

**Katolický katechismus
pro
dnešní církevní krizi**

P. Matthias Gaudron

Katolický katechismus pro dnešní církevní krizi

Napsal
P. Matthias Gaudron

Z německého originálu
přeložil A. Loula

*Tato kniha je věnována
nejblahoslavenější Panně Marii,
která vyšla vítězná ze všech Božích bitev,
a jejímu Neposkvrněnému Srdci.*

ÚVOD

„To pak je život věčný, aby poznali tebe, jediného, pravého Boha, a toho, jehož jsi poslal, Ježíše Krista“ (Jan 17,3).

Kdykoliv se v bouřích časů dostane katolická víra do zvláštních protivenství, chápou se teologové, pod vedením Ducha svatého, pera, aby ji hájili, neboť hereze napadá vždy Ježíšovo Tělo jako rakovina, oslabuje a zatemňuje víru, strhává duše do omylů a ohrožuje tak jejich věčnou blaženost. Vždyť člověk může žít pouze z pravdy, křesťan pouze z víry (srov. Řím. 1,1), nikdy ne z bludu a nikdy ne ze lži.

Co je tedy v dnešní době postmodernismu, dvojznačných výroků a liberalistické sofistiky potřebnějšího než katechismu, věnující specifickou pozornost církevní krizi. Ta je v první řadě krizí filosofie a teologie, krizí hlásání i praktikování víry. Z ní pak vyplývá morální krize, krize celého církevního života (liturgie, kněžského a řeholního života, povolání, eucharistické praxe, mariánské zbožnosti atd.), církevní disciplíny a náboženská devastace celých diecézí a farností. Ke službě pravdě patří ovšem nejednou i nevděčný úkol poukazovat na omyly a napravovat je. Jen tak se může církev uzdravit, jen tak lze věřící uchránit zmatků a epidemicky se šířícího ducha hereze. Vždyť nám Pán povolal kněžstvo, aby „rozvracelo a podvracelo, stavělo a sázelo“ (Jer. 1,10).

Přečte-li si čtenář bez předsudků to, co se v této knize říká o nové liturgii, ekumenismu a náboženské svobodě, seznámí-li se s vinou papežů a biskupů na současném stavu církve, způsobeném jejich vystupováním v průběhu II. vatikánského koncilu a po něm, nebude moci než plně souhlasit s formulací otázek kladených tímto katechismem i se správností odpovědí. Čtenář se zde nesetká s žádnými soukromými názory, ani s nějakými smělými teoriemi.

Bude však mít možnost poznat mnohé z těch obecně známých novot ve světle tradiční nauky církve. Kéž by proto tento „Katolický katechismus pro dnešní církevní krizi“ dozal co nejširšího průniku do řad našich věřících a přispěl tak svým dílem k překonání této krize. Autorovi budiž dík za jeho službu pravdě, duším a svaté církvi, církvi římskokatolické.

„Poznáte pravdu a pravda vás osvobodí“ říká Pán v evangeliu (Jan 8,32). A Jeho slovo je platné věčně, neboť je to slovo Boží.

P. Franz Schmidbergr

Tento katechismus chce objasnit hlavní, dnes nejčastěji napadané katolické pozice, a obhájit je proti moderním bludům. Na každou otázku je nejprve dána stručná odpověď, která je pak (menším tiskem) důkladně rozvedena. V tomto podrobnějším rozvedení se autor sice vyhýbá příliš vědecké argumentaci, aniž by se však uchyloval do povrchnosti nebo se vyhýbal jádru problému. V textu i poznámkách nalezne čtenář mnohé odkazy na další literaturu.

Kéž tato kniha přispěje v dnešní době zmatků k tomu, aby katolická pravda byla opět lépe známá a více milovaná.

P. Matthias Gaudron

CÍRKEVNÍ KRIZE

1. Existuje nějaká církevní krize?

Člověk by musel být slepý, aby neviděl, že se katolická církev nachází v těžké krizi. Jestliže ještě v šedesátých letech, v průběhu II. vatikánského koncilu, byla naděje na její nový rozkvet, pak v následujících letech nastal úplný opak. Tisíce kněží složilo svůj úřad a tisíce řeholníků a řeholnic se vrátilo do civilního života. Nově povolanych, alespoň v Evropě a severní Americe, je tak málo, že již bezpočet kněžských seminářů, klášterů a řádových domů muselo být uzavřeno. Z téhož důvodu nemohlo již být obsazeno mnoho farností a řeholní instituty se musely zbavit mnoha svých škol, nemocnic i domovů pro staré lidi. „Satanův dým pronikl nějakou trhlinou do božského chrámu“, postěžoval si proto papež Pavel VI. již 26. 6. 1972.¹

„Podle článku Fabrizia de Santis v *Corriere della sera*, z 25. září 1971, opustilo v Itálii za posledních osm let asi 7000 – 8000 kněží svá povolání. V církvi se v letech 1962 – 1972 dalo údajně laicizovat 21 320 kněží. V tom nejsou započítáni ti, kteří se o nějaké oficiální laicizování svého stavu vůbec nezajímali.“² V celé církvi se v letech 1967 – 1974 vzdalo svého kněžského povolání 30.000 kněží. Takový katastrofální odpad kněžstva měl snad svoji obdobu pouze v procesu tzv. reformace v 16. století.

A jak to vypadá s řádovými sestrami, to lze snad nejlépe ukázat na příkladu z Kanady, o kterém se zmiňuje kardinál Ratzinger a který nazval „ukázkovým příkladem“. Quebec, francouzsky hovořící kanadská provincie, byl ještě počátkem šedesátých let územím s největším počtem řeholnic. „Mezi rokem 1961 a 1981 klesl počet těchto řeholnic, v důsledku vystoupení z řádu, úmrtí a poklesu povolání z 46.933 na 26.294. To je tedy pokles o 44 %, a tento pokles dále pokračuje. V důsledku vlastního poklesu

povolání, je ve stejném období tento pokles nejméně 98,5 % a navíc je třeba si uvědomit, že i na ta zbývající povolání nepřipadají celkem žádní mladí lidé, že se většinou jedná o tak zvaná „pozdní povolání“. Z jednoduchých propočtů všech sociologů tedy vyplývá chmurná, avšak jediné objektivní prognóza... „ženské řády, tak jak jsme je znali, budou v Kanadě zakrátko pouhou vzpomínkou“.³

Od těch dob se ovšem další výhledy nezlepšily ani v nejmenším. V Německu například rok 1996 představuje rok minimálního počtu kandidátů kněžství. Německé kněžské semináře a řádová kněžská učiliště vykázala v tomto roce přírůstek pouhých 232 nových kandidátů kněžství, zatímco v roce 1986 to bylo ještě 727 kandidátů.⁴ Zájem o církev klesá všude. Svoji povinnost nedělní účasti na mši svaté plní jen menšina katolíků a tisíce jich každý rok z církve vystupuje. Je mimořádně znepokojivé, že se k církvi obracejí zády zvláště mladí lidé. Z 93 000 katolíků, kteří v roce 1989 vystoupili z církve jich bylo 70 % mladších 35 let. V letech 1970 až 1993 vystoupilo z katolické církve 1,9 milionu lidí. Přitom důvodem jejich vystoupení není většinou nějaká nenávisť nebo zloba vůči církvi, ale prostě lhostejnost. Církev již lidem nic neříká, pro život těchto lidí již nemá žádný význam a proto z ní vystupují. Třeba jen proto, aby nemuseli platit církevní daň. Dříve katolické oblasti se tak nyní stávají oblastmi katolické minority. Podle slov Karla Rahnera je Německo v nebezpečí, že se stane „pohanskou zemí s křesťanskou minulostí a se zbytky křesťanství“. Totéž ovšem platí pro většinu kdysi křesťanských zemí.

2. Je tato krize krizí víry?

Křesťanská víra nepochybně upadá. Stále méně se věří těm nejzákladnějším křesťanským pravdám, jako je víra v Boha, v božství Ježíše Krista, víra v existenci nebe, očistce a pekla. Zvláště je alarmující, že tyto články víry jsou popírány i těmi, kteří chtějí

zůstat katolíky, a kteří se dokonce pravidelně zúčastňují bohoslužeb.

Doložme si to několika údaji. Podle průzkumu časopisu *Spiegel*⁵ věřilo v západním Německu v roce 1992 pouze 56 % obyvatelstva v existenci Boha, 38 % jich věřilo v jeho všemohoucnost, 30 % obyvatel věřilo v dědičný hřích, 29 % v Ježíše jako Božího Syna a 24 % obyvatelstva věřilo v existenci pekla. Situace je však katastrofální i mezi samotnými katolíky. Pouze 43 % jich věří v základní dogma víry o zmrtvýchvstání Ježíše Krista. I z pravidelných nedělních návštěvníků kostela věří pouhých 55 % v panenský porod Ježíše Krista a pouhých 44 % těchto katolíků věří v neomylnost papeže. V celkovém počtu katolíků je ovšem procentuální počet takto věřících ještě daleko menší. Tak na příklad v papežskou neomylnost věří jen 32 % těch, kteří se za katolíky považují.

Z těchto údajů je jasně vidět rozsah dnešní krize víry, kdy neklesá pouze počet dosud oficiálních příslušníků katolické církve, ale i počet jejich příslušníků, kteří dosud katolicky věří! Kdo totiž popírá byť i jen jedinou věroučnou pravdu, ten už ztratil celou víru, neboť víru je nutno přejímat jako celek, přijímat ji bez výhrad. Jestliže 68 procent katolíků popírá papežskou neomylnost, znamená to, že plnou katolickou víru nemá ani jeden ze tří „katolíků“ .

3. Je tato krize víry i krizí mravnosti?

Krize víry jde s krizí mravnosti ruku v ruce. Přestože sv. Pavel vyzývá křesťany, aby uprostřed nešlechtného a převráceného pokolení svítili jako hvězdy ve vesmíru (srov. Fil 2, 15), platí o dnešních křesťanech stále více, že jejich způsob života se již neliší od života nevěřících dětí tohoto světa. Jejich slabá, vyprázdňená

víra již zdaleka nemá sílu k tomu, aby formovala jejich život, tím méně k tomu, aby byli schopni víru šířit.

Člověk oslabený dědičným hříchem má vždy sklon k tomu, aby povoloval svým pudům a ztrácel vládu sám nad sebou. Křesťanská víra mu naopak ukazuje co od něho Bůh očekává a jak by měl podle Boží vůle žít. Víra obrací pozornost člověka k zaslíbením, ve která může doufat, bude-li poslušen Božích příkazů a ovšem i na tresty, kterými mu Bůh hrozí, jestliže se bude od něho odvracet. Víra a svátost dávají člověku sílu k překonávání zlých sklonů a pomáhají mu, aby se zcela přimknul k dobru a lásce, k Bohu. Jestliže však člověk ztratí tuto motivaci a přestane věřit ve své povolání k mravní dokonalosti a k věčnému životu v Bohu, pak se začne stále více oddávat bezuzdnému životu a požitkářství tohoto světa.

Právě toto prožíváme v dnešní době. Věrnost, čistota, spravedlnost, duch sebeobětování atd. již nenacházejí náležitého ocenění ani mezi křesťany. Každé třetí manželství se dnes mezi pátým a desátým rokem svého trvání rozpadá a je obecně známo, že možnost rozvodu a „nového uzavření sňatku“ požaduje stále více lidí a to i z řad katolíků. Podle zprávy z Herderkorrespondenz, z března 1984, bylo zjištěno, že i v katolických Tyrolích odmítá církevní nauku o antikoncepci 88 % obyvatelstva, přičemž ve věkové kategorii 18 – 30 let klesá podíl těch, kteří s touto naukou plně souhlasí, téměř k nule (1,8 %).

4. Existuje také krize v řadách kléru?

Nedostatek povolání ke kněžskému a řeholnímu stavu, jakož i opouštění tohoto stavu mnoha duchovními osobami jasně ukazuje, že i klérus byl zachvácen hlubokou krizí. Mnozí příslušníci kléru ztratili víru, a proto již ani nejsou schopni tuto víru dále sdělovat, tím méně pro ni ostatní lidi nadchnout.

Jestliže je to tak špatné i s vírou těch katolíků, kteří dosud chodí do kostela alespoň v neděli, pak příčinou musí nutně být neuspokojivý stav zvěstování víry. Vždyť kdyby všichni kněží katolickou víru pravidelně zvěstovali alespoň při bohoslužbách, muselo by tomu být zcela jinak. Lidé neztrácejí svoji víru bez příčiny. Jestliže ji ztrácejí, je to tím, že jim ji kněží dost účinně nehlásají nebo dokonce tím, že jim byla jejich kázáními zničena. Jestliže se kněží, jak je rok dlouhý, ve svých kázáních vírou vůbec nezabývají, není divu, že prostí věřící svoji víru ztrácejí a že ti mladší ji často vůbec neznají. Dnes již mezi dětmi přicházejícími k prvnímu svatému přijímání těžko najdete některé, které by vědělo, že v Eucharistii je náš Pán Ježíš Kristus skutečně, účinně a podstatně přítomný. Vždyť tomuto tajemství již často nevěří ani jejich farář. V učebnici náboženství „Jak žijeme my lidé“ se lze dočíst: „Jestliže se křesťané chtějí zúčastnit hostiny s Ježíšem, pak přistupují k oltáři. Kněz jim podává kousky chleba a oni ho jedí“.⁶ Tato učebnice má církevní schválení a byla doporučena německými biskupy! O zmrtvýchvstání Ježíše Krista Ernst Kirchgäsner píše: „Zmrtvýchvstání Ježíše Krista neviděl nikdo. Kdyby před Ježíšovým hrobem byla instalována filmová kamera, nezaznamenala by nic. Vyprávění o prázdném hrobu, o mužích a ženách pospíchajících k hrobu a o zjevování se Ježíše nemají být nějakým důkazem... Ježíšovi učedníci byli jeho smrtí hluboce otřeseni. Jak by také mohli tuto situaci psychicky zvládnout – jejich Pán a Mistr končí svůj život na kříži jako nějaký zločinec. Stali se snad obětí podvodu? My jsme však doufali ... stěžují si. Vzдор svému nevýslovnému zklamání, které ve spojitosti s Ježíšovým koncem zažili, nechtějí se přece jen v hloubi svého srdce od něho distancovat. Jak to všechno bylo, nemůže dnes už nikdo s jistotou říci, ale snad tomu bylo tak, že těch několik jeho nejvěrnějších se dále scházelo u jeho hrobu a v tomto citově

zjitřeném prostředí začala narůstat tato víra. Začala se v nich upevňovat jistota, že Kristus žije“.⁷

Jestliže se tedy o zmrtvýchvstání Krista smýšlí takto, pak není divu, že petici tak zvaného „Hnutí lidu církve“ (Kirchen Volksbegehren) z roku 1995, ve které se odmítá morální nauka církve a která požaduje i kněžská svěcení žen, podepsalo i mnoho kněží a že s jejími požadavky vyslovili souhlas i biskupové, byť i s výhradami proti způsobu rozšiřování této petice. Nelze se podívat tomu, že „lid církve“ proti této akci nic nenamítal. Vždyť byl již po celá léta zpracováván svými kněžími a učiteli v odporu proti těm nejzákladnějším katolickým principům. A ve víře oslabený klérus už ovšem neměl sil, aby ještě hájil celibát. K něčemu takovému je totiž třeba mít živou víru a velikou lásku k Ježíši Kristu. Není žádným tajemstvím, že dnes mnoho kněží žije více či méně otevřeně v hříšném stavu s nějakou ženou a že se stále častěji setkáváme s tím, že mnoho kněží skládá svůj kněžský úřad až po mnohaletém životě v konkubinátu. Že je mnoho mladých mužů odrazováno od kněžství právě celibátem, to je jisté. Avšak místo polemik proti celibátu by bylo užitečnější si položit otázku, proč dříve přinášelo tuto oběť tak rádo tolik mužů, zatímco dnes již tak tomu není.

5. Čím se liší dnešní církevní krize od krizí dřívějších?

Dnešní církevní krize se liší od těch dřívějších především tím, že jsou to nejvyšší církevní autority, které tuto krizi vyvolaly, respektive spoluvyvolaly a že to jsou právě ty nejvyšší autority, které ji podporují a které brání přijetí účinných opatření k jejich likvidaci. Krize se v církvi vyskytovaly vždy znovu a znovu. Kněží, biskupové i samotní papežové nevedli vždy tak mravný život, jaký by odpovídal požadavkům evangelia. Nemravnost a bezuzdnost kléru vedla již často k úpadku církve. Biskupové a

kněží se také sem tam odchylovali od správné víry. Nikdy se však dosud nestalo, že by bludy a otevřené popírání věroučných pravd bylo tolerováno římskými autoritami a předními osobnostmi světového episkopátu, papeže nevyjímaje. V roce 1968 se jak známo k tomuto stavu s obavou vyjádřil i papež Pavel VI., když hovořil o procesu „autodestrukce“ církve: „Církev se nyní nalézá v období neklidu, sebekritiky a lze dokonce říci, sebezničení. Je to jakýsi vnitřní otřes..., který po koncilu nikdo neočekával.“⁸

VÍRA

6. Co je to víra?

Vírou nazýváme nadpřirozenou ctnost, pomocí které, za přispění Boží milosti, považujeme za skálopevně danou pravdu vše, co nám bylo Bohem zjeveno.

Víra je tedy odpovědí člověka na Boží zjevení. Bůh k lidem promlouval skrze Mojžíše, proroky a především skrze svého jednorozeného Syna, skrze našeho Pána Ježíše Krista. Z toho, co nám Bůh takto zjevil, známe vlastnosti Boží, trojjedinost Boha a své vlastní určení pro věčnost, naše určení k tomu, abychom v nebi patřili na Boha. Zjevením byla lidem ukázána i cesta, po které musí kráčet, aby tohoto svého cíle také dosáhli – cesta zachovávání Božích příkazů a užívání Bohem nabízených prostředků spásy, to jest svátostí. Vírou člověk toto zjevení přijímá. Přijetí víry však není možné bez Boží milosti, neboť obsah zjevení překračuje náš přirozený rozum. Motivem uvěření zůstává jedině a pouze autorita zjevujícího se Boha. Věříme proto, že to Bůh řekl nikoliv proto, že bychom to, co řekl, považovali na základě naší rozumové úvahy za správné. Tak například věříme v Trojjedinost Boží, nebo v pravé božství Krista nikoliv proto, že by se to jako pravdivé jevílo našemu rozumu, ale proto, že nám to zjevil Bůh.

7. Jak se nám dostává víry?

Prvním zdrojem víry je Písmo svaté, čili Bible. Ta se skládá ze dvou částí – ze Starého zákona, v němž Boží zjevení vyjevuje Židům nastávající příchod Krista na svět a z Nového zákona, obsahujícího vlastní křesťanské zjevení.

Písmo svaté je inspirováno Duchem svatým. To znamená, že Písmo svaté není pouze literárním dílem lidí, ale že za jeho autory

stál při jeho sepisování sám Bůh, aby jim tajuplným způsobem pomáhal při správném formulování pravd, které svaté Písmo obsahuje. Proto toto Písmo vyjadřuje pravý a vlastní smysl sdělení, která nám Bůh chtěl jeho prostřednictvím sdělit.

8. Je Písmo svaté jediným zdrojem víry?

Tvrzení, že Písmo svaté je jediným zdrojem zjevení, je protestantským omylem. Ve skutečnosti vedle Písma svatého existuje i ústní podání víry, tak zvaná tradice, která je rovněž zdrojem Božího zjevení.

Písmo svaté neobsahuje vše, čemu Kristus učil nebo co nařizoval. Zdůrazňuje to i samotné Písmo: „Je ještě mnoho věcí, které učinil Ježíš. Kdyby to všechno, co učinil, mělo být sepsáno, myslím, že by ani celý svět nepojal množství těch knih, které by musely být sepsány“ (Jan 21,25). Vždyť v tehdejších dobách se také psalo daleko méně než se píše dnes, a proto ústní sdělování skutečností, které se udály, mělo daleko větší důležitost než je tomu dnes.

Jedině z ústního podání, čili z tradice, je nám dnes také vůbec známo, které knihy ke svatému Písmu opravdu patří. Existuje totiž ještě velmi mnoho jiných, údajně evangelijních zpráv či apoštolských listů, které však pravými biblickými texty nejsou. Protestanté, uznávající za jediný pramen víry pouze Bibli, musí tedy za pramen víry uznat nutně i tradici, alespoň v té míře, v jaké jim vědomí o existenci Písma svatého vůbec zprostředkovala.

9. Kdo je nám schopen závazně říci, co ke Zjevení patří?

To může říci pouze učitelský úřad církve, který je ztělesněním především osobou papeže. Jen učitelský úřad je schopen říci, čemu ve sporných případech máme věřit a co je omylem. Kristus totiž

Petrovi, a v jeho osobě i všem jeho nástupcům, řekl: „Ty jsi Petr (*kéfas tj. skála*) a na té skále vzdělám církev svou a brány pekelné ji nepřemohou“ (Mt 16,18). Petrovi dal také za úkol, aby své bratry upevňoval ve víře: „Prosil jsem za tebe, aby tvoje víra neochabla, a ty jednou po mém obrácení posiloval své bratry“ (Lk 22,32).

