasazena a vůči němu je definována.⁸ V samotném jádru víry se tak ukazuje, že tělesnost člověka nemůže být *podstatně* oddělitelná od jeho duchovnosti.⁹ Nemůže být ani redukována na pouhý nástroj, který by umožňoval projev duchovní povaze člověka. Představa vlastní řeckému myšlení, že bytí člověka je plně identifikovatelné s jeho duchovností – jakoby člověk „byl“ duší a tělo pouze „měl“ –, se tak nepřiči pouze přesvědčení biblické antropologie, ale i jádru mystéria.¹⁰ Jestliže je člověk ustaven skrze Krista jako stvořená osoba, pak se právě ve svém konkrétním konečném – a tedy i tělesném – určení duchovně vztahuje skrze Krista k Otci.

být přijat

S poukazem na nauku o stvoření skrze Krista můžeme dále alespoň v náznacích zmínit, jak je právě v dynamice vztahu vtěleného Syna k lidem založena dynamika lidské tělesnosti.

Jestliže se věčný Syn stává člověkem tak, že do své bezmezné receptivity vůči Otci svobodně a gratuitně zahrnuje každého člověka, pak se také každý člověk nezaslouženě stává někým bezmezně přijatým, někým (nikoliv nutným, nýbrž) nekonečně chtěným.¹¹ Syn se jím na základě své božské svobody nechává mezi-

⁷ Srov. LUBAC, H. de. *Katolicismus*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1995, s. 9–20.

⁸ K tomu, jak nová smlouva osvětluje eschatologickou i protologickou skutečnost, resp. k nauce o stvoření skrze Krista srov. KEHL, M. *Und Gott sah, dass es gut war: eine Theologie der Schöpfung*. Freiburg i. B.: Herder, 2006, s. 165–173; srov. SCOLA, A. et al. *Osoba ludzka. Antropologia teologiczna*. Poznaň: Pallotinum, 2005, s. 117–118.

⁹ Také nauka o „oddělené duši“ nepředpokládá „dualismus“ duše a těla, ale využívá jejich „dualitu“ (coby různých aspektů jediného lidského já) – podobně jako např. Mt 10, 28 – pro vyjádření vítězství Božího sdílení nad smrtí. Nicméně platí, že člověk ve své personální identitě (ve svém já) zůstává také ve stavu očekávání vzkříšení mrtvých v kontinuitě se svým pozemským tělem. Srov. MEZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE. *O některých aktuálních otázkách eschatologie* (1992), čl. 5.2 – 5.4. In *Dokumenty Mezinárodní teologické komise 1969–2017 a některé další texty Papežské biblické komise a Kongregace pro nauku víry*, ed. POSPÍŠIL, C. V.; KRUMPOLC, E. Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci, 2017, § 506–512 (ePub).

¹⁰ Srov. EID, V. Leib, Leiblichkeit. III. Systematisch-theologisch. In KASPER, W. et al. *Lexikon für Theologie und Kirche*, 6. Band. 3. Aufl. Freiburg i. B.: Herder, 2009, s. 766.

¹¹ „Na počátku, v průběhu a na konci jeho existence tak nestojí nárok na bytí, ale svoboda a věrnost, se kterou jej Otec zahrnuje do svého sebesdílení Synu.“ HOJDA, J. Chudý před Bohem a chudý v Bohu, s. 66.

lidsky obdarovat mírou, jakou je věčně obdarován od Otce. To určuje dynamiku lidské tělesnosti jako pohyb z nicotnosti k nekonečné důstojnosti: ve svém těle je (a stále zůstává) každý člověk někým nicotným, až nepochopitelně křehkým, nejistým, jehož existence je charakterizována mnohotvárnou biologickou i sociální podmíněností, kontingencí a pomíjivostí; zároveň je v této své zranitelnosti a nicotnosti vždy již nesen láskou, která jej neponechává v samotě, nechává se jím bezmezně (a přitom plně mezilidsky) obdarovat a přisuzuje mu tak nezměrnou váhu. Proto člověk právě ve své podmíněnosti získává bezmeznou, nepodmíněnou důstojnost. Tělesnost každého člověka je tak nesena účastí na těle Kristově; právě tělesnost tudíž vyjadřuje, že lidská osoba je ustavena (stvořena, vykoupena a završena) v trvalé polaritě nezměrné křehkosti i důstojnosti jako bytí přijaté v Kristu, vtěleném Božím Synu.

být obdarován

Stejně tak Kristovo sebevydání za každého člověka znamená, že každý člověk je ve své podmíněnosti a nicotnosti někým zcela zdarma a přitom plně mezilidsky obdarováním. Do samotného středu jeho konečného bytí proniká Kristovo božské a zároveň plně lidské sebedarování. Ve stejné míře, ve které se vtělený Syn, věčně obdarovaný od Otce, věčně a vděčně (tj. eucharisticky) daruje zpět Otci, daruje skrze svobodné vydání svého těla sám sebe také každému člověku.

Dynamika lidské tělesnosti je tak vymezena zároveň jako dynamika bezmezného a přitom plně mezilidského obdarování. Ve své nicotnosti je člověk (díky gratuitní iniciativě Boží) nekonečně obdarován spolu s vtěleným Synem od Otce – věčného Dárce; toto obdarování však nachází své završení a potvrzení (nejen v mezilidském přijetí, ale následně též) v plně lidském obdarování Kristem. Tělesnost člověka se tak zároveň stává setkáním s nekonečným obdarováním, je nesena tělesným sebedarováním Božího Syna každému z lidí; tak je důstojnost lidské osoby dána (nejen bytím v Kristu, ale zároveň také) přítomností Krista v nás. Na základě sebevydání vtěleného Syna se pak i člověk ve své tělesnosti může svobodně a vděčně – tedy eucharisticky – odevzdávat zpět věčnému Dárci a v účasti na Kristově těle spočinout v náruči Boha Otce.

stávat se eucharistickým darem...

Výše zmíněné můžeme shrnout následovně: Dynamika tělesnosti je nesena tím, že člověk je právě ve své křehkosti a podmíněnosti nepodmíněně přijat Kristem, spočívá v něm a stává se s ním jedním tělem. Na tomto základě je zpětně Kristem obdarován, skrze úplné sebevydání Krista v těle je ve svém těle naplněn, proniknut a posilován k svobodnému a vděčnému obrácení k nepodmíněnému Zdroji (a jedinému cíli) vlastního bytí. Tak se skrze Krista, spolu s ním a v něm tělesně

odevzdává Otcí a vzdává mu díky jako věčnému Dárci. Tato dynamika tělesnosti znamená zároveň uvedení do Boží lásky ke všem lidem a stává se tak i dynamikou jejich sjednocení a vzájemného spojení skrze Krista v Duchu svatém.

Lidská tělesnost je tak zaměřena k perichoretické jednotě s Kristem i s ostatními. Nabývá charakter „pravé bohoslužby“ (Řím 12, 1–2) jakožto dialogické služby, ve které se nejprve Bůh obrací k člověku a následně také člověk k Bohu. Otec se sklání – a skutečně slouží – člověku skrze Krista v Duchu; na základě spojení v Božím Duchu s Kristem se pak člověk může svobodně a vděčně/eucharisticky obracet k Bohu a opravdu mu sloužit.

Zmíněná dynamika lidské tělesnosti je přítomná od počátku v očekávání budoucího naplnění, zejména skrze manželské pouto muže a ženy. Je dějinně naplněna v Kristově vtělení, smrti a zmrtvýchvstání. Zůstává zjevná sakramentálně především v eucharistii (spojené s diakonií a martyrií) a stane se zcela zjevnou při druhém Kristově příchodu na konci časů.

....ve vzájemné jednotě a odkázanosti

Mluvíme-li o tom, jak spojení Krista s každým člověkem zakládá (bohoslužebnou a eucharistickou) dynamiku lidské tělesnosti, musíme zároveň alespoň krátce zmínit pneumatologický rozměr celé skutečnosti. Když se Syn sjednocuje s každým člověkem, uvádí ho spolu s Otcem do „svébytného prostoru“ (či „výrazu“) jejich věčné vzájemnosti, kterým je Duch svatý.

Již pneumatické pouto Krista s člověkem je proto poutem esenciální vzájemnosti, neboť Kristus se zcela sjednocuje s ostatními lidmi, aniž by tím byla zrušena jeho jedinečnost vtěleného Syna a jeho odlišnost od ostatních lidí. Pneumatické pouto s Kristem znamená též jednotu v odlišnosti s ohledem na vztah dějin spásy a dějin církve. Sjednocení lidí s Kristem je založeno na skutečném uvedení („ponoření“) do události jeho života, smrti a vzkříšení. Zároveň však předpokládá trvalou odlišnost od Krista, která též umožňuje sakramentální a misijní zpřítomnění jeho díla uprostřed putující církve. Duch svatý tak „anamneticky“ uvádí církev do dějin spásy naplněných v Kristu a „epikleticky“ je otevírá poslední budoucnosti. Odlišnost přitom neznámá rozdělení, ale perichoretickou jednotu: Kristovo poslání v sobě od začátku zakládá událost církve a čas církev je nesen časem Krista ukřížovaného a oslaveného.¹²

Také eschatologické sjednocení lidí s Pánem ve slávě neruší odlišnost, ale perichoreticky spojuje událost Krista (završenou na konci časů) s událostí jedinečného

¹² K širšímu kontextu pojetí mesiánského času Božího Syna srov. HOPING, H. Věčnost – poznámky k Božímu času. *MKR Communio*, 2017, roč. 21, č. 1, s. 91–99. K perichoretickému propojení času a věčnosti srov. POSPÍŠIL, C. V. *Ježíš Kristus – Pravda dějin: trojiční a christocentrická teologie dějin*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2009, s. 55–56.

příběhu každé lidské osoby. Vzkříšení těla na konci času proto neznamená pouze definitivní osvobození všech lidí z pout smrti; především se jedná o událost naplnění úplné jednoty i vzájemné odkázanosti každého člověka s Kristem, která se stává také událostí naplnění úplné jednoty i vděčné odkázanosti všech lidí navzájem.

Tak je člověk jako stvořená osoba ustaven mocí Ducha svatého v esenciální mezilidské vzájemnosti (jednotě i odlišnosti) s Kristem a skrze něho i s ostatními lidmi. Dynamika lidské tělesnosti se tedy skrze Krista rozvíjí jako uskutečnění esenciální jednoty i odlišnosti zároveň.

Ekleziálně se to projevuje tak, že účast lidí na Kristově těle je v Duchu svatém rozvíjena jako jejich jednota ve vzájemné odkázanosti mezi těmi, kteří skrze své křestní zasvěcení sakramentálně reprezentují úplné ztotožnění Krista s církví a vysvěcenými služebníky; ti se v účasti na apoštolské službě stávají znamením Krista jako eschatologického Pána, jenž Bohu Otci jeho církve svolává a k němu ji vede. Již ve stvoření je však člověk skrze Krista ustaven v esenciální jednotě se všemi ostatními lidmi a zrovna tak esenciální odlišnosti muže a ženy. Spolu s papežem Janem Pavlem II. můžeme mluvit o „duální jednotě“, resp. „jednotě dvou“.¹³

celebrovat eschatologickou svatbu...

Dynamika tělesnosti založená od Otce skrze Krista v Duchu svatém se tak ukazuje jako dynamika snubního zasvěcení člověka a církve do trinitární lásky.¹⁴ Tajemství Kristova pouta s církví (v jednotě Kristova těla a odlišnosti Krista–Ženicha a církve–nevěsty) proto můžeme (spolu s Anjelem Scolou, na jehož dílo se zde zvláště odvoláváme) charakterizovat v plném slova smyslu jako „snubní tajemství“.¹⁵ V jeho světle se vyjasňuje, proč se lidská existence rozvíjí jako jednota v odlišnosti a jako otevřenost k novému životu. Základním výrazem nebo, slovy Jana Pavla II., „prvotní svátostí“ Kristova snubního pouta s každým člověkem

¹³ K „duální jednotě“ člověka jakožto výrazu trojičního určení lidské osoby srov. JAN PAVEL II., *Mulieris dignitatem* 7. Dále srov. SCOLA, A. *The Nuptial Mystery*. Grand Rapids, Michigan: Wm B. Eerdmans Publishing Co. 2005, s. 28–30; OUELLET, M. *Divine Likeness: Toward a Trinitarian Anthropology of the Family*, Grand Rapids: Eerdmans, 2006, s. 33–37.

¹⁴ Ve světle spojení Krista s každým člověkem může být osvětlena hluboká spojitost lidstva s tajemstvím církve. Toto spojení lze akcentovat buď ekleziologicky nebo teologicko-antropologicky. Můžeme tedy mluvit o poutu Krista s církví jako eschatologickým shromážděním všech lidí před Bohem, stejně tak o snubním poutu Krista s každým člověkem, jenž se díky němu stává církví. Srov. LUBAC, H. de. *Katolicismus*, s. 21–37. K nauce o spojení církve s každým člověkem srov. TŮCK, J.-H. „Extra ecclesiam nulla salus.“ In *Erinnerung an die Zukunft*, ed. TŮCK, J.-H. Freiburg i. B.: Herder, 2012, s. 257–267.

¹⁵ SCOLA, A. *The Nuptial Mystery*. Grand Rapids, Michigan: Wm B. Eerdmans Publishing Co. 2005. (V souvisejících odstavcích vycházíme z: HOJDA, J. *Man and Woman in Literature: Being in the Mystery of Christ*. *AUC Theologica*. 2017, roč. 7, č. 1, s. 158–159.)

(resp. církvi), se stává pouto muže a ženy v manželství. V něm se přímo ztělesňuje pouto esenciální jednoty (v lidství) a odlišnosti (v polaritě muže a ženy), které se otevírá sdílení daru života (v plodnosti). Proto se manželská láska stává člověku vzorem naplňování všech ostatních druhů lásky.¹⁶ A proto též bude také každý jiný vztah lásky jistým způsobem odrážet „snubní tajemství“ a analogicky zobrazovat jeho podstatné znaky: diferenci, sebevydání v lásce a plodnost. „Snubní tajemství“ založené Bohem v Ježíši Kristu tak můžeme chápat i jako klíč k porozumění lidské tělesnosti.¹⁷

...a stávat se ikonou

Stává-li se „snubní tajemství“ klíčem k porozumění člověku a jeho tělesnosti, pak zároveň (a neoddelitelně s právě zmíněným) zpřítomňuje lásku, ve které se Bůh sdílí člověku. I když „snubní tajemství“ tuto lásku nedefinuje¹⁸ – ta může mít svůj poslední základ pouze v imanentní Trojici –, přesto ji zpřístupňuje jako zdroj, ze kterého čerpá a který je v něm účinně přítomen. Ve „snubním tajemství“ se tak tematika tělesnosti dotýká samotného středu teologie a může zpřístupňovat porozumění nejen člověku, ale i věčnému tajemství Božího života. V lidské tělesnosti se projevují hlavní znaky snubního tajemství: diference, sebevydání v lásce a plodnost; ty však nacházejí svůj věčný základ v Bohu a k tomuto svému základu též odkazují. V absolutní míře jsou prvky diference, lásky a plodnosti přítomny v tajemství věčného sdílení osob v Trojici. Bezmezná sebedarování Otce Synu a bezmezná receptivita Syna vůči Otci zakládá jejich absolutní totožnost v božské podstatě i jejich absolutní personální odlišnost. Pouto jednoty Otce a Syna pak nachází své vyjádření (svůj „plod“) v osobě Ducha svatého.¹⁹

V analogii víry tak tematika tělesnosti nejen otevírá porozumění člověku či jeho spojení s Kristem, ale stává se – díky svému ukotvení v Kristu – také momentem osvětlujícím, resp. oslavujícím tajemství věčné trinitární lásky. Tělesnost se tak ukazuje nejen jako jedno z mnoha témat systematické teologie, ale i jako téma, které může pomáhat otevírat také všechna ostatní. Může se tak stávat jednou ze vstupních bran celé systematické teologie.

¹⁶ Srov. SCOLA, A. *The Nuptial Mystery*, s. 9.

¹⁷ Snubní charakter nabývá celá křesťanská existence. Ve vztahu k celibátu srov. KUCHARČÍK, R. Je na vine celibát? *Verba Theologica* 2019, roč. 18, č. 1, s. 54–53.

¹⁸ Srov. SCOLA, A. *The Nuptial Mystery*, s. xx (Preface).

¹⁹ Srov. SCOLA, A. *The Nuptial Mystery: A Perspective for Systematic Theology? Communio: International Catholic Review*, 2003, 30, s. 218.

II. V temnotě víry: nesoulad poselství s prožitkem a jednota paradoxů

Doposud jsme sledovali některé momenty toho, jak může být lidská tělesnost osvětlena v analogii víry. Alespoň v náznacích jsme poukázali na to, jak lze její smysl vyvozovat z celku víry a jaké místo zaujímá v rámci celku Božího sdílení v Ježíši Kristu: jak je založena ve stvořitelství iniciativě uskutečněné skrze Krista, jak se v Duchu svatém stává eucharistickou, ekleziální či eschatologicky platnou skutečností a jak nabývá snubní charakter. Naznačili jsme však zároveň i to, že tělesnost zasazená do souvislosti ostatních obsahů víry může zpětně zpřístupňovat porozumění církvi jako Kristovu tělu a jeho nevěstě, spojení Božího Syna s každým člověkem i mystériu trojiční lásky Boží.

Touto cestou nabízí systematická teologie obecné pojetí tělesnosti, které by bylo nutné prohloubit a doplnit o další aspekty (zejména charitologické, harmatologické i další eschatologické). V systematické teologii však člověk nezůstává pouze nositelem obecného určení, ale musí být jako adresát Božího zjevení zohledněn také ve své konkrétnosti.

stále nás dohání a stále nám uniká

S ohledem na konkrétní zkušenost mnoha věřících se však otázka po tělesnosti ukazuje jako otázka zvláštní: víra nabízí osvětlení tělesnosti a její dynamiky z mystéria sdílení nepodmíněné lásky; v konkrétnosti života se však toto zaslíbení, na které se věřící spoléhá, může někdy jevit – a také se často jeví – jako přesprávně vzdálený a nejasný horizont.²⁰

Tento horizont poutník sice může vidět nebo jej alespoň čas od času zahlédne nebo mu je někým dosvědčován, ale v konkrétních krocích jeho životní cesty mu neposkytuje dostatečnou tělesnou útěchu a pomoc. Místo toho se mu konkrétní zkušenost vlastní tělesnosti stává natolik naléhavou, že ji nakonec již nedokáže s výpověďmi víry o své lidské tělesnosti organicky propojovat. I když se snaží porozumění víry zohlednit, jeho konkrétní tělesnost jej neustále *dohání*.

Když ze sebe naopak učiní poutníka, který se pevně spolehne na vybrané výpovědi víry jako poslední horizont své životní cesty a pouze k němu usilovně upíná svůj zrak, pak si často nevidí pod nohy. Ačkoliv sám neustále klopýtá, identifikuje se plně s určitou představou o své tělesnosti. Její konkrétnost a zranitelnost se pak naučí přehlížet nebo popírat, příp. si osvojí schopnost sám sebe klamat a před druhými se přetvařovat. Když tedy následuje přesvědčení o své

²⁰ S ohledem na aktuální pastorační a teologickou diskusi připomínáme v dané souvislosti alespoň otázky týkající manželství, odlišnosti muže a ženy nebo homosexuality. Mohli bychom však uvést celou řadu dalších příkladů. V historickém kontextu na napětí mezi naukou a praxí poukazuje: PETRÁČEK, T. Nepřítel duše, bratr oslík, chrám Ducha svatého. K některým aspektům pojmání těla a tělesnosti v dějinách západní církve. *Verba Theologica* 2019, roč. 18, č. 1, s. 6.

tělesnosti, jeho konkrétní tělesnost se tomuto přesvědčení vymyká a stále mu *uniká*.

Setkáváme se tak s paradoxem, že přesvědčení víry o lidské tělesnosti často chybí jeho *ztělesnění*. Způsob, jakým rozumíme tělesnosti ve víře, naše vlastní tělesnost často *dohání* a často mu *uniká*.

obecné a konkrétní: napětí nebo konflikt?

Víra se tak může jevit temnou ve dvojitým smyslu: její přesvědčení může být zahaleno zakoušením tělesnosti a nedokáže se prosadit v konkrétním lidském prožívání, jindy se zase přesvědčení víry prosazuje na úkor zkušenosti a zahaluje konkrétnost lidského života (takže může někdy působit – a také často působí – až nelidsky tvrdě). S tímto paradoxem se, podle našeho názoru, mistrně vyrovnává film *Babettina hostina*. Poukazuje na to, jak bolestně mohou oba postoje rozdělit lidské osudy a jak oba postoje potřebují své (eschatologické) smíření.

Církev jako všeobecná svátost spásy tak stojí před obtížným úkolem vyrovnat se s napětím mezi doceněním lidské zkušenosti a věrností k přesvědčení víry. Toto napětí přitom může přerůst do sporu, zda je pro víru důležitější zůstat věrná svému přesvědčení nebo zda se má přiklonit k lidské zkušenosti. Takto vymezený spor může vést ke snaze nechat promluvit lidskou zkušenost tak hlasitě, že je jí třeba podřídit přesvědčení víry; na druhé straně může vést až ke snaze lidskou zkušenost ve jménu přesvědčení víry umlčet.

„et-et“: spojení obojího v Kristu

Systematická teologie nemůže tento spor ponechat bez povšimnutí nebo se bezdůvodně přiklonit na tu či onu stranu.²¹ Ve snaze o komplexní pohled se přitom může inspirovat magisteriem posledních papežů, jež je rozvíjeno v komplementaritě různých přístupů. Jestliže Jan Pavel II. výrazně přispěl k docenění tělesnosti na základě analogie víry a ve světle sdílení trinitární lásky v Kristu poukazoval na určení a důstojnost člověka,²² pak František se snaží evangelijním způsobem docenit lidskou zkušenost a nechává v celku víry promluvit člověka v konkrétnosti jeho existence.²³

²¹ Jakkoliv se zmíněný paradox či dokonce spor výrazně dotýká spirituálně- a pastorálně-teologické problematiky, ukazuje se klíčovým také pro systematicko-teologický přístup k lidské tělesnosti.

²² Srov. OUELLET, M. *Divine Likeness*, s. 3–19; srov. SCOLA, A. *The Nuptial Mystery*, s. 3–52.

²³ K tomu, jak je služba papeže Františka úzce spojena se snahou o docenění konkrétnosti života v její polaritě (nikoliv však v rozporu) s obecnými výpověďmi, srov. FRÝVALDSKÝ, P. Protiklady života a katolická jednota. Romano Guardini v myšlení papeže Františka a Benedikta XVI. *MKŘ Communio*, 2018, roč. 22, č. 4, s. 68–73.

Oba přístupy nacházejí své zakotvení v Božím zjevení, takže jim lze rozumět jako různým akcentům, které se mohou doplňovat. Nemusí vůči sobě zaujímat kontradiktorní pozici, ale mohou vytvářet póly, které se v jejich napětí doplňují. V lásce, kterou má Kristus jako věčný Syn od Otce, přijímá nezměrně každého jednotlivého člověka v jeho neredukovatelné konkrétnosti;²⁴ nezměrností tohoto přijetí mu zároveň dává jeho obecné personální určení.²⁵ Teologická reflexe tělesnosti je tak z vlastní povahy Božího zjevení vázána k tomu, aby reflexi lidského bytí spojovala s dvojím momentem: Na jedné straně je zaměřena na obecné určení lidské tělesnosti ve světle trojičního sdílení v Ježíši Kristu. Na straně druhé musí zohledňovat vlastní zkušenost člověka jako konkrétního adresáta Božího sdílení v Kristu.²⁶

nástrahy redukcionismu

Zohledněním obou momentů se může teologie bránit jednak redukcí člověka na představu, kterou si o něm na základě obsahu víry vytváříme, jednak redukcí teologie na antropologii.²⁷ V obou případech bychom v posledku redukovali Boží zjevení: v prvním případě na soubor obecných pravd víry (zdánlivě nezávislých na dějinném sebesdílení Boha člověku),²⁸ ve druhém případě na vnitřní požadavek a nástroj naplňování našeho lidství.²⁹ V prvním případě by byly pravdy víry reduktivně ztotožněny s pouhou ideou, ze které by se mohl rodit „ideál s absolutním nárokem“. Ten by pak nabýval charakter uctívaného idolu, který sice mnohdy působí mocně, ale nemá sílu – jak to o idolech dosvědčují slova

²⁴ Vyjádření způsobu, jakým se Ježíš dotýká člověka a v jeho konkrétnosti jej přijímá, poskytují velmi zřetelně evangelijní vyprávění. Srov. JUHÁS, V. Kresťanstvo ako rehabilitácia tela. *Verba Theologica* 2019, roč. 18, č. 1, s. 98. Ke konkrétním způsobům jakými podle Janova evangelia Ježíš ve svém těle vyjadřuje svůj vztah k Otci i lidem dále srov. FENÍK, J. Ježíšova telesnosť v Janovom evanjeliu. *Verba Theologica* 2019, roč. 18, č. 1, s. 74–85.

²⁵ Srov. HOJDA, J. Chudý před Bohem a chudý v Bohu, s. 64–66.

²⁶ Tato otevřenost vůči lidské zkušenosti v sobě zahrnuje i otevřenost k neustálému obrácení (srov. Mk 1, 15).

²⁷ Srov. POSPÍŠIL, C. V. *Hermeneutika mystéria. Struktury myšlení v dogmatické teologii*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2005, s. 132–133.

²⁸ Peter Hünermann mluví o formě teologického způsobu poznání a sdílení, která vychází z předkantovské osvícenské metafyziky a etiky 18. století. Srov. HÜNERMANN, P. *Gaudium et spes včera a dnes: kontrastní aktualizace znamenání času neboli situace člověka v dnešním světě* In ŠRAJER, J.; KOLÁŘOVÁ, L. a kol. *Gaudium et spes padesát let poté*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2015, s. 103.

²⁹ Diskuse o nadpřirozenosti tvoří jedno z žhavých témat teologie 20. století. K tomu srov. PRÖPPER, T. *Theologische Anthropologie. 1. Teilbd. 2. Aufl.* Freiburg im Breisgau: Herder, 2012, s. 271–319. Nebezpečí redukce zjevení na vnitřní požadavek člověka se může projevit také v odsunutí Kristova vzkříšení mimo jádro víry. K tomu srov. BOUMA, D. *Problémy se Vzkříšeným: potenciál a limity velikonočních tezí Hansjürgena Verweyena*. Kostelec: Pavel Mervart, 2015, s. 24–26, 47–54.

žalmu – se člověka dotknout, k němu přijít, promluvit a slyšet jeho hlas.³⁰ Podobně bychom i v druhém případě omezili svobodnou Boží iniciativu na lidský nástroj k ustavení sebe sama – tak bychom však nakonec redukovali důstojnost, která je člověku darována od Otce skrze vtěleného Syna v Duchu svatém.

v polaritě obecného a konkrétního

Aby systematicko-teologický přístup k tělesnosti neuvízl v pasti redukcionismu a vyhnul se pokušení ztotožnit tělesnost člověka s představou o ní na straně jedné či se subjektivitou zkušenosti na straně druhé, je třeba vnímat polaritu obecně platných výpovědí vyplývajících z analogie víry a jednotlivých momentů konkrétního lidského prožívání.

V daném ohledu můžeme připomenout, jak se snaží na polaritu skutečnosti v protikladech poukázat Romano Guardini (1885–1968).³¹ Podle Guardiniho se teprve ve vzájemné *polaritě* mezi doceněním obecného a jednotlivého rozvíjí komplexní poznání skutečnosti. Komplexní poznání celku v jeho živé konkrétnosti se proto zříká snahy překonat protiklady jejich převedením na novou abstraktní jednotu, naopak předpokládá pokorné docenění jejich nepřekonatelné *paradoxální jednoty*.³²

Guardiniho přístup by nám tak mohl nabízet podněty pro teologické zhodnocení mnohdy bolestivého napětí mezi obecnými výpověďmi víry o lidské tělesnosti a konkrétními momenty jejího prožívání. Jedno by pak nutně nemuselo vylučovat (a zastiňovat) druhé a jejich vzájemné napětí by mohlo otevírat náš pohled víry pro stále plnější docenění toho, jak se Bůh ve své lásce stává každému člověku blízkým v konkrétnosti jeho života.

namísto zlaté střední cesty: ukotvení ke „Středu“, který je „Cestou“ (srov. Jan 14, 6)

K tomu lze dodat, že Romano Guardini svůj požadavek na zhodnocení polaritě mezi pojmově zobecňujícím přístupem a smyslem pro neredukovatou konkrétnost života neopírá pouze o filozofická, ale i teologická východiska. Požadavek komplexního přístupu ke skutečnosti se dle zmíněného myslitele zakládá na Kristově postoji ke světu, resp. na jeho *úplném pohledu* na svět. Guardini dále

³⁰ Srov. Žl 115, 5–8.