Nauku o které jednou církev rozhodla, že je nepochybně Božím zjevením, nazýváme dogmatickým článkem víry.

Ve 2. listě sv. Petra se říká: „A toho si buďte především vědomi, že žádné proroctví Písma nespočívá na soukromém výkladě. Neboť nikdy nebylo proroctví dáno z vůle člověka, nýbrž Duchem svatým puzeni mluvili svatí lidé Boží“ (1,10 a dále). Toto místo Písma dosvědčuje jak jeho inspiraci Duchem Božím, tak i to, že si jeho význam nemůže nikdo vykládat tak, jak by se mu zlíbilo. Právě to však činí protestanté, když si Bibli vykládá každý sám a přirozeně jí pak každý rozumí jinak.

Avšak i další zcela prostá úvaha dá nahlédnout naprostou nutnost akceptování neomylnosti Učitelského úřadu církve. Vždyť Kristus nechtěl oslovit pouze lid Izraele své doby, ale hovořil i ke všem lidem budoucích věků, po celém světě. A jak by se mohla jeho nauka zachovat v neporušeném stavu po všechna ta dlouhá staletí, kdyby nebyl zřídil nějakou instituci, která by kompetentně řešila všechny sporné otázky, které se v budoucnu vyskytnou? Důležitost takové instituce je zřejmá právě na příkladu protestantismu. Protestantství nemá učitelský úřad, v něm si je každý sám svým papežem, a proto v něm také došlo ke vzniku tak mnohých uskupení, z nichž každé věří něčemu jinému. Katolická církev si naproti tomu uchovala neporušenou nauku prvních křesťanů.

10. Jaký je důsledek toho, popírá-li někdo určité dogma?

Ten, kdo popírá bytí i jen jediný z dogmatických článků víry, ztratil již víru celou, neboť Boží zjevení nepřijímá v jeho celku, ale osobuje si být soudcem nad tím, čemu má věřit.

Jak jsme již poznali výše, naše víra se nemůže opírat o náš vlastní názor, ale o autoritu zjevujícího Boha, který se nemůže mýlit, ani nemůže uvést v omyl někoho jiného. Proto jsme povinni přijmout vírou vše, co Bůh zjevil, a ne si z jeho zjevení vybírat pouze to, co se nám líbí. Kdo si z pokladu víry vybírá pouze něco a odmítá přijmout vše, ten již klade Bohu určité meze a sleduje ve věcech víry svůj vlastní rozum. Takový člověk již ovšem nemá Boží, nadpřirozenou víru, ale pouze svoji lidskou víru, i když se snad tato jeho vlastní víra shoduje dosud v mnoha bodech s vírou Boží. Papež Pius IX. říká ve svém dogmatickém vyhlášení neposkvrněného početí Panny Marie z roku 1854: „Jestliže by tedy někdo, čemuž Bůh zabraň, smýšlel ve svém srdci o něčem jinak, než jak jsme definovali, nechť si je vědom, že sám sebe odsoudil, ve víře ztroskotal a od jednoty církve odpadl.“⁹ Stejně tak učí Lev XIII.: „Jestliže někdo ... zjevenou pravdu popírá bytí i jen v jediném bodě, odmítá ve skutečnosti víru celou, neboť váhá uznávat Boha za nejvyšší pravdu a za vlastní pohnutku víry“.¹⁰ Papež pak cituje svatého Augustina: „V mnoha věcech se mnou souhlasí, v málo věcech nesouhlasí, avšak pro to málo, v němž se mnou nejsou zajedno, nepomůže jim ani to mnohé, ve kterém se mnou zajedno jsou“.¹¹ Nelze být proto katolíkem ze 70 % nebo z 99 %. Buď člověk přijímá celé Zjevení, nebo ho celé nepřijímá a v tom případě má ovšem pouze svoji vlastní, lidskou víru. Takové vytrhávání jednotlivých pravd z celku víry se nazývá *herezí* (tj. řecky vybírání). Proto je zcela mylné a naprosto odporující tradičnímu učení církve, jestliže se dnes s ohledem na falešné konfese říká, že ve vzájemném vztahu je třeba spíše zdůrazňovat

to, co je nám společné, než to, co nás rozděluje. Tím se jen vyvolává dojem, že naše rozdílnost je založena pouze na bezvýznamných maličkostech, zatímco ve skutečnosti jde o plnost zjevené pravdy.

11. Není víra především věcí citu?

Takový názor je jedním z bludů modernismu, odsouzeného svatým papežem Piem X. v jeho encyklice *Pascendi* z roku 1907. Zastánci tohoto omylu tvrdí, že víra je citem, který vychází z podvědomé potřeby božského. Ve skutečnosti však víra není citem, ale vědomým a dobrovolným přijetím Božího zjevení tak, jak je člověku předkládáno Písmem svatým a tradicí.

Podle modernistů se zjevení uskutečňuje v okamžiku, kdy náboženský pocit přechází z oblasti podvědomého do vědomí člověka. Podle tohoto výkladu by tedy víra byla něčím citově podmíněným a subjektivním. Zjevení by v tomto případě nebylo možné chápat jako něco, co k člověku přichází zvenčí a objektivně, ale jako něco, co se vynořuje z jeho nitra.

Na počátku křesťanství stojí podle modernistů náboženský zážitek Ježíše Krista (kterého ovšem nechápou jako Boha). Ten, kdo prožil takový zážitek, sděluje si zkušenosti z tohoto svého zážitku s jinými osobami, které ho opět sami prožívají a opět ho sdělují dalším osobám. Z potřeby víry, jejího sdílení s ostatními a z potřeby vytvářet společenství, vzniká pak prý církev. Církev tedy podle nich, nebyla založena Bohem, nýbrž spolu se svátostmi, papežstvím, dogmaty a vůbec se všemi církevními atributy ... není ničím jiným než výsledkem náboženských potřeb věřících.

Je zřejmé, že tato nauka nemá s katolickým pojetím víry nic společného. Jistěže v lidském srdci existuje potřeba Boha. Jestliže však člověk na tuto svoji potřebu nedostane pravdivé odpovědi, zůstává jeho pocit potřeby Boha nenaplněný. Pravdou je i to, že s

vírou se často spojuje určitý pocit jistoty a bezpečí, ale to netvoří podstatu víry. Takový pocit, podobně jako všechny jiné pocity, je velice kolísavý, někdy silnější, někdy slabší a někdy může na určitou dobu i zcela vymizet. Je známo, že i ti největší světci, jako Vincenc z Paoly nebo Terezie od Ježíše, byli často zbaveni veškeré citové jistoty víry, aniž by se tím však nechali rozkolísat ve svém přesvědčení o její nepochybné správnosti.

Proto se v protimodernistické přísaze sv. Pia X., kterou skládali před svým vysvěcením všichni kněží až do roku 1967, říká: „Jsem si zcela jist a upřímně vyznávám, že víra není slepým náboženským citem, vyvěrajícím ze srdce a morálkou formovaného podvědomí, ale že je skutečným souhlasem rozumu s pravdami, které rozum přijal zvnějšku, s pravdami, kterým věříme pro autoritu nejvýše pravdomluvného Boha, protože pravdivé je vše, co bylo osobním Bohem, naším stvořitelem a Pánem řečeno, dosvědčeno a zjeveno.“¹²

12. Může se víra měnit?

Podle učení modernistů se víra může časem měnit. Protože obsahem víry jsou dogmata, která jsou podle nich pouze výrazem náboženského citu a náboženských potřeb, je nutné tato dogmata neustále nově formulovat a přizpůsobovat je tak měnícím se náboženským citům a potřebám.

Jestliže však dogmata sdělují nepochybné pravdy víry, jak tomu učí církve, pak je měnit nelze, neboť to, co bylo pravdou včera, nemůže být dnes již pravdou a naopak. Tak jako je neproměnlivá pravda, tak je neproměnlivá pravá víra. Proto sv. Pavel píše: „I kdybychom my nebo anděl s nebe kázal vám evangelium jiné než to, které jsme vám kázali, buď proklet!“ (Gal 1,8). „Jesus Christus heri et hodi, ipse et in saecula – Ježíš Kristus je tžž včera i dnes i na věky“ (Žid 13, 8).

Vývoj nauky víry je možný pouze v tom smyslu, že pravdy víry mohou být stále lépe chápány a vysvětlovány. Takový vývoj také své církvi Kristus předpověděl, když řekl: „Utěšitel, Duch svatý, kterého pošle Otec ve jménu mém, ten vás naučí všemu a připomene vám všechno, co jsem vám mluvil (Jan 14,26). Duch svatý neučí novým pravdám, ale uvádí církev stále hlouběji do pravd, které dostala od Krista. Věřoučné články, které v určité době hrály v životě církve pouze nepatrnou roli, mohou se v jiných dobách dostat do popředí zájmu. Také vypořádávání se církve s různými bludy ji nutí k tomu, aby nauku víry předkládala ve stále dokonaleji formulované a jasnější podobě. Nikdy se však v nauce víry nemůže objevit nic, co by si protirečilo. Co bylo jednou prohlášeno za dogmatický článek víry, nemůže již v budoucnosti nikdy ztratit svoji platnost nebo se stát nepravdivým. Stejně tak církev nevynalézá žádné nové pravdy. Jestliže definuje nějaký nový dogmatický článek, znamená to, že pouze novým způsobem zdůrazňuje a vysvětluje to, co v podstatě již bylo církví od počátku věřeno. „Nauka víry, kterou zjevil Bůh, nebyla lidským duchům předložena jako nějaká filosofická soustava, kterou by měli dále zdokonalovat, ale svěřena jako Boží odkaz nevěstě Kristově, aby ji věrně ochraňovala a neomylně zvěstovala. Proto je také nutno zachovat tentýž smysl věroučných článků, jaký jim matka Církve již kdysi přikládala a nikdy se od toho smyslu neodchylovat pod záminkou a ve jménu nějakého vyššího poznání. Tak tedy ať roste a po celá staletí ať se rozrůstá znalost, pochopení a moudrost víry v každém z nás i v nás všech, v každém jedinci i v církvi jako celku. Vždy však pouze co do hloubky víry. Samotná nauka víry musí vždy zůstat toutéž naukou, mající stejný smysl a neměnný výklad.“^{12a}

13. Může mít pravou víru více náboženství?

Jelikož jednotlivá náboženství si vzájemně odporují, nemůže být více náboženství náboženstvími pravými. Pravým může být jen jedno náboženství a tímto náboženstvím je katolické náboženství. Bůh se zjevil v Kristu a ne v Buddhovi nebo Mohamedovi. Kristus také založil jedinou církev, která má jeho nauku a milosti lidem předkládat až do konce světa. Víra v trojjediného Boha, v Krista a církev, tvoří nedělitelnou jednotu.

Bůh je buď trojjediný, nebo vůbec není. Je-li však trojjediný, pak všechna nekřesťanská náboženství jsou falešná. Avšak i křesťanská vyznání si vzájemně odporují. Některá nevěří v pravé božství Krista, mnohá nevěří ve skutečnou přítomnost těla a krve Kristovy ve svátosti Eucharistie atd. Takové rozpornosti nemohou existovat ve vzájemné jednotě.

14. Z čeho můžeme poznat, že pouze katolická víra je pravá?

Kristus dokazoval pravdivost svého poslání zázraky, které konal. Proto říká: „Věřte mi, že já jsem v Otci a Otec je ve mně! Ne-li, tak věřte pro skutky samy!“ (Jan 14,11). I apoštolé prokazují svoji věrohodnost zázraky: „Oni pak vyšli a kázali všude. Pán jim pomáhal a potvrzoval jejich kázání zázraky, které potom následovaly“ (Mar. 16,20). Divy a zázračné události jsou tedy důkazem božského poslání církve.

Zázraky se v církvi dějí až do našich dnů a to, že se jedná o skutečné zázraky, nebylo ještě nikdy tak jisté jako právě dnes, kdy při dnešních znalostech a s použitím moderních, přírodovědných zkušebních metod lze daleko jistěji identifikovat případná přirozená vysvětlení domnělých zázraků, než jak tomu bylo dříve. Dnes už také nelze vystačit s vysvětlováním zázraků nějakou autosugescí nebo halucinacemi. Ničím takovým také nelze

vysvětlovat případy nijak neovlivňovaného zmnožování potravin, viděného mnoha osobami, kříšení mrtvých nebo náhlé regenerace totálně zničených tělesných orgánů. Církev by také nikdy žádný zázrak neuznala, jestliže by existovala třeba i ta nejnepatrnější možnost jeho přirozeného vysvětlení.*)

Avšak i samotné rozšíření se křesťanství je zázrakem, neboť není přirozeně vysvětlitelné, aby dvanáct nevzdělaných rybářů, bez jakéhokoliv veřejného vlivu, obrátilo na víru v krátké době celý tehdejší svět, a to přes odpor mocných a vlivných. Samotné zázraky ovšem víru nedokazují, tím méně si ji vynucují. To by pak již totiž víra nebyla vírou, ale poznáním. Zázraky však ukazují, že víra nestojí pouze na slepé a neopodstatněné důvěřivosti, ale že rozumu neodporuje a že naopak nevěřit by bylo něčím velice nerozumným! To, že nemohou být pravým náboženstvím různé protestantské frakce je zřejmé již z toho, že nejsou ničím jiným, než pozdějšími odštěpkami církve Kristovy. Vždyť Luther nereformoval církev, jak stále tvrdil. On prostě vystoupil se zcela novým učením, stojícím v naprostém rozporu s tím, čemu křesťané vždy věřili. Jestliže například křesťané byli vždy přesvědčeni o tom, že Eucharistie může být realizována pouze vysvěceným knězem, jak najednou po 1500 letech může někdo tvrdit něco jiného? Nebo jak může být za pravou považována například taková anglikánská církev, která vznikla pouze díky cizoložství krále Jindřicha VIII.?

A tak můžeme spolu s papežem Lvem XIII. pouze konstatovat: „Které náboženství je pravé, to může poznat každý, kdo si chce na tuto otázku skutečně správně a rozumně odpovědět. Z mnoha skvělých důkazů, ze splněných předpovědí, z mnoha zázraků a z neobyčejně rychlého rozšíření se víry v celém nepřátelském světě, vzdor obrovským překážkám, které svět církvi kladl, i ze svědeckví mučedníků a z mnoha jiných skutečností jasně vyplývá, že pravým náboženstvím je pouze to náboženství, které založil sám Kristus a

kterému poskytuje ochranu a zajišťuje jeho rozšiřování prostřednictvím své církve.“¹³

15. Je víra ke spáse nutná?

Podle učení Písma svatého je víra jednoznačně nutným předpokladem pro dosažení věčné spásy. Tak, jak řekl Kristus: „Bez víry je nemožné líbit se Bohu.“ (Žid 11,6).

Že se zde nejedná o jakoukoliv víru, nýbrž o pravou víru, to je zřejmé z apoštolova varování před pohany a bludy: „Přichází doba, kdy zdravého učení nesnesou, ale kdy budou hledat učitele, kteří by je učili podle jejich vlastních libůstek. Od pravdy se odvrátí, aby se přidržovali bájí“ (2. Tim 4,3 a dále). To ovšem nevylučuje, že i ti, kteří bez vlastní viny nejsou katolíky, mohou dojít spásy. Žijí-li věrně podle svého svědomí, Bůh už jim umožní, aby ve svém životě nějak dosáhli milosti. Jasně však je to, že ten, kdo z vlastní viny nepraktikuje pravé náboženství, ale setrvává ve svém omylu, ten bude navždy zavržen. Při řešení otázek víry se tedy nejedná o nějaké neužitečné teologické bádání, ale jedná se o věčnou blaženost nebo o věčné utrpení nesmrtelných duší.

**) Kdo by o těchto věcech rád věděl více, ať si přečte tato díla:*

W. Schamoni, Wunder sind Tatsachen, Stein am Rhein, Christiana Verlag

H. Grochtmann, Unerklärliche, überprüfte Wunder und juristische Tatsachenfeststellung, Lengen, Verlag Hl. Pater Maximilian Kolbe 1989 (tato kniha je doktorskou prací právníka, který v ní popisuje zkoumání různých, přirozeně nevysvětlitelných událostí).

UČITELSKÝ ÚŘAD CÍRKVE

16. Kdo je nositelem církevního učitelského úřadu?

Nositelem církevního učitelského úřadu je z moci Božího práva papež, a to pro celou církev, a biskupové pro své diecéze.

Je to jejich od Boha obdržená úloha, aby jako nejvyšší učitelé víry zvěštovali svým podřízeným křesťanskou víru a aby dbali o zachování její čistoty. V tom jsou pokračovateli v díle našeho Pána Ježíše Krista, který po svém nanebevstoupení již mezi námi viditelně nepobývá. „Kdo vás slyší, mne slyší, kdo vámi pohrdá, mnou pohrdá“, řekl Kristus svým apoštolům (Lk 10,16), a to ovšem platí i o biskupech, kteří jsou následovníky apoštolů.

17. Je církevní učitelský úřad neomylný?

Ano, církevní učitelský úřad je neomylný. Musí však být k tomu splněny určité podmínky. Nejsou-li splněny, může dojít k omylům. Všechny projevy nebo kázání papeže či biskupa nejsou neomylná a rovněž tak není neomylná každá papežská encyklika. Neomylnost se vztahuje pouze na ty, které splňují podmínky neomylnosti.

18. Kdy je papež neomylný?

Papež je neomylný, hovoří-li ex cathedra, to jest, jestliže jako nejvyšší představitel církve vyhláší nějakou dogmatickou pravdu, závaznou k věření pro všechny věřící. V takových případech je papežovi přislíbena ochrana Ducha svatého, takže se ve svých výrocích nemůže mýlit. Kromě toho připisují teologové papeži neomylnost ještě v některých dalších případech, například

při svatořečení, při vyhlášení obecně platných církevních zákonů, nebo když vystupuje jako mluvčí všech svých předchůdců.

I. vatikánský koncil učí: „Jestliže římský biskup hovoří ex cathedra, to jest, jestliže tak vykonává svůj úřad jako pastýř a učitel všech křesťanů, a z moci své nejvyšší apoštolské autority rozhoduje o tom, že nějaký věroučný či mravoučný článek má být jako závazný zachováván celou církví, pak se mu dostává, stejně jako Petrovi, Boží ochrany, která mu zajišťuje neomylnost, jakou chtěl božský Spasitel vybavit svoji církev pro případ vyhlášení definice nějaké nauky, týkající se víry nebo mravů.“¹⁴

Papežská neomylnost stojí zcela ve službách ochrany víry, která, jak jsme již poznali, je neměnná a ke spáse nutná. To zdůrazňuje tento koncil na jiném místě: „Nástupcům Petrovým nebyl tento Duch svatý přislíben proto, aby s jeho pomocí vynášeli na světlo nějaká nová zjevení, ale aby s jeho pomocí svatě ochraňovali a věrně vykládali zjevení předané apoštoly, to jest celé dědictví víry.“¹⁵

K takovému dogmatickému vyhlášení víry příliš často nedochází a mnozí z papežů tohoto svého privilegia za celý svůj pontifikát ani nevyužili. V našem století došlo pouze k jedinému vyhlášení takového dogmatu, a to k vyhlášení dogmatu o nanebevzetí Panny Marie i s tělem, vyhlášeným papežem Piem XII., 1. listopadu 1950.

19. Kdy jsou neomylní biskupové?

Biskupové jsou neomylní ve dvou případech. Za prvé tehdy, když na všeobecném koncilu vyhláší nějakou nauku víry, a to pod vedením papeže jako nejvyšší hlavy. Tak došlo k určitým dogmatickým vyhlášením na všech dřívějších ekumenických koncilech.^{+) Papež nemusí být takovému koncilu osobně přítomen, důležité však je, aby jeho rozhodnutí schválil. Jestliže by papež}

rozhodnutí takového koncilu neschválil, nemůže být tento koncil považován za neomylný.

Za druhé jsou biskupové neomylní, když jednomyslně učí nauku víry, i když jsou přítom rozptýleni po celé zemi. To se týká článků tak zvaného všeobecného hlásání víry, to jest těch článků, které jsou již po dlouhou dobu církví všeobecně uznávané, a které nikdy nebyly teologicky napadnuté.

Neomylný výrok papeže nebo koncilu se nazývá aktem mimořádného učitelského úřadu církve, všeobecně neomylné učení biskupů se naproti tomu nazývá řádným a obecným učitelským úřadem.

Například skutečná přítomnost Těla a Krve Krista ve svátosti Eucharistie byla sice slavnostně definována teprve na Tridentském koncilu, avšak již dříve byla tato nauka všeobecně uznávaným dogmatem církve. Teprve popírání této pravdy protestanty učinilo nutným její slavnostní prohlášení. Tak se útoky bludařů stávají pro církev častým impulsem k tomu, aby nějakou pravdu slavnostně definovala.

O pravdách v církvi opakovaně diskutovaných, ať již proto, že ne všichni biskupové určité epochy se na nich shodli, nebo proto, že v různých dobách panovaly o tom kterém mínění různé teologické názory, je ovšem možné rozhodnout pouze prvním z obou případů, to jest slavnostním výrokem papeže nebo všeobecného koncilu.

**) Ekumenický koncil je koncilem celé církve, jehož rozhodnutí jsou proto platná pro celou světovou církev – slovo „ekumenický“ zde má význam „všeobecný“. Opakem všeobecného koncilu je koncil partikulární nebo synoda, které se účastní pouze část biskupů. Jeho závěry se pak týkají jenom těch diecézí, jejichž biskupové se takového shromáždění zúčastnili.*

20. Jaký podíl mají biskupové na krizi církve?

Podle výroku kardinála Šepera je „krize církve krizí biskupů“. ¹⁶ Jistě se mezi současnými zhruba 4000 biskupy nacházejí i takoví, kteří chtějí zůstat katolíky a sloužit katolické víře. Avšak s vírou většiny biskupů je to špatné. Místo aby víru hájili, nechávají tito biskupové v církevních službách kněze a profesory, kteří otevřeně popírají některé články víry, a dokonce je ještě podporují. Ano, mnozí biskupové zastávají i funkce s katolickou vírou a s katolickou morálkou neslučitelné.

Z mnoha takových skutečností uveďme si zde alespoň několik příkladů. V roce 1989 byl jmenován rottenburgským biskupem tübingenský teolog Walter Kasper, jehož pravověrnost se ve jmenovacím dopisu ze 17. dubna chválí jako „vynikající, zdravá nauka“. ¹⁷ Jak to tedy vypadá s naukou tohoto teologa Kaspera? Ve své práci „Úvod do víry“ říká: „Dogmata mohou být veskrze jednostranná, povrchní, hašteřivá, hloupá a ukvapeně formulovaná“. ¹⁸ Jak se však shoduje tento názor s katolickým pojetím, podle kterého dogmata vznikla za přispění Ducha svatého?

Pro Kaspera ovšem víra neznamená „uznávání různých podivuhodných věcí a věroučných článků předkládaných k věření za pravdu“, ale pouze připravenost „přistoupit k Bohu jako k základu a cíli své existence“. ¹⁹

V takovém případě porušil ovšem Kasper svoji protimodernistickou přísahu, kterou skládal před svým vysvěcením, neboť v této přísaze vyznal: „Jsem si zcela jist a upřímně vyznávám, že víra ... je skutečným souhlasem rozumu s pravdami, které rozum přijal z vnějšku, s pravdami, kterým věříme pro autoritu nejvýše pravdomluvného Boha, neboť pravdivé je vše, co bylo osobním Bohem, našim Stvořitelem a Pánem řečeno, dosvědčeno a zjeveno.“ ²⁰ Jestliže však víra není než

„přistoupením“ k Bohu jako k základu a cíli naší existence, pak mohou mít pravou víru lidé vyznávající jakékoliv náboženství. K tomu totiž již není třeba být katolíkem. Při takovém chápání víry již nepřekvapuje, že Kasper ve své práci „Jesus der Christus“ popírá Ježíšovy zázraky²¹ a jeho božství. Tak zde třeba čteme, že jestliže je v Novém zákoně řeč o Božím synovství, „nesmíme hned myslet na pozdější dogmatické výpovědi o metafyzickém božství Ježíše Krista“. Takové představy prý původně stály „celá mimo starozákonně-židovské i helénistické možnosti uvažování samotného Ježíše i mimo celý starozákonní myšlenkový svět“. ²² Jinými slovy: Ježíš sám si ani nebyl schopen představit, že by mohl být pravým Synem božím. Dále pak Kasper tvrdí: „Podle synoptických evangelií Ježíš nikdy sám sebe neoznačuje jako Božího Syna. Tím je prokázáno, že pojem božího synovství je jednoznačně vyznání víry církve.“ ²³ Nehledě k tomu, že toto své tvrzení je na jiném místě – s ohledem na Mat 11,27 – nucen sám relativizovat, má tím být zřejmě naznačeno, že nauka o pravém Božím synovství Krista nepochází z evangelia, ale že si ji až později vybásnilo křesťanské společenství. A v okrajových poznámkách k nejdůležitějším výpovědím Písma svatého (zvláště v poznámkách k Janově evangeliu, které učí božství Krista nejvýrazněji) i k neomylným definicím nicejského koncilu se Kasper skutečně věnuje nejružnějším interpretacím tak vyčerpávajícím způsobem, že nakonec z nauky o božství Krista nezbude nic než neurčité konstatování, že Ježíš Kristus byl člověkem, stojícím Bohu tak blízko, že se v něm Bůh nutně zjevit musel. Podobné metody, směřující v podstatě k popírání Krista jako Boha, známe ovšem i z teologických úvah Karla Rahnera. Nezbyvá tedy než konstatovat, že Kasper se od jádra víry odchýlil, stejně jako ti protestanté, pro které Kristovo božství a jeho zázraky jsou vlastně čímsi přirozeným.

Z těchto svých tezí neodvolal Kasper nikdy ani jedinou. Ani v nejmenším nenaznačil, že by dnes jako biskup měl na tyto věci nějaký jiný náhled. Právě naopak! Jeho velice liberální přístup ke katolické víře se projevil i v jeho praktické biskupské činnosti. V září 1993 zveřejnil, spolu s biskupy Lehmannem a Saierem, pastýřský list, který více méně otevřeně dovoluje tak zvaně nově ženatým rozvedeným osobám přistupovat ke svatému přijímání, pokud se k tomu cítí být zmocnění „osobně zodpovědným rozhodnutím svědomí“. ²⁴ Tím ovšem tito biskupové nabádají takové manžele, aby přijímali vyloženě nedovoleně a rouhavě, neboť přece žijí v nedovoleném manželství, a tedy ve stavu těžkého hříchu. Podobně je možno hodnotit případ regensburského generálního vikáře Gegefurnera, z července 1996, který se k případu jednoho kněze, který složil svůj úřad a odešel ke své přítelkyni, vyjádřil, že tento kněz svůj úřad sice už vykonávat neměl, ale že ke svatému přijímání může nadále přistupovat jak on, tak jeho partnerka.²⁵

Zdá se, že v rottenburg-stuttgartské diecézi měli problémy s božstvím Krista i dřívější církevní představitelé. Biskup Georg Moser tvrdí ve svém pastýřském listě z roku 1980: „Smysl kříže nebyl jasný ani Ježíši, kříž pro něho zůstával nepochopitelným a děsivým!“ ²⁶ Pokud totiž smysl kříže nechápal ani sám Kristus, pak ovšem nemohl být ani pravým Bohem.

Dalším příkladem toho, jak to vypadá s vírou biskupů, mohou být některé výpovědi Karla Lehmana, předsedy německé biskupské konference, které se týkají zmrtvýchvstání Krista. Zmrtvýchvstání je sice pro Lehmana „každopádně reálnou událostí“ ²⁷ , zároveň však prý v tomto případě jde „o takovou historicky podivnou záležitost“. Doslova říká: „Vzkříšení Ježíše Krista Bohem Otcem je, přísně vzato, událostí z božské sféry, nepatřící do naší dějinné oblasti. Přesto se však uskutečňuje jako

událost v prostoru a času“. Podobně jako za výroky mnohých teologů, že zmrtvýchvstání prý „bylo skutečnou, nikoliv však historickou událostí“, skrývá se i za touto Lehmannovou nejasnou formulací jeho přesvědčení, že Kristovo mrtvé tělo znovu neožilo, ale že Kristus „vstal pouze ve víře svých učedníků“. Přesněji to již dříve vyjádřil protestant W. Marxem, když řekl, že „formulací *Ježíš vstal* nechtěli jeho učedníci vyjádřit nic jiného, než že *Ježíšova věc pokračuje dále*.“ Zatímco však mnoho protestantů odmítlo Marxe v této věci následovat, zdá se, že pro mnohé katolické biskupy je dnes již tato nauka zcela přijatelná, přestože svatý Pavel zdůrazňuje: „Nevstal -li však Kristus z mrtvých, marné je naše kázání, marná je i naše víra. To bychom pak opravdu byli lživými svědky o Bohu, neboť bychom o něm svědčili, že vzkřísil Krista“ (1. Kor. 15,14 a dále).

Ve výčtu podobných příkladů by bylo možno libovolně dlouho pokračovat. Jistá je bohužel ta skutečnost, že mnozí biskupové již za nezákladnějšími články víry nestojí.

21. Mají na církevní krizi podíl i papežové?

Jak jsme se již zmínili, je jedním z význačných rysů současné církevní krize to, že byla vyvolána nejvyššími autoritami církve. Papežové ji až dosud podporovali tím, že 1. vycházeli vstříc modernistickým teologům, 2. sami zastávali takové názory a zaváděli taková opatření, jaká nejsou slučitelná s katolickou vírou a navíc 3. bránili činnosti těch, kteří pravou víru obhajovali.

Na některé z těchto skutečností si nyní konkrétně ukážeme, o dalších se zmíníme později. Papežem, za jehož pontifikátu krize začala, je Jan XXIII.. Vzdor mnohým nesouhlasným projevům, ozývajícím se z fóra II. vatikánského koncilu, stalo se jeho „aggiornamento“ heslem pro bezuzdnou přestavbu církevních struktur a pro jeho vpuštění ducha světa do chrámu Církve. Při

svém zahajovacím koncilovém projevu řekl: „Církev bludům vždy odporovala a často je velice ostře odsuzovala. Dnes užívá Kristova nevěsta raději léčivých prostředků milosrdenství, nežli přísnosti. Nesnázím současného světa by ráda vycházela vstříc tím, že by spíše ukazovala na platnost své nauky, než aby se tak často uchýlovala k zavrhování jiných nauk, jak tomu bylo dříve“. Papež se pak postavil i proti tehdejšímu „škarohlídům“ a vyslovil názor, že mylné ideje zmizí samy sebou, tak jako se rozplývá „mlha v záři slunce“.²⁸ Tak naivní pohled na skutečnost nemá ovšem v realitě žádný základ. Vždyť takový buddhismus, islám či protestantismus jsou rovněž mylnými ideami a existují již celá staletí, aniž by měly jakoukoliv tendenci k tomu, aby zmizely samy od sebe. Naopak se rozšiřují stále více, neboť církev dnes již váhá i s tím, aby je jako bludné vůbec odsoudila. Především pak – vzdor optimistickým prognózám papeže Jana – nezačala v důsledku 2. vatikánského koncilu vyzařovat z církve pravda, nýbrž se v ní samé naopak rozšířilo plno bludů.

Ještě otřesněji však působí drobná epizoda, kterou zažil msgr Lefebvre jako člen komise, připravující koncilová jednání. Při jednom zasedání této komise, na němž se volili konciloví experti, vyjádřil podivení nad tím, že na seznámech kandidátů byli, v rozporu s platnými pravidly, jmenováni nejméně tři kandidáti, kteří již dříve byli Římem odsouzeni pro své nauky. Po tomto zasedání si vzal kardinál Ottaviani arcibiskupa stranou a sdělil mu, že je tomu tak na výslovné přání papeže. Papež si tedy přál mít na koncilu takové poradce, jejichž pravověrnost byla sporná!

Po smrti Jana XXIII. pokračoval koncil ve své práci za pontifikátu papeže Pavla VI., který také celkem otevřeně podporoval liberály. Například do funkce koncilových moderátorů jmenoval čtyři kardinály – Döpfnera, Suanense, Lercara a Agagianina – z nichž ti tři první byli obecně známými liberály, čtvrtý z nich pak nebyl dostatečně silnou osobností, jaká by jim

mohla být protiváhou. I když Pavel VI. sám proti extrémním liberálům několikrát vystoupil, je nepochybné, že pozice konservativních otců nebyla perspektivní především proto, že liberálové byli evidentně v papežově přízni.

Na závěr koncilu, 7. prosince 1965, řekl tento papež shromážděným koncilním otcům: „Náboženstvím Boha, který se stal člověkem, začalo se náboženství člověka, který se stává Bohem. Co se to děje? Je to střetnutí, boj nebo prokletí? Bylo nebezpečí, že tím vším by se to mohlo stát. Avšak k tomu nedošlo. Vzorem pro formování duchovního postoje koncilu se stal starý příběh milosrdného samaritána. Celým shromážděním pronikl hluboký pocit sympatie ... Přinejmenším toto je jeho zásluha, zásluha vás, moderních humanistů, kteří jste se dokázali oprostít od nadpřirozeného charakteru nejvyšších věcí a dokázali jste vyznat náš nový humanismus – i my totiž již máme, a to více než kdokoli jiný, svůj nový kult člověka“.²⁹ Je otřesné, slyšíme-li zde papeže hlásat kult člověka. Vždyť kult člověka je kultem zednářů, kteří si dali za cíl další zničení církve, nikoliv kultem katolického náboženství. Slyšet taková slova musí ovšem u zednářů vyvolávat triumfální pocity. Copak tím nedochází k naplnění jejich plánů, které byly vypracovány již v minulém století, oněch plánů, které se dostaly do rukou papeže Řehoře XVI. Z tehdy odhalené korespondence vyplývá, že se zednáři chtějí pokusit všemi prostředky o to, aby na Petrův stolec usedl papež, který „by odpovídal jejich potřebám“. V této korespondenci se říká: „Tento papež bude, jako většina jeho současníků, více či méně nutně prostoupen italskými a obecně humanitárními zásadami, které zde začínáme právě rozšiřovat ... Do vašeho hnízda tak bude zasazena revoluce v tíře a kanovníckých pláštích, revoluce pochodující s křížem a církevní vlajkou v čele, revoluce, kterou bude stačit jen zcela lehce iniciovat, aby ze všech čtyř stran zachvátila svět požárem“.³⁰

I další hymnus, který papež Pavel VI. pronesl při příležitosti přistání lidí na měsíci, by stejně tak dobře mohl být z úst zednáře: „Čest budiž vzdána člověku, čest jeho myšlení, čest vědě, čest technice, čest směrlosti člověka. Čest člověku, králi země a dnes i knížeti nebes.“³¹

Pavel VI. je i tím papežem, který zavedl nový mešní řád, jehož škodlivostí se ještě budeme zabývat. Za tohoto papeže také začalo pronásledování kněží, kteří chtěli zůstat katolickými knězi a kteří váhali vydat jim svěřené duše protestantismu.

K řadě těchto papežů patří i Jan Pavel II., který byl nakonec i iniciátorem takových akcí, které by dříve byly hodnoceny jako odpad od víry nebo přinejmenším jako činy podezřelé z hereze. I zde si uvedme jen několik málo takových příkladů. 28. května 1982 se v canterburské katedrále modlil vyznání víry s anglikánským primasem Runciem a spolu s ním také udělil požehnání přítomným věřícím. Přitom anglikánský biskup vystupoval v kompletním biskupském ornátu, přestože vzhledem k neplatnosti anglikánských svěcení je pouhým laikem. 2. února 1986 se pak papež nechal v průběhu své cesty po Indii poznamenat na čele hinduistickou kněžkou, tak zvaným znamením Tilac, to je znamením božstva Šiva, 5. února pak v Madrasu přijal na čelo z rukou nějaké ženy znamení popela, což představuje zásvětný akt hinduistického kultu. Smutným vyvrcholením těchto aktivit bylo setkání představitelů různých náboženství v Assisi 27. října 1986, kde papež vyzýval ke slavení pohanských ritů, k nimž také propůjčil katolické kostely. V kostele svatého Petra byla na oltáři dokonce umístěna socha Buddhy. Co si má člověk myslet o tom, když v zemi, ve které jsou křesťané krvavě pronásledováni, vysloví papež v závěru své řeči požehnání „Allah-Allah žehnej Súdánu“, jak se stalo 10. února 1993 v Chartumu? ³² Námitka, že „allah“ přece neznamená nic jiného než „Bůh“ zde neobstojí. Jak k tomu napsal prof. Johannes Dörmann, stačilo by, aby papež tehdy ve

svém projevu přednášeném anglicky dále pokračoval a zmínil se při tom i o Bohu v křesťanském smyslu a jeho se také dovolával ve své prosbě o pomoc v hrůzných soudánských událostech.³³ Takto se však mohamedánští posluchači mohli cítit utvrzováni ve svém falešném náboženství.

22. Proč jsou papežové i přesto považováni za konzervativní?

Koncilovní papežové jsou všeobecně považováni za konzervativní, protože v obecných otázkách mravnosti zůstali církvi věrni a pravou nauku často hájili i v oblasti dogmatických zásad.

Je třeba si uvědomit, že dnes v katolické církvi panuje tak pestrá směsice nejrůznějších názorů a mínění, že kdokoliv se ještě pokouší obhajovat nějakou katolickou pozici, aniž by rovnou vystupoval jako heretik, již je považován za konzervativce. Samotné označení konzervativce toho tedy mnoho neříká.

Příkladem takového trvání papežů na katolických mravních zásadách může být slavná encyklika *Humanae vitae* Pavla VI. V ní papež jednoznačně hájí katolické učení o zabraňování početí, a proto si také touto encyklikou vysloužil nenávisť těch, kteří by rádi viděli antikoncepci povolenou. Němečtí biskupové se jak známo postavili proti této encyklice svým „Königsteinským prohlášením“, kterým nechávají manželským párům otevřenou možnost rozhodovat se v této věci podle vlastního svobodného svědomí.

I Jan Pavel II. je pro svůj jasný postoj v otázkách manželské morálky a celibátu považován v celém světě za zkostnatělého konzervativce. To by nás však nemělo mýlit už z toho důvodu, že i v těchto morálních otázkách je zřejmé určité zmírnění pozic katolické nauky. Jeho výpovědi vzbuzují dojem, že umělé zamezování početí je sice zakázáno, ale že přirozená regulace početí je naproti tomu bez jakéhokoliv omezení dovolena. Podle

katolické nauky však platí, že přirozená regulace je dovolená tehdy, odmítá-li manželský pár dočasně nebo zásadně jakýkoliv další přírůstek dětí z vážných důvodů. Určitý posun ve výkladu shledáváme i ve způsobu zdůvodňování křesťanské morálky. V nových výnosech se totiž stále znovu argumentuje lidskou důstojností. Například v „Katechismu katolické církve“ se říká: „Vražda člověka je těžkým prohřešením proti lidské důstojnosti a proti svatosti Tvůrce“. ³⁴ Takové převrácení řádu však jen ukazuje, jak daleko dnes již humanismus církve zachází. Nelze si zde nevzpomenout výroku Pavla VI., že i církev má dnes svůj „kult člověka“.

Příkladem obhajoby tradiční nauky na dogmatickém poli je „Krédo božího lidu“ Pavla VI. a apoštolský list Jana Pavla II. z 22. května 1994, ve kterém jednoznačně prohlašuje, že kněžské svěcení žen je zásadně vyloučeno.

Všechny tyto příklady však nic nemění na skutečnosti, že tito papežové v mnoha případech podporovali modernismus a obhájce katolické věci ponechávali bez zastání, nebo je dokonce odsuzovali. Jako příklad stačí uvést, že papež Jan Pavel II. jmenoval kardinálem Henri de Lubaca, muže, který popíral zásadní rozdíl mezi přirozeným a nadpřirozeným a tak zastával nauku, kterou ve své encyklice *Humani generis* odsoudil již Pius XII., aniž by v ní ovšem odsouzení implicitně vztahoval i na de Lubaca. Jan Pavel II. kreoval na kardinála i francouzského dominikána Yves Congara, který neváhal vyslovit tato slova: „Luther je jedním z největších náboženských géniů všech dob. V tomto ohledu ho stavím na stejný stupeň se sv. Augustinem, sv. Tomášem Aquinským nebo s Pascalem. V jistém smyslu stojí ještě výš ... Luther byl mužem církve“. ³⁵ I Hans Urs von Balthasar, který učil, že peklo je s největší pravděpodobností prázdné, se měl stát kardinálem. Pouze jeho náhlá smrt zabránila tomu, aby mu byl propůjčen kardinálský klobouk. Nelze ani zapomínat, že i pověstně

multireligiosní setkání v Assisi, jako i celé ekumenické hnutí, je v zásadní linii současného papeže.

Jak nedostatečnou podporu poskytuje papež opravdovým konservativcům, to bylo nejlépe vidět na tom, jaký postoj zaujal k akci benediktinského opata Doma Gérarda Calveta, který papeži v dubnu 1995 předal petici obsahující podpisy 75000 věřících, v níž žádali povolení, respektive umožnění konání tridentských mší. Do Říma byl sice opat Calvet pozván a spolu s ním také sloužil novou mši „na znamení poslušnosti“. Volné sloužení staré mše – jejímuž naprostá většina biskupů brání – však povoleno nebylo. Konservativnímu biskupovi Hassovi ze švýcarského Churu byli přiděleni dva progresivní světící biskupové, namísto toho, aby se ho papež zastal, když se ve vlastní diecézi dostal z důvodů svých konservativních postojů do velice těžké situace.

23. Jsou pokoncilní papežové heretici?

Ve vlastním smyslu je heretikem pouze ten, kdo výslovně popírá nějaké dogma. Papežové Pavel VI. i Jan Pavel II. toho sice řekli a učinili mnoho, co těžce poškodilo církve i věřící, avšak přímá popírání dogmatického článku jim pravděpodobně dokázat nelze. Musíme je spíše považovat za liberální katolíky, kteří by na jedné straně katolíky rádi zůstali, na straně druhé by se však také rádi líbili světu, a proto mu pokud možno vycházejí vstříc.