³¹ GUARDINI, R. *Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten*. 4. Aufl. Mainz: Grünwald; Paderborn: Schöningh, 1998.

³² Srov. FRÝVALDSKÝ, P. *Protiklady života a katolická jednota*, s. 64–66; srov. FRÝVALDSKÝ, P. *Cristo come centro e mediatore. La lettura della cristologia di Romano Guardini alla luce della teologia di san Bonaventura*. Beau Bassin: International Book Market Service Ltd., 2018, s. 28–32.

zdůrazňuje, že na tomto celistvém pohledu živého Krista na svět se podílí církev, v jejímž rámci se rozšiřuje a nabývá relativní celistvosti také pohled jednotlivce.³³ Proto je církev v účasti na Kristově vztahu k lidem vázána jednak příklonem ke konkrétnímu člověku v jakékoliv situaci,³⁴ ale i věrností vůči jeho obecnému určení v trinitární lásce.³⁵ Jednotu obou protikladů udává pouze Kristova nezměrná láska, na které církev zůstává jednou provždy závislá. „Střed“ obou polarit nemůže zajistit vyvažující postoj církve, kompromis zlaté střední cesty, ale pouze plnost Boží lásky v Ježíši Kristu; tu nemá církev pouze simulovat, ale jako všeobecná svátost spásy především zpřítomňovat. Církev sama proto nemůže sjednotit oba postoje, jakkoliv zůstávají často protikladné, převedením na vyšší jednotu. Jejich napětí nemůže zrušit, ale musí je unést v jejich vzájemné polaritě díky pneumatickém spojení s ukřižovaným a oslaveným Pánem; takto může uvádět člověka do plnosti Otcovy lásky a stavět ho do jednoty celistvého pohledu Kristova.³⁶

III. Více než předmět víry: „...má duše po tobě žízni, prahne po tobě mé tělo“ (Žl 63,2)

Výše jsme poukázali na polaritu mezi obecným porozuměním tělesnosti a jejím konkrétním zakoušením. Systematicko-teologická otázka po tělesnosti proto musí být položena nově: nesměruje pouze k osvětlení toho, jak tělesnost vyjadřuje lásku darovanou od Otce skrze Krista v Duchu svatém s ohledem na obecné lidské určení, ale i s ohledem na subjektivní možnosti lidského prožívání.

Jak tuto polaritu obecného určení a nepostihnutele konkrétnosti života zhodnocovat systematicko-teologicky zůstává výzvou, se kterou se chceme konfrontovat v následující části tohoto pojednání. Lze přitom navázat dílčím způsobem např. na teologicko-antropologické interpretace narativní umělecké tvorby, které se pokoušejí na zmíněnou výzvu reagovat.³⁷ V širokém rámci pak mohou nabízet odpovědi různé snahy o zohlednění člověka jako adresáta Božího zjevení a subjektu víry s pomocí blondelovské metody imanence, transcendentální reflexe nebo fenomenologických a personalistických přístupů.³⁸ Ty poukazují

³³ Srov. GIBELLINI, R. *Teologické směry 20. století*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2011, s. 228–233.

³⁴ Srov. Mat 25, 35–36; 1 Kor 3,16–17.

³⁵ Srov. např. 1 Jan 3, 1–2.

³⁶ Srov. FRÝVALDSKÝ, P. *Protiklady života a katolická jednota*, s. 66–68; srov. FRÝVALDSKÝ, P. *Cristo come centro e mediatore*, s. 32–36.

³⁷ Srov. např. soubor studií předložený v habilitační práci: HOJDA, J. *Cesty člověka do náruče trinitární lásky: teologické interpretace literatury, filmu a umělecké fotografie*. Olomouc 2018. Habilitační práce. CMTF UP.

³⁸ Srov. BOUMA, D. *Zjevení, víra, církev: teologické skici k úvodu do křesťanství*. Ostrava: Moravapress, 2013, s. 7–12.

na člověka nejen jako na předmět teologického poznání, ale i jako někoho, kdo v samotném aktu vlastního bytí paradoxně vyžaduje nadpřirozenou lásku,³⁹ kdo se apriori vztahuje k nepodmíněnému horizontu bytí a k daru milosti;⁴⁰ nebo kdo se v osobních vztazích já–ty–my setkává s absolutním Ty, resp. s účastí na nepodmíněném sdílení lásky v (subsistujících) vztazích Já–Ty–My.⁴¹

subjektem víry

V tomto kontextu zaznívá teologická otázka po tělesnosti jako otázka specifická. Tělesnost se totiž nestává pouze tématem víry, ale v tělesnosti již vstupujeme do aktu víry. Tak jako každá lidská zkušenost je i zkušenost víry určitým způsobem spojena s tělesností; zkušenost víry v Krista však toto propojení s tělesností prohlubuje a zhodnocuje tím, že (ve svém zaměření k účasti na tajemství vtěleného Syna) vylučuje možnost oproštění duchovně-personálního vztahu k Bohu od lidského těla a rozvinutí subjektu bez podstatné vazby na oblast tělesnosti a dějin. Člověk tak ve své personální identitě (neoddělitelně spojující duchovnost s tělesností) není jen předmětem víry, ale již dříve se stává jejím subjektem. Ve své konkrétní tělesnosti se vztahuje ke zjevení jako jeho adresát a v ní odpovídá na Boží sdílení.

tělesnost podmiňující víru....

Systematicko-teologická reflexe lidské tělesnosti tak musí zohlednit následující: Dříve než může člověk ve víře porozumět vlastní tělesnosti (než ji může ve víře objektivizovat), přistupuje ve své tělesnosti k aktu víry.⁴² Dříve než může víra ovlivnit porozumění lidské tělesnosti, ovlivňuje lidské prožívání tělesnosti cestu víry. To však dále předpokládá, že dříve než se člověk ve své tělesnosti vydává na cestu víry (a uskutečňuje se ve víře), je již ve své tělesnosti někým, kdo je vůči víře otevřeným a k ní zaměřeným. Přesněji řečeno, nakolik víra umožňuje naplnění potenciálu lidské tělesnosti, natolik je člověk ve své tělesnosti otevřeným a zaměřeným vůči setkání s nadpřirozeným darem lásky.

³⁹ „Absolutně nedosažitelné a absolutně nutné pro člověka: to je právě pojem nadpřirozena.... Láskyplné očekávání neznámého mesiáše; křest touhy, kterou nemůže vyvolat pouze lidské vědění, poněvadž již tato touha je dar.“ BLONDEL, M. *Logika činu*. Svitavy: Trinitas, 2001, s. 64. V souladu s tím Henri de Lubac zdůrazňuje, že přirozená touha po nadpřirozeném je založena teprve v Božím daru a velmi silně podtrhuje její nenárokovatelnost. Srov. LUBAC, H. de. *Die Freiheit der Gnade. II: Das Paradox des Menschen*, Einsiedeln: Johannes Verlag, 1971, s. 277–315.

⁴⁰ Srov. např. RAHNER, K. *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*. 12. Aufl. Freiburg i. B.: Herder, 1982, s. 30–34, 67–76, 132–139.

⁴¹ Zevrubně to představuje: MÜHLEN, H. *Der Heilige Geist als Person*. 5. Aufl. Münster: Aschendorff 1988, s. 26–82.

⁴² Antropologie tak tvoří horizont celé teologie. Srov. GRESHAKE, G. *Anthropologie. II. Systematisch-theologisch*. In KASPER, W. et al. *Lexikon für Theologie und Kirche*, 1. Band. 3. Aufl. Freiburg i. B.: Herder, 2009, s. 726.

...a víra vyjevující tělesnost

Cesta víry je tedy od počátku podmíněna specificky lidským způsobem prožívání vlastní tělesnosti.⁴³ Díky němu se může člověk stávat konkrétním adresátem obdarování od Otce skrze vtěleného Syna v Duchu a na něj odpovídat. A zpětně platí, že díky setkání s Božím obdarováním v Kristu se může zřetelně projevovat specifický způsob bytí člověka jako bytí v těle. To se tak znovu a nově ukazuje jako konečné bytí, které pro sebe vyžaduje nekonečné obdarování, nekonečné přijetí a účast na vzájemnosti nekonečné lásky.

Zde se znovu projevuje klíčová pozice teologického zhodnocení lidské tělesnosti. Akt křesťanské víry vždy předpokládá lidskou tělesnost; ta totiž tvoří podmínku možnosti setkání s Bohem skrze Krista jako vtěleného Syna. Proto žitá křesťanská víra nevztahuje nekonečné obdarování, přijetí a pouto vzájemnosti pouze k aktu vědomí, resp. ke schopnosti subjektu sebe chápat a nacházet.⁴⁴ Prožívání tělesnosti ve víře v Krista předpokládá, že člověk je již od počátku ve své konkrétní dějinné konečnosti adresátem gratuitního sdílení nekonečné lásky. Ještě dříve než se může jeho vědomí rozvinout, dříve než se může začít tázat po sobě a vztahovat se ve víře k nezměrné lásce Boží, je touto láskou osloven, obdarován, přijat a do ní zahrnut. Odpověď po lidském já tak přichází dříve než otázka, neboť lidské já se probouzí teprve díky tomu, že Bůh Otec sám ze sebe činí věčné Ty člověka (tak, že jej ponořuje do svého vztahu se Synem v Duchu jejich lásky). Dříve než člověk může očekávat naplnění v nekonečné lásce Boží, je již touto láskou očekáván a v ní je ustaven. Tak neexistuje před Bohem pouze jako subjekt hledající sám sebe, ale jako osoba s nepodmíněnou důstojností.

kapacita pro Boha přicházejícího v těle...

V dějinném setkání s nezměrným obdarováním od Otce, mezilidským přijetím skrze vtěleného Syna a zahrnutím do jejich vzájemnosti v Duchu se může plně projevit to, že člověk je již ve své osobní tělesně-duchovní jednotě k tomuto setkání vnitřně zaměřen. Celým svým bytím jej pro sebe vyžaduje, neustále se jej domáhá a často naivně jej očekává ve svém upínání ke světu přírody, společenských vztahů nebo náboženské zkušenosti; přesto však ve všech svých tužbách vztahujících se ke konečným věcem, zkušenostem nebo vazbám zároveň touží po nadpřirozeném (předem nepostižitelném, zdarma sdíleném, svobodném

⁴³ Srov. tamtéž, s. 726.

⁴⁴ Přesněji řečeno, nepředpokládá člověka pouze jako nositele aktu vědomí, jako subjekt, který se duchovně jako „čisté apriori“ (duch ve světě) vztahuje k nepodmíněnému horizontu bytí. Tělesnost poukazuje na to, že člověk je spíše osobou, která je jako „konkrétní apriori“ vždy ukotvena v dějinách a pouze v nich se stává adresátem nepodmíněné lásky. Srov. CORETH, E. *Co je člověk*. Praha: Zvon, 1996, s. 18.

a nenárokovatelném) nekonečném obdarování, přijetí a spolu-bytí, které se mu stane „nekonečně blízkým“ a které se uskuteční v těle.

To, co jsme v první části článku tematizovali na základě analogie víry, se nyní v analýze samotného aktu víry ukazuje novým způsobem. Také ve vazbě na vlastní akt víry se tělesnost projevuje jako zásadní lidská podmíněnost vztahující se k nepodmíněnému, jako prožívaná konečnost obrácená k nekonečnému. Lidská tělesnost se vyjasňuje jako kapacita konečné lidské osoby pro sdílení nekonečné lásky Boží. Toto prožívání však zůstává trvale paradoxním: člověk díky své tělesnosti může nekonečné nalézat pouze v konečném; zároveň tak potřebuje to konečné a tělesně realizovatelné nalézt v nekonečném. Jeho konkrétní konečná tělesně-duchovní existence vždy vyžaduje tělesně-duchovní prohloubení.⁴⁵

Ve smyslově konkrétním prožívání své tělesnosti jakožto schopnosti pasivně receptivního vztahování se ke světu člověk očekává vždy více, než čeho lze vůbec dosáhnout. Jestliže člověk žije díky aktivnímu nasazení druhých a čerpá z výsledku jejich činnosti, pak zároveň očekává jejich nezměrné nasazení zaměřené na jeho vlastní prospěch. Nemohlo by jej však uspokojit ani to, kdyby se stal příjemcem nepředstavitelného množství tělesných i duchovních statků. Má však v sobě kapacitu pro nezměrné obdarování, které může mít pouze přející a personální charakter; může se naplnit jen jako setkání s někým, kdo se pro člověka zcela vydal a kdo se k němu svobodně vztahuje jako dárce, jenž plně daruje sám sebe.

Také v aktivním modu prožívání své tělesnosti skrze vlastní činnost a nasazení se ve prospěch určitého cíle člověk očekává více, než si dovede představit. Nesměřuje tak pouze k dosažení obrovských, až nepředstavitelných cílů. Ani ty by jej nakonec nemohly zcela uspokojit. Má však v sobě kapacitu k nalezení sebe v úplném sebevydání ke službě; je zaměřen k tomu, aby se v účasti na nepodmíněné lásce stal dárce, jenž do svého personálního darování vloží sebe samého.

...a stávat se (jedním) tělem

Nekonečný horizont pasivního i aktivního vztahování se ke světu se zpřítomňuje prostřednictvím konečných (a často nenápadných) projevů. Jejich chudoba může dát vyniknout nezměrnosti, která je očekávána v personálním aktu mezilidského sdílení. Tělesnost, ve které se člověk dosud nestal plně darem a ve které se dosud nestal plně obdarovaným, ještě nemůže být definitivně-eschatologicky

⁴⁵ Z vědomí nepřekonatelnosti tohoto paradoxu může plynout tragický pocit německé romantiky. Meziválečné avantgardy romantický postoj převrátily, ale jejich boj byl rovněž předem prohraný. Srov. ZAPLETAL, M. *Civilist Tendencies in the Inter-war Czech Music: at the Beginning of a Research*. *Musicologica Brunensia*, 2019, roč. 54, č. 1, s. 244–245.

naplněnou tělesností: lidská tělesnost tak vykazuje dynamiku eschatologického uskutečnění v události úplného personálního sdílení a člověk je ve své tělesnosti zaměřen k tomu, aby se plně „stal tělem“. Zmíněný horizont „naplnění tělesnosti v těle“ je horizontem naplněné personální účasti na nepodmíněné lásce Boží. Je též horizontem sebevydání a spočinutí v druhém, stejně jako přijímání a sebe-uprázdňení pro druhého. V tomto smyslu je horizontem „jediného těla“, ve kterém je každá lidská osoba ve svém vlastním těle přítomná a ve kterém je již její místo vymezeno pouze nezměrnou láskou.⁴⁶ Proto je horizont naplnění tělesnosti v jediném těle eschatologickým „horizontem perichoretické jednoty i odlišnosti“. Zde také člověk ve své konečnosti nachází svou pravou tvář.

Prožívání lidské tělesnosti nás zde přivádí spíše jen k tušení daru, který již nemůže samotný svět naší zkušenosti (včetně náboženské) plně zprostředkovat a který z něj nemůžeme odvodit. Přesto se tušení tohoto nezměrného daru stává hybnou silou přítomnou ve všech našich tužbách. Toto tušení symbolicky vyjadřuje umělecká tvorba, svět pohádek a fantasijských vyprávění. Mohli bychom však ukázat také to, jak výrazně se k tušenému horizontu vztahujeme v různých rozměrech uskutečnění naší tělesnosti. Kromě lidské práce a tvořivosti můžeme zmínit vztahování se k domovu, vytváření domácí sounáležitosti, spolubytí ve vztahu já a ty nebo stolování. Spolu se slovenským myslitelem Ladislavem Hanusem můžeme říci, že se ve všech těchto formách člověk vztahuje k jejich přetvoření v nadpřirozeném daru lásky.⁴⁷

Tento dar si nemůže naše (ani náboženská) zkušenost přivlastnit, ale můžeme se s ním setkat a jemu se vydat. Můžeme jím být obdarováni, může se nás dotýkat a zmocnit, neboť k nám sám přichází. Přichází v těle tak, že se stává „jedním tělem“ s námi.

IV. Vnitřní podmínka zjevení: „Ve své lásce nás předem určil, abychom ... byli skrze Ježíše Krista přijati za syny“ (Ef 1, 5)

Tato nesnadná analýza aktu víry, má jistě svá úskalí a hrozí ji, aby neupadla do pasti striktního antropocentrismu na straně jedné nebo ideologizující instrumentalizace lidské zkušenosti (zdánlivě ve prospěch víry) na straně druhé.⁴⁸ I když nás z této analýzy může „rozbolet hlava“, umožňuje nám poukázat na paradoxální

⁴⁶ Sjednocení zde neznamená splynutí, naopak vytváří nezměrný prostor lásky pro každého.

⁴⁷ Srov. JUHÁS, V.; GENČUROVÁ, G. Antropologický rozmer konceptu kultúry u Ladislava Hanusa. *Studia Theologica*, 2016, roč. 18, č. 4, s. 142–148.

⁴⁸ Srov. GRESHAKE, G. Anthropologie. II. Systematisch-theologisch, s. 728–729. (S ohledem na české duchovní prostředí minulého století uvádíme, že zcela odmítavý postoj vůči zohlednění antropologického horizontu teologie zaujal vlivný představitel novotomismu dominikán Metoděj Habán. Zarážející je zejména to, že mezi antropocentricky orientované autory řadí také Karla Bartha. Srov. MACEK, P. *Metoděj Habán: učitel, filosof a svědek dvacátého století*. Praha: Krystal OP, 2019, s. 132–133.)

skutečnost, že setkání člověka se svrchovanou Boží iniciativou neruší jeho svébytnost, ale naopak ji předpokládá. Zároveň upozorňuje na to, že svébytnost člověka již předpokládá nadpřirozený dar lásky. To vše nám umožňuje poukázat na lidskou tělesnost jako *vnitřní podmínku* Božího zjevení v Ježíši Kristu.

určení Bohem jako událost spásy...

Mluvíme-li o lidské tělesnosti jako vnitřní podmínce zjevení, můžeme to vyjádřit také následovně. Aby se mohl člověk ve své tělesnosti svobodně účastnit na lásce Otce a Syna v Duchu svatém a naplnit tak své vlastní určení, musí se ve své tělesnosti s touto láskou nejprve setkat v dějinách spásy. „V tom je láska: ne že my jsme si zamilovali Boha, ale že on si zamiloval nás a poslal svého Syna jako oběť smíření za naše hříchy.“⁴⁹ V dějinách spásy Bůh sám vychází člověku vstříc, sklání se k němu a dotýká se ho celým svým otcovským sebedarováním, ponořuje jej v Duchu svatém do Krista a skrze nezměrnou receptivitu vtěleného Syna jej přijímá za svého milovaného syna či dceru. Při setkání s touto Boží iniciativou je člověk v celém svém duchovně-tělesném bytí plně *poznán* Bohem, takže zároveň celým svým bytím *poznává* Boha.⁵⁰

...a událost spásy jako poznání Boha v těle

Člověk nedochází účasti na Božím tajemství prostřednictvím takových událostí, které by bylo dostatečné z odstupu pozorovat jako Boží činy. Setkává se s Bohem přímo v dějinách spásy jakožto v událostech, do kterých je tělesně zapojen a ve kterých se děje jeho nezměrné obdarování a přijetí. Nemůže je sledovat pouze zvnějšku, neboť se jedná také o dějiny jeho vlastní spásy. Vstupuje do nich v těle.⁵¹

To lze sledovat již s ohledem na ustavení Izraele jako lidu Božího. Izraelité se stávají Božím lidem, když jsou na základě svobodného příklonu Božího tělesně vyvedeni z Egyptského otroctví a tak jsou zachráněni před zničením. Už zde platí, že člověk poznává Boha natolik, nakolik se s ním setkává v události uskutečňující se v těle. Izrael musí být tělesně osvobozen a vytržen z božské moci faraona, aby mohl vyznávat svrchovanost svého Boha. Může zakusit blízkost svého Boha jako svrchovaného dárce a zachránce (nezávislého na nebi i na zemi) pouze

⁴⁹ 1 Jan 4, 10.

⁵⁰ Srov. Gal 4, 9.

⁵¹ Určující modely zjevení v současné katolické teologii podtrhují z různých hledisek význam setkání, které vychází z Boží iniciativy v dějinách, zprostředkovává člověku nový způsob bytí a zakládá společenství, jež je výrazem setkání Boha s člověkem. K setkání patří také slovo a svědectví, moment epifanie, vnitřní zkušenost, nové poznání (vyjádřené také v nauce) či nové vědomí. Srov. BOUMA, D. *Provokátér Klaus Berger. Kritika východisek současné novozákonní exegeze v díla Klause Bergera a její možné využití ve fundamentální teologii*. Ústí nad Orlicí: Oftis, 2011, s. 48-54.

proto, že ve své tělesnosti zakouší zcela nezaslouženou záchranu a svobodu; ta jej neváže k otrockému kultu vůči mocnostem nebe a země, ale pouze ke vděčné odpovědi víry.⁵² Boží přítomnost uprostřed Izraele se neprojevuje pouze v daru zákona, chrámu nebo Písma, ale také v trvání tělesného pokolení vyvoleného lidu a v péči o něj. Všichni členové Božího lidu různých pokolení zakoušejí Boží blízkost tak, že skrze tělesnou příslušnost k lidu smlouvy jsou účastni toho, co se stalo, „když vyšel Izrael z Egypta“.⁵³

ponoření do jediného těla a trojjediného Boha...

V Ježíši Kristu se člověk (ať už žid nebo pohan) setkává s událostí, ve které je nezměrně obdarován, přijat a do které je ve své tělesnosti jednou provždy zahrnut. Ve své tělesnosti poznává Ježíše Krista jako toho, který jej bezmezně přijímá a kdo se jím nechává bezmezně obdarovat; tak se vztahuje k Ježíši jako k někomu „bezmezně obdarovanému“ a „nezměrně přijímajícímu“. Právě v ponoření vlastního těla do Kristova těla se mu odkrývá tajemství Kristovy osoby jako osoby Syna Božího, jenž věčně přijímá stejně tak věčné Boží sebedarování.

Také mystérium nezměrného sebedarování Otce Synu se člověku otevírá tak, že je do něho ve svém těle sám zapojen. Pouze tak, že se ve svém konečném těle nezaslouženě stává nekonečným darem Kristu, poznává „nekonečné sebedarování“, ve kterém se Bůh Otec věčně dává Synu.

A pouze tak, že je ve svém těle uveden do oživujícího „prostoru“ či „sféry“ vzájemné lásky (zcela se darujícího) Otce a (zcela přijímajícího) Syna, objevuje tuto vzájemnost jako jediného Ducha obou. V oživující události tělesného (ne však již rodového, ale plně perichoretického) pouta s Kristem zakouší, že je ponořen do vzájemnosti Otce a Syna, do „svébytného prostoru jejich věčného spolu-bytí“, jejich věčného „My“.⁵⁴ Tato „atmosféra“ vzájemnosti Otce a Syna se mu stává „prostorem“ také lidského spolu-bytí ve vzájemné jednotě a odlišnosti.

...který nás předurčil ve své lásce...

Setkání s dějinnou Boží iniciativou však předpokládá, že člověk je již „předem“ k tomuto setkání zaměřen. Lásky, která se k němu obrací od Otce skrze vtěleného Syna v Duchu svatém, tak již „předem“ vytváří prostor tělesnému bytí lidské osoby; dříve než se tato láska naplní v dějinách spásy, vytváří prostor lidské

⁵² Egyptské otroctví je třeba chápat spíše teologicky než sociologicky; stejně tak exodus neznamená jen politické, ale zejména náboženské osvobození. Srov. BROŽ, V. Homo viator v Bibli. MKR *Communio*, 2018, roč. 22, č. 3, s. 18.

⁵³ Srov. Žl 114, 1–2.

⁵⁴ Podle Heriberta Mühlena je Duch subsistujícím aktem vzájemnosti (doslova subsistujícím „my-aktem“) Otce a Syna, jenž je (jakožto *spiratio passiva*) výrazem jejich osobního „my-aktu“ (*spiratio activa*). Srov. MÜHLEN, H. *Der Heilige Geist als Person*, s. 157.

tělesnosti jakožto prostor svébytnosti v zaslíbení nezměrného obdarování, přijetí a pouta vzájemnosti. Pregnantně to vyjadřuje nauka o tom, že skrze vtěleného Syna je každý člověk nejen přiváděn k účasti na jeho synovství, ale že je již k tomu předurčen.⁵⁵

Prostor lidské tělesnosti v díle zjevení tedy není jen takový, jaký si pro sebe vymáhá člověk; nestačí ani říci, že je ještě mnohem větší: je přímo dán mírou, ve které Bůh Otec vychází ze sebe a daruje se člověku, ve které Syn člověka přijímá a ve které ho Duch vede k spolu-bytí, k jednotě ve vzájemnosti. Tato míra je nezměrná, neboť je dána plností, ve které se věčně Otec daruje Synu, Syn přijímá Otce a Duch svatý v sobě přijímá a nese jejich vzájemnou lásku.

... a otevřel nám (nepředstavitelným způsobem) cestu ke spáse

Proto nelze cestu lidské tělesnosti předem postihnout jinak než vztahem lásky, ve kterém se Bůh Otec natolik vydává a natolik vychází ze sebe, že člověka „klade před sebe“, že ho „představuje“ jako někoho, kdo je ve své křehkosti a konečnosti zároveň nekonečně cenným. Díky tomu nelze cestu lidské tělesnosti předem postihnout nějakým plánem, nelze odhadnout její výšiny ani hlubiny. Přesto ji však Bůh Otec stále proniká svou láskyplně skrytou přítomností a její výšiny a hlubiny sám otevírá.

Věčný Syn natolik člověka přijímá, natolik se mu otevírá a pro něho sám sebe uprazdňuje, že se lidské osobě v její křehké tělesnosti otevírá nezměrný prostor uskutečnění. Ten nelze postihnout předem a člověk se v něm může lehce sám sobě i druhým ztratit; přesto však zůstává ve své křehkosti někým nekonečně chtěným a vtělenému Synu nekonečně blízkým. Ten jej ve své láskyplně skryté kenotické přítomnosti neustále nese a provází.

Duch svatý natolik uvádí člověka do sféry vzájemného spolu-bytí, že se každému z lidí otevírá nezměrná škála možností sjednocení s ostatními, ale i odlišení se od nich. Cesta jeho tělesného uskutečnění v jednotě i odlišnosti tak není předem zařaditelná do vyčerpávajících představ a člověk se na ní může ztratit a ocitnout se v hrůze úplné samoty nebo v stejně tak děsivém splnutí s určitým celkem; přesto však zůstává někým, koho Duch nepřestává skrytostí své

⁵⁵ Srov. Ef 1, 5. Abstraktně vyhlížející úvaha je jasně konkretizována samotnými dějinami spásy. Stačí poukázat na to, jak dějinné vyvolení Izraele Bohem vyžaduje své praotce i pradějiny nebo jak Kristovo poslání vyžaduje předchůdce. Mohli bychom též zmínit na příkladu učedníků, jak se Pán nechává člověkem „předcházet“ a ve svém těle vytváří prostor pro jeho bytí (včetně důsledků viny). To, že Bůh ve své lásce k Synu vytváří také prostor pro člověka v jeho tělesnosti, ikonicky dosvědčuje Marie z Nazareta, jež se takto stává matkou Páně. K samotné otázce předurčení srov. SCOLA, A. et al. *Osoba ludzka*, s. 93–97; BRICHČÍNOVÁ, K. *Ve své lásce nás předem určil: předurčení: svatý Pavel, svatý Augustin a Vladimír Boublík*. Svitavy: Trinitas, 2017, s. 183–184. K uvedení tématu předurčení do kontextu ontologické chudoby člověka srov. HOJDA, J. *Chudý před Bohem a chudý v Bohu*, s. 66–67.

lásky sjednocovat s ostatními a zároveň jej uvádět do vzájemné odkázanosti a vděčnosti.

Závěrem

Přístup, který navrhuje jako vhodný pro systematicko-teologickou reflexi, se snaží zhodnotit lidskou tělesnost jako vnitřní podmínku či vnitřní moment Božího zjevení. Právě láska, která se člověku sdílí od Otce skrze vtěleného Syna v Duchu svatém, otevírá prostor lidské tělesnosti. Je člověku nezměrně (a ve své ryzí vydanosti i skrytě) blízko, sdílí mu nezměrnou (a tudíž i skrytou) důstojnost a udává mu nezměrný (nadpřirozený a tudíž i skrytý) cíl; tím však už od počátku prozařuje lidskou tvář a nechává se (nenápadně) vytušit za horizontem každé z lidských tužeb.