Ke zvláštnostem tohoto druhu katolíků patří to, že se nikdy nechtějí o něčem pevně rozhodnout, takže již z tohoto důvodu je normálně nelze považovat za vyložené heretiky. Pius XII. o takových liberálních katolicích řekl: „Ti jsou však určitě nebezpečnější a škodlivější než otevření nepřátelé ... a protože se drží na mezní hranici formálně odsouzených názorů, vyvolávají stále ještě dojem integrity a bezúhonnosti své nauky, čímž přitahují

mnohé neopatrné příznivce dorozumění a mylí ty čestné lidi, kteří by jinak proti otevřenému bludu jednoznačně vystoupili.“³⁶

24. Známe příklady podobných papežů z historie?

Z historie známe bohužel i mnoho papežů, jejichž mravní život nebyl uspokojivý, nicméně si takřka všichni uchovali neporušenost v otázkách nauky. Přece však by se našlo několik jedinců, kteří upadli do bludů, nebo kteří bludné nauky podporovali místo aby proti nim bojovali. Byli to papežové Liberius, Honorius I. a Jan XXII.

Papež Liberius ustupoval nátlaku ariánů, kteří popírali božství Ježíše Krista a v roce 357 exkomunikoval biskupa Athanasia, rozhodného obránce katolické víry.³⁷ Dnes je Athanasius církví oslavován jako světec, na rozdíl od svého odpůrce papeže Liberia.

V 7. století vynalezl konstatinopolský patriarcha Sergius heretickou nauku monothelismu, podle níž byla v Kristu pouze jediná vůle, zatímco ve skutečnosti byl Kristus nositelem dvojí vůle – božské a lidské. Sergiovi se podařilo zmást papeže Honorius I. a získat ho na svoji stranu. Zdá se sice, že Honorius celé otázky dobře nerozuměl a celou věc přešel jako bezvýznamný spor teologů a že ve skutečnosti tedy Sergiův blud nezastával, nicméně se postavil na jeho stranu a mlčky odmítl sv. Sophronia, který hájil ortodoxní katolické stanovisko. Za svůj postoj byl papež Honorius odsouzen papežem Lvem II.³⁸

Zajímavým příkladem heretických papežů byl i Jan XXII., který tvrdil, že zemřelým duším se dostane blaženého patření na Boha a tedy i plné blaženosti teprve po všeobecném soudu. Do té doby prý budou nazírat pouze na lidství Kristovo. Rovněž tak prý teprve po všeobecném soudu nastoupí svůj věčný trest v pekle démoni a duše zavržených lidí. Tento papež však v sobě našel dosti pokory k

tomu, aby se o svém omylu nechal poučit a svoji nauku pak 3. prosince 1334, den před svou smrtí, odvolal.³⁹

Na těchto příkladech, zvláště na příkladu sv. Athanasia je vidět, jak i jediný biskup může být ve svém sporu s papežem zcela v právu.

II. Vatikánský koncil

25. *Kdy se konal II. vatikánský koncil?*

II. vatikánský koncil byl zahájen 11. října 1962 papežem Janem XXIII., po jeho smrti ho dále řídil papež Pavel VI. Byl ukončen 8. prosince 1965.

Byl to 21. všeobecný koncil a co do počtu účastníků byl ze všech dosavadních koncilů největší. Sešlo se na něm přes 2000 biskupů.

26. *Čím se odlišuje II. vatikánský koncil od dřívějších koncilů?*

Tento koncil chtěl být výslovně pouze pastoračním koncilem, tedy koncilem, který nebude rozhodovat žádné věroučné otázky, ale který pouze vypracuje pastorační směrnice pro další život církve. Proto se vzdal definování nějakých dogmat, a tím i nároku na neomylnost, která se dogmatickým koncilům dostává právě při konečném vyhlášení závažných věroučných článků. Dokumenty tohoto koncilu tedy nejsou neomylné.

Všechny dřívější koncily však byly dogmatické, a proto jejich rozhodnutí ve věcech víry jsou neomylná.

27. *Jaký význam to má s ohledem na současnou církevní krizi?*

Tato skutečnost je neobyčejně významná, neboť na II. vatikánském koncilu získaly naprostou převahu liberalistické a modernistické síly, které již předtím církev podkopávaly a oslabovaly. Dalo by se říci, že II. Vatikán se stal rozbuškou k plnému propuknutí církevní krize.

Již papež Pius X. konstatoval správně ve své encyklice Pascendi, že modernismus není jen nějakým nepřítelem stojícím

mimo církev, ale že již našel své přívržence uvnitř církve, i když tito jeho přívrženci dosud své smýšlení tají. Píovi X. a následujícím papežům – až po Pia XII. včetně – se sice podařilo modernismus potlačit, ale nepodařilo se jim ho úplně překonat. Tak například encyklika *Humani generis*, ve které Pius XII. odsoudil modernismus jako tak zvanou novou teologii – nouvelle theologie, byla sice navenek kladně přijata, avšak ve skrytu nebyla mnohými respektována. Teologové se stále zabývali již odsouzenými thesemi a povzbuzovali k tomu i kandidáty kněžství v teologických učelištích.

Za jak významnou revoluci v církvi považují někteří její protagonisté II. vatikánský koncil je vidět z jejich vlastních výroků. Kardinál Suanens poukazuje na paralelu mezi koncilem a Francouzskou revolucí, když říká, že koncil byl pro církev rokem 1789 a koncilní teolog Y. Congar srovnává koncil s Říjnovou revolucí: „Církev provedla svoji Říjnovou revoluci mírovými prostředky.“⁴⁰

28. Jak došlo k tomu, že liberálové ovládli koncil?

Díky podpoře Jana XXIII. a Pavla VI. mohli liberálové a neomodernisté prosadit do koncilových textů mnoho svých názorů, dokonce daleko víc, než se z počátku zdálo být možné. Pečlivě připravená schémata koncilových jednání, vypracovaná zvláštní komisí, schémata odpovídající katolické víře, která měla být koncilem prodiskutována a schválena, byla hned v první fázi jednání odmítnuta a nahrazena liberálnější pojetými schématy.

Na koncilu byla skupina asi 250 až 270 biskupů rozhodnutých hájit církevní Tradici, ze které později vznikla platforma Coetus Internationalis Patrum. Proti této skupině stála skupina liberálních kardinálů a biskupů, kteří se spojili do skvěle organizované tak zvané Rýnské aliance (Rheinische Allianz). Rýnskou se nazývala

proto, že jejími vůdci byli vesměs biskupové z povodí Rýna. Tato skupina zaplavovala koncil denně tiskovinami, v nichž se koncilním otcům-biskupům radilo, jak mají volit. Většina biskupů byla nerozhodná a připravená následovat i konservativce. Když však viděli, že vůdcové Rýnské aliance jsou osobními přáteli papeže, že někteří z nich, totiž kardinálové Döpfner, Suanens a Lercaro, byli dokonce ustanoveni koncilovými moderátory, následovali nakonec je.

Radost z toho, že se na koncilu podařilo uskutečnit sen menšiny, vyjádřil i progresivistický teolog Hans Küng, když řekl: „Nikdo z těch, kdo se zúčastnil tohoto koncilu, se nevrátí domů názorově nezměněný. Já sám bych nikdy neočekával, že biskupové zaujmou tolik odvážných a jednoznačných postojů.“⁴¹

Pravé smýšlení Künga se v celé šíři ukázalo později, když kromě neomylnosti papeže a božství Ježíše Krista popřel i většinu křesťanských dogmat, takže mu aprobace k vyučování musela být odebrána i pokoncilovým Římem. O moc lepší to nebylo ani s Karlem Rahnerem, i když ten šířil podobné názory ve svých spisech opatrněji než Küng. Nicméně byl za ně Římem napomínán již za pontifikátu Pia XII. Na II. vatikánském koncilu získal ovšem Rahner obrovský vliv a Ralph Wiltgen, který ho dokonce nazývá největším koncilovým teologem vůbec, o něm píše: „Jelikož postoje německy hovořících biskupů byly zpravidla formovány evropskou aliancí (tj. Rheinische allianz) a od ní pak přejímány celým koncilem, mohlo se stát, že názory jednotlivých teologů mohly být prostřednictvím německých biskupů akceptovány všemi. A jedním z takových teologů byl i Karl Rahner S.J.“⁴²

Pro Karla Rahnera byla ovšem tradiční církevní nauka pouhým „monolitem postaveným papeži nesoucími jméno Pius“ (Pianischer Monolithismus) a školskou teologií“. Co si o učitelském úřadu doopravdy myslel, to je nejlépe vidět z jeho jednoho dopisu, týkajícího se záměru přeložit jeho teologický slovník (Kleines

theologisches Wörterbuch). Dopis je datován 22. 2. 1962 a Rahner v něm píše: „Scherer se také táže, zda bych souhlasil s tím, aby se můj slovník přeložil do italštiny. Je jisté, že italština je s ohledem na římské bonzy a ochránce víry problémem sám a o sobě. Proto se také mé práce do italštiny nepřekládaly. Na druhé straně se však ... přece jen již cítím ve své pozici opět bezpečnější. Dalo by se snad říci, že můj slovník je koncipován tak, že by tam ti lidé ani nepochopili, v čem je vlastně proti jejich omezenosti zaměřen.“⁴³

Jednou se také stalo, že prefekt Svatého officia překročil ve své starosti o uchování církevní tradice jemu vyměřený čas na projev, načež mu byl prostě vypnut mikro- fon. Rahner na tuto epizodu reagoval ve svém dopisu Vorgrimlerovi, dne 5. 11. 1962: „Tak se nedávno stalo, že Alfring vzal Ottaviannimu slovo když překročil jemu vyměřený čas, a shromáždění začalo tleskat (což jinak není obvyklé). Ale o tom ještě uslyšíš.“ Motto: škodolibost je tou radostí v nejčistší podobě.“⁴⁴

To, že mužové jako Küng a Rahner získali na koncilových jednáních tak silné pozice, nezaručuje ovšem koncilovým materiálům charakter těch pravých reformních materiálů. Ani na papeže Jana Pavla II. však nevrhá příliš dobré světlo, jestliže čteme, že v souvislosti s tímto koncilem již v roce 1963 (ještě jako prostý biskup) napsal: „ Mimořádnou roli v přípravných koncilových pracích sehrálo to, že na nich pracovali tak vynikající teologové jako Henri de Lubac, J. Daniélou, Y. Congar, H. Küng, R. Lombardi, Karl Rahner a další.“⁴⁵

29. Je třeba odmítnout všechny texty II. vatikánského koncilu?

Texty koncilu lze rozdělit do třech skupin. Řadu z nich lze bez dalšího akceptovat, neboť jsou s katolickou naukou zcela konformní, jako například *Dekret o výchově kněží*. Jiné texty jsou dvojznačné, to znamená, že je možné jim rozumět správně, v

ortodoxním smyslu, ale že je lze vykládat i falešně. Potom existuje několik textů, které již ve správném smyslu vyložit nelze a které, tak jak jsou formulovány, nelze s katolickou vírou sladit žádným způsobem. Takovým textem je například prohlášení o náboženské svobodě.

Dvojznačnost textu lze připustit, jestliže by se – podle slov arcibiskupa Lefebvra – vykládaly „ve světle tradice“. Ta zmíněná třetí skupina textů by se ovšem musela nejprve přepracovat, než by ji bylo možné vůbec schválit.

Dvojznačnosti byly do koncilových textů zabudovány úmyslně, aby se jimi zmýlili konservativně ladění otcové koncilu. Byli ukolébáváni tvrzením, že ten který text přece v podstatě neříká nic jiného než to, čemu církev vždycky učila. Byly to však tytéž texty, na které se bylo možné později odvolávat při obhajování různých, zcela nepravověrných tezí. To dosvědčují například Karl Rahner a Herbert Vorgrimler, když píší, že „mnohé a nikoliv bezvýznamné teologické otázky, o nichž se dosud nepodařilo dosáhnout shody, se ponechaly otevřeny tím, že byly voleny takové formulace, které by si mohly jednotlivé skupiny a směry přítomné na koncilu vykládat různě.“⁴⁶

Toto úmyslné zamlžování se zdůvodňovalo i tím, že II. vatikánský koncil chce být přece pouze pastoračním koncilem, a proto není nutné trvat na takové teologické jasnosti, kterou by bylo nutné vyžadovat pro jednání dogmatického koncilu.

Typickým příkladem takové dvojznačnosti je ono známé „subsistit in“ z dogmatické konstituce o Církvi „Lumen gentium“ (1,8). Říká se zde, že církev Kristova „se uskutečňuje“ (subsistit in) v katolické církvi. Dřívější nauka církve však výslovně říká, že Kristovou církví je katolická církev. Toto *est – jest* nalezneme ještě v prvních zněních konstituce o Církvi. Katolická církev není jen určitým způsobem uskutečňování Kristovy církve, ale je s církví Kristovou naprosto identická. Žádná jiná církevní společenství,

kromě katolické církve, prostě ke Kristově církvi v žádném případě nepatří. Je pravda, že výrazu „subsistit in“ by bylo možno porozumět i v tradičním smyslu. Tento výraz byl novátory do koncilových dokumentů vpašován, a po koncilu se začalo všeobecně tvrdit, že podle koncilové nauky je katolická církev uskutečněním pouze části Kristovy církve, a že i ostatní církve mohou být považovány za součást Kristovy církve. Tak to vykládá např. kardinál Willebrads: „Výraz „subsistit in“ poukazuje však i na další aspekt, který se v duchu koncilní diskuse o *Lumen gentium* ukázal být stejně tak důležitý. V *Humani generis* a především i v *Mystici corporis* (encyklika Pia XII, pozn. autora) byl za inspirovanou formulaci považován výhradně výraz *est*. To zcela jasně konstatoval kardinál Lienart, když v jednom svém projevu hovořil o striktní identitě mezi římskokatolickou církví a mystickým Tělem tak, jako by se mystické Tělo nacházelo zcela v hranicích římské církve. Naproti tomu výraz *subsistit in* poukazuje nato, že církev, kterou v kředu vyznáváme jako jednu svatou, katolickou a apoštolskou, je v tomto světě ustavena a organisována jako společenství, které nalézáme v katolické církvi, které se však rozšiřuje i dále, mimo viditelné hranice katolické církve... Výraz *subsistit in* ponechává možnost jak přesvědčení, že původní církev Boží lze nalézt v katolické církvi, tak přesvědčení, že i přes to se katolická církev rozpíná dále za hranice svého vlastního společenství, byť v určité nenaplněnosti.“⁴⁷ V tomto výkladu je snad katolická církev ještě považována za tu nejlepší formu církve Kristovy, nicméně je již pouze jednou z mnoha církví. A to je s katolickou vírou v naprostém rozporu.

30. Které jsou hlavní omyly koncilu?

Dvěma nejškodlivějšími omyly koncilu je nauka o náboženské svobodě a ekumenismu. Proto o nich důkladně pojednáme ve dvou

následujících kapitolách. K těmto dvěma omylům však přistupuje i nauka o kolegialitě biskupů a děsivá je i naivní koncilová víra v pokrok, spolu s obdivem k modernímu světu, který se výrazně projevuje v mnoha koncilových textech.

Princip kolegiality je namířen proti výkonu autority. Papež a biskupové již nemají využívat své moci, nýbrž mají církev řídit kolektivně. Dnes je biskup již pouze teoreticky vedoucí osobností své diecéze. V praxi je přinejmenším morálně vázán na rozhodování biskupské konference, kněžských rad a různých jiných grémií. Ani samotný Řím si již dnes netroufá prosazovat se proti biskupským konferencím, ale většinou postupuje v jejich intencích. Evidentně se tak prosadila idea rovnosti hlasů, propagovaná Francouzskou revolucí, opírající se o falešnou nauku Rousseaua, popírajícího Bohem danou autoritu a přenášejícího všechnu moc na lid. To je ovšem v rozporu s učením Písma svatého, které nám říká: „Každý budiž poddán nadřazeným vrchnostem, neboť není vrchnosti, leda od Boha a ty které jsou, od Boha jsou zřízeny. Proto kdo se vzpírá vrchnosti, zřízení Božím se vzpírá“. (Řím. 13,1 a dále).

Tři omyly koncilu – svoboda náboženství, kolegialita a ekumenismus – odpovídají přesně třem principům Francouzské revoluce – svobodě, rovnosti a bratrství! Potvrzuje se tím jen výrok kardinála Suanense, že II. vatikánský koncil je pro církev rokem 1789.

Nejvýraznějším příkladem naivity víry koncilu v pokrok je pastorální Konstituce o církvi v dnešním světě – Gaudium et spes. Člověk se nestačí divit jakým způsobem se v této konstituci velebí pokrok moderního světa, světa, který se stále více vzdaluje od Boha. V odstavci 12 čteme: „Věřící i nevěřící se téměř neliší v názoru, že na zemi je vše zaměřeno na člověka jako na cíl a vrchol všeho.“⁴⁸ V odstavci 57 jsou křesťané vyzýváni, aby „spolu se všemi lidmi spolupracovali na výstavbě lidštějšího světa.“⁴⁹

Avšak svět, ve kterém je člověk středem a cílem veškerého snažení a ve kterém má vše směřovat k vytvoření pozemského ráje, to je svět zednářů a nikoliv křesťanů. Podle křesťanské nauky je cílem veškerého tvorstva pouze Bůh a skutečného pozemského míru a štěstí může člověk dosáhnout pouze v té míře, v jaké se přimkne k Ježíši Kristu a bude poslušen jeho příkazů. Nebyl to nikdo menší než kardinál Joseph Ratzinger, který právě z tohoto důvodu nazval *Gaudium et spes* „Antisyllabem“, ³⁰ , neboť se zde skutečně hlásá to, co Pius IX. slavnostně odsoudil již v roce 1864. Proto také mohl tento kardinál v roce 1984 prohlásit, že církev si v šedesátých letech osvojila ty nejlepší hodnoty z posledních dvou staletí panující liberální kultury, která se sice „zrodila mimo církev“, ale konečně v ní našla své místo. ^{50a} Jak je to však možné? Mohou vůbec právě hodnoty existovat mimo církev? Neobdržela snad církev od Krista plnost pravdy a neobdržela od Něho vše dobré? Vždyť ty právě hodnoty, které liberalismus obsahuje, jsou již obsahem evangelia a evangelium také na ně výslovně upozorňuje. Ty specificky liberální hodnoty, jako je bezuzdná svoboda, odmítání Bohem dané autority atd., nejsou ničím jiným než protikřesťanskými „hodnotami“. Tento nový postoj pokoncilní církve skutečně zcela odporuje syllabu Pia IX. V něm je totiž možné si přečíst i 80. větu tímto syllabem zavrženou, která prohlašuje, že „římský papež by se měl smířit s nepřáteli, s pokrokem, liberalismem a moderní kulturou“. ^{50 b}

31. Není II. vatikánský koncil jako nositel učitelského úřadu neomylný?

Někdy se tvrdí, že II. vatikánský koncil, přestože byl pouze pastoračním koncilem, je neomylný. I když nevykonal žádné prohlášení, které by tento koncil kvalifikovalo jako nositele mimořádného učitelského úřadu, přece jen mu neomylnost náleží,

neboť byli přítomni biskupové z celého světa. Ekumenismu a náboženské svobodě už dnes učí celý světový episkopát a obecně hlásání nějaké nauky je prý přece výkonem neomylného a řádného učitelského úřadu.

Při této argumentaci se zapomíná na to, že pro neomylnost – příslušející přirozeně i řádnému učitelskému úřadu – se vyžaduje nejen prostorová, ale i časová kontinuita. Nauka, která po dlouhou dobu platila v celé církvi za necírkevní nauku odporující víře, nemůže se nikdy takovým způsobem stát neomylnou normou víry, i když se k ní přimknou téměř všichni biskupové. To je právě případ nauky o náboženské svobodě a ekumenismu. Tyto nauky byly církvi vždy zcela cizí a v posledních dvou stoletích byly opakovaně odsuzovány. S daleko větším oprávněním by se mohlo tvrdit, že na základě řádného učitelského úřadu jsou neomylná ta rozhodnutí, která náboženskou svobodu a ekumenismus odsuzují.

Že II. vatikánskému koncilu žádná neomylnost nepřísluší, to ostatně v roce 1988 výslovně zdůraznil i kardinál Ratzinger, když řekl: „Mnohé výklady vyvolávají dojem, že teď po koncilu je vše jiné, že to, co bylo dříve, již neplatí... nebo že to platí pouze ve světle II. vatikánského koncilu ... Pravdou však je, že tento sám žádné dogma nedefinoval a že se vědomě presentoval na nižším stupni, jako pouhý pastorační koncil. Přesto jeho rozhodnutí mnozí interpretují tak, jako by šlo o nějaké superdogma, před nímž všechno jiné ztrácí svůj význam.“⁵¹ Toto je právě ona nečestná hra, která se začala za pomoci II. Vatikánu rozehrávat. Během koncilu se zdůrazňoval jeho čistě pastorační charakter, aby po teologické stránce nemusel být příliš přesně rozpracován, a pak po jeho zakončení, se začal stavět tak vysoko, jako by to byl v dějinách církve jediný koncil, kterému je třeba přičítat opravdový význam. Skutečně dnes vidíme, že ve všech oficiálních i neoficiálních prohlášeních se téměř vždy cituje pouze II.

vatikánský koncil a minulé koncily a papežská prohlášení se nechávají upadat v zapomnění.