Nezměrná trinitární láska otevírá člověku v jeho tělesnosti nevypočitatelný prostor uskutečňování. Proto nechceme a ani nemůžeme vypočítávat cestu lidské tělesnosti podle některých předem připravených vzorců. Tělesnost nás bude neustále překvapovat, dohánět naše představy o ní a bude našim představám neustále unikat. Nakolik je ustavena nekonečnou láskou, jež sama zná a unese i nekonečné ponížení, natolik nebudeme moci mít naši lidskou tělesnost ve své hrsti ani v hrsti našich teologických idejí a křesťanských ideálů.

Nezměrná láska Otcova nás však ujišťuje, že se všechny lidské cesty mohou stávat cestou k zaslíbení. Ve své mnohé podmíněnosti v sobě nepřestávají ukrývat osobní důstojnost, ve které se člověk vztahuje k nepodmíněnému obdarování, přijetí a společenství. Takto tělesnost zůstává prostorem pro setkání s Boží iniciativou, ve které se láska vycházející od Otce v Duchu svatém stává skrze jednorozeného Syna vtělenou. V lidském těle se tak naplňuje sdílení, které je již od počátku skrytě nesené vtělením Božího Syna: skrze „ponoření“ člověka do věčné receptivity Božího Syna se lidská tělesnost naplňuje v perichoretickém poutu s Kristem. V této soteriologické události člověk poznává Boha, aby pak mohl poznat sebe v Bohu.

Tím se znovu navracíme k začátku našeho pojednání. Systematická teologie má a musí ve službě Kristu, v němž se vyjasňuje tajemství člověka, reflektovat obecné určení lidské tělesnosti. Tento její cíl však předpokládá spásně-dějinné zhodnocení těla. Teologie tedy musí nejprve ukázat, že se každý člověk stává ve svém vlastním (smrtném a hříchem zraněném) těle adresátem Boží iniciativy v Ježíši Kristu; musí nejprve docenit, že skrze Krista je každý člověk ve své konkrétní (a nikoliv ideální) tělesnosti nezměrně přijat věčně synovským přijímáním a že je tak uváděn do lásky Otcovy. Bez tohoto spásného momentu budou jakékoliv výpovědi o lidském určení odtrženy od svého živoucího zdroje a nutně se stanou mrtvou literou. Aby však teologie mohla docenit soteriologický význam

těla, musí nejprve poukázat na zaslíbení, které si v sobě lidská tělesnost stále uchovává na svých předem nevypočitatelných cestách.

To, co jsme zmínili o systematicko-teologickém přístupu k lidské tělesnosti, může poskytnout důležitá vodítka přístupu pastoračnímu a spirituálnímu. Když se člověku tělesnost otevře jako prostor svébytnosti v zaslíbení, pak se mu může otevřít i jako prostor spásného setkání s Bohem.⁵⁶ Když se mu otevře jako prostor spásy, pak se mu může otevřít i jako prostor vlastního určení v nekonečné trinitární lásce.

V článku jsme se snažili nastínit možnost teologického zhodnocení tělesnosti jako vnitřní podmínky Božího zjevení. Sdílení trojiční lásky člověku a její vyslovení skrze Ježíše Krista, je vyslovením posledního smyslu lidské tělesnosti. Zároveň však zůstává povoláním, oslovením jménem, které nechává plně vyslovit člověka; nechává promluvit lidskou tělesnost a uskutečnit ji v té míře, která je vymezena mírou vnitrotrinitární lásky.⁵⁷

doc. Jan Hojda, Th.D.

Katedra kulturních a náboženských studií

Pedagogická fakulta

Univerzita Hradec Králové

Rokitanského 62

CZ 500 03 Hradec Králové III

jan.hojda@uhk.cz

⁵⁶ Na tuto antropologickou podmíněnost víry upozorňuje ve vztahu k evangelizaci (ve fundamentálně-teologické perspektivě) článek: BOUMA, D. Fundamentálně-teologické podněty pro evangelizaci v Česku. *Cesty katecheze*, 2010, roč. 2, č. 1, s. 18–20.

⁵⁷ V tomto kontextu je vhodné poukázat na soteriologii Hanse Urse von Balthasara, dle níž se spása člověka naplňuje jako trinitární drama. Tento přístup se snaží osvětlit, jak v Ježíši Kristu vstupuje příběh člověka i jeho viny do vnitrotrinitárních vztahů. Z mnohé sekundární literatury srov. např.: MAAS, W. *Gott und die Hölle. Studien zum Descendus Christi*. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1979, s. 244–256.

Bernhard SCHÖRKHUBER

**Scivia – Wege zueinander
Hochschulpastorale Kommunikation – (Wie) Geht das?**

Abstract

This article deals with how University pastoral communication can be realized. University pastoral as compassion means to put the people in the center. Years ago, the world-famous professor of fundamental theology, Johannes Baptist Metz, the founder of political theology, made a statement in the feature page supplement of the *Süddeutsche Zeitung* with the article „With the authority of the suffering - compassion - proposal for a world program of Christianity“. More compassion is needed in our times, he demanded. Compassion says that the difficult situation of another person does not leave me indifferent, but rather challenges me to act. In her groundbreaking first work, “Know the Ways”, Hildegard von Bingen (1098-1179), describes in what unbelievable creation man finds himself. Even more, how God is on the way to people and man experiences himself as a human being while on the way to God. This may be further thought of as an assignment that people are on the way to people.

In terms of its approach, pastoral care can be communicative, mystagogical, person-centered, charitable-diaconal, systemic, intercultural-interreligious. Any decision for a corresponding concept means a decision for profiling. University pastoral of compassion means that practical theological action with vivacity – Viriditas - as a program and the turn of mercy determine the everyday university pastoral action.

Keywords: compassion, Appreciation of lifestyles, learning existence, mystagogy, university pastoral, experience of habitat, vitality, viriditas

Am Anfang war das Wort, eine Chance, ein Auftrag, eine Möglichkeit, eine Herausforderung, noch keine Idee ... Kommunikationszentrum – Hochschulpastoral – Seelsorge – ein Weg.

Wohin geht der Weg? Erkenne den Weg! Wegweiser, Wegmarken, Routenplaner ... Kennt jemand den Weg? Da kommt mir das Buch SCIVIAS „Wisse die Wege“ der Hildegard von Bingen in den Sinn ... der Name war geboren: SCIVIA.

Anlässlich der Eröffnung des neuen SCIVIA-Zentrums ist es angebracht, über die Programmatik von Hochschulpastoral und Hochschulseelsorge als Ort umfassender Kommunikation nachzudenken. Drei Akzente schienen

bedeutsam, der Hochschulpastoral am Campus Krems-Mitterau eine besondere Akzentuierung zu verleihen.

SCIVIAS - „Wisse die Wege“ - Name als Programmatik

Hildegard von Bingen (1098-1179), die große Visionärin und Prophetin des 12. Jh., deren Bedeutung und Wirken bis in unsere Zeit reicht und die wieder neu entdeckt wurde, die vierfache Doktorin der Theologie, der Naturwissenschaften, der Kosmologie und der Musik hatte Papst Benedikt XVI. in weiser Voraussicht am 07. Oktober 2012 auf den ihr gebührenden Leuchter gestellt und sie zur Doktorin der universalen Weltkirche – das besagt der Titel: Kirchenlehrerin – erhoben, und das in einem Europa, in dem auf allen geistigen, spirituellen, medizinischen, kulturellen, finanziellen und politischen Gebieten die Lampen auszubrennen drohen.

Mit der Ernennung der heiligen Hildegard zur Universallehrerin hat Benedikt aber etwas

Großartiges bewirkt, was bis dato nicht möglich war: Theologie, Medizin und Kosmologie wurden durch die Weisheit der Hildegard-Lehre wieder vereint, um den Menschen den Weg zu ihrer Heilung zu weisen. Eine Theologie ohne Medizin ist impotent und eine Medizin ohne Theologie unwirksam, weil alles Heil von Gott ausgeht. Oder, weiß ein Arzt, warum ein Mensch wieder gesund wird?

„Schneide nicht das Licht ab von den Menschen, die dir an dein Herz gelegt sind“¹, sagte einmal Hildegard. Sie inspiriert, neue Wege zu beschreiten. In ihrem bahnbrechenden ersten Buch „Wisse die Wege“ beschreibt Hildegard atemberaubend und außerordentlich beeindruckend, in welcher unglaublichen Schöpfung sich der Mensch vorfindet. Mehr noch –, wie Gott unterwegs zu den Menschen ist und der Mensch sich als Mensch erfährt, indem er unterwegs zu Gott ist. Dies darf weitergedacht werden als Auftrag, dass Menschen unterwegs zu Menschen sind.

Das ist auch die Grundausrichtung des SCIVIA-Zentrums: ununterbrochen unterwegs zueinander, zum Menschen zu sein. Das „SCIVIA“ ist ein Ort für heilsame Unterbrechungen, ein offenes Forum für Lehrende, Studierende, Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter. Es bietet Möglichkeiten für individuelle Treffen, Gespräche, Veranstaltungen oder auch Muße, Ruhe und Chillout.

¹ Abtei St. Hildegard, Eibingen (Hrsg.). (2012). *Wisse die Wege - Liber Scivias*. Beuron: Beuroner Kunstverlag, S. 153.

Hochschulpastoral als Compassion

Einen zweiten Aspekt stellt „Hochschulpastoral als *Compassion*“ als Haltung der Mitleidenschaft dar: Der Mensch im Mittelpunkt.

Vor Jahren hatte der weltbekannte Fundamentaltheologie Johannes Baptist Metz, der Begründer der Politischen Theologie, in der Feuilletonbeilage der Süddeutschen Zeitung mit dem Artikel „Mit der Autorität der Leidenden – Compassion – Vorschlag zu einem Weltprogramm des Christentums“² aufhorchen lassen: „Es braucht mehr *Compassion* in unserer Zeit“³, forderte er darin. *Compassion* besagt, dass mich die aus welchen Gründen auch immer schwierige Situation eines anderen Menschen nicht gleichgültig lässt, sondern zum Handeln herausfordert⁴. Wie recht er hatte: Solidarität, Mitleidenschaft ... „für andere da zu sein, ehe man überhaupt etwas von ihnen hat“, so nannte Johannes Baptist Metz (2000) den Weg der *Compassion*, der freilich abenteuerlich werden kann. Das bedeutet für das SCIVIA-Zentrum, ein außergewöhnlicher Ort der Kommunikation an einer akademischen Bildungsstätte in ihrer ganzen Breite zu sein. Wenn der Mensch im Mittelpunkt steht, dann gilt es, sich der besonderen Herausforderungen anzunehmen, die lauten:

- Freiräume schaffen, wo Angehörige der Hochschule ihre Fragen und Zweifel artikulieren können;
 - Begleitung und Beratung von Hochschulangehörigen zu solidarischem Handeln;
 - gegenseitige, kritische Wertschätzung von Lehre und christlichem Glauben fördern;
 - Menschen stärken, damit sie durch heilsame Unterbrechungen für Transzendenz und die Tiefendimensionen des Lebens sensibilisiert werden;
- All dies bedeutet ein Angebot, das diesem Anspruch unterstellt wird.

Viriditas – Signal und Farbe

An der Glasfassade, mit Fantasie zu entdecken - „*Komm.uni.kat.i.o.ns.Zent.rum*“ oder auch zu lesen: „*Komm ins Zentrum*“ – oder „*unikat*“ – eindrucksvoll von Karin Gratiana Wurm gestaltet, wächst einem ein lebendiges, leuchtendes Grün entgegen. Dieses „Grün“ ist die Farbe der KPH Wien/Krems seit 2007 und steht für Leben, Jugend, Natürlichkeit, Zuversicht, Frische, Wachstum, Entspannung und – in Verbindung mit „Gelb“ – für Licht, Sonne, Erleuchtung, Helligkeit. *Viriditas* („Gelbgrün“) hingegen ist die symbolische Farbe für die

² Metz, J. B. (1997). *Mit der Autorität der Leidenden. Compassion – Vorschlag zu einem*, S. 1.

³ Ebd., Metz, J. B. (1997). *Mit der Autorität der Leidenden. Compassion – Vorschlag zu einem*. S. 1.

⁴ Vgl. Schörkhuber, B. (2003). *Liebe deinen Nächsten – er ist wie du! Compassion – ein*, S. 45.

Lebenskraft schlechthin, meint also nicht die äußerlich sichtbare Farbe, sondern ein Wesensmerkmal, den Habitus, die Wirkmächtigkeit.

Nach der Theologie Hildegards ist Christus die grüne Lichtquelle und auch das Werk seines Wortes ist Viriditas – die grüne Lebenskraft. Sie lässt diese grünende Weisheit Gottes sprechen: „Wenn die Sonne bei ihrem Aufgang sich machtvoll erhebt, um ihren Lauf anzutreten, steht das Grün in seiner größten Kraft, weil die Luft bis dahin noch feucht ist, die Sonne aber wärmt; dann trinken die Gräser dieses Grün so gierig in sich hinein, wie das Lamm seine Milch saugt; die Hitze des ganzen Tages wird kaum ausreichen, die Grünkraft dieses Tages durch zu kochen und fruchtbar zu machen.“⁵

Diese Kraft kann auf den verschiedenen Ebenen des Lebens erfahren werden:

- Grünkraft ist in allem biologischen Leben – sichtbar im Blattgrün.
- Das Blut als Träger des Lebens ist grün.
- Die Seele ist die grünende Lebenskraft im Leib.
- Die männliche Zeugungskraft ist grün.
- Die Tugenden sind die Grünkraft in allen Handlungen.
- Die Reue ist die lebenserneuende Heilkraft.
- Der Geist Gottes ist grün – als das Leben in allem Lebendigen.
- Die Ewigkeit als unendliches Leben ist grün⁶.

Es kann also gesagt werden, dass von dieser Lebenskraft Heilung und ganzheitliche Gesundung ausgeht. Ist das schon ein Hinweis auf den „grünen Finger Gottes“? – so wie in unserer Zeit der „grüne Christus“⁷ des Marc Chagall. Durchgrünung von Kosmos und Mensch, welch erfrischender Gedanke. Durchgrünung von Hochschulpastoral, wenn sie

- Lobbying für eine humane Bildung immer wieder betreibt.
- Bildung von einer Reduktion auf schnell verwertbares Wissen und der Ansammlung von Informationen befreit.
- Bildung als ganzheitlichen Prozess anerkennt, um dem Diktat der Ökonomie zu widerstehen.
- Menschen guten Willens unterstützt, die sich für Entschleunigung einsetzen.
- Soziales Lernen, ethische Bildung und ästhetische Kompetenz fördert.

⁵ Strickerschmidt, H. (2008). *Geerdete Spiritualität bei Hildegard von Bingen. Neue Zugänge zu ihrer Heilkunde*. Berlin: LIT Verlag, S. 100.

⁶ Vgl., Strickerschmidt, H. (2008). *Geerdete Spiritualität bei Hildegard von Bingen. Neue Zugänge zu ihrer Heilkunde*. Berlin: LIT Verlag, S. 101f.

⁷ Compassion – Weltprogramm des Christentums. Freiburg-Basel-Wein: Herder. Riedel, I. (1994). *Marc Chagalls Grüner Christus*. Olten: Walter-Verlag, S. 33.

„O nobilissima viridatis, quae radicas in sole – O edelstes Grün, du wurzelst in der Sonne,... et quae in candida serenitate luces – du leuchtest in strahlender Helle“⁸. „Wisse die Wege“ mit Compassion in grünender Lebendigkeit – das ist der bleibende Auftrag des SCIVIA-Zentrums als Ort der Offenheit, Menschlichkeit und des begehrenden Vertrauens.

Begegnung und Mystagogie

Perspektiven einer zeitgemäßen Hochschulpastoral, die authentische Begegnungen im SCIVIA-Zentrum und darüber hinaus ermöglichen, müssen ständig verortet und weiterentwickelt werden. Hochschulpastoral muss ihren Blick besonders auf Menschen legen, deren Religiosität stark individualisiert ist. Denn individuelle Religiosität ist im Stande, als originelle religiöse Quelle, objektive Religion weiterzuentwickeln. So kann subjektiver Religiosität der Rang eines „Locus theologicus“ zugesprochen werden. Ausgehend von der Tatsache, dass junge Menschen Religion nur dann als persönlich bedeutsam artikulieren, wenn sie als lebensrelevant entdeckt wird, stellt sich die Frage, wie religiöse Sozialisation innerhalb der Hochschulpastoral wirksam werden kann. Individuelle (religiöse) Rituale haben dabei eine hohe Bedeutsamkeit.

Wie kaum einmal wird das gegenwärtige Weltbild junger Heranwachsender durch ästhetische und multimediale Erfahrungen geprägt. Hier hat die Hochschulpastoral die unumgängliche Aufgabe, diese fundamental andersartige Welterfahrung auch von Religion und Glaube her zu verstehen und gelten zu lassen. So kann sie einen Kommunikationsraum schaffen, in dem sich Menschen wirklich angenommen, verstanden und in ihrer Persönlichkeit authentisch wahrgenommen fühlen. Die Wende im Modus der Wahrnehmung vollzieht sich auch in der Gestaltung von hochschulpastoralen Räumen, die dem ästhetischen Empfinden junger Menschen heute Rechnung tragen.

Neben der inhaltlichen Dimension des Glaubens und der Teilnahme an Hochschulgottesdiensten wird das hochschulpastorale Interesse an lebensästhetischen Projekten junger Menschen in den Vordergrund treten. Diese werden auf Spuren Gottes hin „gelesen“, damit deren emotionaler, ästhetischer und expressiver Charakter von Religion sichtbar wird. So kann Glaubenskommunikation im Kontext von Wirklichkeit und Welt zur besonderen Herausforderung für Hochschulpastoralverantwortliche werden.

Das Hochschulpastoralteam am Campus Krems-Mitterau stellt sich diesen Herausforderungen und bietet dazu ein vielfältiges Angebot an, das jährlich aktualisiert bzw. kontextualisiert wird und sich am Konzept der

⁸ aus: Responsorium „O nobilissima viridatis“ in: Abtei St. Hildegard, Eibingen (Hrsg.). (2012). *Wisse die Wege - Liber Scivias*. Beuron: Beuronischer Kunstverlag, S. 124.

ethisch-mystagogischen Hochschulpastoral, SCIVIA-Compassion-Viriditas, ausrichtet.

Hochschule als Ort der Gotteserfahrung

Wer sich in der Hochschulpastoral engagiert, dem ist die Bedeutung seines Handelns im Geiste Jesu – *„Was ihr für einen meiner geringsten Brüder (und Schwestern) getan habt, das habt ihr mir getan.“* (Mt 25,40) – bewusst. Menschen hingegen, die in einer mitunter persönlichen Notlage die hilfreiche Zuwendung im obigen Sinne erfahren, muss freilich diese spirituelle Dimension erst erschlossen werden. So bleibt hochschulpastorales Handeln nicht bei Individual- oder Gemeinschaftserlebnissen stehen, sondern versucht diese Räume auf Gott hin aufzuschließen. Dabei geht es um jenes diakonische Engagement der Hochschulpastoral, das sich in den Bemühungen um Hochschulkultur verwirklichen und die theologische Dimension ihrer Arbeit bei sich bietenden Gelegenheiten zur Sprache bringen kann. Mystagogische Hochschulpastoral wird auf bekannte Aktivitäten der Hochschulpastoral zurückgreifen und den „Kairos“ entdecken, der im Sinne der „Zeichen der Zeit“ (Mt 16,3) und „im Licht des Evangeliums“ (GS 4) zum Handeln drängt.

Mystagogische Hochschulpastoral

Ausgehend von den berühmten Gedanken Karl Rahners: Der Fromme von morgen wird ein ‚Mystiker‘ sein, einer, der etwas ‚erfahren‘ hat, oder er wird nicht mehr sein⁹ kann sich Gotteserfahrung zu jeder Zeit und an jedem Ort ereignen, sie geschieht „am Material des normalen Lebens, dort also, wo Verantwortung, Treue und Liebe absolut getan werden“¹⁰. Gotteserfahrungen ereignen sich also auch am Ort Hochschule und im konkreten Alltag der am Hochschulgeschehen Beteiligten. Für einen mystagogischen Ansatz von Hochschulpastoral spricht auch, dass der Kern des Christentums – nach Odo Casel¹¹ – weder „eine Weltanschauung mit religiösem Hintergrund“ noch „die Lehre oder Moral Christi, sondern die Person Christi als des Gottmenschen“ ist.

Um Gott im Alltag erfahren zu können, ist es notwendig, Erlebnisse zu deuten. Die Biografien von Menschen verlaufen äußerlich betrachtet in einem Spannungsbogen von Gelingen und Scheitern, von Liebe und Verlassenheit. Erst die Deutung der jeweiligen Erlebnisse im Leben lassen einen Unterschied

⁹ Vgl., Vorgrimler, H. (1994), Gotteserfahrung im Alltag. Der Beitrag Karl Rahners zu Spiritualität und Mystik, in: Raffelt, A. (Hg.). Karl Rahner in Erinnerung. Freiburger Akademieschriften, Bd. 8. Düsseldorf: Patmos Verlag, S. 62-78.

¹⁰ Ebd., S. 69-70.

¹¹ Vgl., Schilson, A. (1987). *Theologie als Sakramententheologie. Die Mysterientheologie Odo Casels*. Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag, S. 47.

erkennen und können helfen, Ereignisse als Erfahrungen Gottes zu interpretieren. In diesem Zusammenhang ist der wichtigste Begriff die „Transzendentalität“ des Menschen, d. h. der Mensch erfährt einerseits seine Grenzen und seine Endlichkeit, andererseits ahnt er aber auch, dass es etwas gibt, das ihn übersteigt und das der Grund seiner Existenz ist. Dieses „Etwas“ nennt Rahner¹² „Geheimnis“ oder Gott. So geht er davon aus, dass es Erlebnisse gibt, die geradezu danach rufen, dass der Mensch nicht bei den Erlebnissen stehen bleibt, sondern weiter nach demjenigen fragt, der ein solches Erlebnis im Letzten ermöglicht.

Gottesehrfahrungen sind also auf Gott hin gedeutete Erlebnisse. Um Gottesehrfahrungen machen zu können, bedarf es daher gewisser Kenntnisse des christlichen Glaubens, einer Offenheit für christliche Erlebnisdeutungen und Mystagogen, d. h. Menschen, die bei diesen Deutungen helfen. Demnach möchte Transzendente Mystagogie den am Hochschulgeschehen Beteiligten Erfahrungen mit Gott im alltäglichen, hochschulischen Leben ermöglichen und ihnen unthematische Gottesehrfahrungen thematisch erschließen. Transzendente Mystagogie sieht ihre Chance, Menschen im Umfeld der Hochschule für Gottesehrfahrungen aufzuschließen: im Initiieren von Berührungspunkten mit einer das Empirische übersteigenden Wirklichkeit und in der Sensibilisierung für Erfahrungen der Transzendenz. Zugleich ist es notwendig, Vorgaben für die Gottesehrfahrung aktiv einzubringen. Dazu bietet Hochschulpastoral den nötigen Rahmen. Das Hochschulpastoralprogramm des jeweiligen Studienjahresjahres bietet dazu Angebote für Studierende, Lehrende, Mitarbeiterinnen, Mitarbeiter und Gäste. Drei explizite Beispiele mögen dies erhellen.

„Locus theologicus“ - Nacht der 1000 Lichter

Einen Höhepunkt stellt die jährlich am Campus Krems-Mitterau stattfindende „Nacht der 1000 Lichter“ dar. An die 200 bis 300 Teilnehmende können immer wieder in eine besondere Atmosphäre eintauchen. Der Lichterglanz in den Tagen vor Allerheiligen weist darauf hin, dass es das „Heilige“ auch im persönlichen Leben gibt und nur darauf wartet, entdeckt zu werden. Am gesamten Campus erstrahlen unzählige Lichtsymbole und ein „Walk of Light“, beispielsweise zum Thema „Wisse die Wege“ mit zehn Stationen. Sie laden die Besucherinnen und Besucher zu einem besinnlichen Rundweg ein. Den Höhepunkt bildet die Lichtfeier in der Campuskapelle mit stimmungsvollen Texten und Gesängen aus Taizè. Den Abschluss bildet eine Lichterperformance „Lebendiges Lichtlabyrinth“

¹² Rahner, K. & Lehmann, K. & Pesch, R. (1984). *Vor dem Geheimnis Gottes den Menschen verstehen*. Regensburg: Schnell und Steiner Verlag.

mit allen Teilnehmenden. Bei der anschließenden Begegnung mit Agape klingt die „Nacht der 1000 Lichter“ aus.

„Locus theologicus“ - Projekt der Studierenden „An den Grenzen der Humanität“

Das SCIVIA-Zentrum zeigte Projekte von Studierenden des Studienbereichs „Textiles Werken“ zu aktuellen gesellschaftspolitischen Themen. Eine Serie von Objekten entstand am Höhepunkt der Diskussion über die Errichtung von Zäunen, als der Flüchtlingsstrom Österreichs Grenzen erreichte. Die Arbeiten zeigen Abbildungen von Zäunen aus der Umgebung von Krems, deren ursprüngliche Funktion, Fremde abzuhalten, optisch aufgehoben wird. Die Objekte sind mit persönlichen Kommentaren der Studierenden versehen.

„Locus theologicus“ - Ausstellung „Ecce homo - Sieh‘, der Mensch“

„Aufwachen, die Augen öffnen!“ so lautete der Titel der Ausstellung am Campus Krems-Mitterau in der Fastenzeit 2018. Kirchlich geprägte Zeiten forderten immer schon heraus, alte Fragen neu zu stellen. 25 großflächige Bilder des Malers Christian Gmeiner konnten dabei als kategorischer Imperativ für eine Schule des Sehens und des genauen Hinsehens provozieren. Menschen setzten freilich gern auf Unsichtbarkeit, auf Wahrnehmungsferne und auf „unsichtbare Gnade“. Entgegen der landläufigen Rede vom „blinden Glauben“, bestehen beispielsweise die biblischen Traditionen auf Sichtbarmachen, auf gesteigerter Wahrnehmungsbereitschaft und Wahrnehmungspflicht. Blind macht nicht der Glaube, blind macht der Hass, der die Anderen nicht anblickt und sich selbst nicht anblicken lässt. Die Menschen werden in diesem Zusammenhang immer wieder gekennzeichnet als solche, die sehen und doch nicht sehen, und sie werden aufmerksam gemacht auf ihre Narzissmen, auf ihre elementare Angst vor dem genauen Hinsehen, das sie ins Besehene unentrinnbar verstrickt und sie nicht unschuldig passieren lässt.

Gibt es nicht heute besondere Sehbehinderungen? Christian Gmeiner stellt Menschen mit „Sehbehinderungen“ in den Mittelpunkt, denn das Aufwachen, das genaue Hinsehen hat auch eine eigene moralische Würde. „Sieh hin und du weißt“¹³ hat der Philosoph Hans Jonas formuliert und das Sehen, die Augen für die Anderen zur Wurzel für eine Kultur der Empfindsamkeit gemacht. Wer blickt, wird auch angesehen. Aus diesem Angeblickt-Werden erwächst ein Verantwortungshorizont für Zustände und Situationen: beispielsweise können

¹³ Jonas, H. (2003). *Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation* (TB 3492). Berlin: Suhrkamp Verlag, S. 235.

traum- und wunschlose Augen Solidarität ein klagen, die weit über unsere vertraute Familienmoral hinausgeht.

„Du sollst dir kein Bild machen“ (Ex 20,4) macht auf eine wichtige Differenz aufmerksam: Nicht der Andere, der fremde Mensch als solcher ist das primäre Problem, sondern die Art, wie wir ihn wahrnehmen. Nicht die kulturelle Vielfalt als solche erschreckt, sondern die Bilder, die wir uns von ihr machen und verbreiten. Diese Differenzen gilt es zu beachten, weil elementare Empfindsamkeit – „Mitleidenschaft“ – die Bereitschaft zu einem Blickwechsel verlangt, nämlich, uns selbst mit den Augen der Anderen, der leidenden und bedrohten Andern anzusehen. Das ist keine egalitäre Angelegenheit, es ist der Geist der Compassion, der allen vergönnt und zugemutet wird.

Der Akzent einer derartigen Perspektive von Hochschulpastoral besteht im Kairos des Aufwachens und des „Augen-Öffnens“.

Hochschulpastorale Gesprächsangebote

Regelmäßige Gesprächsangebote an der Hochschule für Studierende und Lehrende bieten gute Chancen zur Erlangung der Lebenszufriedenheitskompetenz. Zum Erwerb gehören auch die Kompetenz zur Emotionsregulation, d. h. die Fähigkeit, negative Gefühle zu verringern und Glück, Zufriedenheit und inneres Gleichgewicht zu erfahren und der Aufbau und die Aufrechterhaltung eines positiven Selbstwertgefühls, deren Gelingen für das ganze Leben darüber entscheidet, ob das eigene Leben als sinnvoll und befriedigend erfahren werden kann. Außerdem zielt die hochschulpastorale und –psychologische Beratung auf die Entwicklung und Aufrechterhaltung einer positiven Lebenseinstellung, die oft u. a. durch Selektionserfahrungen schwer leidet.

Mystagogische Liturgie

Gute Erfahrungen - ökumenische und Hochschul-Gottesdienste mit der Lebenswelt junger Menschen und aller an der Hochschule Beteiligten zusammenzubringen - werden bei den monatlichen Liturgiefiern gemacht. Liturgische Mystagogie möchte ja den am Hochschulgeschehen Beteiligten Erfahrungen mit der Nähe Gottes ermöglichen. Dies verdeutlichen auch die Themen der Gottesdienste, wie „Rückenwind4you“; „fremd.anders.mensch“; „Ich bin – wo bist du?“; „Maria, du reizt mich!“; „7 Herz-Worte für LehrerInnen“; „Resurrection:Applaus.Applaus“; „Geistbeflügelt“; „Von Null auf Gott“; „Das Feuer neu entfachen“; „Leben wählen“; „Zeit für neue Wege“; „hope4me“.

Grundsätzlich können Leben und somit alle Erlebnisse Ausgangspunkte für Transzendenzerfahrungen darstellen. Die entscheidende Aufgabe einer

mystagogisch orientierten Hochschulpastoral liegt in der Sensibilisierung für diese über das Empirische hinausgehende Dimension. Gotteserfahrungen im Kontext der Hochschule sind also nicht zwangsläufig dem Bereich der Träumerei zuzuordnen, sondern eine realisierbare Vision.

Hochschulpastoral als Ermöglichung von Lebensraum

In den letzten Jahren sind für die Hochschulpastoral vermehrt Definitionen, Grundlagen, Aufgaben, Handlungsfelder, Ziele, Chancen und Grenzen beschrieben und entfaltet worden. Die Frage nach den Gestaltungsprinzipien und Qualitätskriterien, mit deren Hilfe die einzelnen Angebote an Hochschulen, aber auch die Konzepte der Hochschuleelsorgerinnen und Hochschulverantwortlichen reflektiert und weiter entwickelt werden können, lauten:

- Wann gehört ein außerunterrichtliches Angebot in den Bereich der Hochschulpastoral und wie soll es gestaltet sein?
- Mit welchen Kriterien kann in der Reflexion hochschulpastoraler Tätigkeit gearbeitet werden?

Es ist geradezu selbstverständlich, dass Religionspädagoginnen und Religionspädagogen der christlichen Konfessionen im ökumenischen Geist zusammenarbeiten und miteinander die Hochschulpastoral planen und gestalten. Wünschenswert ist die Einrichtung eines Arbeitskreises „Hochschulpastoral“, in dem auch Kolleginnen und Kollegen anderer Fächer, interessierte Studierende und Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter aus dem kirchlichen Bereich zusammen die Hochschulpastoral gestalten. Notwendig ist einerseits eine klare Regelung der Zuständigkeit, sowie eine breite Basis derer, die sich verantwortlich fühlen und denen, die Hochschulpastoral im Sinne eines gestalteten „Lebensraumes Hochschule“ ein brennendes Anliegen ist.

PRAXISRASTER FÜR DIE HOCHSCHULPASTORAL			
	Pastorale Dimension	an der Hochschule	außerhalb der Hochschule
MITGEHEN Dienst an Menschen <i>Diakonia</i>	<ul style="list-style-type: none"> Hilfe in Krisensituationen Sorge um Probleme einzelner Studierender 	<ul style="list-style-type: none"> Soziale Aktionen planen und durchführen Unterstützung von Familien in Not „Eine-Welt-Solidaraktionen“ (z. B.: Schul- und Liturgie-Projekt in Uganda) 	<ul style="list-style-type: none"> Compassion-Projekt Sozialexerziten Besuch im Seniorenheim
MITDEUTEN Den Glauben vorschlagen, erfahren und bezeugen <i>Martyria</i>	<ul style="list-style-type: none"> Erfahrung der Stille (z. B.: Fastentuch-Meditationen“) Meditative/ spirituelle Elemente (z. B.: Bildmeditationen) Besinnung und Gebet (z. B.: Advent-Rorate) 	<ul style="list-style-type: none"> Ausstellungen zu religiösen Inhalten „Exerziten im Alltag“ „Adventspirale“ als kirchenjahreszeitlicher „Fokus“ 	<ul style="list-style-type: none"> Wallfahrten Fahrten nach Rom, Assisi, Taizé, ... zu theologischen Diskussionsabenden Tage der Besinnung und Orientierung
MITLEBEN Gemeinschaft erfahren und anbieten <i>Koinonia</i>	<ul style="list-style-type: none"> Tage der Gemeinschaft vorbereiten Gewaltprävention, Friedenspädagogik Gestaltung der Seminar- u. Hörsäle (z. B.: hochschultypisches Kreuz, ...) Mittägliche Besinnung „Eat & Pray“ im SCIVIA „Sehen-Urteilen-Handeln - SCIVIA-Stammtisch für Lehrende 	<ul style="list-style-type: none"> SCIVIA-Zentrum als Ort der Begegnung Gestaltung von Hochschul-Gottesdiensten „Treff „ SCIVIA nach ökumenischen Hochschul-Gottesdiensten „Gewaltfreie Kommunikation“ als Angebot „TALK im SCIVIA“ „Wort und Musik im Advent“ - wöchentlich 	<ul style="list-style-type: none"> Zusammenarbeit mit diözesanen Jugendeinrichtungen, JugendleiterInnen der Dekanate ... Ausbildung zu „KirchenpädagogInnen“ Arbeitskreis „Religionspädagogik“ – wöchentliche Treffen Begegnung im Alevitischen Zentrum Treffen im Päpstlichen Institut für interreligiösen Dialog Dialog im Päpstlichen Institut für Arabische und Islamische Studien
MITFEIERN Den Glauben feiern <i>Leiturgia</i>	<ul style="list-style-type: none"> Liturgische Elemente kennen lernen und einüben Liturgische Feiern in kirchenjahreszeitlicher Perspektive „Raum der Stille“ im SCIVIA – Zentrum für Kommunikation, Hochschulpastoral und Seelsorge 	<ul style="list-style-type: none"> Hochschul-Gottesdienste Ökumenische Hochschulgottesdienste (z. B.: „Rock & Pop“, ...) Ökumenische Feier zur Weltgebetswoche „Einheit der Christinnen“ Liturgische Feiern zu bestimmten Anlässen, z. B.: nach Todesfall 	<ul style="list-style-type: none"> Jugendkreuzweg („Jesus.Art“, ...) „Nacht der 1000 Lichter“ „MEDITATIO IN SILENZIO – Spirituelles zur Fastenzeit – Campuskapelle Krems-Mitterau

Hochschulpastoral kann sich nicht darauf beschränken, die jeweiligen traditionellen Formen zu pflegen. Sie muss, wie schon erwähnt, immer wieder neu die Hochschulwirklichkeit in den Blick nehmen und prüfen, an welcher Stelle aktuell hochschulpastorales Handeln besonders notwendig erscheint.

Mit Gott im Hochschulalltag rechnen

Hochschulpastoral muss den Lebensraum Hochschule als Ort der Selbstmitteilung Gottes betreten. An der Hochschule können religiöse Erfahrungen ermöglicht und außerhochschulische Ereignisse durch Hochschulpastoralverantwortliche religiös gedeutet werden. Wege dahin sind die Bereitschaft, Gottes Spuren sehen zu wollen und der Mut, von eigenen Glaubenserfahrungen zu erzählen. Dazu gehört auch, allen Menschen an der Hochschule eine Gotteserfahrung voraussetzungslos zuzutrauen und zu ermöglichen und bereit zu sein, mit ihnen darüber ins Gespräch zu kommen. Die Hochschulpastoral öffnet Räume, in denen diese Menschen ihr Lebensganzes reflektieren.

Dasein lernen

Wir machen uns immer wieder neu auf den Weg und nehmen die Spur des Religiösen im Hochschulalltag und die spirituelle Praxis der Menschen an der Hochschule in den Blick. Das bedeutet, wir „übersetzen“ die Botschaft Gottes so vielfältig und lassen sie in unserem Handeln sichtbar werden, wie die Menschen unterschiedlich sind. Ein Wort von Bischof Klaus Hemmerle kann der Leitgedanke dafür sein: *„Lass mich dich lernen, dein Denken und Sprechen, dein Fragen und Dasein, damit ich daran die Botschaft neu lernen kann, die ich dir zu überliefern habe“*¹⁴. In den Begegnungen an der Hochschule wird das Evangelium Jesu wirklich und konkret.

Zuwendung ohne Bedingung

Es sind alle Personengruppen mit ihren je unterschiedlichen Situationen im Lebensraum Hochschule in den Blick zu nehmen. Das bedeutet: Hochschulpastoral ist ein Ort *„an dem Menschen aus verschiedenen Generationen helfende und heilende Zuwendung aus dem Glauben erfahren“*¹⁵. Diesen Lebensraum humanisieren der Aufbau von Beziehungen, das Einüben des Respekts und der Toleranz, die Bereitschaft zur Kommunikation und Konfliktbearbeitung und die Freude am gemeinsamen Feiern. So folgt die Hochschulpastoral ihrem Ziel, *„dem*

¹⁴ Hemmerle, K. (1996). *Spielräume Gottes und der Menschen*. Freiburg: Herder, S. 329.

¹⁵ Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.). (1996). *Schulpastoral – der Dienst der Kirche an den Menschen im Handlungsfeld Schule*. Die deutschen Bischöfe (16). Bonn, S. 10.

Einzelnen seine Würde als Mensch und Gottes Ebenbild zuzusprechen und im Bereich der Hochschule Erfahrungsräume zu schaffen, in denen dies auch real erlebbar wird“¹⁶.

Lebensstile kennen und schätzen lernen

Hochschulpastoral versteht sich adressatenorientiert. Es geht um die Bedürfnisse des Gegenübers. Die Menschen im Lebensraum Hochschule stehen im Mittelpunkt. Für sie und mit ihnen will sich Hochschulpastoral engagieren. Es geht um ihre Lebenssituation und Erfahrungen, ihre Bedürfnisse und Fragen, ihr Glück und ihr Scheitern. So ist jeder Lebensgeschichte Achtung entgegenzubringen, weil sie durch Gott wertvoll geschätzt wird. Es ist daher erforderlich, einzuüben, den Menschen an der Hochschule echt und absichtslos zu begegnen.

Das Unterscheidungskriterium zu anderen Unterstützungssystemen ist das *Forum internum*. Für Hochschulpastoralverantwortliche ist die Verschwiegenheit eine Pflicht – und ein Recht! Gerade, weil Hochschulpastoralverantwortliche der Schweigepflicht unterliegen, entsteht in Zweiergesprächen ein Vertrauensraum, der es ermöglicht zu sich und der eigenen Wahrheit zu stehen. Ein solcher institutionell garantierter Vertrauensraum ist der Ort, an dem Selbsterkenntnis, Werterkenntnis und Gnade, Vergebung und Versöhnung zu einer Erfahrungsrealität mitten in der Hochschule werden.

Von ihrem Ansatz her kann Hochschulpastoral kommunikativ, mystagogisch, personenzentriert, caritativ-diakonisch, systemisch, interkulturell-interreligiös sein. Jede Entscheidung für ein entsprechendes Konzept bedeutet eine „Entscheidung für eine Profilbildung“. Ohne Profilbildung gibt es kein hochschulpastorales Konzept. Am Standort der KPH Wien/Krems, Campus Krems-Mitterau haben wir uns für „Hochschulpastoral der Compassion“ entschieden. Mitleidenschaft im wahrsten Sinne des Wortes – praktisch-theologisch -, Lebendigkeit („Viriditas“) als Programm und der „Turn of Mercy“ bestimmen unser alltägliches hochschulpastorales Handeln.

MMag. theol., Dipl.-Psych. Bernhard Schörkhuber, Dipl.-Päd., MAS

Kirchliche Pädagogische Hochschule Wien/Krems

Dr.-Gschmeidler-Strasse 28,

A-3500 Krems, Austria

bernhard.schoerkhuber@kphvie.ac.at

¹⁶ Ebd. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.). (1996). *Schulpastoral – der Dienst der Kirche an den Menschen im Handlungsfeld Schule*. Die deutschen Bischöfe (16). Bonn, S. 15.

**Ekleziológia Maxa Josefa Metzgera (1887-1944)
a jej prínos pre obnovu Cirkvi v medzivojnovom období**

Abstract

The specific aim of this study is to emphasize the universality of its overall contribution to the renewal of the Church in the realm of pacifism, ecumenism, social teaching of the Church in confrontation with national socialism. The following is the sketch of the fundamentals of his ecclesiology, which are the Kingdom of God - Christ - The Church. In his case it is a Christocentric-pneumatological ecclesiology. The author presents the image of the Church as „fraternal community“, which he calls *Philadelphia*. This vision of the Church seeks to be realized through the community, which plays the role of a small Church in the whole Church (*ecclesiola in Ecclesia*) and is to be an effective means of its renewal and apostolate in the life of the individual believers and parishes. This renewal supposed to be accomplished through the reigning marks of the Church: unity, holiness, Catholicism and apostolicity, which also represent the spirituality and sacred nature of the order of renewal itself.

Keywords: Second vatican council, pacifism, ecumenism, abstinence, national socialism, martyr, ecclesiology, community - glad, renewal, God's (Christ's) kingdom, Christ, Church, Holy Spirit, notae Ecclesiae, mystery, salvation, fraternity, unity, faith, love.

Doktrinálny kontext novej ekleziológie

Na začiatku 20. storočia sme svedkami, ako sa postupne rodí nové vedomie povolania veriacich v Cirkvi. Po Prvom vatikánskom koncile sa zdôrazňuje rozmer hierarchie pastierov, zatiaľ čo laici sú považovaní za „pasívny objekt“, nie „aktívny subjekt apoštolátu“. Vanutie Ducha v samotnej Cirkvi spôsobilo, že jej koncepcia sa začala uberať k obrazu a jej prežívaniu ako „mystického tela Kristovho“.

Tento samotný pohyb zvnútra Cirkvi nastáva pod vplyvom Ducha, ktorý, ako veríme, dáva pokrstenému veriacemu dar poznania a rozlišovania – (*con*)*sensus fidei*, s úlohou viesť každého do hlbšieho poznania pravdy o Bohu i o Cirkvi. Pohyb smerom k plnšej pravde a jej prežívaniu označujeme ako čas vnútornej obnovy Cirkvi, ktorá sa začína v duši všetkých jej členov. Proces obnovy a prechodu v jednom odkrýva nanovo jej vnútornú povahu, jej poslanie vo svete a cieľ, ktorý má stále na mysli. Proces obnovy vedie k tomu, aby sa ukázalo, že Cirkev

nie je nejakou „čisto abstraktnou vecou“ alebo len vecou hierarchie, ale je „Božou rodinou“ patriacou Kristovi.

Toto vedomie má za následok zrodenie Katolíckej akcie, ktorú roku 1921 vyhlasuje pápež Pius XI. a definuje ju ako „účasť laikov na hierarchickom apoštoláte“. Po prvýkrát výraznejšie vynáša na svetlo sveta úlohu laikov v Cirkvi a v skutočnosti ju môžeme považovať za jej „obnovu zdola“.

Nové vynárajúce sa ekleziológie už nemajú prvotný stimul v akademickom prostredí, ale ich takpovediac „tlačí“ život Cirkvi a dramatická situácia v spoločnosti: vojna, ekonomické a sociálne dôsledky, hodnoty solidarity s najbližšími, ktoré sú v protiklade s individualizmom. Aktivuje sa komunitárna dimenzia náboženského života, v skupinách laikov i duchovných sa číta Písmo, spolu sa modlia, čo ich pobáda k hľadaniu foriem apoštolátu v Cirkvi i spoločnosti. V praxi to prináša zrod nových hnutí a komunít, ktoré sú konkrétnym prejavom „nanovo sa prebúdajúcej Cirkvi v dušiach ľudí“, ako to výstižne pomenoval teológ Romano Guardini.¹

Ďalším faktorom je liturgické hnutie so svojimi kláštorými centrami vo Francúzsku, Nemecku a Rakúsku. Liturgia je nanovo objavovaná ako teologické miesto (*locus theologicus*), v ktorom sa uskutočňuje tajomstvo Krista a Cirkvi a veriaci ho môžu prežívať s hlbším porozumením a plodnejšou účasťou.

V tom istom duchu sa orientuje aj biblické hnutie, kladúce si za úlohu dosiahnuť denné čítanie Božieho slova ako základu života každého kresťana. Toto úsilie je sprevádzané návratom k patristickým prameňom s cieľom obnoviť schopnosť veriacich budovať svoj život v sile Kristovho slova.

Záujem o Cirkev sa stáva motívom pre ekumenický dialóg, ktorého prirodzenou súčasťou je aj teologické uvažovanie o jej dogmatických fundamentoch na strane katolíkov i ostatných kresťanských denominácií. Ťažisko Cirkvi sa ukazuje a následne presúva z povahy viditeľnej, inštitucionálnej Cirkvi k neviditeľnej, teda duchovnej a mystickej. V tomto období sa už publikujú ekleziológie, kde centrálnou témou je Cirkev ako mystické telo Kristovo, Cirkev ako spoločenstvo svätých; povstáva myšlienka univerzálnej spásnej vôle Boha, sprítomňujúcej sa a účinne pôsobiacej vo svete skrze Cirkev.

Za všetky spomeňme na prvom mieste ekleziológiu jezuitu Petra Lipperta, ktorej fundamenty s jej osobitými výrazovými prvkami môžeme nájsť v Metzgerovej ekleziológii. Ďalej sú to snahy teológov Karla Adama, Emila Merscha či predstaviteľov liturgického hnutia Piusa Parscha alebo Oda Casela. Vo frankofónnom prostredí je to Yves Congar či Lambert Beauduin. V protestantskom prostredí

¹ Porov. R. GUARDINI, Vom Sinne des Gehorchens, in *Schildgenossen* I (1920), s. 33 n.

vyniká osoba Dietricha Bonhoeffera a jeho vízie Cirkvi ako *communio sanctorum*, ďalej Karla Bartha či Paula Tillicha.

Pacifizmus, ekumenizmus a politická teológia ako kontext Metzgerovej ekleziológie

V nemeckom prostredí má proces obnovy Cirkvi silno ekumenický rozmer. Dôležitosť otázky jednoty nie je objavená len teológmi, ale stále viac rezonuje medzi samotnými kresťanmi. Protestanti, katolíci, duchovní i laici sa stretávajú v spoločenských dialógu. Aj v tomto prípade sa môže hovoriť o „ekumenizme zdola“, vzhľadom na to, že laici tvorili v týchto skupinách väčšinu. Táto aktivita nebola napomáhaná zo strany biskupov tak katolíckych, či evanjelických, lebo sa na ňu hľadelo podozrivo a s nedôverou. Okolnosti doby jednoducho nedovoľovali, aby sa zrodilo masívne hnutie ekumenizmu.

Práve tu sa nachádza miesto ekumenickej práce M.J. Metzgera. Odvíja sa od jeho skúsenosti vojenského kaplána. Prvé roky jeho mladého kňazského života sú poznačené bojom za pokoj vo svete a výchovu k nemu. Vníma, ako myšlienka za pokoj vo svete v kontraste ničivej vojny zjednocuje ľudí a prekračuje tak hranice kresťanských vierovyznaní a národov. Na túto tému veľa publikuje a vo svojich článkoch sa obracia na všetkých kresťanov, ktorých haní za hasnúci postoj viery a lásky, a tak ich volá na zodpovednosť pred Bohom, keďže sa vojna rozpútala na území kresťanských národov Európy.²

V tejto súvislosti poznamenajme, že pacifistické hnutie bolo už samo v sebe istým odtieňom ekumenického dialógu, pretože v ňom boli zapojení kresťania viacerých denominácií.

Metzgerovo celoživotné úsilie charakterizuje angažovanosť na poli Cirkvi i spoločnosti, aby sa Cirkev stala alternatívou obnovy sociálneho a mravného poriadku spoločnosti. Kľúčom na riešenie problémov a ťažkostí pri hľadaní východísk je pre neho svetlo Kristovho evanjelia. Ono je primárnym prameňom sily pre obnovu mravného života jednotlivca a spoločnosti.

V Metzgerovom prípade sa prekrýva služba Cirkvi so službou spoločnosti. Cirkev slúži v duchu evanjelia, aby sa spoločnosť pretvorila pôsobením jej tvorivej sily a zároveň samotná spoločnosť je prirodzeným prostredím, kde žije Cirkev. Jej obnova je teda podmienená sociálnymi, politickými, mravnými i ekonomickými výzvami, s ktorými sú ľudia v spoločnosti konfrontovaní. V jeho čase je to otázka reformy štátu a nového sociálneho poriadku, konkrétne dotyk s chudobou, boj so závislosťami, zvlášť alkoholizmom³, boj o osvetu za pokoj vo svete

² L. ŽAK, Max Josef Metzger, pioniere dell'ecumenismo cattolico, e la sua lettera a Pio XII dal carcere nazista, in *Lateranum* LXXII/3 (2006), S. 577-616.

³ *Autobiografische Aufzeichnungen Dr. M. J. Metzger*, 1. december 1939, pís. stroj., in AM.

vzhľadom na nedávnu skúsenosť vojny⁴, intelektuálna a praktická konfrontácia s nacionálnym socializmom.⁵

V autorovom prípade sa teda môžeme odvážiť hovoriť, ako sa vyjadril jeden z jeho biografov, o autentickej politickej teológii, ktorá by sa dala charakterizovať ako „teológia sociálnej praxe viery“.⁶ Je vyjadrením a integrálnou súčasťou jeho žitej ekleziológie. Metzgerovi išlo o to, aby sa životodárna sila Cirkvi ukázala v službe blížnym v tých okolnostiach, kde je to práve potrebné. Sám viackrát počiarkol, že motívom pre jeho celú pastoračnú aktivitu, ako aj zrod komunity Krista Kráľa je „vedomie *utrpenia Kristovej Cirkvi*, na ktorú vplývala veľká časť utrpenia sveta.“⁷

Po prvej svetovej vojne sa rodia vo Francúzsku, Holandsku, Nemecku, Rakúsku, Švajčiarsku či Švédsku viaceré hnutia a komunity, ktorých zrod samovoľne nastoľoval otázku podstaty a poslania Cirkvi. Bratský dialóg medzi osobnosťami jednotlivých kresťanských cirkví ústi do organizovania veľkých ekumenických konferencií v Lausanne (1927), Štokholme (1929) či Edinburgu (1937). Metzgerovi sa podarilo dosiahnuť oficiálne povolenie zo strany katolíckej Cirkvi a zúčastní sa ako pozorovateľ na konferencii v Lausanne roku 1927 spolu s prof. Hermannom Hoffmannom.⁸ Znamenalo to pre neho o úžasnú skúsenosť, lebo bol svedkom veľkej vôle a túžby k novému zjednoteniu sa zo strany ostatných kresťanských bratov. Stretáva sa tu s osobnosťami ako sú Nathan Söderblom, Charles H. Brent, Anders Nygren, Sergej Bulgakov i mnohí ďalší. Tento okamih môžeme považovať v jeho živote za zlomový, keďže od tej chvíle publikuje na tému Cirkvi čím ďalej, tým väčšmi.⁹

⁴ M. J. METZGER, *Der Weltkrieg. Bankrott oder Triumph des Christentums?*, Verlag Volksheil, Graz 1916.

⁵ Svedčia o tom aj názvy jeho článkov v tom období: *Akého Führera potrebujeme* Katholischer Missionsruf, IX (1927), č. 11, s. 162-163; *Nech žije kráľ!* Christkönigsbote, II/1 (1930), č. 4, s. 1-2; *Je to on, ktorý musí byť kráľom* Christkönigsbote, II/10 (1930), č. 13, s. 1-3; *Pokoj nemeckému ľudu*, Christkönigsbote, (1934), č. 52, s. 1.

⁶ R. FENEBERG, Max Josef Metzger – Ein politischer Theologe, in R. FENEBERG – R. ÖHLSCHLÄGER (ed.), *Max Josef Metzger. Auf dem Weg zu einem Friedenskonzil*, Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart, Stuttgart 1987, s. 3-19.

⁷ *List bratovi Ambrosiovi*, Allerseelen 1943, in M. J. METZGER, *Für Frieden und Einheit*, Kyrios-Verlag, Metingen bei Augsburg 1964³, s. 148.

⁸ R. FRIELING, *Die Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung 1910-1937 unter besonderer Berücksichtigung des Beitrages der deutschen evangelischen Theologie und der evangelischen Kirchen in Deutschland*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1970, s. 142-143.

⁹ Metzger sám píše o konferencii v troch článkoch: *Die Kircheneinigungskonferenz*, in *Schönere Zukunft* II/52 (1927), s. 1120-1123; *Die Tagung der Kirchenunion von Lausanne*, in *Allgemeine Rundschau* XXIV (1927), s. 598-638; *Kircheneinigungstag von Lausanne*, in *Katholischer Missionsruf* IX/10 (1927), s. 146-149.

Metzger bol charizmatickým rečníkom, cestuje a zúčastňuje sa na mnohých konferenciách, ktoré dávajú impulz pre založenie nových spoločenstiev modlitby a dialógu medzi evanjelikmi a katolíkmi. Je potrebné vyzdvihnúť jeho osobný vklad v ekumenickom dialógu, ktorý sám aktívne viedol s teológmi, biskupmi i laikmi ostatných kresťanských cirkví, zvlášť protestantov v Nemecku, Švajčiarsku, Švédsku či Dánsku. Veľký vplyv na jeho teologickú konfrontáciu mala osoba neskoršieho evanjelického biskupa v Nemecku Friedricha Heilera. Aktívne vystupoval so svojimi ekleziologickými príspevkami na ekumenických konferenciách, zúčastňoval sa ekumenických stretnutí na medzinárodnej i domácej úrovni, niektoré aj sám organizoval.¹⁰

V tejto súvislosti nájdeme v prvej vedeckej monografii o Metzgerovi od M. Möhringovej z roku 1966 aj jednu zaujímavú informáciu, poukazujúcu na fakt, že naše cirkevné prostredie malo priateľské i teologické prepojenie s nemecky hovoriacim svetom. Autorka spomína, že košický biskup Augustín Fischer-Colbrie viedol v roku 1934 jeden z ekumenických dní v Augsburgu, ktorých spoluorganizátorom bol práve náš autor.¹¹

Roku 1939 sa podieľa na založení medzináboženskej konfraternity *Una Sancta*. Išlo o snahu prežívať tajomstvo Cirkvi rozdelených bratov spoločne a nanovo ho objavovať cez teologické prednášky, spevy, modlitby, aby sa tak z jej jednotlivých kruhov šírilo posolstvo duchovného bratstva a zjednotenia k ostatným bratom v jednotlivých cirkvách. Jej skupiny sa však musia stretávať tajne, keďže v čase národného socializmu je Cirkev vystavená tvrdému prenasledovaniu. Všetci, ktorí sa stretávajú v ekumenických skupinách, padajú hneď do podozrenia, že sa podieľajú na deštručných plánoch proti režimu a sú následne sledovaní. Mnoho kňazov, rehoľníkov i s nimi spolupracujúcich laikov je uväznených vo väzniciach alebo lágroych a napokon odsúdených na smrť. Je to čas „nového mučeníctva pre jednotu Cirkvi“.

Náš autor tvorí súčasť tejto duchovnej reťaze mučeníkov, a tak spolu s dvomi členmi svojej komunity Krista Kráľa, Josefom Ruthom a Michaelom Lerscherom, kladie život za jednotu Cirkvi. Veľkým bohatstvom, ktoré sa z tohto obdobia zachovalo, sú jeho listy z väzenia¹², odrážajúce pohľad na Cirkev ako na

¹⁰ Boli uverejnené viaceré články a publikácie, ktoré synteticky mapujú ekumenickú prácu Metzgera a jeho osobnosť ako „pripravujúceho cestu budúcej jednote Cirkvi“, napr.: M. MÖHRING, Max Josef Metzger - Wegbereiter für die Einheit, in R. FENEBERG - R. ÖHLSCHLÄGER (ed.), s. 43-50; G. H. TAVARD, *Geschichte der Ökumenischen Bewegung*, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1964, s. 137-141.