NÁBOŽENSKÁ SVOBODA

32. *Je Ježíš Kristus králem nad celým lidským pokolením?*

Ježíš Kristus není pouze pánem církve a věřících, nýbrž všech lidí i států. To řekl při svém nanebevstoupení: „Byla mi dána veškerá moc na nebi i na zemi“ (Mat. 28,18). Je králem celého světa a jeho moci se nevymyká nic.

Jak učí papež Pius XI. ve své encyklice o Kristu Králi – *Quas primas*, z 11. prosince 1925, spočívá tato moc na dvojím základě: Kristus je králem ze svého přirozeného práva, neboť je Bohočlověkem, tedy pravým Bohem a králem je také na základě svého dědického práva, neboť spasil svět a všechny lidi tak vykoupil svou krví. Pius XI. přitom cituje svého předchůdce Lva XIII.: „Je vládcem nejen katolických národů, nejen těch, kteří ke katolické církvi náležejí křtem, byť jsou jí vzdáleni mylnými názory, nebo nezachováváním jednoty s tímto společenstvím lásky, ale je vládcem i těch, kteří křesťanskou víru nesdílejí. A tak je panství Ježíše Krista poddáno v plném smyslu celé lidstvo.“⁵²

33. *Neříká však Kristus, že jeho království není z tohoto světa?*

Ano, Pilátovi zdůrazňuje Kristus, že jeho království není z tohoto světa (Jan 18,36). To znamená, že jeho království není čistě pozemskou říší. I když království Ježíše Krista není z tohoto světa, přece však existuje i v tomto světě.

Království Kristovo není nějakou říší o určité velikosti, spravovanou ministry a úředníky, ochraňovanou vojáky, nýbrž zahrnuje všechny říše světa, jak se říká ve 2. antifoně nešpor ze svátku Krista Krále: „Jeho království je věčným královstvím a všichni králové mu budou sloužit a jeho poslouchat.“ Proto také Ježíš stále odmítal falešná očekávání Židů, že Mesiáš založí

obrovskou pozemskou říši, a proto také odmítal nechat se od nich prohlásit králem (viz Jan 6,15).

Kralování Ježíše Krista, jak učí v *Quas primas* Pius XI. je: „především duchovního charakteru a týká se duchovních záležitostí.“⁵³ Nicméně však dále pokračuje: „Přece by se však na druhé straně těžce mýlil ten, kdo by chtěl Kristu, jako člověkovu, upírat moc nad časnými záležitostmi. Vždyť Kristus obdržel od Otce neomezené právo nad vším stvořením a všechno je podřízeno jeho vůli.“⁵⁴ Kristus sice svou vládu přenechává pozemským pánům, žádá však, aby mu byli poddáni v těch oblastech, které se týkají věčného cíle člověka.

34. Má tedy také stát své povinnosti vůči náboženství?

Tak jako jsou všichni lidé povinni přijímat pravou víru jakmile ji poznají, a jak jejich osobní štěstí závisí na tom, zda Krista přijmou nebo nepřijmou, stejně tak je tomu i s celými státy. „Štěstí státu nevyplývá z jiného zdroje než štěstí jedince, neboť stát není ničím jiným než mnohostí lidí, žijících ve svornosti.“⁵⁵

Povinnost státu tedy není pouze starat se o časné dobro svých občanů, ale starat se nepřímou i o jejich věčné dobro. Stát, který by se chtěl starat pouze o časné záležitosti občanů a o jejich věčné dobro se nestaral, ten by se ve skutečnosti nestaral o celé jejich dobro, neboť každý občan má nejen nějaký svůj časný cíl, ale i svůj věčný cíl.

Striktní odluka církve od státu je tedy čímsi nepřirozeným a zvráceným. Člověk není rozštěpen na křesťana a občana. Křesťanem nemá být pouze ve svém soukromém životě, ale jeho víra musí pronikat všemi oblastmi jeho života. Proto by křesťanský politik měl provádět křesťanskou politiku, a to tak, že by se měl snažit, aby státní zákony byly sladěny s Božími příkázáními.

35. Jak má vypadat vztah mezi církví a státem?

Vztah církve a státu závisí na náboženském složení obyvatelstva. Jestliže je obyvatelstvo téměř zcela katolické, musí být stát rovněž katolickým. To znamená, že se musí hlásit ke katolickému náboženství a vyhlásit ho za náboženství státní. V takovém případě pak stát katolické náboženství chrání a podporuje. Katolické svátky vyhlašuje rovněž za státní svátky a jeho politikové se oficiálně zúčastňují církevních oslav. Takový stát podporuje katolické školy a charitativní zařízení a stará se o to, aby Boží příkazy nacházely svůj výraz i ve státních zákonech, takže například dbá na to, aby byl v neděli dodržován sváteční charakter tohoto dne a zakazuje rozvody a potraty.

Je-li obyvatelstvo naopak nábožensky smíšené, jako je tomu ve středoevropských státech, není to samozřejmě možné. Kdyby se stát pokoušel o takový jednostranný příklon ke katolickému náboženství, mohlo by to vést až ke stavu, připomínajícímu občanskou válku. Nicméně i v takovém smíšeném státě musí katolické náboženství požívat volnosti a stát musí poskytovat záruky pro jeho svobodné působení. Přitom je povinností vlády zajišťovat svými zákony alespoň plnění příkazů přirozeného práva, například tím, že zabraňuje rozvodům, potratům a jiným nemravným praktikám, tak jak tomu bylo ještě před několika desítkami let ve většině států.

36. Musí být v katolickém státě všichni občané katolíky?

Jestliže je obyvatelstvo ve velké většině katolické, musí se katolické náboženství – jak jsme se zmínili již výše – stát náboženstvím státním. To však neznamená, že by v takovém státě byli občané nuceni přistoupit ke katolické víře. Něco takového je naopak přísně zakázáno, neboť akt víry musí být vykonán

dobrovolně a nemůže být vynucen. I v katolickém státě musí být nekatolická náboženství tolerována, jestliže je tak ochraňováno větší dobro, nebo se tím zamezuje většímu zlu.

Tolerance je trpění zla. Katolický stát hledí na falešná náboženství jako na zlo, před kterým chce chránit své občany a nedovoluje proto falešným náboženstvím veřejně vykonávat náboženské činnosti, nebo je povoluje pouze v omezené míře. Do soukromého výkonu jejich náboženských praktik se však stát zásadně nevměšuje.

Známe různé stupně tolerance. Je věcí rozumného přístupu státu, jak velká omezení náboženské činnosti nekatolickým náboženstvím uloží.

37. Nemají všechna náboženství právo na svobodné vykonávání náboženské praxe?

Skutečné právo na svobodný rozvoj a vykonávání náboženské praxe má pouze pravé náboženství, neboť žádný člověk nesmí být zkracován v tom, aby Bohu sloužil tak, jak mu sloužit má. To je požadavkem přirozeného práva. Falešná náboženství nemají skutečné právo na vykonávání svého náboženství právě z toho důvodu, že jsou falešná. Omyl nemůže mít nikdy právo na existenci. Právo patří pouze pravdě.

Tolerování falešných náboženství nevyplývá z přirozeného práva těchto náboženství na existenci, ale vychází pouze z moudrosti zachovávání určité tolerance a z lásky k bližnímu.

Tak tomu učí i Lev XIII.: „Jestliže církev přiznává právo pouze tomu, co je pravdivé a čestné, nijak tím neprotiřečí pravdě a spravedlnosti, pokud tak činí ve víře, že tím může zamezit většímu zlu, nebo dosáhnout či zachovat větší dobro.“⁵⁶

Taková tolerance musí dojít svého výrazu i ve státním právu, tedy v zákoně zajišťujícím možnost soukromého, nebo částečně i

veřejného výkonu falešných náboženství. Takový stav není ovšem založen na přirozeném právu těchto falešných náboženství.

38. Čemu učí dekret II. vatikánského koncilu o náboženské svobodě?

V prohlášení o náboženské svobodě (č. 2) se říká: „Vatikánský koncil prohlašuje, že lidská svoboda má právo na náboženskou svobodu. Tato svoboda spočívá v tom, že v náboženských záležitostech musí být všichni lidé osvobozeni od jakéhokoliv nátlaku, ať již ze strany jedinců nebo společenských skupin, jakož i od každého jiného lidského nátlaku, neboť v těchto věcech nemůže být nikdo nucen jednat, ani mu nemůže být zabraňováno v tom, aby jako jednotlivá osoba, nebo ve spojení s jinými, soukromě a veřejně jednal proti svému svědomí, pokud toto jeho jednání nevybočuje z příslušných mezí.“⁵⁷

Tady se již nehovoří o prosté toleranci, ale všem náboženstvím se zde přiznává skutečné právo výkonu náboženství, a to nejen soukromě, ale i veřejně. Tím ovšem II. vatikánský koncil hlásá nauku, která byla církví dosud vždy zavrhována!

Co se přesně rozumí tím omezením do „příslušných mezí“, to z tohoto dokumentu jasně nevyplývá. V témže odstavci se však obecně za tyto nepřekročitelné meze označuje rušení veřejného pořádku, a v odstavci 7 dokonce porušování objektivního mravního řádu. Pouze v těch případech, kdyby praktikování takového náboženství mohlo být označeno za rušení veřejného pořádku nebo veřejné mravnosti, mohl by stát zamezit praktikování jeho výkonu. Přísně vzato by tedy bylo možné bránit výkonu náboženské praxe pouze těm náboženským společnostem, které zastávají morální zásady odporující přirozenému mravnímu zákonu. Prakticky je však těžko určitelné, která náboženství spadají do této kategorie. Vždyť například islám dovoluje mít muži více žen. Je tedy třeba

považovat mnohoženství za dovolené? Nebo snad pro islám zásada náboženské svobody neplatí? Skutečností zůstává, že z takto chápané zásady náboženské svobody nevyplývá nic jiného, než že náboženská svoboda se týká veškeré náboženské praxe a je dovoleno vše, pokud se snad nejedná o vraždy, loupeže a podobné útoky na osoby, které by byly zdůvodňovány výkonem náboženství.

O tom, že taková náboženská svoboda byla dosud vždy odsouzena, svědčí všechny dřívější papežské výroky proti takovému chápání náboženské svobody – encyklika papeže Pia IX. *Quanta cura*, ve které papež označuje za vysoce škodlivé pro církve ty ideje, které, byly již naším předchůdcem Řehořem XVI. hodnoceny jako bláznovství, totiž představy, že „svoboda svědomí a způsob uctívání Boha je právem každého člověka, právem, které je stát povinen zákonně zajistit každému jednotlivci.“⁵⁸

Papež Lev XIII. v dekretu *Libertas praestantissimum* varuje nejen před státem ateistickým, ale i před státem, „který by se chtěl vůči všem náboženstvím stavět stejně blahosklonně a všem náboženstvím přiznávat stejná práva, ... což by nakonec nutně vyústilo až k popírání Boha vůbec.“ Takový stát by se prohřešoval „jak proti spravedlnosti, tak proti zdravému rozumu.“⁵⁹

Totéž zdůrazňuje i Pius XII. ve svém prohlášení *Ecco chegia un anno*, ze dne 6. 10. 1946, ve kterém říká: „Katolická církev je ... dokonalou společností, spočívající na základě pravdy Bohem zjevené, neomylné víry. Co této víře odporuje je tedy nutně omylem a žádnému omylu nelze objektivně přiznávat tatáž práva jako pravdě.“⁶⁰

Bylo by nepoctivé, jestliže se na II. vatikánském koncilu zastánci náboženské svobody dovolávali encykliky *Libertas praestantissimus*, vydané Lvem XIII., jakoby již tento papež schvaloval náboženskou svobodu. Jestliže totiž hovoří o „svobodě

důstojné synů božích“, má tím prostě na mysli právo na praktikování pravého náboženství. Odpovídající pasáž, z níž je tento termín vytržen, zní takto: „Vysoce je ceněna i ona svoboda, která se nazývá svobodou svědomí. Pokud by to ovšem bylo chápáno tak, že je věcí každého, zda Boha ctít nebo nectít (to je to pojetí náboženské svobody ve smyslu II. vatikánského koncilu, pozn. autora), odporovalo by to zcela tomu, co bylo řečeno výše. Chápat je to ovšem možné i tak, že stát musí v tomto smyslu zajistit každému svobodu plnit bez zábran své povinnosti, vyplývající ze svobody jeho vůle, stojící nad každým násilím a nad každým bezprávím. To je ta důstojnost, kterou si církve vždy žádala, a kterou vždy prosazovala.“⁶¹

39. Jak zdůvodňuje II. vatikánský koncil náboženskou svobodu?

Dekret o náboženské svobodě ji zdůvodňuje důstojností lidské osoby: „Dále koncil prohlašuje, že právo na svobodu náboženství vyplývá ze samotné důstojnosti lidské osoby, jak nám dává poznat zjevené Slovo boží i samotný rozum.“⁶²

Tato výpověď však nerozlišuje mezi podstatnou důstojností a její plností, neboť podstatnou, to je člověku danou důstojnost považuje již za plnost této důstojnosti, které však člověk v průběhu svého života teprve nabývá. Podstatná důstojnost člověka tkví v tom, že má duši a je proto nadán rozumem a svobodnou vůlí. Tato jeho důstojnost spočívá i v tom, že člověk je Bohem povolán k nadpřirozenému cíli, totiž k nazírání Boha. Podstatná důstojnost však musí být dále rozvíjena a zdokonalena tím, že se člověk svým myšlením a jednáním přimkne k Bohu, a tak usiluje o naplnění této důstojnosti. Jestliže tak nečiní, ale zneužívá svobody ke konání zla, pak svoji důstojnost ztrácí. Arcibiskup Lefebvre k tomu píše: „Pokud se však člověk přimkne k bludu, nebo se stává závislým na

zlu, pak svoji plnou důstojnost ztrácí, případně ji ve svém životě ani nedosáhne, a tudíž na ní také nemůže nic stavět.“⁶³

Vrah nemá stejnou lidskou důstojnost jako světec. Pravda, svoji podstatnou důstojnost neztrácí člověk v tomto světě nikdy, neboť i ten nejhorší zločinec se může ještě obrátit a svůj život změnit. Svoji podstatnou lidskou důstojnost zcela ztrácejí až hříšníci zavržení v pekle.

40. Není náboženská svoboda přirozeným důsledkem lidské svobody?

Svoboda není nějakou absolutně platnou hodnotou. Svoboda byla člověku dána pouze proto, aby se pro dobro mohl rozhodnout dobrovolně. To, že se může rozhodnout i pro zlo, je jen důkazem toho, že své svobody může zneužít. Řečeno ještě jasněji: Bůh nedal člověku svobodu proto, že by mu tím nabízel svobodnou volbu mezi dobrem a zlem, ale proto, aby se mohl ze své vlastní vůle rozhodovat pro dobro.

Tato svoboda představuje opravdu veliké důstojenství, které člověka povznáší nad všechny nerozumné tvory. Je také mimo jiné předpokladem toho, že člověk může milovat, což nerozumní tvorové nemohou. Jestliže však člověk volí zlo, zneužívá své svobody, neboť svoboda nám nedává právo konat zlo. Každému je přece jasné, že například vrah nemá právo vraždit své bližní. Z metodických důvodů však předpokládejme, že by nějaký vrah byl subjektivně nevinný, třeba proto, že mu jeho falešné náboženství dává přesvědčení, že za určitých okolností je oprávněn vraždit. Ani v takovém případě toto jeho subjektivní svědomí nezakládá objektivní právo k takovému jednání. Jestliže někdo bude takovému potencionálnímu vrahovi bránit v uskutečňování vraždy, zajisté se tím nebude dopouštět nespravedlnosti. Určitě by byl za blázna pokládán každý, kdo by tvrdil, že vražda je sice špatná, že

však tento potencionální vrah má na základě své lidské důstojnosti právo na to, aby mu při vykonávání vraždy nebylo bráněno.

Nicméně tomu učí II. vatikánský koncil svým dekretem o náboženské svobodě. Koncil sice říká, že všichni lidé mají povinnost hledat pravdu a řídit se jí, když však někdo – ať vědomě či nevědomě – je pod vlivem bludu, pak prý z důvodu své lidské důstojnosti má právo na to, aby mu v přijímání tohoto bludu nebylo zabráněno. Je to však evidentně falešné chápání svobody. Jestliže je někdo pod vlivem bludu, nemá na jakékoliv jednání motivované tímto bludem žádné objektivní právo. Z prozíravosti a lásky k bližnímu je pouze možné jeho bludné počínání trpět, dokud se nenaskytne příležitost přivést ho k pravdě. Není však možné dovolovat mu, aby pro svůj omyl získával i jiné lidi veřejným způsobem a mohl tak jiné strhávat do své bídy a připravovat jim tak škodu na duši. Plným právem považuje totiž církev hereze za vraždění duší.

41. Jaký význam má dnes svátek Krista Krále?

Nová nauka církve se odráží i v liturgii. Proto byl svátek Krista Krále přesunut z poslední neděle v říjnu na poslední neděli církevního roku. Tím se zdůraznilo, že vláda Krista nastane až na konci času, nyní ji však nelze uplatňovat nebo že to není žádoucí. Také byly v breviáři vyškrtnuty všechny verše, které o nešporách tohoto svátku hovořily o kralování Krista nad lidským společenstvím. Byly to tyto verše:

Scelesta turba clamitat
Regnare Christus nolumus,

Te nos ovantes omnium

Dav rouhavě řve:
Nechceme, aby Kristus
vládl!
A do toho zní náš hold
Kristu,

Regem supernum dicimus	kterého uznáváme za nejvyššího Krále.
Te nationum praesides Honore tollant publico, Colant magistri, indeces	Bud' veřejně oslavován všemi vládami národů, bud' ctěn jako soudce i učitel,
Leges et artes exprimant	o tobě at' hovoří zákon i umění.
Submissa regum fulgeant Tibi dicata insignia,	At' velebí tě králové, tobě at' předají insignie moci .
Mitique sceptro patriam	Pod' tvým žezlem ved' laskavě občany,
Domusque subde civium	do jejich vlasti a domova.

(český text je volným překladem do češtiny, Lo)

Je třeba si uvědomit, že náboženská svoboda v současném pojetí je v naprostém rozporu s dřívějšími zásadami církve, a proto se také její propagátoři nikdy neodvolávají na nějaká místa z Písma svatého nebo z Tradice, která by mohla jejich výklady podpořit. Vždy to byli pouze nepřátelé církve, kteří požadovali náboženskou svobodu.

Kdykoliv církev získala svobodu, vždy vyzývala krále a knížata, aby chránili a hájili pravé náboženství, zvláště, pokud i oni sami byli křesťané. Proto se také při svých misiích snažila získat pro katolickou víru především knížata, schopná vtisknout celému společenství křesťanský charakter. Kdybychom brali nesmyslnou nauku o náboženské svobodě důsledně, museli bychom nakonec dospět k závěru, že většina velikých, zčásti i svatých, středověkých králů a knížat, i katolických státníků moderních dějin, se těžce

prohřešovala proti spravedlnosti, jestliže tito vládcové ve svých zemích vyžadovali katolickou víru a potlačovali hereze, zatímco podle zásad náboženské svobody byli povinni chránit a hájit i jiné konfese a jiná náboženství.

42. Jaké jsou důsledky náboženské svobody?

Prvním důsledkem náboženské svobody hlášané II. Vatikánem byla nutnost změny ústavy katolických zemí. Náboženská svoboda přináší sebou totiž laicizaci státu a vede neustále k odkřesťanštění společnosti. Přiznává-li se všem bludům stejné právo, oslabují se tím nutně pozice pravé víry. Přitom člověk inklinuje ve své porušené přirozenosti k tomu, aby šel raději tou snadnější cestou, a tudíž pomoc katolických institucí nutně potřebuje. Je to evidentní z toho, že ve společenstvích poznamenaných vlivem katolické víry zachraňuje duše daleko více lidí než tam, kde náboženství je soukromou záležitostí. Pravá církev je nucena žít uprostřed mnoha nejrůznějších sekt, která mají stejná práva.

To co jsme si řekli, je možné dokumentovat mnoha příklady. Třeba taková Kolumbie. Obyvatelstvo této země bylo z 98 % katolické, a toto bylo také ústavně uznáváno za jediné náboženství. Přestože s tím prezident nesouhlasil, musel nakonec, na nátlak Vatikánu, změnit ústavu s odvoláním se na II. vatikánský koncil.⁶⁴ Totéž se stalo ve dvou švýcarských kantonech, Wallisu a Tessinu. I zde musela být na nátlak nuncia změněna ústava. To je na celé věci to nejstrašnější, že dnes sám Řím vyzývá státníky, aby neposkytovali ochranu pouze katolickému náboženství, ale všem. Kristus již nemá být jediným vládcem nad jejich státy, ale musí se poskytnout prostor i Mohamedovi a Buddhovi. Je tedy logické, jestliže spolkový soud vyhověl v roce 1995 stížnosti jednoho otce, a vyvěšování křížů ve školních třídách, prohlásil za protiústavní. Vždyť přece náboženská svoboda zakazuje státu, aby se hlásil ke

křesťanství. Brzy již asi nebude moci obhájit, aby Vánoce a Velikonoce zůstaly i nadále státními svátky. Vždyť ani neděle, nemá v laicizované společnosti žádný smysl. Snad ještě zažijeme něco podobného jako po Francouzské revoluci, kdy biblické týdny byly nahrazeny dekadami, tedy cykly, po deseti dnech.