¹¹ Pozri MÖHRING, M., *Täter des Wortes. Max Josef Metzger - Leben und Wirken*, Kyrios-Verlag, Meitingen-Freising 1966.

¹² Listy z väzenia napísané so zviazanými rukami sú prvými spismi, ktoré boli publikované po smrti. Až podnes vyšli štyri edície, obsahujúce len časť textov uchovávaných v archíve komunity v Meitingene: *Gefangenschaftsbrieft*, a cura di M. Laros, Kyrios-Verlag, Meitingen 1947; *Gefangen-*

„bratské spoločenstvo“. V tejto súvislosti môžeme rozhodne konštatovať, že duch ekumenizmu predstavuje v Nemecku „ducha odporu“ proti nacizmu.¹³

Charakteristické črty Metzgerovej ekleziológie

Metzger píše o Cirkvi stále viac po konferencii v Lausanne (1927), zvlášť o jej tajomstve, privádzajúcom ho k tomu, aby premýšľať nad jej podstatou a jednotou. Svojimi početnými článkami a esejami sa na prvom mieste snaží u veriacich vzbudiť nové povedomie o Cirkvi. A to je možné oživiť iba duchovnou obnovou jednotlivých veriacich. Prežívaniu Cirkvi bráni tiež to, že samotní katolíci sú medzi sebou rozdrobení. Ešte ako študent doktorandského štúdia vo švajčiarskom Fribourgu chodil s niektorými spolužiakmi a priateľmi do rodín, kde otcovia ťažko pracovali ako robotníci, a tak sa popritom vkradol do rodín aj neuh alkoholizmu. Aktívnou pomocou rodinám, vyučovaním detí vo viere sa snažili zmierniť ťaživé sociálne položenie mnohých rodín. Boli to práve robotníci, ako sa raz Metzger vyjadril, ktorí neradi počúvajú o Cirkvi.¹⁴

Ľudia v tých časoch vo všeobecnosti nemajú záujem o Cirkev, chýba im autentický obraz o nej, preto sa Metzger svojou pastoračnou a literárnou činnosťou všemožne snaží vytvoriť priestor, aby sa znovu premýšľalo o jej vnútornej povahe. Môžeme povedať, že sa usiluje do tohto procesu obnovy prežívania Cirkvi vtiahnuť každého pokrsteného. To je prvotný kontext a hlavná motivácia pre obnovu Cirkvi v dušiach veriacich.

Integrálny kontext jeho ekleziológie tvorí ekumenická oblasť. Na jej základe osvetľuje, že proces zmierenia a zjednotenia ľudí predstavuje integrálnu a stále aktívnu súčasť podstaty Cirkvi. Autor tento proces uskutočnenia jej jednoty

schafthriefe, a cura di H. Bäcker, Kyrios-Verlag, Meitingen 1947²; *Für Frieden und Einheit. Briefe aus der Gefangenschaft*, a cura del Christkönigs-Institut, Kyrios-Verlag, Meitingen-Freising 1964 (3. rozšírená edícia); *Christuszeuge in einer zerissenen Welt. Briefe und Dokumente aus der Gefangenschaft 1934-1944*, a cura di K. Kienzler, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1991 (4. rozšírená edícia); niektoré listy a poézia sú publikované in H. GOLLWITZER – K. KUHN – R. SCHNEIDER (a cura di), *Du hast mich heimgesucht bei Nacht. Abschiedsbriefe und Aufzeichnungen des Widerstandes 1933-1945*, Chr. Kaiser Verlag, München 1954, s. 343-348. V anglosaskej oblasti bol publikovaný preklad L. STEVENSON, *Max Josef Metzger. Priest and Martyr 1887/1944. With the selection from his Letters and Poems in Prison*, London 1952. V talianskej oblasti boli redigované Metzgerove spisy z väzenia po prvýkrát Ľubomírom Žákom, profesorom na PUL, in M.J. METZGER, *La mia vita per la pace. Lettere dalle prigioni naziste scritte con le mani legate*, Cinisello Balsamo (Milano), San Paolo 2008, s. 89-257.

¹³ Túto skutočnosť opisuje: L. ŽAK, Max Josef Metzger: breve profilo di un pioniere sconosciuto dell'ecumenismo cattolico, in M. MARCATELLI (a cura di), *Parola e Tempo. Percorsi di vita ecclesiale tra memoria e profezia*. Annale č. 7 (anno VII) dell'ISSR 'Alberto Marvelli' (Rimini), Pazzini editore, Verucchio 2008; L. ŽAK, L'alternativa cristiana di Max Josef Metzger al messianismo del Terzo Reich. „lesu, oportet te regnare!“, in *B@belonline/print. Voci e percorsi della differenza*. Rivista di Filosofia 4 (2008).

¹⁴ Porov. M. J. METZGER, Rückgewinnung des Proletariates, in *Katholischer Missionsruf* VIII/3 (1926), s. 34.

v Kristovi vnímal dynamicky ako zverenú a stále nenaplnenú ulohu od Krista. Jeho ekleziológia je od samého začiatku nesená optikou ekumenizmu, preto je pre ňu príznačné, že z hľadiska obsahu jej tém a ich teologickej argumentácie ju v základe môžeme označiť za “ekumenickú”.

Trinitárna ekleziológia s kristologickým stredom a pneumatologickou dynamikou

Takáto typologická charakteristika ekleziológie vystúpila na základe syntézy jeho troch hlavných ekleziologických spisov: *O tajomstve Cirkvi*¹⁵, *Teologický traktát o Kristovom kráľovstve*¹⁶ a *Philadelphia*¹⁷. Posledné dva napísal už vo väzení, necelý mesiac pred svojou smrťou 17. apríla 1944.¹⁸

*Uvažovanie o Cirkvi sa odohráva v priestore troch vzájomne spätých okruhov, ktoré môžeme označiť ako nosné proky jeho ekleziológie. Je to 1) Božie kráľovstvo so zameraním na plán Boha Otca a jeho univerzálnu vôľu spasíť celé ľudstvo; 2) prostredníctvom svojho Syna Ježiša Krista, ktorému zveruje misiu vykúpenia človeka a celého sveta; 3) misia Syna a vôľa Boha spasíť celý svet sa má sprítomňovať a niesť v Kristovom tele, ktorým je Cirkev, jeho nový vyvolený Boží ľud, vykúpený jeho krvou, ktorý Pán začal formovať a ktorému zveril svoje poslanie ohlasovať tajomstvo spásy a žiť jeho nové prikázanie lásky. Vnútrotným hnacím princípom tohto pohybu-povolania je Duch Svätý, v plnej miere sa vylietavajúci na Božieho Syna, a preto je “pomazaný”. A zároveň sa skrze ponorenie do krstného tajomstva spája pokrstený s Kristom, v ktorom Duch Boží tajomne účinkuje a napĺňa každého pokrsteného silou tohto pomazania Pána, jeho darmi a charizmami, vzbudzuje v pokrstenom vieru, nádej a lásku. Tak je skrze jednotlivé údy v Kristovi vyživovaná celá Cirkev, kde Duch vychádza od Otca i Syna a spočíva na všetkých pokrstených a utvára z nich jednu Cirkev.*¹⁹

Duch Svätý je hybný a princíp Cirkvi, pretože tvorí životodárne osobné vzťahy medzi Kristom a každým pokrsteným osobne a zároveň medzi celým Božím

¹⁵ M. J. METZGER, *Vom Geheimnis der Kirche*, okolo r. 1941, písané strojom, Archív komunity v Meitingene (AM).

¹⁶ M. J. METZGER, *Theologisches Abhandlung über das Königtum Christi*, in Aa.Vv., *Maranatha. Zum 25. Todestag von Dr. Max Josef Metzger*, Kyrios-Verlag, Meitingen-Freising 1969, s. 33-115.

¹⁷ M. J. METZGER, *Philadelphia*, in L. ŽÁK- N. DE MICO, *Philadelphia (M.J. Metzger): Una riflessione sulla Chiesa scritta con le mani legate*, in *Lateranum* LXXV/2 (2009), s. 403-409.

¹⁸ Pripomeňme, že v čase medzi Vianocami a Veľkou nocou 1944 prechádza Metzger tvrdými vnútrotnými skúškami. Cíti tlak zdrvivúcej samoty, ktorá pre neho predstavuje zvlášť ťaživé utrpenie, keďže bol predtým bol stále obklopený bratmi a sestrami svojej komunity. Okrem toho trpí hladom a nevľúdny správaním väzenských dozorcov. Napriek týmto životným podmienkam sa z celých síl venuje čítaniu Svätého písma, učí sa anglicky a píše úvahy, predovšetkým o Cirkvi, ktoré súborne môžeme nazvať jeho „*ecclesiologia in vinculis*“ (ekleziológia v okovách). Toto výstižné vyjadrenie nachádzame v článku prof. L. Žáka, in L. ŽÁK- N. DE MICO, *Philadelphia*, s. 392.

¹⁹ Porov. M.J. METZGER, *Vom Geheimnis der Kirche*, okolo r. 1941, pís. stroj., AM, s. 9-10.

Ľudom a tiež medzi jednotlivými bratmi a sestrami navzájom. Je princípom lásky a jednoty tak vo vertikálnom smere medzi Bohom a svojím Ľudom, ako aj v horizontálnom, medzi jednotlivými členmi spoločenstva Cirkvi.²⁰

Autor pri popisovaní povahy Cirkvi hovorí o obrazoch, ktoré nám ponúka samotná Biblia a tiež cirkevní otcovia. Definuje ju ako jednu jedinú Kristovu Cirkev (*Ecclesia Christi*)²¹ s Kristom vo svojom centre. V jeho koncepcii povstáva ekumenická požiadavka univerzality spásneho charakteru Cirkvi.

Prvá časť *Teologického traktátu o Kristovom kráľovstve* vyúsťuje do otázky tajomstva Cirkvi, ktorým Metzger začína úvahu o podstate Cirkvi v kategóriách jej viditeľnosti a neviditeľnosti.²² Vo všeobecnosti bolo pre neho veľmi dôležité venovať sa tejto téme, pretože je s ňou vnútorne hlboko spätá otázka príslušnosti k Cirkvi. Druhý vatikánsky koncil sa touto problematikou zaoberá v 2. kapitole LG v bodoch 14, 15 a 16.

Metzger predstavuje Cirkev v trinitárnej dynamike.²³ Tento obraz o Cirkvi je predstavený hneď v 1. kapitole *Lumen Gentium*, kde sa o Trojici hovorí ako o základnom tajomstve Cirkvi, ako aj o novom formulovaní podstatného charakteru Cirkvi, vyjadrenom v jej 4 známkach: jednote, svätosti, katolíckosti a apoštolskosti.

Trojčinný rozmer vytvára zásadnú koncepciu jeho ekleziológie. Cirkev sa rodí v myšlienke ako nástroj spásy priamo z vôle Otca i z vôle Syna za životodárneho prispenia ich Ducha. Vôľou Otca je univerzálny zámer spásy celého ľudského pokolenia. Ten sa odohráva skrze vykupiteľské dielo Krista na kríži a súčasne skrze zrod bratského spoločenstva, ktoré má po Kristovi zostať. Jeho členovia majú byť zjednotení v Kristovej vôli a majú byť živými svedkami jeho najväčšieho prikázania lásky k blížnym.

Vo svojich dvoch najväčších traktátoch o Cirkvi: *O tajomstve Cirkvi a Teologický traktát o Kristovom kráľovstve*, objasňuje pojem Cirkev na základe aspektu Božieho kráľovstva. Ono v čase a priestore preniká dejiny Ľudstva, ktoré sa prostredníctvom Božej komunikácie v zjavení stávajú „dejinami spásy“. Preberá ideu otcov Cirkvi, vnímajúcich ju práve v kontexte dejín spásy už od čias Ábela (*Ecclesia ab Abel*).²⁴ Potom prichádza k obrazu Božieho Ľudu v Starom zákone, ktorý sa postupne stáva novým Ľudom vykúpeným Kristovou krvou – bratským spoločenstvom, utvárajúcim sa skrze jeho Slovo a prítomnosť. V tejto súvislosti píše

²⁰ Porov. M.J. METZGER, *Vom Geheimnis der Kirche*, s. 25.

²¹ Porov. M.J. METZGER, *Theologische Abhandlung...*, s. 49.

²² Porov. M.J. METZGER, *Theologische Abhandlung...*, s. 4; tiež *Vom Geheimnis der Kirche*, s. 31-33.

²³ Porov. M.J. METZGER, *Theologische Abhandlung...*, s. 36-37.

²⁴ Porov. M.J. METZGER, *Vom Geheimnis der Kirche*, s. 5-8.

o eschatologickej dimenzii Cirkvi, jej zavŕšenie sa uskutoční až v prechode a definitívnom zakotvení u Boha v nebeskej sláve. Táto skutočnosť je po prvýkrát výrazne spomenutá práve v 7. kapitole konštitúcie *Lumen Gentium*.

Dejinnosť Cirkvi, lepšie povedané, prítomnosť Boha v nej, ktorý tvorí a vedie svoj vyvolený ľud, stará sa o neho, dáva sa mu poznať a žije s ním, je prejavom jeho vôle, aby sa všetok ľud vcelku stal Božím znamením.

Základ a centrum Cirkvi je v Kristovi, stojacom v jej strede ako Pán (*Kyrios*), ako prameň jej života a posväcovania. Metzger ju nazýva osobitým termínom *Kyriake*²⁵, ktorý vystihuje priestor života, v ktorom sa uskutočňuje Pánovo kráľovstvo. V kontexte Tretej ríše nacistická ideológia podčiarkovala jedinú rasu a krv, jedného vodcu. Znepokojený pred týmto pohanským náboženstvom Metzger hovorí o jednote všetkých v Kristovi bez rozdielu, jednote výkúpenia skrze Kristovu krv vyliatu za celé ľudstvo, pretože on je jediný opravdivý Pán (*Kyrios*).²⁶

V centre kristologického tajomstva stojí jeho vtelenie – tajomstvo vteleného Slova.²⁷ Boh sa stal pre nás človekom. V sile jeho osoby sa aj Cirkev stáva jeho obrazom, stáva sa *alter Christus*, božsko-ľudskou osobou; stáva sa Cirkvou viditeľnou a zároveň neviditeľnou. Túto skutočnosť silno podčiarkuje práve 8. bod 1. kapitoly *Lumen Gentium*.

Metzger vypracoval podrobnú teologickú analýzu o vzťahu týchto dvoch skutočností, kde primát priznáva neviditeľnej Cirkvi. Na základe citlivo rozobratej škály vnútorných stavov veriacich objasňuje kritériá príslušnosti k Cirkvi.²⁸ Jeho vysvetlenie charakterizuje možno na prvý pohľad prílišný optimizmus, ktorého zámerom nie je idealizovanie skutočnosti, ale objasnenie kritéria príslušnosti v čo najširšej, ale pravdivej možnej miere. Najrozhodujúcejšie kritérium je podľa neho živé a činné „puto viery a lásky“, ktoré poukazuje na živý vzťah s Kristom a súčasne na vzťah s bratmi a sestrami v celom spoločenstve Cirkvi.²⁹ Preto je duchovné členstvo také dôležité, lebo je základom „spolupatrenia“ aj iných kresťanov v ekleziálnych spoločnostiach do Kristovej Cirkvi, pod ktorou Metzger vždy chápal celú Cirkev s jej tradíciami a kresťanskými denomináciami.

V 40-tych rokoch 20. storočia stanovuje meritum tejto otázky encyklika Pia XII. *Mystici corporis* (1943), ktorá predkladá základnú tézu, že „mystické telo Kristovo je Katolícka cirkev.“

²⁵ Porov. M. J. METZGER, *Philadelphia*, 398. 404; *Theologische Abhandlung...*, s. 37.

²⁶ Porov. M.J. METZGER, *Theologische Abhandlung...*, s. 64.

²⁷ Porov. M.J. METZGER, *Vom Geheimnis der Kirche*, s. 16.

²⁸ Porov. M.J. METZGER, *Theologische Abhandlung...*, s. 38-47.

²⁹ Porov. M.J. METZGER, *Theologische Abhandlung...*, s. 45-46.

Hovorí o Cirkvi, vychádzajúc z tajomstva Boha, ale takmer výlučne identifikuje mystické telo s Rímskokatolíckou cirkvou. V skutočnosti z nej tak boli vylúčení všetci nekatolícki kresťania. Ich status bol taký, že k Cirkvi mohli byť len pričlenení. Táto téza encykliky spustila nezvratnú diskusiu o otázke členstva v Cirkvi. Pre Metzgera je to prvá veľká téma, ktorá ho tlačí písať, aby tak mohol rozriešiť otázku, kto a akým spôsobom patrí do Cirkvi.

Na základe štúdia jeho troch najvýznamnejších ekleziologických spisov môžeme v syntéze formulovať jeho tvrdenie, ktoré za rozhodujúce kritérium v tejto otázke považuje neviditeľné členstvo skrze vnútorné „puto viery a lásky“.

V tejto pozícii ho môžeme citeľne vnímať ako prorocký hlas koncilu, konkrétne už spomenutej 2. kapitoly konštitúcie *Lumen Gentium*, bodov 14, 15 a 16, kde sa táto téma pertraktuje. Podobne ako pre koncil, je aj pre autora oporou téza sv. Augustína, ktorý vyznáva, že nemožno dospieť do blaženosti ako člen viditeľnej Cirkvi bez toho, aby som nebol členom Cirkvi neviditeľnej, teda, aby som bol vnútorne spojený s Kristom.³⁰

Cirkev ako „Christus praesens“ – „prítomný Kristus“

Metzger v spise *O tajomstve Cirkvi* (okolo 1941) podrobne popisuje rozmer tajomstva Cirkvi, ktorá je miestom Pánovej misie. Unikátom je jeho popis spôsobu samotnej Kristovej prítomnosti v spoločenstve Cirkvi. Tento aspekt predstavuje teologické miesto, charakterizujúce a odlišujúce jeho ekleziológiu od iných autorov. Aj v tejto súvislosti ho zdobí vytváranie teologických novotvarov s konkrétnym obsahom, čo možno vnímať ako jeho rukopis, ktorým prispel do rámca vtedajšej ekleziológie.

Prvým z nich je pomenovanie pre samotnú Cirkev, označenú termínom *Kyriaké*. Ďalší aplikuje na spomínané prebývanie Krista v Cirkvi, nazývajúc ho *Christus praesens* – „prítomný Kristus“. Popisuje tak jeho reálnu prítomnosť v samotnom tele Cirkvi, ktorá sa stáva viditeľným znakom neviditeľného Krista.

Konkrétne uvádza, že živá prítomnosť Krista je oveľa širšia než samotná reálna prítomnosť vo svätej Eucharistii. Kristus je prítomný v Cirkvi, vo svojom svätom Slove a vo sviatosťiach.³¹ Pripomeňme, že tieto tvrdenia nachádzame podobne formulované v apošt. konštitúcii *Sacrosanctum Concilium* v bode 7.

Osobitnú úlohu pripisuje krstu, v ktorom sa pokrstený ponára do tajomstva Kristovho života a stáva sa členom Cirkvi. Jej tajomstvo sa viditeľne uskutočňuje vo sviatosťiach. A to je ďalšia podobnosť myslenia s DVK, ktorý v 1. kapitole *Lumen Gentium* hovorí o tom, že samotná Cirkev je v Kristovi akoby sviatosťou.

³⁰ Porov. M.J. METZGER, *Theologische Abhandlung...*, s. 46-47.

³¹ Porov. M.J. METZGER, *Vom Geheimnis der Kirche*, s. 25-29.

Cirkev ako „bratské spoločenstvo“ – agapická interpretácia známok Cirkvi

Metzger v sebe cíti túžbu vytvárať priateľstvá a žiť vzťahy ako skúsenosť úprimnej bratskej lásky. Vo svojich spisoch sa často odvoláva na návrat k štýlu života prvotných kresťanských komunít, ktoré prežívali intenzívnu skúsenosť vzťahu motivovanú Kristovým prikázáním lásky.

O tejto vízii Cirkvi ako bratstva hovorí v spise *Philadelphia*, napísanom vo väzení niekoľko týždňov pred svojou smrťou v apríli 1944.

Bratské spoločenstvo tvorí základ jeho vízie Cirkvi, pretože zároveň predstavuje podstatný charakter Cirkvi. Taká Cirkev si však žiada uskutočnenie zo strany všetkých veriacich a pozýva k tomuto projektu všetkých bez rozdielu postavenia, veku, pohlavia. Lymfou života spoločenstva má byť Pánovo prikázanie lásky: „Podľa toho všetci spoznajú, že ste moji učeníci, ak budete mať lásku jeden pre druhého.“ (porov. *Jn 13,34*). Obrazom takejto Cirkvi je pre Metzgera symbol umývania nôh, v ktorom Pán vyjadruje postoj priateľskej a láskavej služby svojim učeníkom. To isté požaduje od všetkých pokrstených, ktorí sa stali jeho učeníkmi v danom čase a mieste. No Cirkev často nie je schopná žiť túto svoju podstatu, pretože úžasné tajomstvo jej „bytia vzťahu“ veľmi málo vstúpilo do vedomia kresťanov.

Ak je toto tajomstvo málo poznané, zodpovednosť padá na Kristových služobníkov. Preto sa odvoláva a vyzýva na obrátenie kňazov, aby v nich mohla nanovo povstať bratská láska. Je jeho rezolútnou myšlienkou, že bez žitia tohto bratstva sa ochudobníme a upadneme do duchovnej osamelosti a chladu. A to je choroba, ktorú treba liečiť prostredníctvom odvážneho rozhodnutia „žiť bratstvo v Pánovi“. Ducha tohto bratstva nazýva Metzger „*philadelphia*“, kde sa jeden bude starať o druhého podľa Pánovho príkladu. (*Rim 15,7*)

A ako by sa malo formovať toto bratstvo?

Prostredníctvom duchovnej komunity – Pánovho rádu (rádu *Kyrios*). Ide o komunitu na spôsob tretieho rádu sv. Františka, ktorá bude Cirkvou v malom vo veľkej Cirkvi (*ecclesiola in Ecclesia*), a bude predstavovať „najmenší a pevne zjednotený kruh priateľov“.³²

Komunita sa nerodí vplyvom osobitnej charizmy, ale zo súciteľného pohľadu na svet, zo všimnutia si utrpenia a ľudskej biedy vo svete a z potrieb času. Komunita sa rodí pod vplyvom života Cirkvi, ktorá je v núdzi.

Tak sa komunita – *Spoločnosť Krista Kráľa (Societas Christi Regis)*, založená Metzgerom, prakticky zaraďuje k mnohým ďalším komunitám objavujúcim sa medzi vojnami. Ich zrod je vyvolaný vanutím Ducha ako reakcia na konkrétne potreby a znamenia čias v Cirkvi i spoločnosti.

³² Porov. M.J. METZGER, *Philadelphia*, 405-409.

Komunita sa usiluje o vyváženosť medzi modlitbovým rozjímavým životom a praktickou pastoračnou službou vo farnosti Graz, Meitingen, ale i po celom Nemecku zvlášť formou apoštolátu tlačných brožúrok na rozmanité duchovné, sociálne, spoločenské a v neposlednom rade vieroučné témy.

Tento *Kyrios*-rád je otvorený rovnako pre ženy i mužov všetkých profesií, pre profesorov i jednoduchých ľudí, preto v ňom nemá miesto duch pýchy a nadradenosti. Prototypom je pre neho prvokresťanská komunita, ktorá sa vyznačovala duchom bratskej jednoty a lásky.

Kyrios-rád bol svojim členským zoskupením reakciou na snahu národného socializmu, ktorý chcel vytvoriť vlastnú Cirkev a postaviť ju do služieb svojej ideológie. Rád chcel svojim prístupom ukázať, že nepatrí žiadnemu národu, žiadnej kultúre a jeho katolícky duch je otvorený všetkým národom.

Cieľom rádu nie je úsilie o nový typ duchovného života popri tých už existujúcich, ale snaží sa žiť „syntézou“ vzhľadom na škálu rádov, z ktorých niektoré vedú život viac v kontemplatívnom duchu a iné viac v aktívnej službe medzi ľuďmi.³³

Zhrňme teda, že v Metzgerovej vízii Cirkvi zohrávajú rozhodujúcu úlohu rády ako komunity, pretože sú „nástrojom obnovy“ Cirkvi zvnútra. Napomáhajú žiť autentickjšie jej vnútornú podstatu, nesenú v jej štyroch známkach, ktoré ale nie sú len jej dogmatickým vyjadrením, ale aj samotnou cestou obnovy života veriaceho i celej Cirkvi. Práve ony vytvárajú vnútorné duchovné piliere samotnej komunity ako je úsilie o jednotu medzi bratmi, o svätosť a horlivosť v apoštoláte a o syntézu celého duchovného bohatstva otcov Cirkvi, teológie a rozmanitých foriem duchovného života. V tom tkvie praktická aplikácia jeho ekleziológie. Cirkvi, nanovo sa uskutočňujúca a obnovujúca skrze rád, ktorého spiritualitou je práve rozvíjanie podstatných známkov Cirkvi.³⁴

Novosť jeho vízie spočíva v tom, že srdcom bytia a uskutočňovania týchto základných vlastností Cirkvi je láska. Každá z týchto známkov sa javí ako akýsi odtieň samotnej Kristovej lásky a nie len ako dogmatická kategória, ktorá je samozrejme zhmotneným vyjadrením jej podstaty.

Metzger ako predchodca Druhého vatikánskeho koncilu

Na základe historických a teologických súvislostí môžeme konštatovať, že teológia M.J. Metzgera nemala žiaden priamy vplyv na formovanie dogmatickej konštitúcie o Cirkvi *Lumen Gentium* aj preto, lebo jeho spis *Teologický traktát o Kristovom kráľovstve*, napísaný vo väzení s dátumom 27. marec 1944, bol po prvýkrát

³³ Porov. M.J. METZGER, *Theologische Abhandlung*, s. 96-98.

³⁴ Porov. M.J. METZGER, *Theologische Abhandlung*, s. 84-98.

spomenutý v dizertačnej práci M. Möhringovej roku 1966. Jeho dielo si však zasluhuje náležitú pozornosť čo do esejistického spracovania problematiky, teologickej vycibrenosti a emfatickosti štýlu. Vyznačuje sa biblickou, fundamentálnou a dogmatickou erudovanosťou a jeho schopnosťou priblížiť jednotlivé témy čo najširšiemu spektru čitateľov. Jeho postavenie v plejáde osobností medzi svetovými vojnami je výnimočné, pretože sa snažil pracovať medzi dvomi pólmi, a to pastoračnou činnosťou kňaza v komunite vo farnosti Meitingen pri Augsburgu a teologickou tvorbou, ktorá je vlastná teológom-profesorom.

Verejnosť ho teda pozná skôr ako duchovného pastiera a aktivistu, pracujúceho na poli pacifizmu, kruciaty a ekumenizmu. Môžeme však jasne tvrdiť, že svojou tvorbou sa radí k opravdivým mysliteľom a teológom 20. storočia. Je unikátnym zjavom, pretože sa snažil byť mostom medzi pastoračnou činnosťou, ktorej oporu a prežívanie hľadal v teologickom zdôvodnení právd viery a znamení čias. Pre tento rozmer ho možno radiť k predstaviteľom politickej teológie, ekleziológii mystického tela Kristovho a communia, trinitárneho východiskového bodu v ekleziológii, zdôrazňujúc tiež aspekt dejín spásy v čase ako teologického miesta Zjavenia a pôsobenia Božieho kráľovstva.

Je veľmi zaujímavou skutočnosťou, že všetky podstatné prvky jeho ekleziológie sa objavia o dvadsať rokov neskôr ako súčasť ekleziológie Druhého vatikánskeho koncilu. Je naozaj prekvapujúce akú podobnosť jeho teologickej perspektívy vykazujú niektoré miesta skúmaných ekleziologických spisov s konštitúciou o Cirkvi *Lumen Gentium* ale aj konštitúciou *Gaudium et Spes*.

Cirkevné a teologické prijatie Metzgera

Vychádzajúc z historických faktov a jednotlivých skutočností, týkajúcich sa života a diela autora, môžeme tvrdiť, že M.J. Metzger je po svojej smrti až dodnes, v spomienkach ľudí a z pohľadu odborníkov, všeobecne považovaný za odvážneho človeka-kňaza, ktorý za pokoj vo svete a za jednotu Cirkvi položil vlastný život. Je teda právom považovaný za mučeníka Cirkvi.³⁵ Odvolávajúc sa na jeho

³⁵ Po druhej svetovej vojne vychádzajú viaceré publikácie, ktoré prezentujú jednotlivé osobnosti biskupov, kňazov, diakonov, rehoľníkov i laikov ako symboly odporu proti vtedajšiemu režimu a svedkov kresťanskej pravdy, odsúdených na smrť vo väzeniach alebo koncentračných táboroch. S osobitným fokusom na nášho autora môžeme spomenúť tieto články a heslá v publikáciách:

³⁴ LAROS, Max Josef Metzger. Nun, Herr Jesus, ich komme bald, in K. HOFMANN – R. SCHNEIDER – E. WOLF (a cura di), *Sieger in Fesseln. Christuszeugnisse aus Lagern und Gefängnissen*, Herder, Freiburg im Br. 1947, s. 148-157; H. KÜHN, *Blutzeugen des Bistums Berlin*, Morus-Verlag, Berlin 1950, s. 133-146; G. THURMAIR – R. SATTELMAIR – E. LAMPEY (a cura di), *Weg und Werk. Die katholische Kirche in Deutschland*, Anton Pustet Verlag, München 1960, s. 124. 188.193; I. VON WIESE, *Menschen und Taten aus unserer Zeit*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1962, s. 8. 109-114; B.M. KEMPNER, *Priester vor Hitlers Tribunalen*, Rütten & Loening Verlag, München 1966, s. 273-289; P. STEINBACH e J. TUCHEL (a cura di), *Lexikon des Widerstandes 1933-1945*, Verlag C.H. Beck, Mün-

aktivity v oblasti ekumenizmu a pacifizmu ho možno považovať za charizmatického organizátora a nositeľa týchto myšlienok a za zdatného komunikátora, schopného priblížiť sa verejnosti.

Môžeme konštatovať, že len málo ľudí si v tomto človeku všimlo aj osobu teológa. On sám, (bez čiarky) na konci svojich štúdií píše, že jeho ambíciou nie je stať sa profesorom, i keď zavŕšil doktorandské štúdium, ale venovať sa praktickým úlohám pastorácie. Už od mladého veku sa dáva do služby „praktického kresťanstva“. Jeho život, pastoračná činnosť i samotné spisy však dosvedčujú jeho neustály záujem o teológiu, zvlášť o ekleziológiu.

Je historickou skutočnosťou, že jedinými rozšírenými a čítanými Metzgerovými textami v Nemecku i v zahraničí po skončení vojny, boli takmer výlučne spisy z nacistických väzení, ktoré ale nikdy neboli publikované v plnom znení. Kvôli značnému oslabeniu počtu členov a osôb venujúcich sa teológii v jeho komunite, zapríčinenému vojnovými udalosťami a ich následkami, sú všetky jeho diela uchovávané v archíve Inštitútu Krista Kráľa v Meitingene, v nádeji, že sa dočkajú ich skúmania a predstavenia.³⁶

Pri hodnotení Metzgerovej osobnosti je prítomný všeobecne platný fakt, že po vojne je jeho osoba priradovaná k predstaviteľom pacifistov Nemecka a Rakúska, ktorí odporovali xenofóbnej ideológii a vojnovej politike národného socializmu. Títo ľudia „rozdeľovali verejnú mienku v ich príslušných krajinách na tých, ktorí v nich videli mučeníkov a tých, ktorí nimi pohrdali ako provokatérmi, alebo horšie, zradcami nemeckého národa.“³⁷

V cirkevných a ekumenických kruhoch Nemecka a Rakúska meno Metzger nie je úplne neznáme. Je však pravdou, že poznanie jeho osoby ako mučeníka sa nedá porovnávať s postavami ako sú: Edita Steinová, Dietrich Bonhoeffer alebo Franz Jägerstätter. Spomienka na nich nevymizla, ale zachovala sa a rozšírila oveľa rýchlejšie a v širšom meradle ako v prípade M.J. Metzgera.

chen 1994, s. 130; M. KRONTHALER, Dr. Max Josef METZGER. Pfarrer, Pionier der Ökumene, Pazifist, in J. MIKRUT (a cura di), *Blutzeugen des Glaubens. Martyrologium des 20. Jahrhunderts*, vol. 2, Diözesen Graz-Seckau, Linz, Wiener Dom-Verlag 2000, s. 41-53; K.P. SPICER, *Hitler's priests, Catholic clergy and national socialism*, Northern Illinois University Press, Illinois 2008; avšak v tejto publikácii náš autor nie je spomínaný; H. MOLL (a cura di), *Zeugen für Christus. Das deutsche Martyrologium des 20. Jahrhunderts*, vol. I, Ferdinand Schöningh, Paderborn-München-Wien-Zürich 1999, s. 212-215; H. VINKE, *Das Dritte Reich. Eine Dokumentation mit zahlreichen Biografien und Abbildungen*, Ravensburger Buchverlag, 2010, s. 73; A. STROHMEYER, *Glaubenszeugen der Moderne. Die Heiligen und Seligen des 20. und 21. Jahrhunderts*, Patmos, Mannheim 2010, s. 194-196.

³⁶ Poznomená prof. L. Žak v článku: L. ZAK – N. DE MICO, Philadelphia, 392-393.

³⁷ L. ZAK – N. DE MICO, Philadelphia, 393; Cf. F. KLOIDT, *Blutzeugen im Zwielicht zeitgeschichtlicher Bewertung*, in F. KLOIDT (ed.), *Verräter oder Märtyrer?*, Patmos-Verlag, Düsseldorf 1962, 7-18. Cf. G. VOSS, *Das Zeugnis der Märtyrer des 20. Jahrhunderts*, in *Una Sancta* 56 (2000), č. 4, s. 337-341; G. VOSS, *Dietrich Bonhoeffer und Max Josef Metzger in der deutschen Rechtsprechung*, in *Una Sancta* 53 (1998), č. 3, s. 178-194.

Môžeme teda konštatovať, že s plynutím času jeho osobnosť upadla do zabudnutia, a to napriek jeho veľkému úsiliu na poli pacifizmu a ekumenizmu. No, v skutočnosti ho pre svedectvo a prácu v duchu hodnôt evanjelia na poli Cirkvi nemecky hovoriacich krajín možno úrovňou duchovnosti, teologického rozhl'adu a nakoniec aj svätosti života porovnať so spomínanými mučeníkmi.³⁸

Toto tvrdenie podporuje aj to, že dozrel čas, keď sa vtedajší arcibiskup Augsburgu Dr. Oskar Saier rozhodol iniciovať proces blahorečenia kňaza diecézy Freiburg, Maxa Josefa Metzgera, na základe jeho žiarivého svedectva života viery korunovaného mučeníctvom. Ako pastier diecézy sa obrátil na Kongregáciu pre kauzy svätých, aby predstavil jeho život a osobu vcelku hodnú vyhlásenia za „svätého“. Na základe pozitívnej odpovede Kongregácie pre kauzy svätých, dnes už emeritný arcibiskup Freiburgu Dr. Robert Zollitsch, inicioval 8. mája 2006 diecéznu fázu procesu beatifikácie. V príhovore pri príležitosti otvorenia procesu povedal:

„Osobnosť Maxa Josefa Metzgera sa vymyká svojmu času. S prorockou charizmou sa angažoval za pokoj vo svete a jednotu Cirkvi. Videl pred sebou mnohé veci, ktoré sa mali stať realitou až o niekoľko desaťročí. Zomrel ako priekopník a obeť hnutia pacifizmu a ako svedok a mučeník pre *Una Sancta*.“³⁹

Jeho obraz Cirkvi, ako aj mnohých teológov a mysliteľov toho obdobia, sa neskôr prorocky odráža vo vízii Cirkvi Druhého vatikánskeho koncilu, prakticky trvá a zároveň neprestajne čaká na každodenné uskutočnenie.

³⁸ V kontexte historickej pamäti sú osvetľujúce slová Petra Buchholza, kaplána nacistického väzenia, ktorý sa roku 1952 obracia k 10 000 ľuďom počas zhromaždenia pri príležitosti 75. výročia Katolíckych dní (*Katholikentag*) v Berlíne, spomínajúc Metzgera, ktorého osobne poznal ako kaplán vo väzení v Brandenburg: „Čo vie kresťanský svet o tomto celkom osobitom človeku, o jeho životných bojoch, o jeho mučeníckej smrti? [...] Bol väznený a niekoľko mesiacov po zaisťujúcej väzbe odsúdený na smrť Národným súdom počas vykonštruovaného procesu. Čo o tom vie kresťanský ľud? Čo vie o dlhých šiestich mesiacoch prežitých blízko a v strachu zo smrti, čo vie o tomto nepretržitom umieraní a súčasne o odovzdávaní sa onomu utrpeniu z olivovej hory?“ P. BUCHHOLZ (a cura di A. GUNDLACH - A. PANZER), *Der Seelsorger von Plötzen-see*, Kyrios-Verlag, Meitingen bei Augsburg 1964, s. 72; cit. z: L. ŽAK, Max Josef Metzger: breve profilo di un pioniere sconosciuto dell'ecumenismo cattolico, in M. Marcatelli (a cura di), *Parola e Tempo. Percorsi di vita ecclesiale tra memoria e profezia*. Annale n.7 (anno VII) dell'ISSR 'Alberto Marvelli' (Rimini), Pazzini editore, Verucchio 2008, s. 75-76. Porov. L. ŽAK, Nella verità la pace, in *Studia Moralia*, Atti del convegno Accademia Alfonsiana, Roma 1-2 marzo 2007, Supplemento 3, 45/2 (2007), s. 151. 167-171.

³⁹ *Amtsblatt der Erzdiözese Freiburg*, 13. apríl 2006, s. 338. O začatí a otvorení procesu beatifikácie píše H. LIPP, *Max Josef Metzger, Ein Heiliger für Europa*, s. 7-9, 65-69; H. LIPP, Ein vergessener Visionär. Warum Max Josef Metzger als Märtyrer heute so aktuell ist, in *Herder Korrespondenz* 64 (2010), č. 7, s. 367-371; K. NIENIEDT, Wie lange dauert ein zügiges Verfahren? Der diözesane Informativprozess zur Seligsprechung von Max Josef Metzger wurde formell eröffnet, in *Konradblatt* 21 (2006), s. 8-9.

Na náhrobnom kameni Metzgera je napísané vyznanie, ktoré bolo jeho celoživotným heslom a ktoré ho výstižne charakterizuje:

„Dal som svoj život za pokoj vo svete a jednotu Cirkvi.“

ThDr. Marek Sopko, PhD.

Žakarovce 337

055 71 Žakarovce

Slovensko

Duch svatý – Pramen vyvěrající k životu věčnému

Abstract

For centuries the issue of *Filioque*, that is, whether the Holy Spirit proceeds not only from the Father, but also from the Son, has been debated. It gives rise to a further question, namely, whether the Spirit of God can also proceed from a human being. Some biblical texts, as well as statements of mystics, suggest a positive answer, yet assuming it may seem presumptuous. The author of this paper searches for an answer to this question. First she presents the main arguments used by *Filioque* advocates to defend their faith and then she reflects on their testimonial value with respect to the first and second questions. Subsequently she pays attention to two relevant texts from the Gospel of John. Based on theological arguments implied by the analogy of faith and the analogy of being and also based on what Scripture says the author reaches the conclusion that spiration of the Spirit of God by human beings is grounded and that the human vocation is realized in it. From orthodoxy she draws implications for orthopraxis.

Keywords: Holy Spirit, Father, Son, human being, gift, live water, respiration, life

Úvod

Název článku vypovídá o jeho námětu, jímž je osoba Ducha svatého. Budeme hledat odpověď na otázku, zda Duch, o Němž Ježíš hovořil mimo jiné jako o „Prameni živé vody“,¹ může vyvěrat i z člověka. Článkem navazujeme na naši studii s titulem „Interpretace některých prvků pneumatologie F.-X. Durrwella“,² v níž jsme se vedeni učením jmenovaného autora nejprve zabývali povahou bytí Ducha svatého a následně jsme se pokusili objasnit Jeho původ. Dospěli jsme k poznání, že Duch není důsledkem Boží (Otcovy a Synovy) činnosti, nýbrž je tou činností samou. Spíše než Bohem vydechovaným je Božím vydechováním. V imanentní Trojici je Duch Láskou nepřetržitě proudící mezi Otcem a Synem, strhující Otce i Syna ke vzájemnému sebedarování. Otec miluje Syna, přičemž Syn odpovídá na Otcovu Lásku jejím bezvýhradným přijetím a darováním téže Lásky. Synovské přijetí Ducha od Otce ústí v Synovské odevzdání Ducha Otci. To znamená, že Duch věčně vychází z Otce bytostně vztahujícího se k Synu a rovněž

¹ Viz J 4,14; 7,37.

² BRICHČÍNOVÁ, K. „Interpretace některých prvků pneumatologie F.-X. Durrwella“, in *Verba Theologica*, 2018, roč. 17, č. 2, s. 5–20.

ze Syna bytostně vztahujícího se k Otci. Je Duchem Otce i Duchem Syna, vycházejícím od každého z nich způsobem každému z nich vlastním. Ve snaze o terminologickou přesnost jsme vyslovili tezi, že Bůh Otec Ducha daruje (jakožto Jeho jediný Původce) a Boží Syn Ho sdílí. V rámci imanentní Trojice Syn sdílí Ducha s Otcem, v ekonomii je tím, kdo sděluje Ducha tvorstvu.

V předchozí studii jsme se v návaznosti na F.-X. Durrwella snažili přispět k obnovení jednoty mezi západní a východní církví, která byla (také) vlivem teologických sporů ohledně původu Ducha svatého porušena. Ukázali jsme, že západní vyznání víry ve *Filioque* nijak nepopírá jedinečné postavení Boha Otce opěvované na Východě. Mohli jsme konstatovat, že západní a východní teologická tradice navzdory odlišně kladeným důrazům svědčí o jediné Pravdě. Shledali jsme, že odlišnost mezi Západem a Východem nemusí být překážkou na cestě ke sjednocení mezi oběma stranami, ale naopak, může se stát jeho předpokladem. Jako rozdílnost mezi otcovským Já a synovským Ty je předpokladem jednoty v Bohu. Otázka, zda Duch Boží může vycházet z lidského nitra, pochopitelně přichází v úvahu teprve jako důsledek víry ve *Filioque*.³ Odpověď na ni tudíž nehraje významnou roli, pokud jde o ekumenismus. Nicméně domníváme se, že je důležitá z hlediska spirituality a teologické antropologie, neboť se od ní odvíjí sebepochopení člověka. Jestliže odpovíme, že Duch Boží může vycházet také z člověka, samozřejmě nakolik je člověk sjednocen s Bohem prostřednictvím Ježíše Krista, pak je lidské povolání vpravdě vznešené, jak se o tom píše v konstituci *Gaudium et spes*.⁴ Poznání vznešenosti vlastního povolání utvrzuje člověka v naději a uvádí ho v pohyb směrem k Bohu a směrem k druhým lidem ve víře projevující se láskou.⁵

Co se týče metody, budeme postupovat následovně. Nejprve připomeneme nejdůležitější argumenty tradičně uváděné ve prospěch *Filioque* a poté se zamyslíme nad tím, jaká je jejich vypovídací hodnota vzhledem k otázce, kterou si klademe. V dalším kroku, podobně jako v předešlé studii, věnujeme pozornost souvisejícím biblickým textům.⁶ Jsme totiž přesvědčeni o tom, že zjevení obsažené v Písmu nás může nejspíše dovést ke správné odpovědi. Vlastní úsudek opřeme o odborné komentáře biblistů a jiných systematických teologů. Nechceme ztratit ze zřetele význam teoretických poznatků pro křesťanskou praxi, proto se budeme snažit ho průběžně ozřejmovat.

³ Pokud by Duch vycházel pouze z Otce, nikoliv z Otce a Syna, sotva by mohl vycházet z člověka.

⁴ GS, čl. 22: „Kristus, nový Adam, právě zjevením Otce a jeho lásky plně odhaluje člověka jemu samému a dává mu poznat vznešenost jeho povolání.“

⁵ Srov. Ga 5,6.

⁶ V souvislosti s naší otázkou považujeme za klíčové především texty ze 4. a ze 7. kapitoly Janova evangelia.

1. Důležité argumenty svědčící pro *Filioque*

Zřejmě nejstarší teologické odůvodnění víry ve *Filioque* předložil v 5. století svatý Augustin.⁷ Lze říci, že všechny Augustinem předložené argumenty vyplývají z analogie víry.⁸ Biskup z Hippo se ve svém učení o Trojici vymezoval z jedné strany vůči pozdnímu arianismu a ze strany druhé vůči sabellianismu. Zdůrazňoval proto soupodstatnost božských osob a zároveň usiloval o jasné rozlišení mezi nimi. Učil, že Bůh se člověku zjevuje v dějinách spásy dávaje se mu poznat takový, jaký věčně je, to znamená, že poslání Syna a Ducha v ekonomii jsou odrazem jejich vycházení v imanentní Trojici. Proti tomu lze sotva co namítnout. Německý teolog Karl Rahner vyslovil o patnáct set let později svou „základní tezi“ či „základní axiom“ (*Grundthese, Grundaxiom*) říkající, že ekonomická Trojice je Trojice imanentní (a naopak).⁹ Toto Rahnerovo tvrzení sice má svoje odpůrce, nicméně skutečnost, že imanentní Trojice se obráží v Trojici ekonomické, se jeví nesporná. Jestliže Otec věčně rodí Syna, pak i v dějinách dává narodit se Synu. V obou případech se tak děje působením Ducha. A pokud Syn člověka svým učedníkům přislíbil „příchod Přímluvce, Jím poslaného od Otce, Ducha pravdy, jenž od Otce vychází“,¹⁰ lze z Jeho slov usuzovat, že Duch vychází od Otce i od Syna rovněž v nitru Trojice.

Dále Augustin konstatoval, že daruje-li Otec Synu všechno, co má a čím je, kromě svého otcovství, daruje Mu nepochybně i moc vydechovat Ducha. Také tento argument je přesvědčivý.¹¹ Protestovat by bylo možné jedině za předpokladu, že moc vydechovat Ducha je spjata s otcovstvím. Takový předpoklad však není správný, jak ukázala naše předchozí studie.

Třetí Augustinův argument je odvozen z jeho relační teorie, která říká, že božské osoby se od sebe navzájem neliší podstatou, která je jim společná, (a tedy ani

⁷ Francouzský teolog Yves Congar podotýká, že o *Filioque* dříve než Augustin učili Tertulián, Marius Victorinus a Ambrož (viz CONGAR, Y. *Credo nello Spirito Santo III*, Brescia: Queriniana, 1983, s. 96). Nicméně byl to Augustin, kdo nauku jasně zformuloval, jak konstatuje český systematický teolog Ctírad Václav Pospíšil (POSPÍŠIL, C. V. *Jako v nebi, tak i na zemi. Náčrt trinitární teologie*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2007, s. 364).

⁸ Jinými slovy, zakládají se na tom, že věřené pravdy si mezi sebou nemohou odporovat, ale naopak musí se navzájem doplňovat a být soudržné.

⁹ RAHNER, K. „Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte“, in *Mysterium Salutis II – Die Heilsgeschichte vor Christus*, Einsiedeln – Zürich – Köln, 1967, s. 328–329. Viz POSPÍŠIL, C. V. *Jako v nebi, tak i na zemi. Náčrt trinitární teologie*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2007, s. 93–95.

¹⁰ J 15,26. Srov. J 16,7.

¹¹ Stejným způsobem odůvodňuje víru ve *Filioque* bula *Laetentur coeli* (DH 1300nn), vydaná unijním koncilem ve Florencii roku 1439: „A jelikož Otec dal v plolení všechno, co je Otcovo, svému jednorozenému Synu, kromě svého otcovství, je Synu od věčnosti vlastní i to, že ze Syna vychází Duch svatý, od věčnosti z Otce, kterým byl také od věčnosti plolen.“ Citováno podle: MÜLLER, G. L. *Dogmatika pro studium i pastorači*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2010, s. 464.

k podstatě náležejícími vlastnostmi), ale jen vztahy vlastními jednotlivým osobám.¹² To znamená, že kdyby neexistoval vztah mezi Synem a Duchem, nelišili by se od sebe, ale byli by jedním, což je nepřípustné. Je tudíž zřejmé, že tento vztah existuje,¹³ a má-li zůstat nezměněna totožnost obou dvou osob, musí se jednat o vydechování Ducha přijatého od Otce Synem. Shodně s Augustinem i další představitelé západní teologie (např. Tomáš Akvinský) zastávali názor, že Duch Boží vychází nejenom z Otce, ale také ze Syna, jinak by nebylo možné Syna a Ducha rozlišit.¹⁴

Ve snaze objasnit tajemství Nejsvětější Trojice vytvořil Augustin ještě jinou teorii, nazývanou „psychologická trinitární analogie“. Hledaje obraz Trojice v člověku (respektive v lidském duchu) spojoval africký myslitel Otce s pamětí, Syna s intelektem a Ducha svatého s vůlí.¹⁵ Na základě této teorie usuzoval, že podobně jako vůle má původ v paměti a v intelektu, Duch vychází z Otce a ze Syna.¹⁶ Takové odůvodnění je podle našeho soudu snadno zpochybnitelné stejně jako celá psychologická trinitární analogie.¹⁷ Nicméně předchozí argumentaci ve prospěch *Filioque* považujeme za dostatečnou a stále platnou. Máme za to, že pozdější teologie, i ta soudobá, se o ni může opřít.

Ctirad Václav Pospíšil k argumentům pocházejícím od svatého Augustina připojuje tvrzení, že vycházení Ducha z Otce i ze Syna je odůvodnitelné jejich vzájemným sebedarováním.¹⁸ Syn nejenomže Otce v Duchu přijímá, ale také se Otci v témže Duchu dává. Nejenže je Otcem milován, ale také Otce miluje, čímž projevuje svou dospělost. Autor dodává, že zosobněný Dar, jímž je Duch, díky *Filioque* nezůstává v Trojici bez příjemce.¹⁹ Domníváme se, že toto tvrzení není zcela přesné. Vždyť Syn by teoreticky mohl být příjemcem Ducha, i kdyby se nestával Jeho dárcem. Synovou odpovědí Otci by mohla být prostá vděčnost. *Filioque* vyplývá teprve ze skutečnosti, že totožnost Ducha je neměnná. On je zosobněnou Láskou,

¹² Viz AUGUSTIN, *De civitate Dei*, XI, 9, 10. Srov. také: „*In Deo omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio.*“ („V Bohu je vše jedno, kde nevyvstává opozice vztahu.“), viz DS 703. Uvedená formulace je novější. Jejím autorem je pravděpodobně svatý Anselm z Canterbury.

¹³ Již ve čtvrtém století řečtí církevní otcové Atanáš, Basíl a Řehoř z Nyssy poukazovali na skutečnost, že mezi Synem a Duchem existuje věčná osobní vazba. Srov. POSPÍŠIL, C. V. *Jako v nebi, tak i na zemi*, s. 364.

¹⁴ MÜLLER, G. L. *Dogmatika pro studium i pastoraci*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2010, s. 464.

¹⁵ Vedle triády *memoria-intellectus-voluntas* se v Augustinově díle můžeme setkat též s triádou *mens-notitia-amor* (mysl-vědomí-láska). Viz AUGUSTIN, *De Trinitate* X, 11, 17–12, 19.

¹⁶ Srov. POSPÍŠIL, C. V. *Jako v nebi, tak i na zemi*, s. 364.

¹⁷ Božím obrazem je člověk jako celek, nikoliv jen jeho duch. Nakolik je Boží obraz v člověku neporušený hříchem, lze v něm Boha zahlížet. Imanentní Trojici však poznáváme především z Božího sebezjevení v Trojici ekonomické.

¹⁸ POSPÍŠIL, C. V. *Jako v nebi, tak i na zemi*, s. 364.

¹⁹ Tamtéž.

kteřá má počátek v Otci a neustává v Synu. Je zosobněným Darem, je Dávajícím se, a nepřestává jím být ani ve svém příjemci. Přijetí Ducha nutně ústí v darování Ducha čili v sebedarování. Syn Ducha od Otce bezvýhradně přijímá a je Jím přiváděn k bezvýhradnému darování se Otci. Akt sebedarování je tudíž v Bohu dokonáný a zároveň nekonečný a věčný.²⁰

2. Lze z argumentů svědčících pro *Filioque* vyvodit „*fidelique*“?

Tážeme se, zda některý z výše uvedených důvodů víry ve *Filioque* nasvědčuje tomu, že Duch vychází rovněž z člověka Bohu věrného. Shledáváme, že žádný z Augustinových argumentů tuto hypotézu nepodporuje. Hipponský teolog na její prokázání patrně ani nepomýšlel. Zastával názor, že Ježíš mohl svým učedníkům darovat Ducha jakožto Bůh, ale že i On Ho musel přijmout jakožto člověk.²¹ Přitom nepopíral, že Syn je příjemcem Ducha též v imanentní Trojici, tedy ve své božské přirozenosti. Avšak zdůrazňoval, že je rozdíl ve způsobu, jakým dává Ducha Bůh coby Jeho původce a jakým Ho předává člověk. Odvolával na texty ze Skutků apoštolů, kde na jednom místě stojí, že „*Bůh obdařil Ježíše z Nazareta Duchem svatým a mocí*“²² a jinde se píše, že „*Petr a Jan se modlili, aby Samařanům byl dán Duch svatý, poté na ně vložili ruce a oni Ducha přijali*“.²³ Z těchto veršů Augustin usuzoval, že apoštolové nebyli přímými dárci Ducha svatého, ale byli pouze zprostředkovateli Božího daru. Protože ani Boží Syn není původcem Ducha, reflektující Augustinovo učení navrhuje rozlišovat mezi Jeho darováním Otcem, sdílením Synem a předáváním člověkem.²⁴ O Ježíši pak lze spolu s Augustinem říci, že co do své božské přirozenosti Ducha sděluje, a co

²⁰ K dokonání tohoto aktu jistě není třeba stvoření člověka coby recipienta Božího daru. Úkon dárce (to jest Otce a následně i Syna) je v samém Bohu doplňován úkonem příjemce (to jest Syna a následně Otce). Dokonalost a úplnost Boha o sobě tkví právě v Jeho trojedinosti. Člověk, na rozdíl od Božího Syna, Otcův dar často nepřijímá. Ve své neposlušnosti toho přestává být schopen. Nezná už, co dává Bůh (srov. J 4,10). Proto nebýt Synova vtělení, úkon dárce (čili Otce) by se ve stvoření s úkonem příjemce, jímž měl být člověk učiněný podle Boží podoby, nesetkal. Akt darování by byl ne v imanentní Trojici, nýbrž v ekonomii nedokonáný. Lidé sice byli povoláni k tomu, aby se přijetím Ducha od Otce stali účastnými Boží Lásky, nicméně se tomuto svému povolání vzepřeli a svévolí se snažili dosáhnout bohorovnosti, ovšem bez Boha. Teprve vtělený Boží Syn Otcova Ducha v ekonomii cele přijímá, říká svým životem (a smrtí) „*Ano*“ ke všem Božím zaslíbením, kolik jich jen je. Proto skrze Něho může znít i naše „*Amen*“ k Boží slávě (2 K 1,20). On, nový Adam, dává člověku poznat, k čemu byl povolán, a stvoření v Něm dochází svého vznešeného cíle (srov. GS, čl. 22).

²¹ V původním latinském znění: „*Propter hoc et Dominus ipse Iesus Spiritum Sanctum non solum dedit ut Deus, sed etiam accepit ut homo...*“ AUGUSTIN, *De Trinitate*, XV, 26, 46.

²² Sk 10,38.

²³ Sk 8,15–17.

²⁴ Janu Křtiteli je evangelistou Janem připisován výrok: „Člověk si nemůže nic přisvojit, není-li mu to dáno z nebe.“ (J 3,27) Člověk by si nemohl přisvojit Božího Ducha, kdyby mu nebyl dán z nebe; kdyby mu nebyl dán Otcem skrze Syna. Jen Otci a Synu, Otcem obdařenému Duchem a mocí, je Boží Duch vlastní.

do své lidské přirozenosti Ho předává.²⁵ Přičemž Syn disponuje plností Ducha jak ve svém božství, tak i ve svém lidství.²⁶ Je zřejmé, že možnost předávání Ducha svatého člověkem Augustin předpokládal, o její prokázání se však nesnažil. Lidský akt předávání Ducha považoval za zcela rozdílný od božského aktu vydechování.