Léta po II. Vatikánu již dostatečně prokázala pravdivost výroku Lva XIII., který řekl, že náboženská svoboda vede nutně k bezbožnosti. Z našich zemí zmizela nejen křesťanská víra, ale i křesťanská morálka. Manželé se rozvádějí, rodiny se hroutí, kriminalita se neustále zvyšuje, a sotva kdo si ještě troufá vyžadovat nějakou autoritu. Kdo má oči otevřeny, ten vidí, že společnost propadá chaosu. To se nezmění, dokud společnost neuzná Krista opět za svého Krále, a dokud se nezbaví všech herezí.

EKUMENISMUS

43. Co se rozumí pojmem ekumenismus ?

Pojmem ekumenismus rozumíme hnutí, vzniklé v 19. století v nekatolických zemích, usilující o spolupráci a sbližování různých křesťanských konfesí. Toto hnutí vedlo v roce 1948 k založení Světové rady církví, která je „společenstvím církví, uznávajícím Krista za Boha a Vykupitele.“⁶⁵

Jednotlivá náboženská společenství, která tuto Radu tvoří, zůstávají však nezávislá. Rada nad nimi nemá žádnou autoritativní moc a jednotlivá společenství se sama rozhodují o tom, které závěry Rady, a v jakém rozsahu, chtějí přijmout. Také není nutné, aby se členové jednotlivých členských společenství považovali za církve v plném slova smyslu.

Podobné sjednocovací záměry vedly časem i k parlamentním snahám vstupovat do dialogu i s jinými, nekřesťanskými náboženstvími a pokoušet se s nimi o vzájemné sblížení.

Katolická církev se původně od ekumenických hnutí jasně distancovala. Cestu do katolické církve našel ekumenismus teprve po II. Vatikánu. Tento koncil mu věnoval vlastní dekret, *Unitatis redintegratio*, jako i prohlášení *Nostra aetate*, věnované poměru církve k nekřesťanským náboženstvím.

Pravý katolický vztah vyjádřil papež Pius XI. v encyklice *Mortalium animos* (1928): „Z toho důvodu, že existuje jen velice málo lidí, kteří by postrádali jakýkoliv náboženský smysl, považují (vyznavači ekumenismu, pozn. autora) za nadějnou snahu dosáhnout bratrskou shodu v akceptování jednotlivých pravd společně základny náboženského života i vzdor všem jiným různostem národů v náboženském nazírání. Z toho důvodu organizují před četným posluchačstvem mnohé konference, shromáždění a přednášky, na kterých nabízejí možnost vyjádřit se

k těmto záležitostem všem bez rozdílu – pohanům všeho druhu i křesťanům i těm, kteří nešťastně od Krista odpadli, nebo kteří zahořkle a tvrdošjně popírají Jeho božskou přirozenost, nebo Jeho božské poslání. Tyto snahy nemohou být ze strany katolíků v žádném případě podceňovány. Vždyť vycházejí z falešného mínění těch, kteří věří, že všechna náboženství jsou stejně dobrá a chvalitebná, neboť prý všichni, byť i různým způsobem, avšak se stejným záměrem, chtějí vyjádřit to, co i my požadujeme od Boha, jehož panství se poslušně poddáváme ... Takto se však krok za krokem přibližují naturalismu a ateismu. To pak vede k tomu, že ten, kdo se takovým názorům a snahám oddává, nakonec půdu Bohem zjeveného náboženství zcela opouští.⁶⁶

44. *Jak je třeba posuzovat ekumenismus ze stanoviska katolické víry?*

Jelikož katolická církev je jedinou církví, zřízenou Kristem a jako jediná je držitelkou plnosti pravdy, může znovuobnovení jednoty znamenat pouze obrácení nebo návrat jednotlivých lidí či celých společenství k ní. Tak tomu učí Pius XI. v *Mortalium animos*: „Není jiné cesty ke sjednocení všech křesťanů, než návrat všech oddělených bratří do pravé Kristovy církve, od níž se kdysi neblaze oddělili.“⁶⁷ To je jediný logický závěr vyplývající z nároku církve na to, že držitelkou pravdy je ona sama. Vždyť skutečná jednota může existovat pouze tam, kde se všichni sjednotí v pravé víře.

Proto se katolická církev vždy snažila jak o obrácení nekřesťanů, tak o znovupřevedení členů od ní oddělených křesťanských společenství do jednoty mystického Těla Kristova. Tyto snahy se většinou zaměřovaly na jedince, někdy však i na celá společenství. Na koncilech v Lyonu a ve Florencii se církev snažila

o dosažení jednoty s východní církví, která je od katolické církve oddělena již od roku 1054.

Před I. vatikánským koncilem vyzýval Pius IX. pravoslavné věřící k ukončení schizmatu a k návratu do lůna církve. V roce 1894 adresoval Lev XIII. takovou výzvu všem křesťanským vyznáním.

Všechny tyto snahy však vždy vycházely z přesvědčení, že to není katolická církev, která by se měla změnit, ale že svůj omyl musí naopak přiznat ti, kteří se od ní oddělili. Církev jim byla vždy připravena takový návrat co nejvíce ulehčit, avšak nikdy ne na úkor víry.

45. Jak se ekumenismu rozumí dnes?

S II. vatikánským koncilem zaujala církev k ekumenismu nové postavení, vycházející více méně z toho, že se vzdala absolutního nároku katolického náboženství na držení pravdy a začala hledět na jiná náboženství, dokonce i na nekřesťanská, jako na stejně oprávněné, nebo přinejmenším jako téměř stejně oprávněné cesty k Bohu a k dosažení věčné spásy. Nejde již o obracení příslušníků jiných náboženství na katolickou víru a možnost jejich přijetí do katolické církve, nýbrž o vytváření vzájemného společenství.

Důsledkem tohoto postoje je to, že pojmu „církev“ se v dekretu o ekumenismu používá jako označení pro celou množinu různých „církví“, čímž se naznačuje společenství katolické církve s jinými křesťanskými společnostmi. Něco takového nebylo nikdy možné. Jestliže se hovořilo o „církvích“ myslely se tím jednotlivé místní katolické církve, například kolínská nebo milánská církev, nejvýš tak ještě mohly do této kategorie spadat schismatické východní církve, neboť ty mají svátostné kněžstvo i všechny svátosti. Striktně se však trvalo na tom, že existuje pouze jediná církev a nikoliv více církví. Pán Ježíš má přece pouze jednu Nevěstu.

Veškeré heretické odštěpky od ní se nazývaly „konfesemi“ nebo „náboženskými společnostmi,“ avšak titul „Církev“ jim nebyl nikdy přiznáván. To však dnes již neplatí! S teologickým zdůvodněním nového postoje jsme se již seznámili výše. Nový, konstitucí *Lumen gentium* zavedený pojem subsistit in otevřel cestu představě, že i jiná vyznání jsou součástí církve Kristovy, jejím uskutečňováním, snad jen částečným, ale přece jen uskutečňováním. V *Unitas redintegratio* (odst. 15) se o vztahu k východním schismatickým církvím můžeme dočíst: „Tak v těchto jednotlivých církvích se slavením Eucharistie Pána buduje a roste církev Boží (!) a společnou koncelebrací se zviditelňuje vzájemné společenství.“⁶⁸

Vidíme zde, že společenství, které vzniklo oddělením se od pravé církve, se již nazývá „církví Boží“.

Je však snaha hledět co nejpozitivněji i na nekřesťanská náboženství. V *Nostra aetate* se pějí oslavné hymny na hinduismus, buddhismus, islám a judaismus. V ročence světa chudoby *Misereor – Hungerbuch* 1984 jsou věřící poučováni, že Bůh se zjevil nejen v křesťanství, ale i v budhismu, hinduismu a islámu. V komentáři k této knize se říká, že „jsou to čtyři způsoby zjevení Boha“.⁶⁹ Pro misijní neděli 1989 se navrhuje následující „meditace k přijímání“:

„Bud' veleben Pane, Bože Izraele! Vedeš nás pustou krajinou, vysvobozuješ z otroctví a útlu, slibuješ nový svět.

Bud' veleben Pane, Bože Mohameda! Jsi veliký a mocný, nepochopitelný a nezachytitelný, veliký ve svých prorocích.

Bud' veleben Pane, Bože Buddhův! Bydlíš v hlubinách světa, žiješ v každém člověku, jsi plnost mlčení.

Bud' veleben Pane, Bože Afriky! Jsi životem ve stromech, jsi silou v otci a matce, jsi duší světa.

Bud' veleben Pane, Bože Ježíše Krista! Rozléváš se v lásce, dáváš se v dobrotě, přemáháš smrt“.⁷⁰

Zatím co dříve se církev snažila, aby v těchto a dalších pohanských oblastech misijně působila a získávala jejich obyvatelstvo pro Krista, pokoncilní církev s nimi vede „dialog“. Velice poučným je v tomto smyslu dokument *Dialog a misie* vydaný 10. června 1984 papežským sekretářem pro nekřesťany.⁷¹ V něm se v odstavci 1 říká, že II. vatikánským koncilem nastala ve vztazích mezi církví a příslušníky jiných náboženství „nová etapa“. Tento nový poměr ve vzájemných vztazích dostal jméno „dialog“ (č. 3). Dialog prý neznamená „pouze rozhovor, ale i celý komplex pozitivních a konstruktivních vztahů mezi náboženstvími, vztahů s osobami a společenstvími jiné víry, které mají vést ke vzájemnému poznávání a vzájemnému obcování“. V odstavci č. 13 se říká: „Pak je zde dialog, ve kterém se křesťané setkávají s vyznavači jiných náboženských tradic, aby se společně snažili dosáhnout pravdy (!), a aby spolupracovali v oblastech společného zájmu“. Jestliže se však Bůh zjevil i v jiných náboženstvích, a jestliže katolíci mají usilovat o dosažení pravdy společně s nekřesťany v procesu vzájemného obcování, pak je zřejmé, že se katolická církev svého nároku na absolutní hodnotu skutečně vzdala!

Proto se také v ekumenickém katechismu, ke kterému napsal úvod arcibiskup Degenhardt, a který je vysoce ceněn i jinými katolickými biskupy, píše: „Cílem není obrácení, ale společenství se sesterskými církvemi, jednota ve smířlivé různosti, jednota všech církví, církví zůstávajících sebou samými a stávajícími se jedinou církví“.⁷²

46. Jsou nekatolické křesťanské konfese částečným uskutečňováním Kristovy církve?

Křesťanské konfese odloučené od katolické církve jsou odštěpnými částmi pravé Kristovy církve a nepatří k ní. I když snad mají v držení jednotlivé křesťanské pravdy a za určitých

okolností udílejí i platný křest, přece jen jsou od mystického Těla Kristova odděleny. Proto ten, kdo pozná, že katolická církev je jedinou pravou církví Kristovou a přesto zůstane příslušníkem nějakého schismatického či heretického společenství, nemůže být spasen.

Papež Pius XII. v *Mystici corporis* učí, pro příslušnost k pravé Kristově církvi je nutně třeba třech věcí – křtu, pravé víry a podřízenosti řádné autoritě: „Za členy církve lze vpravdě považovat pouze ty, kteří prošli vodou znovuzrození, kteří vyznávají pravou víru a ty, kteří se ke svému neštěstí sami neoddelili od Těla církve, ani z něho nebyli pro své veliké prohřešky vyděleni církevní vrchností.“⁷³

Proto ani schismatické východní církve, přestože mají svátosti a spolu s katolickou církví sdílejí víru ve všech hlavních bodech, nejsou pravou Kristovou církví, neboť odmítají uznat primát a neomylnost Petrova nástupce. Podle slov Krista (Mat. 18,17) má být na toho, kdo odmítá poslouchat církev hleděno jako na pohana a veřejného hříšníka.

Tím méně je možné považovat za příslušníky Kristovy církve taková heretická společenství, jaké představují protestanté, kteří se s pravou vírou rozcházejí v mnoha bodech. Je nepochopitelné, jak smíšená katolicko-luterská komise, která spolu jednala v roce 1983 ve württenberském klášteře Kirchberg, mohla konstatovat: „Začíná (Luther) být uznáván za svědka evangelia, za mistra víry a za hrdinu duchovní obnovy.“⁷⁴

Vždyť vše, co lze v protestantismu nalézt pravdivého a dobrého, to pochází z katolické církve, což bylo dokonce na přání papeže vtěleno i do dekretu o ekumenismu (č. 3). Samozřejmě, že liberální teologové se tehdy nad tím neradovali a Rahner a Vorgrimler to také patřičně komentovali: „Že to dobré ze spravedlnosti (iure) patří církvi Kristově, je jednou z 19 papežských změn, které byly v listopadu 1964 zabudovány do

textu, který již byl odhlasován, jednou z těch změn, které svojí úzkostlivostí vyvolaly nepříznivější dojem, než jaký ospravedlňuje naukový obsah onoho textu. (Tím se zde poukazuje na ony změny, proti nimž měli zvláštní výhrady nekatoličtí křesťané).⁷⁵

Je proto nehorázností a jednou z mnoha ukázek rozpornosti koncilových textů, když se v téže pasáži přesto říká: „Duch Kristův se považoval za hodna, aby jich (odštěpených církví a společenství, pozn. autora) použil jako prostředku spásy“. ⁷⁶ Oddělená společenství nikdy nejsou prostředkem spásy. Jestliže jsou členové takových společenství omilostněni, pak jen proto, že si svůj stav řádně neuvědomovali, a proto na svém oddělení od Těla církve nenesli vinu. Jedině proto mohou, podle nauky Pia XII., i takoví jedinci náležet k duši pravé církve. Vždy se však jedná pouze o jedince. Existenci vlastních nekatolických konfesí Bůh odmítá, neboť nevedou k jediné pravé církvi, ale naopak od ní odvádějí.

47. Jsou nekatolické konfese a nekřesťanská náboženství cestami spásy?

Nekatolické konfese a náboženství nejsou cestami spásy, nýbrž – jako takové -vedou do záhuby. Sice i vyznavači falešných náboženství mohou být spaseni, pokud žijí podle svého svědomí a snaží se plnit vůli Boží, jestliže ji poznávají. O tom však může rozhodnout pouze Bůh, soudící srdce i smýšlení člověka. Plyne z toho však pouze to, že i ve falešném náboženství může být někdo spasen, nebo lépe řečeno – i vzdor falešnému náboženství, v žádném případě to však neznamená, že by mohl být někdo spasen skrze falešné náboženství.

Proto je zradou na Kristu, jestliže II.vatikánský koncil ve svém dekretu o nekřesťanských náboženstvích *Nostra aetata*, hodnotí kladně hinduismus, buddhismus, islám a judaismus. Přirozeně, že i v těchto náboženstvích nacházíme kladné prvky, jako jsou v

každém bludu a bludném myšlenkovém systému, neboť zřejmý nesmysl by přirozeně nenašel žádné příznivce. Rozhodující je však to, že tato náboženství obsahují závažné omyly, kterými jsou jejich vyznavači odváděni na cesty, které k Bohu a věčnému životu nevedou.

Hinduismus například věří ve stěhování duší a tím snižuje důležitost našeho jedinečného pozemského bytí. Pro hinduismus není tento život rozhodujícím časovým úsekem, na kterém by záležela celá naše věčnost, ale hříšná duše se může podle jeho přesvědčení prostě převtělit třeba do krysy nebo psa, a to tolikrát, kolikrát je třeba k odpykání své viny. Z tohoto důvodu také hinduismus nezná milosrdenství. Dnešní akce hinduistických národů, sledující zmírnění utrpení širokých vrstev obyvatelstva, jsou jen napodobováním křesťanství. Jinak však hinduismus mívá chudé a trpící chladně, neboť je přesvědčen, že tito lidé tak musí odčinit svoji vinu z minulých životů.

Buddhismus pak je náboženstvím bez Boha. Buddha se pokouší spasit sám sebe tím, že usiluje o dosažení nirvány – to jest nicoty. V buddhismu neexistuje věčný život sjednocený s Bohem, nýbrž pouze konec utrpení a bolesti, dosažení rozplynutím se vlastní existence.

Islám zase odmítá trojjedinost Boha a tím i Kristovo božství. Uznání Kristova božství považuje za rouhání. Směřuje ke krutosti a smyslnosti tím, že velebí jako dobrý skutek zabíjení křesťanů a v ráji slibuje smyslné požitky. Přečteme si na ukázkou několik *súr* z Koránu: „Nevěřícími byli ti, kteří říkali Alláh je Mesiáš, syn Marie.“⁷⁷ Potkáte-li nevěřící, pobijte je v řeži a pevně utáhněte pouta zajatců.“⁷⁸ O ráji se v Koránu říká: „Co se týká žen ... všechny budou rozpáleny vášní, všechny budou panny a po vašem tělesném spojení se jejich panenství opět obnoví.“⁷⁹

Židé, stejně tak jako všechna falešná náboženství, odmítají Spasitele Ježíše Krista. I když judaismus byl před příchodem Krista

pravým náboženstvím, nyní už jím není. Nepoznal svoji hodinu a Spasitele nepřijal. Práví Židé se obrátili ke Kristu, jehož příchodem ztratilo židovské náboženství Staré smlouvy svůj smysl a existenční oprávnění. Je proto nepochopitelné, jak katolický biskup může říci tato slova: „Církev může být novým lidem Božím pouze v trvalé kontinuitě a v duchovním bratrství s Izraelem.... Cílem ekumeny je smíření mezi církví a synagógou.“⁸⁰

Ke všem těmto falešným náboženstvím nelze říci nic jiného, než opakovat slova sv. Petra: „V nikom jiném (než v Ježíši Kristu) není spásy, neboť nebylo lidem dáno pod nebem jiného jména, skrze něž by mohli být spaseni.“ (Skut 4, 12). Proto církev, i když nikdy zásadní možnost spásy nekřesťanů nepopírala, nebyla také nikdy příliš optimistická při odhadování počtu těch, kteří se zachraňují, vzdor své příslušnosti k těmto falešným náboženstvím. Ještě za Pia IX. byla odsouzena věta, říkající že „je třeba mít značnou naději na věčnou spásu i těch, kteří se v pravé Kristově církvi nenacházejí.“⁸¹

Falešná náboženství tedy nejsou řádnými ani mimořádnými cestami ke spáse, ale naopak překážkami spásy.⁸²

48. Modlí se nekřesťanská náboženství k pravému Bohu?

Nekřesťanská náboženství se nemodlí k pravému Bohu. Pravým Bohem je totiž Bůh ve třech osobách, který se zjevil ve Staré smlouvě, především však ve Smlouvě nové skrze svého Syna Ježíše Krista. Ta náboženství, která odmítají Kristovo božství, se nemodlí k pravému Bohu, ale nějaké neexistující bytosti. „Kdo popírá Syna, nemá ani Otce“ (1 Jan 2, 23). „Nikdo nepřichází k Otci, leč skrze mne“ (Jan 14,6).

Neobstojí zde námitka, že mohamedáni a židé mají o Bohu správný, i když nedokonalý pojem, a že se přece jen modlí k pravému Bohu. To platilo pro židy Staré smlouvy. Těm ještě

nebyla zjevena trojjedinost Boha. Z tohoto důvodu v ní nemohli věřit, ale také ji neodmítali. Jinak je tomu však s dnešními židy a mohamedány. Ti výslovně trojjedinost Boha popírají. V trojjediného Boha odmítají věřit a modlí se k Bohu, který je podle nich představován pouze jedinou osobou. Avšak takový Bůh neexistuje.

Tato zásadní pravda se však v dnešní církvi nebere v úvahu. V exerciciích, které před papežem Pavlem VI. dával v roce 1976 kardinál Wojtyła – pozdější papež Jan Pavel II., se již setkáváme se zcela modernistickým pojetím víry, z něhož vyplývá teze, že všichni lidé, bez ohledu na to, jaké náboženství vyznávají, se modlí k pravému Bohu: „Cesta ducha k Bohu vychází z nitra stvoření a z nejhlubší hlubiny člověka. Na této cestě nachází moderní duchovnost oporu ve zkušenosti člověka a v přitakání transcendentnosti lidské osoby.“ To však je neskrývaný modernismus, podle kterého víra není odpovědí na zjevení Boží, nýbrž je touhou po Bohu, touhou vycházející z hlubin lidské osobnosti. O něco dále se pak v témže textu můžeme dočíst: „Tohoto Boha poznával ve svém mlčení trapista i kamaldulský mnich. Na tohoto Boha se obraceli beduinové pouště, když nastala doba jejich modlitby. A tohoto Boha snad poznává i v nazírání ponořený buddhista, očišťující své myšlení a připravující si cestu do nirvány.“ 83

Takové myšlení je však Písmu svatému zcela vzdáleno. Celý Starý zákon je plný horlení Boha proti falešným bohům a náboženstvím. Bůh často trestal svůj vyvolený lid za uctívání falešných bohů. V Novém zákoně píše sv. Pavel naprosto jasně: „To, co obětují pohané, obětují démonům a nikoliv Bohu“ (1. Kor 10,20).