Z Pospíšilova odůvodnění *Filioque* vzájemným sebedarováním Otce a Syna je vycházení Ducha z člověka, který se vírou sjednocuje se Synem, vyvoditelné. I člověk totiž může opětovat Lásku Boha Otce a je k tomu volán. Jestliže Bůh od člověka žádá, aby (Ho) miloval a aby byl svatý, jako On je svatý,²⁷ nepochybně ho učinil lásky a svatosti schopným. V opačném případě by Boží příkázání byla absurdní. Člověk stvořený podle Boží podoby se jistě může Bohu podobat. Svévolí čili hříchem podobnost s Bohem ztratil, ale v bohočlověku Ježíši Kristu mu byla navrácena, takže ten, kdo v Ježíše Krista věří, je znovu schopen zároveň s Ním milovat Hospodina celým svým srdcem, celou svou duší a celou svou silou. Člověk – tvor sice nemůže dát tolik, kolik dává Bůh – Stvořitel, nicméně může dát se stejnou štědrostí. Může totiž dát všechno, co má a čím je.²⁸ A opět je k tomu vyzván: „Kdo by chtěl zachránit svůj život, ten o něj přijde, kdo však přijde o život pro Krista a pro evangelium, zachrání jej.“²⁹ Kdokoliv následuje Krista vzdává se sebe, vydechuje Ducha, Jehož přijal, aby Jím byl opět naplněn. Nebojíme se hovořit o vydechování Ducha lidskou osobou, neboť člověk podobný Synu v aktu přijetí Boží dar zvnitřňuje a následně Ho předává sobě vlastním způsobem.³⁰ Každý z apoštolů předával dar Ducha jinak, vkládaje do aktu darování sebe samého.³¹ Tak i lidský syn, nakolik se spodobuje s Božím Synem, projevuje svou dospělost ve vztahu Otcí.

Velmi výmluvné se nám v této souvislosti jeví verše z listu Galaťanům, které proto citujeme: „*Když se však naplnil stanovený čas, poslal Bůh svého Syna, narozeného*

²⁵ Augustin, který zemřel roku 430, nemohl znát Chalcedonskou definici víry z roku 451, jež řeší dříve vzniklý spor o *communicatio idiomatum*. Rozlišováním božské a lidské přirozenosti v jednotě Ježíšovy osoby však předjímá její obsah.

²⁶ Srov. L 4,1; J 1,14.

²⁷ Dt 6,5; 11,13; 30,6; Lv 11,44. 45; 19,2; 20,7; Mt 22,37.

²⁸ Právě takovou štědrost projevila chudá vdova, o jejímž daru vyprávějí evangelia (Mk 12,42–44; L 21,2–4).

²⁹ Mk 8,35; L 9,24.

³⁰ Autor Kontextové fundamentální teologie, Hans Waldenfels, ve jmenované knize cituje švýcarského teologa Hanse Urse von Balthasara, podle něhož křesťan musí jednat s tvůrčí vynalézavostí podíleje se na dechu Ducha Stvořitele, a dokonce, jak se v Llamě odvážil říci svatý Jan od Kříže, je zván k tomu, aby Ducha společně s Bohem (rozumí se s Bohem Otcem) i on vydechoval. Viz WALDENFELS, H. *Kontextová fundamentální teologie*, Praha: Vyšehrad, 2000, s. 396.

³¹ Je vlastností zlata, že výjimečným způsobem odráží světlo propůjčujíc mu svůj odstín. Totéž lze říci o každém člověku, který odráží „pravé Světlo“, jímž je Bůh, aniž by se přitom ztrácela jeho jedinečnost. (Tato myšlenka je převzata z kázání P. Josefa Prokeše).

ze ženy, podrobeného zákonu, aby vykoupil ty, kteří jsou zákonu podrobeni, tak abychom byli přijati za syny. Protože jste synové, poslal Bůh do našich srdcí Ducha svého Syna, Ducha volajícího Abba, Otče. A tak už nejsi otrok, nýbrž syn, a když syn, tedy z moci Boží i dědic.“³²

Synovská láska člověka k Bohu Otci by nebyla možná, kdyby v lidském srdci nepřebýval Duch Božího Syna a kdyby z něj nevycházel. Pokud v něm přebývá, nutně z něj i vychází, což je opět dáno neměnnou totožností Ducha, který je dávající se Láskou. Jako tato láska nemůže ustát v Božím Synu, nemůže ustát ani v člověku, který ji přijímá.³³ Kdo Ducha přijal, daruje Ho, protože Duch je živou vodou, jež vyvěrá a plyne.

3. Duch předávaný (vydechovaný) Božím lidem

Když zmrtvýchvstalý Ježíš přišel mezi své apoštoly, dechl na ně se slovy: „Přijměte Ducha svatého. Komu odpustíte hříchy, tomu jsou odpuštěny, komu je neodpustíte, tomu odpuštěny nejsou.“³⁴ Ctirad Václav Pospíšil podotýká, že „tato moc sověřená církvi je upřadě božská.“³⁵ Nebylo by jí, kdyby se apoštolové nestali nositeli Ducha, Jehož od Vzkříšeného přijali. Jako Otec poslal svého Syna, tak vtělený Syn poslal své učedníky, aby ve světě uskutečňovali spásu.³⁶ To znamená, aby skrze Ducha vnášeli do světa Boha oslavující Jeho jméno a aby svět přiváděli k jednotě s Bohem. Nebýt posláni Syna Otcem, nebylo by Ježíše Krista. Nebýt posláni učedníků Synem, nebylo by církve coby Kristova Těla.³⁷ Silnou výpověď o tom je Ježíšova „Velekněžská modlitba“, zaznamenaná v 17. kapitole Janova evangelia. Ježíš odcházející ze světa prosí za své učedníky, kteří ve světě zůstávají, i za všechny, kdo jejich prostřednictvím v Něho uvěří; aby byli jedno mezi sebou navzájem a aby se v Synu sjednocovali s Otcem.³⁸ Tím, kdo jednotu (ve společenství božském, lidském i boholidském) působí, je Duch, jakožto oboustranná Láska.³⁹

³² Ga 4,4–7. Srov. „V tajemství spásy pro nás Bůh Otec přivádí na svět svého Syna. Kristus je Božím Synem pro nás, Duch svatý je pro nás božským zrozením, abychom se v Božím Synu stali syny Božími.“ DURRWELL, F.-X. *Duch Otce a Syna...*, s. 40.

³³ Srov. „Nemohu se chlubit tím, že kážu evangelium; nemohu jinak, běda mně, kdybych nekázal.“ (1 K 9,16) V tomto smyslu rozumíme také slovům Karla Rahnera: „Být křesťanem a být apoštolem je v podstatě totéž.“ Viz RAHNER, K. *Poslání a milost*, Olomouc: Refugium Velehrad-Roma s.r.o., 2011, s. 374–375.

³⁴ J 20,22–23.

³⁵ POSPÍŠIL, C. V. *Jako v nebi, tak i na zemi*, s. 101.

³⁶ Srov. „Spásné působení církve v celém svém rozsahu se ukazuje jako pokračování v realizaci poslání, které dal Otec Synovi...“ MÜLLER, G. L. *Dogmatika pro studium i pastoraci...*, s. 406.

³⁷ Mystická osoba, kterou je Kristova církev a které dal Augustin jméno *Christus totus* (tzn. „Celý Kristus“), se rodí sdělením Ducha Synem a roste Jeho mezilidským předáváním.

³⁸ J 17,20–23.

³⁹ Jednota by samozřejmě nemohla nastat, kdyby byla chtěná pouze z jedné strany. Německý biblista Felix Porsch v komentáři k Janovu evangelium shodně s námi konstatuje, že „Duch je

Vtělený Syn dal poznat svého Otce lidem, aby v nich byla tatáž Láska, kterou Otec miluje Jeho, a aby On ve své Lásce k Otci byl přítomen v nich.⁴⁰ Poslání apoštolů a ostatních učedníků přechází na celou církev a moc jí svěřená se projevuje ve veškeré svátostné činnosti.⁴¹ Ve svátostech se Bůh dává člověku a člověk Bohu, člověk přijímá Boha a Bůh člověka, takže se v nich uskutečňuje jednota založená a vyprošovaná Ježíšem. Svátosti jsou projevem života církve, a tedy jsou jejím dýcháním, vydechováním Otcova Ducha sdíleného Synem a církvi sdíleného Synem.

Boží lid, obdařený Duchem svatým, nemůže zůstat za zavřenými dveřmi, neboť je Duchem veden k tomu, aby zpoza dveří a ze sebe vycházel k Bohu a ke druhým lidem. Musí proto jít ke všem národům a získávat Ježíšovi učedníky, křtít je a předávat jim evangelium.⁴² Duch, jenž je pohybem, uvádí v pohyb každého, kdo Ho přijímá.⁴³ Jak už bylo řečeno, je živou vodou, která nezadržitelně plyne z nitra svého příjemce.

4. Výpověď souvisejících biblických textů

4.1 Ježíšovo vystoupení o Svátku stánků

Ctirad Václav Pospíšil konstatuje, že „*naprosto jasně*“ o uvedené skutečnosti svědčí evangelista Jan, který Ježíšovi vkládá do úst slova: „*Jestliže kdo žízní, ať přijde ke mně a pije! Kdo věří ve mne, proudy živé vody poplynou z jeho nitra, jak praví Písmo.*“⁴⁴ Následující verš vysvětluje, že to Ježíš řekl o Duchu, Jehož měli přijmout ti, kteří v Něj uvěřili. Není ovšem pravda, že Janovo svědectví, je „naprosto jasné“. Naopak, o jeho významu jsou vedeny spory, protože textu je možné rozumět dvěma způsoby.⁴⁵ Pokud změníme interpunkci tak, že před slovy „*kdo věří ve mne*“ uděláme čárku a za nimi tečku, lze usuzovat, že proudy živé vody poplynou z nitra Ježíšova, a nikoliv z nitra toho, kdo v Něj věří. Mezi teology najdeme zastánce první i druhé možnosti výkladu. Australský biblista

skutečnost, která spojuje Boha a člověka.“ PORSCH, F. *Evangelium sv. Jana*, Malý Stuttgartský komentář, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1998, s. 48.

⁴⁰ „*Dal jsem jim poznat tvé jméno a ještě dám poznat, aby v nich byla láska, kterou máš ke mně, a já abych byl v nich.*“ (J 17,26)

⁴¹ Nevyčerpává se v sedmi svátostech, třebaže se v nich soustřeďuje. Nejenom svátosti a svátostiny, ale i jiná znamení zpřítomňující Stvořitele ve stvoření mohou být chápána jako svátostná.

⁴² Srov. Mt 28,19.

⁴³ Viz např. 1 S 11,6; Mt 4,1; L 2,27; Sk 11,28; Sk 19,21.

⁴⁴ J 7,37-38. Viz POSPÍŠIL, C. V. *Jako v nebi, tak i na zemi*, s. 101.

⁴⁵ Srov. BRANT, J. A. *John*, Grand Rapids: Baker Academic, 2011, s. 140. Nad obsahem Janovy výpovědi se ve své knize *Ježíš Nazaretský* zamýšlí také teolog Joseph Ratzinger (papež Benedikt XVI.). I on podotýká, že na otázku, z čího nitra potečou proudy živé vody, existují již od doby církevních otců dvě různé odpovědi. Viz RATZINGER, J. *Ježíš Nazaretský*, Brno: Barrister & Principal, 2008, s. 174.

Francis J. Moloney ve svém podrobném komentáři ke čtvrtému evangeliu píše, že Ježíš v Janově vyprávění vystupuje jako dárcce vody, jež tryská k věčnému životu.⁴⁶ Příběh se odehrává v čase židovského Svátku stánků, během kterého byl vykonáván rituál úlitby vody, odrážející Izajášovo proroctví: „*S veselím budete čerpat vodu z pramenů spásy.*“⁴⁷ Obřad připomínal Mojžíšem zprostředkovaný dar vody izraelskému lidu putujícímu pouští a zároveň byl výrazem naděje v zaslíbený příchod Mesiáše, jenž měl dar vody obnovit.⁴⁸ V této souvislosti Ježíš shromážděnému zástupu sděluje, že pramenem vody – živé vody – je On sám. Je jejím zdrojem pro všechny, kdo v Něho věří.⁴⁹ V Něm se neočekávaným způsobem naplňuje smysl obřadu. Jediným předpokladem pro přijetí životadárné vody je přijít k Ježíšovi a věřit v Něj.⁵⁰ Slovy „*jak praví Písmo*“ Ježíš oznamuje, že se tak má uskutečnit, co je v Písmu předpovězeno. Moloney však podotýká, že v masoretském textu ani v Septuagintě se nevyskytuje žádný verš, který by obsahově odpovídal verši J 7,38b.⁵¹ Odvolává se přitom na svého německého kolegu Andream Obermanna, který tvrdí, že takový verš nelze ve Starém zákoně nalézt.⁵² Podle Moloneyho mohl mít Ježíš na mysli proroctví Ezechielovo⁵³ nebo Zachariášovo,⁵⁴ protože oni také mluvili o vodě dávající život. Jenomže oba proroci hovořili o vodě vyvěrající z určitého místa, zatímco Ježíš říká, že proudy živé vody potečou z Něj.⁵⁵ Proroctví o místě jistě mohou být přenesena na Ježíšovu osobu vzhledem k tomu, že celé Písmo svědčí o vtěleném Božím Synu a ukazuje na Něj.⁵⁶ Snad má tedy Moloney pravdu,

⁴⁶ MOLONEY, F. J. *Evangelium podle Jana*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2009, s. 273.

⁴⁷ Iz 12,3.

⁴⁸ Joseph Ratzinger vysvětluje, že původně šlo o nežidovský svátek spojený s prosbou o déšť, kterého bylo v zemi ohrožované suchem třeba. Židé pak dali svátku nový význam. Obřad, jímž si nejprve připomínali dar vody během putování pouští, se pro ně postupem času stále více stával výrazem naděje v příchod Mesiáše, který měl lidem dát novou vodu tišící hlubší žízeň. Viz RATZINGER, J. *Ježíš Nazaretský...*, s. 171–172.

⁴⁹ V původním řeckém znění: „*ean tis dipsa [...] ho pisteuón.*“

⁵⁰ V originále: „*erchesthó pros me [...] ho pisteuón eis me.*“

⁵¹ Joseph Ratzinger proto usuzuje, že Jan nemá na mysli žádný konkrétní starozákonní verš, nýbrž Písmo jako takové, přísliby životadárné vody v Písmu na více místech obsažené. Viz RATZINGER, J. *Ježíš Nazaretský...*, s. 175.

⁵² MOLONEY, F. J. *Evangelium podle Jana...*, s. 278.

⁵³ Ez 47,1–11. „Každý hemžící se živočich bude žít všude, kam se vlévá potok. A ryb bude velmi mnoho. Neboť kam se vlévají ony vody, tam se vody moře stávají zdravými a zůstane naživu všechno tam, kam se ten potok vlévá.“ (v. 9)

⁵⁴ „V onen den poplynou z Jeruzaléma živé vody, polovina k moři východnímu, polovina k západnímu, v létě jako v zimě.“ (Za 14,8)

⁵⁵ (Č)j z nitra člověka v Něj věřícího.

⁵⁶ Srov. „Zkoumáte Písma a myslíte si, že v nich máte věčný život; a Písma svědčí o mně.“ (J 5,39)

třebaže to není prokazatelné.⁵⁷ Všimněme si ještě toho, že Ježíš užívá budoucího času: „*proudy živé vody poplynou z jeho nitra*“.⁵⁸ Dar živé vody – dar Ducha – je podle všeho spjat s Ježíšovým blížícím se oslavením. Člověk je spasen v naději a ve víře v to, co teprve má nastat.⁵⁹ Ve víře, že Ježíš je jeho Spasitelem, neboť vydávaje život daruje život.

Je zřejmé, že Francis J. Moloney rozumí Janově výpovědi jinak než Ctirad Václav Pospíšil. Za vedlejší větou „*kdo věří ve mne*“ předpokládá tečku a navazující příslib „*Proudy živé vody poplynou z jeho nitra, jak praví Písmo*.“ se podle jeho názoru váže na Ježíše. Poznamenává, že k této interpretaci se v novější době přiklání stále více badatelů,⁶⁰ a dodává, že stejným způsobem text chápali někteří církevní otcové již ve 2. století.⁶¹ Byli to zastánci maloasijské tradice: Justin († 165) a Irenej († kolem r. 202), ve 3. a 4. století pak Hippolyt († 235), Cyprián († 258) a Efrém († 373).⁶² Moloney připouští, že živá voda může vyvěrat i z nitra toho, kdo se k Ježíšovi přichází občerstvit, nakolik se s Ježíšem sjednocuje.⁶³ Shodně s ním uvažuje Joseph Ratzinger. Také on se domnívá, že Janův výrok, který se podle jeho soudu vztahuje předně na Ježíše, je možné vztáhnout též na Ježíšova učedníka. Mínil, že člověk věřící v Krista se může stát studnou s životadárnou vodou, jak je to patrné u svatých, nicméně Kristus je té vody pramenem.⁶⁴ Uvedená interpretace se mu jeví pravděpodobnější hlavně vzhledem k tomu, že o těle Ježíše Krista se v Janově evangeliu hovoří jako o chrámu. V oslaveném Ježíši, z Jehož těla vyšla krev a voda,⁶⁵ rozpoznává onen chrám popisovaný prorokem Ezechielem, ze kterého vytéká voda ozdravující a oživující.⁶⁶

Naproti tomu podobně jako Pospíšil smýšleli už ve starověku představitelé alexandrijské tradice, založené Origenem († kolem r. 254).⁶⁷ V současnosti tak

⁵⁷ Existují i jiné hypotézy. Například nizozemský znalec Nového zákona Maarten J. J. Menken míní, že Ježíš odkazoval na Ž 78,16. 20 s tím, že přívlastek „*živé*“ připojil vycházejí ze Za 14,8. Viz BRANT, J. A. *John...*, s. 140.

⁵⁸ České sloveso „*poplynou*“ je překladem řeckého „*rheúsúsin*“.

⁵⁹ Srov. Ř 8,23–25.

⁶⁰ Jako například: Bauer, Beasley-Murray, Becker, Boismard, Brown, Bultmann, Dodd, Hoskyns, Schnackenburg, Westcott. MOLONEY, F. J. *Evangelium podle Jana...*, s. 277.

⁶¹ Tuto informaci Moloney přebírá od R. E. Browna, čerpaje z jeho studie: „The Gospel of Thomas and St. John's Gospel.“, *NTS* 9 (1962–1963), s. 162. Viz MOLONEY, F. J. *Evangelium podle Jana...*, s. 277.

⁶² RATZINGER, J. *Ježíš Nazaretský...*, s. 174.

⁶³ Hypotézu, že proudy živé vody mají plynout jak z nitra Ježíšova, tak i z nitra člověka v Něj věřícího, rozvíjí F. Manns ve svém díle: *Le symbole eau – esprit dans le Judaïsme ancien*, SBFA 19, Jerusalem: Franciscan Printing Press, 1983, s. 287–291. Viz MOLONEY, F. J. *Evangelium podle Jana...*, s. 278.

⁶⁴ RATZINGER, J. *Ježíš Nazaretský...*, s. 176.

⁶⁵ J 19,34.

⁶⁶ Ez 47,1–12. Viz RATZINGER, J. *Ježíš Nazaretský...*, s. 175.

⁶⁷ Viz RATZINGER, J. *Ježíš Nazaretský...*, s. 174. Na alexandrijskou tradici ve svém učení navazovali Jeroným († 420) a také Augustin.

uvažují kupříkladu teologové: Barrett, Bernard, Haenchen, Léon-Dufour, Lightfoot, Lindars a Segalla. Jimi sdílený názor, že ten, kdo se napije vody darované Ježíšem, stane se sám jejím zdrojem a dárce, se může opřít o starobylý papyrus P66,⁶⁸ který shora citované věty váže v souvětí: „*Kdo věří ve mne, proudy živé vody poplynou z jeho nitra.*“ Také my se ztotožňujeme s tímto výkladem, a to především z teologických důvodů, uvedených výše. Jsme přesvědčeni o tom, že člověk, který Ducha přijímá, nemůže jinak, než Ho dávat. V účasti na Božském dýchání se nadechuje i vydechuje. Kdo je Duchem napájen, ten Jím tiší žízeň druhého.⁶⁹ Přičemž prvním dárce Ducha a Jeho nejpůvodnějším zdrojem zůstává Bůh Otec.

4.2 Ježíšův rozhovor se samařskou ženou

Stěží lze s jistotou rozhodnout, která interpretace veršů obsažených v 7. kapitole Janova evangelia je správná. Řešení, kdy jedna nevylučuje druhou považujeme za nešťastnější. Nicméně chceme upozornit ještě na jiný Ježíšův výrok zaznamenaný evangelistou Janem, o jehož smyslu není sporu. V rozhovoru se samařskou ženou, která přišla načerpat vodu ke studni, Ježíš říká: „*Každý, kdo pije tuto vodu, bude mít opět žízeň. Kdo by se však napil vody, kterou mu dám já, nebude žíznit navěky. Voda, kterou mu dám, stane se v něm pramenem, vyvěrajícím k životu věčnému.*“⁷⁰ Nikoliv v Ježíšovi, nýbrž v člověku, jemuž On dá napít, se darovaná voda stane pramenem dosahujícím až k životu věčnému. Význam textu J 7,37–38 tedy může být tentýž. Domníváme se, že evangelium samotné tomu napovídá. Biblisté se dohadují o tom, zda ve verši J 4,14 je vodou míněn Duch anebo poznání Boha skrze Ježíše Krista. Máme za to, že v tomto případě nám ve výkladu může pomoci naopak verš J 7,39: „*To řekl o Duchu, Ježž měli přijmout ti, kteří v Něj uvěřili.*“⁷¹ Poznání Boha skrze Ježíše Krista se člověku beztak dostává v Duchu svatém.⁷²

⁶⁸ Přesné datum vzniku tohoto dokumentu není snadné určit. Mohl být napsán ve 2., ve 3. nebo až ve 4. století. Každopádně se jedná o jeden z nejstarších dochovaných rukopisů Nového zákona. Viz NONGBRI, B. „The Limits of Palaeographic Dating of Literary Papyri: Some Observations on the Date and Provenance of P. Bodmer II (P66)“, *Museum Helveticum* 71 (2014), s. 1–35.

⁶⁹ Dobře známý Žalm 42 vyjadřuje dychtění lidské duše po Bohu: „*Po Bohu žízním, po živém Bohu.*“ (v. 3a). Ovšem i Bůh žízni po člověku, jehož v Synu miluje. Mnozí světci vnímali tuto Boží žízeň a toužili ji dávající se tišit. Kdo je Duchem napájen, ten Jím tudíž tiší žízeň člověka i Boha. Pospíšil připomíná učení svatého Jana od Kříže, který ve spise *Duchovní píseň* vysvětluje, že Duch svatý vychází nejenom od Boha k lidské duši, ale také od ní k Bohu (JAN OD KŘÍŽE, *Duchovní píseň*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2000, s. 241). Viz POSPÍŠIL, C. V. *Jako v nebi, tak i na zemi*, s. 101.

⁷⁰ J 4,13–14. Je patrné, že Ježíš slibuje dar vody vyvěrající k životu věčnému nejenom Samařance ale komukoliv, kdo se napije vody Jím darované.

⁷¹ Též Joseph Ratzinger míní, že v Ježíšově rozhovoru se Samařankou je voda symbolem Ducha. Viz RATZINGER, J. *Ježíš Nazaretský...*, s. 172.

⁷² „Duch pravdy člověka uvádí do veškeré pravdy.“ J 16,13.

Předpokládáme-li, že ze srdce člověka pociťujícího žízeň, jenž s vírou přichází k Ježíšovi a pije, darovaná živá voda poplyne stávajíc se v něm pramenem, pak slovy: „*jak praví Písmo*“ mohl Ježíš odkazovat na Izajášovo proroctví: „*Na poušti vytrysknou vody, potoky na pustině. Ze sálající stepi se stane jezero a z žíznivé země vodní zřídla.*“⁷³ V citovaných verších Iz 35,6–7 je řeč přímo o vodě. Ovšem celou kapitolu Iz 35 je možné chápat jako příslib proměny žíznivého, vnitřně vyprahlého člověka, jakým byla samařská žena.⁷⁴ Samařanka naslouchajíc Ježíšovi jakoby rozkvétá (tak se v jejím příběhu uskutečňuje, co Izajáš prorokuje ve verších 1-2). Nabývá nové síly (v. 3), stává se rozhodnou a odkládá svůj strach (v. 4). Její oči i uši se otevírají radostné zvěsti (v. 5, srov. J 4,19), takže obcerstvená od Ježíše odchází, aby k Němu přivedla další (v. 6–9, srov. J 4,28–29). Ti pak spolu s ní prožívají radost a veselí poznávajíc v Ježíši Spasitele světa (v. 10, srov. J 4,30. 40–42). Izajáš, stejně jako Ezechiel a Zachariáš, nehovoří o osobě, nýbrž o zemi. Nicméně zaslíbení je určeno jejím obyvatelům, a tedy se osob týká. Krajina původně hynoucí žízni se v důsledku obrácení svých obyvatel k Bohu má proměnit ve vodní zřídlo. V ženě, kterou žízeň přivedla ke studni, kde se setkala s Ježíšem, se voda (ne načerpaná ze studně, ale přijatá od Ježíše) stává pramenem vyvěrajícím k životu. Kdokoliv žízni, je Ježíšem zván, aby k Němu přišel a pil. Proudý živé vody potečou z jeho nitra.

Jan nás zpravuje o tom, že Samařanka, která odešla do města, aby o Ježíšovi pověděla místním lidem, nechala u studny svůj džbán.⁷⁵ Exegeté se nad touto drobnou zprávou pozastavují a uvažují o významu ženina počínání.⁷⁶ Někteří si myslí, že je výrazem její pohostinnosti vůči Ježíšovi a Jeho učedníkům. Třebaže zprvu se zdráhala dát napít Židovi, nyní ponechává svůj džbán k dispozici druhým. Jiní mají za to, že žena o nádobu nedbá, protože přijala dar živé vody

⁷³ Řecký výraz „*ek tés koilias*“, kterého je užito ve verši J 7,38, může znamenat „z nitra“ právě jako „ze srdce“. Pokud Ježíš promlouval v aramejštině, použil pravděpodobně slovo „*gúf*“, jímž lze rozumět také skálu na poušti. V tom případě by shoda Ježíšova příslibu s Izajášovou předpovědí byla ještě zřejmější. Srov. MOLONEY, F. J. *Evangelium podle Jana*, s. 278.

⁷⁴ Pro přehlednost uvádíme úplný text: „*Poušť i suchopár se rozveselí, rozjásá se pustina a rozkveté kvítím. Bujně rozkveté, radostně bude jásat a plesat. Bude jí dána sláva Libanónu, nádhera Karmelu a Šáronu. Ty uzří slávu Hospodinovu, nádheru našeho Boha. Dodejte síly ochablým rukám, pevnosti kolenům klesajícím. Řekněte nerozhodným srdcím: Buďte rozhodní, nebojte se! Hle, váš Bůh přichází s pomstou, Bůh, který odplácí, vás přijde spasit. Tehdy se rozevrou oči slepých a otevrou se uši hluchých. Tehdy kulhavý poskočí jako jelen a jazyk němého bude plesat. Na poušti vytrysknou vody, potoky na pustině. Ze sálající stepi se stane jezero a z žíznivé země vodní zřídla. Na nívách šakalů bude odpočívat dobytek, tráva tam poroste jako rákosí a sítí. Bude tam silnice a cesta a ta se bude nazývat cestou svatou. Nebude se po ní ubírat nečistý, bude jen pro lid Boží. Kdo půjde po této cestě, nezhoudí, i kdyby to byli pošetilci. Nebude tam lev, dravý zvěř na ni nevstoupí, vůbec se tam nevyskytne, nýbrž půjdou tudy vykoupení. Ti, za něž Hospodin zaplatil, se vrátí. Půjdou na Sijón s plesáním a věčná radost bude na jejich hlavách. Dojdou veselí a radosti, na útěk se dají starosti a nářek.*“ (Iz 35,1–10)

⁷⁵ J 4,28.

⁷⁶ BRANT, J. A. *John*, s. 87; MOLONEY, F. J. *Evangelium podle Jana...*, s. 156.

a už nežízni, takže ji nepotřebuje.⁷⁷ Voda vyvěrá z jejího srdce a ona se vydává na cestu, aby se o ni rozdělila. Svědčí ostatním Samařanům o Pramenu této vody a o Pramenu poznání, který našla v Ježíšovi. Nestaví do středu pozornosti lidí sebe, nýbrž Jeho. Nejde o ni, ale o Něj. Z jejího svědectví se rodí víra mnohých. Ti jdou společně s ní za Ježíšem, v Něhož uvěřili pro její slovo. Teprve, když Ho sami slyší, mohou věřit ne pro to, co jim ona o Něm řekla, ale pro Jeho slovo.⁷⁸ Ta žena druhým předala, co sama přijala: Dar živé vody, Božího Ducha, jí sděleného Božím Synem. Duch, jenž je pohybem, ji uvedl do pohybu směrem k Bohu i směrem k lidem. Tak Jan ve svém evangeliu potvrzuje, že Duch vychází také z člověka, třebaže ne jako ze svého prvotního zdroje, jímž je Bůh; Bůh Otec ve vztahu k Synu a Boží Syn ve vztahu k člověku.

Závěr

Výše uvedené teologické argumenty plynoucí z analogie víry a z analogie bytí, a rovněž zkoumané biblické texty nám dovolují vyslovit závěr, že každý člověk je povolán k tomu, aby podobně jako Syn miloval Láskou, Jíž je Otcem v Synu milován. Jinými slovy, aby v jednotě se Synem nejenom přijímal, ale také dával Ducha. Tak veliký je Boží dar a tak vznešené je lidské povolání. Skrze Ducha Bůh vstupuje do vztahu (je vztahovým Bytím) a pouze v Duchu může člověk vstupovat do skutečného vztahu s Bohem.⁷⁹ Duch člověka do skutečného vztahu k Bohu i k ostatním lidem vede. Je živou vodou tisíci žízeň, přiváděje člověka k sebedarování – tedy v jistém slova smyslu k umírání sobě, které je předpokladem věčného života. V knize Genesis se píše, že „Bůh člověku, prachu ze země, vdechl v chřipí dech života. Tak se stal člověk živým tvorem.“ Život prvního Adama je ovšem ohrožován smrtí. Musí jíst a pít, aby nezemřel, ale jí chléb, po němž opět hladoví, a pije vodu, po které má opět žízeň. Obnovuje svůj život čerpaje ho zvenčí. Pravý život, darovaný Ježíšem, „posledním Adamem“, však vyvěrá z nitra a dává život.⁸⁰ Hans Waldenfels podotýká, že „slovo o Duchu“ čili pneumatologie dosahuje svého cíle jedině tehdy, ukazuje-li ke spiritualitě.⁸¹ Naše

⁷⁷ Tak usuzuje například Felix Porsch. (PORSCH, F. *Evangelium sv. Jana...*, s. 49). Najdou se i odpůrci tohoto výkladu. Ve džbánu zanechaném u studny spatřují pouze znamení toho, že žena se na místo vrátí a ve vyprávění se znovu objeví. Je-li jejím záměrem se vrátit, pak není udivující, že s sebou nenese nic zbytečného. Srov. BRANT, J. A. *John...*, s. 87.

⁷⁸ Viz J 4,39–42.

⁷⁹ O tom svědčí Ježíšova slova: „...přichází hodina, ano, již je tu, kdy ti, kteří Boha opravdově ctí, budou ho uctívat v Duchu a v pravdě. A Otec si přeje, aby ho lidé takto ctili. Bůh je Duch a ti, kdo ho uctívají, mají tak činit v Duchu a v pravdě.“ (J 4,23–24)

⁸⁰ Proto je „poslední Adam Duchem oživujícím.“ (1 K 15,45) Takto uvažuje francouzský teolog Yves Congar. Srov. CONGAR, Y. *Za církev sloužící a chudou*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1995, s. 17.

⁸¹ WALDENFELS, H. *Kontextová fundamentální teologie...*, s. 397.

studie o Duchu ukazuje na velikost Božího Daru, jímž je ve svém Duchu Bůh sám, a také na to, že tento Dar věřící člověk nepřijímá pro sebe samého. Přijímá Ho, aby Ho následně dával – nadechuje se, aby vydechoval a aby podíleje se na Božím Dechu žil.

Mgr. Kateřina Brichcínová, Th.D.

Katedra teologických věd

Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích

Teologická fakulta

Kněžská 8

370 01 České Budějovice

katka.brichcin@seznam.cz

František BURDA

**Liturgický prostor jako tvar Nevyslovitelného
v díle Ing. Arch. Mgr. Tomáše Černouška****Abstract:**

Sacral architecture is one of the basic means of expression in shaping public sphere of residential forms. However, it is absolutely necessary to respond to the specific situation of man and society to don't fix doctrine of sacral architecture into schematism of emptied forms. One of the first figures who thought about religious architecture in the spirit of the modern sensibility was the Czech architect Thomas Černoušek. Thomas Černoušek's work is inspired by functionalist architecture concept, further by concept of colors by Piet Mondrian and also by conceptual thinking of Ludwig Mies van der Rohe. However, he all these influences creatively develops from the viewpoint of negative-theological perspective.

Keywords: Sacral architecture, absolute architecture, negative theology, liturgical space

Následující text si klade za cíl připomenout a zhodnotit dílo architekta Tomáše Černouška. Je to zatím jediný pramen, ze kterého se čtenář může něco dozvědět o této významné a dosud nedocenené osobnosti české moderní sakrální architektury. Spolu s architektem Janem Sokolem¹ patřil patrně mezi nejvýznamnější tvůrce sakrální architektury, kteří navzdory všem restrikcím, omezením, zapovězením a zákazům dokázali během komunistické totality kontinuálně přemýšlet o sakralitě architektury a dokonce prosadit i několik málo realizací. Kromě hospodářských, obytných a technických staveb zrealizoval pan architekt Černoušek 84 doložených projektů sakrální povahy, kaplí, klášterů, kostelů, jedno poutní místo a množství rozmanitých úprav liturgického prostoru. Jeho práce vycházely z jednotné koncepce, která měla promyšlené liturgické východisko. U této koncepce bychom se v následujícím textu chtěli zastavit. Nejprve však v kostce připomeneme osobnost architekta Černouška.

Život architekta Černouška

Narodil se 6. prosince 1927 v Brně. Studoval nejprve u významného českého privorepublikového architekta a výtvarníka Václava Zykunda na Odborné škole stavitelské. V roce 1948 byl „ukryt“² před politickými poměry u olomouckého sta-

¹ Jan SOKOL : *Moje plány*, Praha 2013; Jan SOKOL : *Dlouhá léta s architekturou*, Praha 1996.

² Srov. ČERNOUŠEK, Tomáš : *Svojími kořeny se dotýkáme hvězd, Deníky, Vzpomínky, Texty, Volné a deníkové kresby, Architektura*, Velehrad 2003, s. 159.

vitele Tomáše Šipky a posléze se uplatnil jako kreslič u architekta Lubomíra Šlapety, od r. 1949 studoval na Fakultě architektury a pozemního stavitelství Vysokého učení technického v Brně u nestorů české moderní architektury jakými byli profesori Bohuslav Fuchs, Bedřich Rozehnal a Zdeněk Alexa. Svá studia musel z politických důvodů přerušit v r. 1953 a dokončil je až v letech 1963-4. Profesori Fuchs a Rozehnal byli významnými osobnostmi české funkcionalistické moderny a svým nadšením pro Bauhaus studenta Černouška značně inspirovali a ovlivnili. Po dokončení studia procházel Černoušek různými zaměstnáními a podílel se, nebo realizoval celou řadu významných technických a hospodářských staveb. Současně ale stále promýšlel základní teoretické principy architektury z hlubší spirituální perspektivy a dělal si náčrty sakrálních objektů.

Paralelně s tímto úsilím a praxí v ateliéru také tajně studoval filosofii, literaturu a teorii umění u Timothea Vodičky (1950-1967), jednoho z vůdčích osobností předválečného a poválečného katolického kulturního života soustředěujícího se kolem olomouckých dominikánů v revue Na hlubinu. Velmi jej také ovlivnila literární i osobní setkání s básníky Janem Zahradníčkem, Jakubem Demlem či Janem Skácelem. Pociťoval potřebu navázat vlastním dílem na tento kulturní kvas. Na konci šedesátých let začal projektovat návrhy a plány moderního pojetí sakrálních prostorů. Ty zůstávaly zpočátku jen na papíře a v šuplíku pracovního, jako tomu bylo v případě velmi zajímavé kaple sv. Martina v Provodově (1969). Jeho sakrální dílo bylo značně ovlivněno významným maďarským tvůrcem sakrální architektury Imrem Makovczem. Černouškovo vlastní přemýšlení o sakralitě prostoru a hmoty je vyznačeno snahou o návrat k prostotě prvotních křesťanských svatyní.

V letech 1990-1995 náš architekt studoval Teologickou fakultu v Olomouci. V r. 1994 byl dokonce vysvěcen na jáhna a následně sloužil v Olomouci, konkrétně v kostele sv. Mořice. Na Teologické fakultě v Olomouci působil jako externí přednášející na Katedře liturgie a pastorální teologie, kde mohl plně rozvinout svou odbornost a současně duchovní zaměření. Hned po revoluci byl povolán, aby usedl do čela umělecké komise při olomouckém arcibiskupství. Byla doba velkých změn, na které církev nebyla po čtyřiceti letech pronásledování dostatečně připravena. Právě takových lidí, jakými byl pan architekt Černoušek, bylo nesmírně třeba. Ne náhodou Tomáš Černoušek ve stejné době současně zastával také roli hlavního olomoucké arcidiecéze. V tomto období spolupracoval především s architektem Františkem Zajíčkem. Jeho odbornost a společenské uznání jeho činnosti se odrazilo také v tom, že byl v letech 1990-1994 také členem Rady města Olomouce, kde měl na starost otázky architektonického dozoru.

Jeho rozsáhlé a mnohostranné tvůrčí aktivity zastavila až smrt. Ing. Arch. Mgr. Tomáš Černoušek zemřel 13. září 2001 v Praze uprostřed práce na několika nedokončených realizacích.

Architektura jako zhmotnění absolutna

Černouškova umělecká tvorba se odehrávala ve dvou komplementárních uměleckých polohách. Tou první byla komorně laděná kresba, která měla posléze zásadní význam pro jeho architektonické pojetí liturgického prostoru. Černouškovo pojetí vycházelo především z konceptuálního odkazu dvou významných osobností, zakladatelů výtvarné abstrakce Kazimira Maleviče a Pieta Mondriana.³ Oba tyto výtvarníci usilovali o zachycení nezachytitelného Absolutna. V jejich pojetí šlo o překročení předmětného světa hmoty, které by odráželo skutečnost, že absolutno, které je konstitutivním prvkem kosmu, je ve své podstatě nevyslovitelné a nepředmětné. Jejich práce vycházela z tzv. negativně teologického pojetí absolutního Boha. Hlavní důraz byl v jejich tvorbě kladen na kompozici, barvu a abstraktní tvary. Mondrian vycházel ze tří základních barev – červená, modrá a žlutá a ze dvou nebarev – černá a šedá. Tento mondrianovský princip utváření kompozic osvobodil architekturu od zbytků plošného dekorativismu, zrušil symetrii půdorysu i rozvrhu kubických hmot.⁴ Černoušek ve svých kresbách usiloval o podobná konceptuální východiska. To pak zvláště ovlivnilo kresby jeho rozsáhlého souboru tzv. *Absolutních architektur*.⁵ Jen málokoho by napadlo, že se nejednalo jen o výraz volné imaginace, zachycení snových představ, ale že šlo o skici budoucích řešení liturgických prostor.

Druhou výtvarnou polohou Černouškova díla byla vlastní architektura. Zde byla jeho práce ovlivněna především průkopnickým dílem architektů Le Corbusiera, Ludwiga Miese van der Rohe (tento přivedl v rámci architektury k vrcholu mondrianovské pojetí čistých forem) a Franka Loyd Wrighta. Z českých teoretiků moderní koncepce umění jej dále ovlivnil Karel Teige a to například v případě stavby litvínovského a zlínského kolektivního domu. Černoušek i Teige se zabývali otázkou sociálních aspektů umění a architektury, čehož se stal právě litvínovský Koldom vzorovým příkladem a bohužel nenásledovanou inspirací.

Tomáš Černoušek nebyl solitérním umělcem. Na svých stavbách dával prostor dalším umělcům, kteří se ve své tvorbě orientovali na nefigurativní projev (Ivan Theimer, Jan Jemelka, Otmar Oliva, Pavel Hřebíček)⁶. Vše vyplývalo z přesvědčení, že za nefigurativním výtvarným projevem a za ústupem od dekorativismu

³ Srov. tamtéž, s. 116.

⁴ Srov. tamtéž, s. 21.

⁵ Srov. tamtéž, s. 115.

⁶ Srov. tamtéž, 162.

k abstrakcionismu absolutním architekturám, se skrývá spění k esenci, uvědomování si primátu Loga nad formou i nad konstruovaným éthosem. Právě to vyhovovalo moderním liturgickým proudům, které současně hlásaly a prosazovaly požadavek hlubšího promýšlení tvarosloví a principů sakrální architektury.⁷

V šedesátých letech se Černoušek zajímal o rytmizaci průčelí staveb za pomoci slunolamů, které plní zásadní výtvarnou úlohu a spojují výtvarný projev se základní symbolickou a metafyzickou funkcí světla. Sakrální stavba měla být v jeho intencích podřízena funkci posilující liturgické společenství a to nikoliv jako formální prostor, ale jako plnohodnotný článek umocňující liturgickou spiritualitu.⁸ Zde doslova předešel svou dobu. Se slunolamy pracovala sice již funkcionalistická architektura, ale naplno se promýšlení jejich funkce a provedení začalo rozvíjet až v devadesátých letech.

Na svých projektech usiloval o grafickou čistotu. Ta nebyla jen výslednicí estetického rozvažování o formě a jejích proporcích. U Černouška korespondovala s reflexí prostoty křesťanské zvěsti a s kenotickou rovinou Božího sebezjevení. Tvarosloví sakrální stavby usiluje v moderním Černouškově pojetí o překonání ornamentalistických tendencí historicismu, protože má být vyjádřením vazby mezi osobní spiritualitou a veřejným kultem. Intenzivně se snažil o překonání falešné dichotomie mezi veřejnou a osobní, liturgickou a osobní spiritualitou.⁹ Současně se přikláněl k využití soudobých materiálů, které jsou vlastní senzibilitě moderního člověka. Postupně u něj také stále více sílila tendence používání přírodních materiálů (neomítaná cihla, pohledový beton). Strukturální detail Černouškova díla doprovázelo výrazné barevné cítění a důraz na dispoziční uspořádání prostoru. V mnohém se inspiroval u sakrálních prostorových dispozic barokního architekta Jana Blažeje Santiniho a Josipa Plečnika.

Architektura – socha

Profesoři Fuchs a Rozehnal dali během studií Černouškově tvorbě základní orientaci ve smyslu jeho architektonického myšlení. Jeho dílo tak tíhlo k jasně organizovaným geometrickým strukturám a formám, které Černoušek posléze doplnil a nadal duchovním pozadím.

Ve svém tvůrčím úsilí se celoživotně snažil o návrat k prostotě a jednoduchosti prvotních křesťanských sakrálních prostorů v moderním, nehistorizujícím pojetí, které respektovalo moderní životní pocit. Jeho architektonické myšlení bylo soustředěno kolem základního ohniska, které bylo oprostěno od ornamentalit

⁷ Srov. GUARDINI, Romano : *O duchu liturgie*, Praha: Česká křesťanská akademie 1993, s. 45-50.

⁸ Srov. ADAM, Adolf : *Liturgika. Křesťanská bohoslužba a její vývoj*, Praha: Vyšehrad 2001, s. 78; 403-406.

⁹ Srov. TAFT, Robert F. : *Život z liturgie. Tradice Východu a Západu*, Praha: Vyšehrad 2008, s. 176.

a nefunkční ozdobnosti. Černoušek hovořil o sakrálních stavbách jako o „sochařsky formované architektuře“ případně jako o architektuře – soše.

Příkladem takové architektury mu byla například Le Courbusierova poutní mariánská kaple v Rochamps, nebo dominikánský klášter v La Tourete od stejného autora. Na takto pojatých stavbách podle něj mizí historizující prvoplánovost a neživotná uzavřenost, což v lidech prohlubuje schopnost vnímání Ducha. S proměnou spirituálního vnímání souvisely také liturgické změny ve vnitřním prostoru a používání lidového jazyka. Začalo se rodit nové vnímání vnitřního společenství církve.¹⁰

Černoušek chápal architekturu jako službu Duchu. Architekt byl podle něj tím, kdo ctí Ducha, který vane, kam chce. Respektive tím, kdo Ducha Svatého vidí vnitřním zrakem.¹¹ Adolf Loos prý říkával, že architekt je zedník, který mluví latinsky. Schopnost „druhovidného“ vidění, a to nejen výtvarného, byla Černouškovi základním principem duchovní tvorby.

Architektura jako specifický abstraktní jazyk tvarů a barev, je nakonec prostředkem komunikace. To platí dvojnásobně pro sakrální architekturu, která má primárně sloužit liturgické komunikaci. To však neznamená, že by architektonický artefakt nemohl být ve výsledku jen pouhou demonstrací prázdna, marnosti a nicoty.¹² Případně výrazem demonstrace architektova ega. Právě vědomí tohoto pokusů vedlo Tomáše Černouška k osobní spiritualitě a jejímu propojení s tvorbou.

Barevný abstrakcionismus jako prostor pro liturgickou komunikaci

Už výše jsme ukázali, že Černouškovo pojetí barev vycházelo z Mondrianova a Malevičova pojetí, ale také ho překračovalo ve smyslu liturgického symbolismu. Právě tato poloha jeho tvorby jej vedla k tomu, aby k práci na vitrážích u jeho realizací, přizval ke spolupráci další podobně smýšlející abstrakcionisty jako například Jana Jemelku nebo Ivana Theimera.

V jednom textu, který evokuje návrh na vitráž, spojuje Černoušek stříbrnou a rudou barvu, skrze kterou má prostupovat venkovní světlo do vnitřního prostoru chrámu a současně zabarvovat pohled z nitra chrámu do krajiny. Stříbrná i rudá mu byly odkazem na Kristovo ukřižování. Krajina, svět za oknem tak umocňoval skutečnost vykoupení člověka skrze kenotickou oběť Krista, Boha-člověka. Stříbro bylo cenou za Jidášovu zradu a současně odkazem na chamtivost a moc, která se nedělí a ždíme krev chudého. Rudá odkazovala k obecnému utrpení člověka,

¹⁰ ČERNOUŠEK, Tomáš : *Svíjmi kořeny se dotýkáme hvězd, Deníky, Vzpomínky, Texty, Volné a deníkové kresby, Architektura*, Velehrad 2003, s. 34.

¹¹ Srov. tamtéž, 80.

¹² Srov. tamtéž, 89.

keré má společného jmenovatele v krvi, která byla prolita na Golgotě. V tom byl ukryt i výrazný odkaz k eucharistii.¹³

Jiná kompozice se inspirovala povídkovou sbírkou Jana Čepa „Modrá a zlatá“. Modrá byla odkazem k Panně Marii, která nás halí modrým nebeským pláštěm. Byla také odkazem na modlitbu a na čistotu vnitřního zraku. Zlatá se podle něj rodí v ohni Lásky a je odkazem na božství. Vitrážní kompozice uložená v těchto barvách měla podle Černouška komunikativní charakter. Vitráž je prostředkem komunikace mezi vnějškem a vnitřkem. Je průzorem ven – pohledem na barvami posvěcenou krajinu. Stejně tak je i průzorem zvenčí dovnitř – odkazem na vstupující milost.¹⁴

V opavském kostele sv. Hedviky se Černoušek soustředil na kompozici bílé a zlaté. Bílá mu byla odkazem na čírost absolutna. Inspirace Malevičovou ikonou „Bílý čtverec na bílém pozadí“ je zřejmá. Bílá je i barva cisterciáckého roucha. A tak do bílé odívá celou konstrukci, dokonce i dveře. Zlatá navozuje atmosféru duchovního prostředí, je odkazem na božství, v této barvě byl vyveden svatostánek, liturgické nádoby, svícný, sloupky, které nesou menzu a také svítidla na stěnách.¹⁵ V Černouškově pojetí měly barevné kompozice uvnitř sakrální architektury vést ke ztišení, ke kontemplaci a za tím účelem byly koncentrovány směrem k oltáři a symbolicky k eucharistické oběti. Barevné kompozice tak neplnily dekorativní, nýbrž duchovní funkci, která vyžadovala osobní účast a komunikaci vnímatele.

Černouškovo pojetí liturgického prostoru

Černouškovo pojetí liturgického prostoru vycházelo koncepčně z *Všeobecných pokynů k Římskému misálu*.¹⁶ Zvláště pak z čl. 262-279. Ústřední myšlenkou pro architektonickou kompozici mu byla centralita shromáždění lidu kolem oltáře a prostota prostoru (čl. 279), ve kterém měl být oltář opticky a prostorově umístěn do středu liturgického prostoru.¹⁷

Černoušek byl již od roku 1968 v úzkém kontaktu s významnou osobností liturgického hnutí docentem Josefem Bradáčem, který přednášel liturgiku. S Bradáčem pak spolupracoval na mnoha úpravách liturgických prostorů.¹⁸ Hned po revoluci Černoušek předsedal olomoucké Arcidiecézní liturgické komisi.

¹³ Srov. tamtéž, s. 44.

¹⁴ Srov. tamtéž. 51.

¹⁵ Srov. tamtéž, 109.

¹⁶ Srov. tamtéž, s. 106nn.

¹⁷ ČERNOUŠEK, Tomáš : *Liturgický prostor*, Olomouc 1996, s. 9nn.

¹⁸ ČERNOUŠEK, Tomáš : *Svémi kořeny se dotýkáme hvězd, Deníky, Vzpomínky, Texty, Volné a denníkové kresby, Architektura*, Velehrad 2003, s. 73.

Dalším základním zdrojem jeho pojetí umělecké tvorby byla kniha kardinála Jeana Danielou – *Chrám jako znamení Boží přítomnosti*.¹⁹ Danielou hovoří o tom, že na počátku byl chrámem celý kosmos, posléze byl chrám chápán jako schrána Boží přítomnosti, ale s příchodem Krista se situace radikálně mění, chrámem se stává sám Ježíš Kristus a věříci v něj, celé společenství. Vazba Boží přítomnosti se již nevztahuje na budovu, ale na společenství. Prostor získává svou důstojnost prostřednictvím božího lidu a obřadů, které lid koná. Prostor, kde se liturgie koná, se tak stává nejazykovou formou bohoslužby.

Liturgický prostor je vždy výrazem určité ideje o církvi, v tomto smyslu o církvi, která je chápána jako zpřítomnění Božího tajemství. Liturgický prostor je tak vždy odrazem liturgické spirituality, kterou zároveň utváří a ovlivňuje.²⁰ Chrám se jako takový stává bránou k Božímu tajemství. V jeho vnitřním prostoru je vše koncentrováno ke středu tajemství.²¹ Hlásání učení a eucharistie, k čemuž je prostor chrámu určen, vytvořilo z jednoduchého prostoru intimní, bratrský prostor, v němž se duchovně shromažďuje obec věřících. Je místem bratrství a lásky. Musí být proto prostorem radostným a čistým.

Právě tomuto principu má architektura sloužit a napomáhat. Architektura musí být konkrétní výpovědí o člověku v konkrétní době a situaci. A to platí i o jeho duchovní situaci. Tu definuje posun od vnímání církve jako autoritativní instituce ke stále naléhavěji pociťované potřebě žít církev jako společenství shromážděné kolem Krista. V jedné řeči citoval architekt Černoušek následující větu významného sakrálního architekta Emila Steffana: „Architektura nejpravdivěji odráží situaci, v jaké člověk je.“²²

Některé Černouškovy realizace

Patrně nejznámější Černouškovou realizací byla papežská tribuna pro návštěvu papeže Jana Pavla II z 21. května 1995, u jejíž příležitosti došlo ke svatořečení Jana Sarkandra a Zdislavy z Lemberka. Celá koncepce byla nesena číslovkou tři. Tribuna navíc evokovala základní kompoziční prvky svatopetrské baziliky v Římě. Tribuna, kterou Černoušek projektoval u příležitosti papežovy návštěvy na Velehradě v roce 1990, se snažila reagovat na danost determinant působivého klášterního nádvoří.

¹⁹ Jean DANIELOU : *Chrám jako znamení Boží přítomnosti*, ČERNOUŠEK, Tomáš : *Svíjmi kořeny se dotýkáme hvězd, Deníky, Vzpomínky, Texty, Volné a deníkové kresby, Architektura*, Velehrad 2003, 105.

²⁰ Srov. ADAM, Adolf : *Liturgika. Křesťanská bohoslužba a její vývoj*, Praha: Vyšehrad 2001, s. 78.

²¹ Srov. GUARDINI, Romano : *O posvátných znameních*, Stará Říše na Moravě 1925, s. 31n.

²² ČERNOUŠEK, Tomáš : *Svíjmi kořeny se dotýkáme hvězd, Deníky, Vzpomínky, Texty, Volné a deníkové kresby, Architektura*, Velehrad 2003, s. 111.

Mezi další Černouškovy významné sakrální stavby patří poutní komplex Panny Marie Pomocné – ochránčyně nenarozeného života ve Zlatých Horách, Klášter kapucínů s kaplí ve Šternberku nebo Kostel sv. Jana Sarkandra v Pašovicích.

Mezi významné úpravy liturgického prostoru patří úprava na Svatém Kopečku, velmi citlivá a zdařilá úprava v basilice Nanebevzetí P. Marie a sv. Cyrila a Metoděje na Velehradě, prostá a originální úprava kaple noviciátu kapucínů v Uničově aj.

Závěr

Dílo ing. Arch. Mgr. Tomáše Černouška v oblasti sakrální architektury logicky navazovalo na hnutí koncilní obnovy a bylo logickou součástí vývoje, který měla počátek již dávno před koncilem v liturgickém hnutí v benediktinských klášteřích v Solesmes, Maria Laach a Beuronu v první pol. 20. st. Základní osou jeho architektonické koncepce bylo pojetí prostoru jako prostoru posvátného ve smyslu společenství kolem Krista. Společenství bylo pak chápáno jako *circumstantes* kolem oltáře. Prostor měl být v duchu *lex orandi* současného člověka prostý, moderní a současně důsledně teocentricky uspořádaný.²³ Svou invencí, duchovním zaměřením a nekonvenční odvahou lze jeho realizace řadit vedle významných prací takových průkopníků moderní sakrální architektury a liturgického přemýšlení o sakrálním prostoru jakými byli Emil Stefann, Ottokar Uhl, nebo Leonhard Sturm. V českém prostředí pak má jeho práce jedinečný význam, který by neměl být zejména z hlediska konceptuálního myšlení přehlížen. Naopak by měl být kriticky rozvíjen a uplatňován při sakrálních realizacích v odborné debatě. Konceptuálně nedůsledná, zbytečně ornamentální a kompromisně konvencionální sakrální architektura posiluje nepozornost, povrchnost, formalismus a stává se falešnou maskou spirituality.²⁴

ThLic. František Burda, Th.D.

Katedra kulturních a náboženských studií

Pedagogická fakulta

Univerzita Hradec Králové

Rokitanského 62

CZ 500 03 Hradec Králové III

frantisek.burda@uhk.cz

²³ Viz Lukáš KRATOCHVÍL : *Liturgický prostor ve 20. století*, in: *Getsemany* 3/2006. Dostupné z: <https://www.getsemany.cz/node/828>

²⁴ Srov. GALLAGHER, Paul Michael : *Křesťanství a moderní kultura*, Olomouc: Refugium 2004, s. 139n.

BANSKÁ BYSTRICA	102,9
BARDEJOV	99,1
BRATISLAVA	93,8
BREZNO	103,4
ČADCA	105,8
KOŠICE	94,4
LEVOČA	99,8
LIPTOVSKÝ MIKULÁŠ	89,7
LUČENEC	106,3
MARTIN	89,4
MICHALOVCE	103,3
NÁMESTOVO	105,8
NITRA	95,7
PREŠOV	92,9
PRIEVIDZA	98,1
ROŽŇAVA	106,3
SITNO	93,3
SENICA	96,1
SKALICA	105,2
SKALITÉ	90,6
SNINA	93,2
STARÁ ĽUBOVŇA	99,8
ŠTÚROVO	93,5
TATRY	102,9
TOPOLČANY	95,6
TRENČÍN	93,3
TRNAVA	98,1
ZLATÉ MORAVCE	98,0
ŽILINA	89,8

RÁDLO LUMEN

SVETLO TVOJICH DNÍ