To však nevylučuje možnost, že některý žid, mohamedán nebo pohan se pod vlivem milosti přece jen k pravému Bohu může modlit, pokud ovšem netrvá zarputile na falešných představách o

Bohu, které jsou mu nabízeny jeho vlastním náboženstvím a je v zásadě ochoten přijmout vše co Bůh zjevil a co si Bůh přeje, tedy i víru v trojjediného Boha a ve vtělení Boží. Jeho samotné náboženství se však na pravého Boha neobrací, nýbrž se obrací pouze k jeho falešnému obrazu, a proto své vyznavače k Bohu nevede.

49. Jsou příslušníci jiných náboženství „anonymními křesťany“?

Pro Karla Rahnera jsou jiná, nekřesťanská náboženství anonymním křesťanstvím. Jsou též cestami spásy, „po kterých jdou lidé vstříc Bohu a svému Kristu.“⁸⁴ Ostatní náboženství nevěří prý v Krista tak jako křesťané, avšak hledají ho. To je ovšem falešná představa. Vždyť ostatní náboženství naopak odvracejí člověka od toho, aby v Krista věřil a dal se pokřtít. Jestliže například islám učí, že je rouháním, tvrdí-li se o Bohu, že má syna, není to snad pro vyznavače islámu překážkou k přijetí pravé víry?

Anonymními křesťany lze nazývat ty, kteří vzdor falešné nauce svého náboženství jsou skrze milost Boží vnitřně disponováni přijmout vše, co Bůh zjevil a co si Bůh přeje.

50. Byli všichni lidé Kristem automaticky spaseni?

Je pravda, že Kristus zemřel za všechny lidi. Platí to ovšem v tom smyslu, že všichni lidé mají možnost dosáhnout spásy. Z této možnosti není nikdo vyloučen. Aby však byl konkrétní člověk spasen, k tomu je nutné, aby milosti, které mu Kristus zasloužil a které mu nabízí, skutečně přijal. Jestliže je nepřijme, ale odmítne, zůstává ve stavu nevykoupenosti. Pokud v tomto stavu setrvá až do své smrti, bude navěky zatracen.

Právě tezi, že všichni lidé se nejenom nacházejí v možnosti spasení, ale že již skutečně spaseni jsou, učí v již zmíněných exerciciích, jak se zdá, i kardinál Wojtyła. Říká v nich totiž: „Zrození církve v okamžiku mesiášské vykupující smrti Krista bylo v podstatě zrozením člověka, a to nezávisle na tom, zda si to člověk uvědomuje nebo neuvědomuje, zda to přijímá nebo nepřijímá. Tím okamžikem člověk obdržel novou dimenzi bytí, kterou Pavel prostě nazývá – bytím v Kristu.“⁸⁵ „Všichni lidé jsou od té chvíle až do konce světa vykoupeni a ospravedlněni skrze kříž Ježíše Krista.“⁸⁶ Jestliže tedy každý člověk „nezávisle na tom, zda ví nebo neví, zda to přijímá nebo nepřijímá“ je již držitelem onoho „bytí v Kristu“, je tedy vykoupen. Z toho plyne, že jsou spaseni všichni a nikdo nemůže být zavržen. Zdá se, že Wojtyła zastával tento názor již jako papež, neboť ve své nástupní encyklice *Redemptor hominis* píše: „Míní se tím každý jednotlivý člověk, neboť každý byl zasažen tajemstvím vykoupení a každý je s Kristem tímto tajemstvím navěky spojen ... To je tedy člověk v plném světle tohoto tajemství, na kterém má skrze Ježíše Krista účast každý. Každý jednotlivý člověk z oněch čtyř miliard žijících lidí na naší planetě, a to od prvního okamžiku svého početí pod srdcem matky.“⁸⁷ Jestliže je však člověk od prvního okamžiku svého zplození spojen navždy s Kristem, k čemu je mu pak ještě křest a příslušnost k viditelné církvi? Na tomto místě je také vhodné si uvědomit, že právě autor těchto řádků chtěl jmenovat kardinálem Hanse Urse von Balthasara, teologa, přesvědčeného o tom, že peklo je prázdné. Taková představa je však v naprostém rozporu s Písmem svatým, které na mnoha místech o pekle hovoří. V podobenství o posledním soudu vychází Kristus jednoznačně z předpokladu existence lidí, kteří se do pekla dostanou: „Pak řekne těm shromážděným po levici: Pryč ode mne zlořečení, do ohně věčného, který je připraven ďáblu a jeho andělům“ (Mat 25, 41). Dokonce se zdá, že je mnoho těch, kteří přijdou do pekla: „Široká

je brána a prostorná je cesta, která vede do záhuby a mnoho je těch, kdo jí vcházejí.“ (Mat 7, 13). Církev byla až dosud přesvědčena, že velmi mnoho lidí kráčí k věčné záhubě. To ji také povzbuzovalo k misijní činnosti. Mnoho křesťanů se nezaleklo žádných námah, jen aby mohli zvěstovat lidem evangelium a zachránit tak co nejvíce lidí. Jestliže však jsou již všichni zachráněni, pak již misijní poslání není nijak zvlášť důležité ani naléhavé. Jediný smysl misijní činnosti zůstává teď v tom, že v místech misijní činnosti jsou lidé upozorňováni na to, že, aniž by třeba o tom věděli, byli již Kristem vykoupeni ! Kardinál Wojtyła skutečně v tom smyslu vykládá i jeden text z *Gaudium et spes* (8, 22), když říká: „Kristus, nový Adam, oznamuje ... člověku člověka.“ Tím chce říci, že Kristus oznamuje člověku to, co se s ním již událo, že totiž získal ono „bytí v Kristu“. Dále říká, že zjevení spočívá v tom, že „Syn Boží se svým vtělením spojil s každým člověkem.“⁸⁸ Tak ovšem církev nikdy své poslání nechápala. Naopak, za své poslání vždy považovala dovést lidi ke spáse hlásáním evangelia a udílením svátostí. „Kdo uvěří a dá se pokřtít, bude spasen, Kdo neuvěří, bude zavržen.“ (Mar 16, 16).

51. Jak je třeba hodnotit setkání v Assisi?

Setkání různých náboženství, které se konalo v Assisi 27. října 1986, bylo mimořádně skandální událostí, matením duší a hříchem proti prvnímu Božímu přikázání: „Jsem Pán, tvůj Bůh. Kromě mne nebudeš mít žádných cizích bohů“. Nikdy dosud nebyla církev tak ponížena jako tehdy, když se papež postavil na stejnou úroveň s vůdci všech jiných náboženství a sekt. Byl tím vyvolán dojem jako by katolická církev byla jen jedním z mnoha náboženství, které mají všechny společně pracovat na vybudování pozemského míru. Jako by vůbec mohl existovat nějaký jiný mír, než mír postavený na obrácení lidí ke Kristu a k jeho církvi! „Nespolčujte se s

nevěřícími ...Co mají společného světlo s tmou? A jaká je shoda mezi Kristem a Baliálem? Nebo jaké účastenství věřícího s nevěřícím?“ (2. Kor 6, 14 a dále). Při výměně pozdravů v chórovém prostoru mariánské baziliky seděl papež společně se všemi vůdci nejrůznějších náboženství na stejných židlích. Pečlivě bylo odstraněno vše, co by mohlo vyvolat dojem přednostního postavení papeže. Na rozdíl od Kristova požadavku, kladeného na misionáře, nevyzval papež zástupce jiných náboženství k obrácení se ke Kristu, ale vyzval je k jejich falešným bohům. Již před tímto setkáním se vyjádřil, jak je důležité zachovat jinověrcům věrnost jejich falešným náboženstvím. „Tato společná radikální věrnost ke všem náboženským tradicím znamená dnes více než obecný požadavek míru. Každý z účastníků setkání v Assisi bude k Bohu vysílat své modlitby, podle vlastní náboženské tradice.“⁸⁹

Jednotlivým náboženstvím pak byly dány k dispozici katolické kostely. Jestliže pomyslíme na to, že katolický kostel je svatým, jedině kultu trojjediného Boha zasvěceným místem, nelze si při tomto divadle nevzpomenout na Kristem zvěstovanou „hanebnou zkázu na svatém místě“ (srov. Mt. 24, 15).

Když všechny delegace dokončily své kultovní obřady za zachování míru, vydaly se mlčky na jakousi pouť k bazilice sv. Františka, kde pak každá z delegací přednesla svoji modlitbu za mír. Tuto „pout“ zhodnotil papež ve své závěrečné řeči následovně: „Když jsme mlčky kráčeli dovnitř, přemítali jsme o cestě, kterou se ubírá naše lidská rodina. Je to buď cesta nepřátelství – jestliže se zapomeneme přijímat v lásce – nebo je to cesta společného putování k našemu vznešenému cíli, když si uvědomíme, že ti druzí jsou našimi bratry a sestrami. ... Kéž v tom zahlédneme předzvěst toho, co by Bůh rád viděl v lidských dějinách uskutečněno – bratrské putování, při kterém se vzájemně doprovázíme k transcendentnímu cíli, který nám sám určil.“⁹⁰ Že tím končí misijní poslání církve, nelze již jasněji vyjádřit! Lidé se

již nemají obracet k církvi, ale v míru se všemi mají kráčet ve svých vlastních náboženstvích svou vlastní cestou.

52. Jaké jsou důsledky ekumenismu?

Důsledek ekumenismu je náboženská lhostejnost a zhroucení myšlenky misíí. Dnes se již mezi katolíky rozšířil názor, že spásy lze stejně dobře dosáhnout ve všech náboženstvích. Proto se považuje za nesmyslné zaměřovat se na misijní činnost a dochází i k tomu, že jsou katolickou církví odmítáni příslušníci jiných náboženství, kteří by se chtěli stát katolíky. Misie jsou chápány jako čistě materiální a rozvojová pomoc, přesto, že to jasně odporuje misijnímu příkazu Krista: „Jděte tedy, učte všechny národy a křtěte je ve jménu Otce, Syna a Ducha svatého. Učte je zachovávat všechno, co jsem vám přikázal! Hle, já jsem s vámi po všechny dny až do konce světa“ (Mat. 28, 19 a dále).

Zvlášť ořesným příkladem takového postoje je prohlášení z Balamandu, vydané 23. června 1995, na závěr společné konference katolíků a pravoslavných křesťanů. Je třeba vědět, že po východním schismatu se některé části východní církve přidaly opět k Římu. Tyto církve si podržely východní rítus, avšak uznávají primát papeže tak, jako ho před rozkolem uznávala celá východní církev. Politické změny v Sovětském svazu byly těmto katolickým východním církvím velkým podnětem k jejich dalšímu růstu. Mnozí pravoslavní věřící setrvali totiž v schismatu pouze pod tlakem okolností, přestože si přáli opětovně sjednocení se stolcem Petrovým. To pochopitelně hnětlo pravoslavné autority, které vyhrožovaly distancováním se od ekumenického hnutí. Konference v Balamandu měla ekumenismus zachránit. V 8. článku balamandského prohlášení se katolické východní církve označují za „zdroj vzájemné řevnivosti a obtíží“. Dále se v tomto prohlášení tvrdí, že katolická církev za účelem ospravedlnění svého

„proselytismu“, tj. snahy o přivedení odtržených pravoslavných věřících k opětovné jednotě s katolickou církví „rozpracovala ve své teologii představu o sobě samé jako o jediné opatrovnici spásy“ (č. 10). To, co vždy bylo naukou církve, že totiž všichni křesťané musí být sjednoceni pod nejvyšším pastýřem, papežem, to je zde nyní interpretováno jako pouhé teologické mínění, které by sloužilo k ospravedlnění egoistických zájmů. Obrácení pravoslavných křesťanů ke katolické církvi je v tomto prohlášení zamítáno (č. 12). Místo toho se nyní na východní církve hledí jako na církve sesterskou: „... katolická a pravoslavná církve se navzájem uznávají jako církve sesterské...“

Podle slov papeže Jana Pavla II. jsou ekumenické snahy východní i západní sesterské církve zaměřeny na dialog a společnou modlitbu. Na plné a dokonalé společenství, ve kterém se tyto církve nebudou nijak směřovat ani vstřebávat, ale budou si jedna druhé v lásce vycházet vstříc (srov. Slavorum apostoli č. 27, č. 14). Proto se katoličtí účastníci tohoto zasedání zavazují nepodnikat nic, co by pravoslavné věřící mělo přivést zpět ke katolické církvi. Rovněž se zavazují k tomu, aby tam, kde byla dosud pouze pravoslavná duchovní péče, nezřizovali žádné katolické struktury proti vůli pravoslavných (č. 29). Závěrem se pak říká: „Tím, že účastníci této komise prohlašují pro budoucnost každý proselytismus a všechny expansionistické snahy katolíků vůči pravoslavné církvi za škodlivé, chce tato komise odstranit překážku, která dosud u některých autokefálních církví způsobovala jejich vzdalování se teologickému dialogu“ (č. 35).⁹¹

Podle tohoto dokumentu jsou tedy východní katolické církve překážkou ekumenických snah, a je-li již jako tíživá pocíťována i jejich existence, nemají se v budoucnu alespoň dále rozšiřovat. Je to nezastíraná zrada všech těch křesťanů, kteří po celá staletí na sebe brali mnohá utrpení, a dokonce i mučednictví, jen aby zůstali věrni Petrovu stolci. Zde se obětují vlastní lidé jen proto, aby

nedošlo k utlumení dialogu. Že celý ekumenismus byl katolické církvi jen na škodu, to lze konstatovat obecně. Vždy je to jen katolická církev, která z něho vyjde zkrátka a která se stále více vzdává svých nároků, zatímco jiné konfese a náboženství se radují z ustupování katolické církve, aniž by samy učinily jediný vstřícný krok. Assiského setkání například využili muslimové bezostyšně k tomu, aby vyznali víru v Allaha jako jediné správnou cestu. V jejich modlitbě za mír se říká: „Jen tobě chceme sloužit a jen tebe jediného prosíme o pomoc. Ved' nás po správné cestě, po cestě těch, kteří se těší tvé milosti – ne po stezkách těch, proti nimž horlíš ve svém hněvu, nebo těch, kteří bloudí!“ Následuje súra koránu II, 138: „Říkejte: Věříme v Allaha a tomu co nám zjevil a všemu, co od svého pána obdrželi všichni prorokové. Mezi nimi neznáme žádného rozdílu. Zůstáváme věrni Allahovi“. Tato islámská modlitba končí súrou CXII: „Ve jménu Allaha, nejvýše milosrdného! Říkej: Allah je jediný, jeden a věčný Bůh. Neplodí, ani nebyl zplozen a žádná bytost mu není rovna“.⁹² Jestliže se zde tvrdí, že Allah nic neploď, ani není zplozen, že mezi proroky není žádný rozdíl, jsou to výroky jasně namířené proti křesťanské víře, která vyznává, že Ježíš Kristus je nejen prorokem, jako všichni proroci, ale že je pravým Synem Božím – zrozený Otcem přede všemi věky.

53. Není ekumenismus požadavkem bliženecké lásky?

Ekumenismus není požadavkem bliženecké lásky, ale je naopak zločinem proti ní. Pravá láska přeje bližnímu dobro a chce mu činit dobro. V náboženské oblasti to znamená, že milující chce dovést bližního k pravdě. Bylo znamením pravé lásky, když misionáři opouštěli domov a přátele, aby za často nepředstavitelných útrap a nebezpečí hlásali bližním Krista. Mnozí při tom v důsledku nemoci a násilností přišli o život. Ekumenismus naopak bližní ponechává v

jejich falešných náboženských představách, a dokonce je v nich ještě utvrzuje. Ponechává je tak v omylu a velikém nebezpečí pro jejich věčnou spásu. To je ovšem mnohem pohodlnější než konat misie, ale není to znamením bliženecké lásky, nýbrž spíše znamením netečnosti, lhostejnosti a strachu před nepříznivými lidskými reakcemi. Ekumeničtí teologové se v tomto podobají lékařům, ukolébávajícím těžce nemocné v jejich iluzích, místo aby jim jejich vážný zdravotní stav vysvětlili a uzdravili je.

NOVÝ MEŠNÍ ŘÁD

54. Co je mše svatá?

Mše svatá je zpřítomnění Kristovy oběti na kříži. Kristus ve mši svaté, prostřednictvím kněze, obětuje svému Otci nekrvavým způsobem své Tělo a Krev, kterou kdysi krvavým způsobem obětoval na kříži. Mše svatá je tedy pravou obětí, kterou se nám dostává zásluh Kristovy oběti na kříži.

Tridentský koncil učí: „Kdo říká, že ve mši svaté Bůh nepřináší pravou a skutečnou oběť ... budiž vyobcován.“⁹³

Dále Tridentský koncil učí, že Kristus „při poslední večeři, té noci, ve které byl zrazen (1. Kor 11, 23), obětoval svému Otci své Tělo a Krev ve způsobu chleba a vína, aby tak své milované nevěstě, Církvi, zpřítomnil pod viditelnými způsoby – jak si toho vyžaduje lidská přirozenost – onu krvavou oběť, která měla být uskutečněna na kříži, a to na památku, která se má konat až do konce věků, aby nám tak byla stále poskytována spásná síla této Oběti, odpouštějí se nám hříchy, kterých se denně dopouštíme.“⁹⁴ Slovy „to čiňte na mou památku“ ustanovil apoštoly za kněze a dal jim za úkol slavit tuto Oběť i v budoucnu.⁹⁵

Vztah mezi křížovou a mešní Obětí definuje koncil takto: Obě oběti představují tentýž obětní dar, totiž Ježíše Krista. Ve mši se neobětuje chléb a víno (chléb a víno přece okamžikem proměnění přestávají ve své podstatě existovat), nýbrž Tělo a Krev Ježíše Krista. I obětující kněz je tentýž kněz, ovšem s tím rozdílem, že Kristus na kříži obětoval sám sebe, zatímco při mši k tomu aktu používá lidského kněze, který však jedná jako pouhý Kristův nástroj. Způsob vykonání oběti je ovšem různý. Na kříži se Kristus obětoval krvavým způsobem, ve mši to činí způsobem nekrvavým. Dvojitá konsekrace, to jest oddělené proměňování chleba v Tělo a

vína v Krev Kristovu však naznačuje oddělení se těla a krve Ježíše Krista, umírajícího na kříži.⁹⁶

55. Kdo popírá, že je mše obětí?

Víra v obětní charakter mše svaté patřila přes 1000 let nepopíratelně ke křesťanskému pokladu víry. Teprve ve 12. století začaly tuto pravdu popírat některé sekty. Především to však byl Martin Luther a s ním celý protestantismus, který přivedl mnohé křesťany k opuštění tohoto dogmatu.

Luther nepopíral určitou skutečnou přítomnost v eucharistické svátosti, třebaže jí nerozuměl v katolickém smyslu. Co však popíral, a co vzteklými výrazy hanil, to byla nauka o mešní oběti. Přitom obětní charakter mše jasně vyplývá ze samotných zdrojů zjevení. Nejprve na budoucí oběť upozorňuje již Malachiáš: „Neboť od východu slunce až po jeho západ je jméno mé veliké mezi národy, a na všech místech bude mému jménu obětována a přinášena oběť čistá“ (Mal 1,11). Židé měli jen jedno místo, na kterém mohli pravidelně obětovat, totiž chrám v Jeruzalémě. Pro Novou smlouvu zvěstuje však prorok oběť čistou, která se bude slavit po všech místech světa. Touto obětí rozuměli křesťané od nejstarších dob oběť mešní. Také oběť Melchisedechova, který obětoval chléb a víno (Gen 14,18) byla předobrazem mešní oběti. Proto se Kristus nazývá „knězem podle řádu Melchisedechova“ (Žid 6,20), protože oběť, kterou ustanovil Kristus, se také koná pod způsobou chleba a vína.

Při ustanovení mše pak Kristus používá obětních termínů: „Tělo, které se vydává – krev, která se prolévá na odpuštění hříchů“. Tyto výrazy užitě v přítomném čase, vyjadřují právě se odehrávající událost. To je zvláště zřetelné u evangelisty Lukáše, který hovoří o vyelití kalicha. I svatý Pavel klade v 1. listu Korintským „stůl Páně“ proti „stolu démonů“. Stolem démonů

rozumí účast na obětech modlám, a chce tím říci, že ti, kdo se těchto obětí zúčastňují – nesmějí mít účast na Kristově oběti a naopak. Tak jako pod pojmem „stůl démonů“ je nutné si představit pohanskou oběť, tak pod pojmem „stůl Páně“ je nutné si představit křesťanskou oběť (srov. 1. Kor 10, 18 – 21). V listě Židům 13, 10 se nakonec říká: „My máme obětní oltář, z něhož nesmějí jísti ti, kteří slouží stánku (tj. židovskému kultu)“.

Bylo by také podivné, kdyby tak četné oběti Staré smlouvy nenalezly žádný odraz v Nové smlouvě. V tehdejších dobách měla všechna náboženství své oběti. Náboženství bez oběti si nebylo vůbec možné představit. Proto i nejstarší církevní texty vždy hovoří o eucharistii jako o oběti. Například Didaché (napsáno kolem roku 100): „Na den Páně se shromážděte, lámejte chléb a děkujte, když jste předtím vyznali své hříchy, aby vaše oběť byla čistá“.⁹⁷ Že tato oběť bude čistá, to zvěstoval již Malachiáš, papež Klement (92 – 101 po Kr.) pak píše: „Pán přikázal konat v určitých dobách oběť a bohoslužebné úkony“.⁹⁸ Svatý Cyprian Kartaginský (zemřel 258) věnuje svůj 63. list nauce o mešní oběti a zdůrazňuje v něm, že Kristus podal své tělo a krev Otci jako oběť (č. 4), že přikázal opakovat tuto oběť na svoji památku (č. 14) a že kněz přitom koná jako zástupce Krista (č. 9). Zvláště krásná jsou též slova Řehoře Nazijánského (zemřel 390), kterými vyzývá kněze: „Nepřestávej se tedy za mne modlit, zbožný muži, když nekrvavě rozděluješ Tělo a Krev Páně, přičemž používáš slova (tj. slov proměňování) jako meče.“⁹⁹

Tady je již nauka o nekrvavé oběti Krista rozdělením jeho Těla a Krve při dvojité konsekraci, vyslovena zcela jednoznačně. Tato pasáž i nespočetná jiná místa z nejstarší křesťanské literatury, zřetelně dokazují, že popření obětního charakteru mše bylo odpadem od křesťanské nauky.

56. Umenšuje nauka o mešní oběti význam oběti na kříži?

Mešní oběť neubírá nijak na významu oběti na kříži. Vždyť právě z ní bere celou svoji sílu a od ní je také zcela odvislá. Význam mešní oběti je v tom, že Kristovu křížovou oběť zpřítomňuje a člověku přibližuje ty zásluhy, které mu Kristus na kříži získal.

Protestanté tvrdí, že mešní oběť je rouháním se oběti na kříži, neboť člověk prý jejím konáním jedná tak, jako by oběť na kříži nebyla k vykoupení lidstva dostatečná, a tak bylo třeba obětí stále dalších. Nic takového však naukou katolické církve nikdy nebylo. Kristus svojí smrtí na kříži zasloužil lidstvu všech dob všechny milosti, kterých je ke spáse třeba. „Nevešel do velesvatyně s krví kozlů a telat, nýbrž jednou provždy s vlastní krví, skrze níž dosáhl trvalého vykoupení“ (Žid 9, 12). Mešní oběti se tedy nezískávají nové milosti, ale jejím účelem je přiblížit lidem milosti získané smrtí Ježíše Krista na kříži. Kristus si totiž přeje, aby ovoce vykoupení bylo lidem rozdělováno ve svátostech, zvláště skrze mešní oběť.

57. Je mše svatá také hostinou?

Mše svatá není ve své podstatě hostinou, ani obětí a hostinou, ale pouze obětí. Svaté přijímání, které by bylo možné nazývat hostinou, je plodem mešní oběti, avšak nepatří k její podstatě.

Obětní charakter mše jsme si zdůvodnili výše. V textech tridentského koncilu se nikde nehovoří o tom, že by mše byla také hostinou. Tezi, že mše svatá je zároveň obětí i hostinou zavrhl výslovně také papež Pius XII.: „Z cesty pravdy se značně uchyluje ten, kdo chce slavít mši pouze tehdy, sejde-li se u stolu Páně křesťanský lid. Ten, kdo považuje za nutné, aby věřící spolu s knězem přijímali eucharistický pokrm, tak lstivě tvrdí, že se zde

nejedná pouze o oběť, ale také o hostinu bratrského společenství. Společné přijímání je tak říkajíc vrcholným bodem celého slavení oběti. Vždy znovu je třeba zdůrazňovat – Eucharistická oběť je svojí přirozeností nekrvavým obětováním božského obětního Beránka, což se tajemným způsobem vyjadřuje rozdělením svatých Způsob (Těla a Krve, pozn. překl.) a jejich obětováním věčnému Otci. Svaté přijímání patří k plnosti tohoto aktu a k účasti na něm skrze přesvaté svátostné spojení s touto Obětí. Svaté přijímání je ovšem nezbytné pouze pro kněze, zatímco věřícím se pouze naléhavě doporučuje.“¹⁰⁰

Proto když církev vyhlásila povinnost účasti na nedělní mši svaté, nikdy neprohlásila povinnou i nedělní účast na svatém přijímání. Kdyby mše byla opravdu hostinou, museli by přece přítomní věřící bezpodmínečně i přijímat, neboť kdo na hostině nejí, není jejím účastníkem! Tridentický koncil k tomu říká: „Kdo tvrdí, že mše, při nichž svátosti přijímá pouze kněz jsou nedovolené, a proto nemají být povoleny, ten budiž vyobcován.“¹⁰¹

Pojetí mše svaté jako hostiny se v podstatě vzpírá celý mešní ritus. Vždyť co by to také bylo za hostinu, kdyby při ní, po tak dlouhé rituální přípravě se podávalo tak nepatrné sousto. Jestliže by mše měla být skutečnou hostinou, pak by měli pravdu ti, kteří by při ní vyžadovali také podávání pořádného jídla.

58. Kdo učí, že mše svatá je obětí a zároveň i hostinou?

Dnes je mezi mnoha katolickými teology rozšířena teorie, že mše je prý hostinou, při které se dokonává i oběť. Na prvním místě je tedy hostina, avšak jak říkají, tato hostina v sobě obsahuje také prvek oběti, který spočívá v tom, že se nám při ní Kristus dává za pokrm. Toto dávání se Krista za pokrm je tedy oním obětním charakterem, který je ve mši obsažen.

To však nemá s katolickou naukou nic společného, neboť se zde skutečný pořádek věcí převrací v opak. Oběť totiž spočívá v dávání Bohu, nikoliv člověku. Na kříži se Kristus obětoval svému Otci a ne nám. Kdyby tato teorie byla pravdivá, znamenalo by to, že oběť mše svaté je přinášena nám a nikoliv Bohu.

Tato teorie se objevuje například i v závěrečné zprávě ekumenického pracovního sdružení evangelických a katolických teologů. Jeho jednání se konala v letech 1976 až 1982. Z katolické strany se jich zúčastnil, mimo jiné, i kardinál Hermann Volk, Karl Lehmann, Walter Kasper a kardinál Ratzinger. V uvedené zprávě se říká: „Viditelným znamením oběti Ježíše Krista při slavení eucharistie a naší zapojenosti do této oběti je ... hostina ... To však spíše znamená, že osobní oběť Ježíše Krista se zpřítomňuje a realizuje v dokonání hostiny. Proto je přežitkem, teprve po tridentském koncilu, zásadně prováděné rozlišování mezi Eucharistií ve svátostné formě na straně jedné a obětí na straně druhé. Teologicky je to nepoužitelné, neboť takové rozlišování vede ke strukturální destrukci ve skutečnosti jediného liturgického aktu. Kristova oběť nachází svůj liturgický výraz v nabídce sebe sama jako pokrm.“¹⁰² Této teorii je možné přiznat pouze to, že v odmítání tradiční teologie je skutečně čímsi novým.

59. Byla tridentská mše zrušena?

Zavedením nového mešního řádu nebyla tridentská mše zrušena ani zakázána. To by bylo také těžko možné, neboť Církev dosud nikdy nezakázala žádný starobylý ritus a navíc Pius V. ve své bulle *Quo primum* ze dne 14. července 1570, potvrzující tridentský mešní řád, stanovil, že tento mešní řád má platit navždy. Žádnému knězi nesmí být nikdy bráněno tridentskou mši slavit.

To potvrzuje i kardinál Stickler. V jednom interview říká: „V roce 1986 položil papež Jan Pavel II. komisi složené z devíti

kardinálů dvě otázky. Za prvé: Zakázal Pavel VI. nebo nějaká jiná autorita, aby se ještě dnes sloužila obecně rozšířená tridentská mše? Odpověď osmi z devíti kardinálů byla – ne, mše sv. Pia V. nebyla nikdy zakázána. Mohu to potvrdit, neboť jedním z těchto kardinálů jsem byl já. Pak zde byla ještě druhá, velice zajímavá, otázka: Může biskup, nějakému knězi s dobrou pověstí, zakázat sloužit tridentskou mši? Všech devět kardinálů bylo v tomto případě stejného názoru – biskup nemůže zakázat sloužit tridentskou mši žádnému knězi. Žádný oficiální zákaz neexistuje a já věřím, že papež by takový oficiální zákaz nikdy nevyslovil ... již proto ne, že Pius V. řekl, že tato mše má trvat po všechny věky.“¹⁰³

60. Vyjadřuje nový mešní řád ještě plně katolickou nauku o oběti mše svaté?

Podle názoru kardinála Ottavianiho a Bacciho „představuje nová mše, jak v celku, tak v jednotlivostech, nápadný odklon od katolické teologie mše svaté.“¹⁰⁴ Veškeré změny v ní směřují k tomu, aby se potlačila myšlenka na Oběť a aby se zdůraznilo pojetí slavení Večeře v protestantském smyslu.

Nový mešní řád naplňuje ve značné míře Lutherovy požadavky na odstranění offertoria a kánonu. Staré offertorium jasně vyjadřuje, že mše svatá je obětí za odpuštění hříchů hříšníkům. Kněz se při něm modlí: „Svatý Otče, všemohoucí věčný Bože, přijmi milostivě tuto neposkvrněnou Oběť. Tobě, svému živému, pravému Bohu, přináším já, tvůj nehodný služebník, tuto Oběť za své nespočetné hříchy, chyby a nedbalosti. Obětuji ji i za všechny zde přítomné a za všechny věřící v Krista, živé i zemřelé. Dej, ať mně i jim dopomůže k dosažení věčného života. Amen.“ Z nového mešního řádu bylo offertorium vypuštěno a nahrazeno přípravou darů, při nichž kněz čte text převzatý z židovské modlitby u stolu,

kteřá zní: „Veleben buďiž Pane, náš Bože, Stvořiteli světa! Dáváš nám chléb, plod země a lidské práce. Přinášíme tento chléb před tvou tvář, aby se nám stal chlebem života.“ O oběti a dostiučinění zde již není ani slova.

Prastarý římský kánon byl pro mši jako jedna z možností sice ponechán (byť i s určitými změnami), byly však k němu přidány i nové kánony, teologicky méně srozumitelné, z nichž zvláště 2. kánon se vyznačuje tím, že by se ho mohl s klidným svědomím modlit i kněz, který již nevěří v předpodstatnění, ani v obětní charakter mše svaté, a také by se zcela dobře hodil pro slavení mše protestantským pastorem.¹⁰⁵ V tomto kánonu se totiž pojem oběti ani jedenkrát nevyskytuje. Tvrdí se sice, že to prý je Hippolytův kánon, avšak k tomu je třeba říci, že tento kánon je pouhou zmrzačenou formou Hippolytova kánonu. Zapomíná se také na to, že Hippolyt byl i určitou dobu vzdoropapežem. Vůbec není jisté, že se jeho liturgie v katolické církvi vůbec někdy používala. Vzhledem ke své krátkosti se však právě tento kánon těší největší oblibě a ze čtyř oficiálních kánonů je používán nejčastěji.

Jakým duchem se neslo vypracování nového mešního řádu je vidět z § 7 úvodu k novému misálu. Zní takto: „Večeře Páně, čili mše, je posvátným setkáním či shromážděním Božího lidu, který se schází pod předsednictvím kněze, aby slavil památku Páně. Proto, pro místní shromáždění svaté církve, platí zvláštním způsobem Kristovo zaslíbení: „Kde se dva nebo tři shromáždí v mém jménu, tam jsem já mezi nimi“. V této definici není nic specificky katolického a bylo by jí možno použít pro protestantské slavení Večeře. Mše zde není prezentovaná jako zpřítomnění Kristovy oběti, ale je označena jako shromáždění věřících. Přítomnost věřících je sice pro slavení mše svaté žádoucí, není však nezbytná. (Proto je také falešné pojetí, jestliže se dnes v 3. kánonu říká: „Až do konce časů si shromažďuješ lid, aby tvému jménu byla přinášena oběť čistá“. Vzbuzuje se tím dojem, že ke slavení mše je

přítomnost lidu nutná). Ve smyslu tohoto paragrafu není kněz zástupcem Krista, nýbrž pouhým předsedou společné oslavy, která je jenom vzpomínkou či oslavou poslední Večeře. Je také otřesné, že přítomnost Krista je výše uvedenou definicí omezena pouze na jeho duchovní přítomnost, přestože Kristus je ve mši svaté skutečně přítomen, a to s Tělem a Krví, pod způsobou chleba a vína. Na základě různých protestů byl sice tento paragraf doplněn některými katolickými dodatky, avšak na vlastním mešním ritu se nezměnilo nic! Takové pojetí ostatně přesně odráží celé pojetí nové mše, jejího celého ducha, což je patrné i z toho, že ti věřící, kteří již delší dobu navštěvují mše sv. sloužené podle nového mešního řádu, mají již o mši totožnou představu s její definicí v prvním znění úvodu k novému misálu).

61. Byla reforma mešního řádu vědomou protestantizací mše svaté?

Dlouholetý přítel Pavla VI. Jean Guittou sdělil v roce 1993, že papež chtěl ze mše vědomě odstranit vše, co by mohlo vadit protestantům. To potvrzuje i skutečnost, že Pavel VI. pozval ke spolupráci na vypracování nového mešního řádu šest protestantských pastorů, s kterými ho můžeme vidět na jedné, dnes již slavné fotografii. Jeden z těchto teologů – Max Thurian z Taizé, se později vyjádřil: „Na obnovené mši opravdu nikomu z evangelických protestantů nemusí nic vadit.“ Tento Max Thurian z Taizé byl také v roce 1988 vysvěcen na kněze, aniž předtím svůj protestantismus odvolal.

Stanovisko Jeana Guittoua vyjádřil v rozhlasové diskusi z 19. 12. 1993 i opat Don Gérard Calvet, když řekl: „Úmyslem Pavla VI., pokud se týká mešní liturgie, bylo obnovení katolické liturgie takovým způsobem, aby se co nejvíce přiblížila protestantské liturgii.... Opakuji: Pavel VI. udělal vše, co bylo v jeho moci, aby

katolickou mši – navzdory snahám tridentského koncilu – přiblížil protestantské večeři... Nevěřím, že bych se mýlil, když říkám, že úmyslem Pavla VI. a smyslem liturgie nesoucí jeho jméno nebylo zajištění větší účasti věřících na mši, ani více prostoru Písmu svatému, na úkor toho magického (jak někteří říkají), ani proto, aby z ní byl eliminován onen transsubstancionální výklad konsekrace, který je ovšem součástí katolické víry. Tvrdím, že u Pavla VI. to byl výhradně ekumenický záměr, který ho vedl k tomu, aby z ní odstranil vše, co připomínalo její katolický, tradiční smysl, nebo aby alespoň takové pasáže redukoval a tím je oslabil natolik, že katolická mše pozbyla svůj charakter a tím se – to opakuji – co nejvíce přiblížila kalvínské mši.“ 106

Srovnejte si s tímto tvrzením i knihu „Die Liturgiereform“ od Annibale Bugniniho, který má za vytvoření nové liturgie zodpovědnost největší a který v této knize hovoří o svých ekumenických záměrech velice otevřeně.

62. Není promulgace ritu neomylným aktem církve?

Často se tvrdí, že zavádění nového ritu, nebo zveřejnění nějaké obecné (např. liturgické) zásady, spadá automaticky do oblasti církevní neomylnosti, a proto tato rozhodnutí nemohou v sobě obsahovat nic falešného, nic, co by mohlo církvi škodit. To však není pravda. V tomto případě se tomu má podobně jako s papežskou neomylností. Tak, jako není neomylné každé papežovo slovo, nýbrž neomylnými jsou pouze ty jeho výroky, jejichž neomylnost nárokuje, zrovna tak není neomylné žádné liturgické rozhodnutí samo o sobě, ale neomylným se stává pouze tehdy, jestliže církev plnou svojí autoritou vyžaduje, aby neomylné bylo.

Tak například „Římský pontifikál“ obsahoval po dlouhou dobu rubriku, že při kněžském svěcení má biskup pečlivě dbát na to, aby se svěcenec dotýkal kalicha a pateny, neboť skrze ně je mu prý

vtiskován kněžský charakter. Tato rubrika je zřejmě mylná, a proto byla vyškrtána po prohlášení Pia XII. (Sacramentum ordinis 1947), že podstatnou látkou kněžského svěcení je pouze vkládání rukou. V „Římském pontifikálu“ ze 13. století se dokonce nachází blud, že při proměňování vína v Kristovu Krev dochází k proměně i bez vyslovení konsekračních slov, pouhým stykem vína s konsekrovanou hostií.

Co se týká nové mše, prohlásil sám papež Pavel VI., že její obřady lze po teologické stránce různě kvalifikovat: „Její obřady a rubriky nejsou samy o sobě dogmatickými definicemi a po teologické stránce je lze v liturgickém kontextu, k němuž se vztahují, i různě hodnotit. Jsou hesla a slova, vztahující se k určitému náboženskému aktu ... který lze výstižně vyjádřit pouze na základě kritické teologické analýzy a logicky uspokojující věroučnou formulací!“¹⁰⁷ Proto je třeba tvrzení, že nová mše patří do oblasti neomylných pravd, považovat za neudržitelné.

63. Za co je třeba považovat celebraci tváří k lidu?

Celebrací tváří k lidu má být zdůrazněn význam mše jako hostiny. Proto se oltářnímu stolu dává často záměrně tvar skutečného jídelního stolu. Kněz pak představuje osobu předsedající stolní společnosti, a proto je také, samozřejmě, obrácen tváří k lidu. Protože však mše žádnou večeří není, je třeba tento způsob celebrace odmítnout. Přitom se sloužení mše tváří k lidu vyvolává dojem, že slavení mše je jakousi čistě světskou oslavou, jejímž středem je člověk. Při tomto aranžování je ovšem také obtížnější modlitba – zvláště modlitba kněze – neboť postavení tváří v tvář není postavením vhodným pro modlitbu. Postavení kněze tváří k lidu, propagované zastánci nové liturgie jako původní forma sloužení mše, bylo odsouzeno Piem XII. v *Mediator Dei* jako „přehnané a nezdravé staromilství“. Pius XII.

píše: „Tak se například od správné cesty odchyluje ten, kdo by chtěl, aby oltář dostal opět starou formu stolu ... Určitě není moudrou a zdravou motivací puzen ten, kdo by chtěl liturgii vracet ke starým ritům a způsobům a odmítal přitom nové formy, které přece byly církví zavedeny pod vedením Boží prozřetelnosti, s ohledem na měnící se poměry.“ 108

S největší pravděpodobností nebyla však v prvotní církvi nikdy sloužena mše svatá knězem, který by byl obrácen tváří k lidu. Architektura starých bazilik sice tento dojem vyvolává, ale to zřejmě souvisí s celebrací kněze obráceného tváří k východu. Jestliže totiž byla bazilika situována směrem na západ, kněz se při celebraci obracel na východ, neboť ve vycházejícím slunci se spatřoval symbol zmrtvýchvstání Krista. V takové situaci měl ovšem kněz lid před sebou. Jelikož však lid se také obracel k východu, měl lid kněze opět za zády a k postavení kněze tváří v tvář lidu nedocházelo ani v tomto případě.

64. Je nová mše platná?

Platnost mše je dána platností proměňování. Proměňování chleba v Tělo a vína v Krev Kristovu. Nová mše je platná, je-li sloužena knězem se správným úmyslem. Kněz musí chtít konat to, co při slavení mše svaté koná Kristova církev, to znamená, že se vědomě musí stavět do role nástroje ve službách Krista a církve. Jestliže by kněz při slavení mše byl vědomě v rozporu s naukou církve, a nechtěl tedy slavit Oběť, nýbrž pouze vzpomínku na poslední večeři, pak by mše byla neplatná. Jelikož však podle mešního řádu lze tuto velice snadno chápat právě v tomto protestantském smyslu, je třeba se obávat, že mnozí kněží již nutný úmysl sloužit mši jako Oběť nemají, zvláště když jim při jejich seminární výchově je často podáván falešný obraz o církvi, kněžství i mši svaté.

Další podmínkou platnosti mše je užívání správné látky a formy. To je používání pšeničného chleba a hroznového vína, jako i vyslovení předpodstatňujících slov – Toto je *moje* Tělo – toto je má Krev (event. kalich mé Krve). Používá-li se jiného chleba nebo jiného vína, nebo vynechá-li kněz slova proměňování, je mše neplatná.

Zvláštním problémem je také to, že ve většině misálů v národních jazycích jsou špatně přeložena slova proměňování nad kalichem. V latinském znění nového misálu jsou tato slova ještě uvedena správně: „Má krev, která se prolévá za vás a za mnohé“. Tato slova však byla do národních jazyků přeložena jako: „Má krev, která se prolévá za vás a za všechny“. Tento překlad je však evidentně nesprávný. Výraz *za všechny* nenajdeme ani ve zprávách o jednotlivých překladech Písma svatého, ani ve slovech proměňování v žádné tradiční liturgii. Je sice pravda, že Kristus prolil svou krev za všechny lidi v tom smyslu, že tímto aktem byla všem lidem zajištěna možnost dosáhnout spásy. Byla to nabídka spásy všem. Ve mši svaté již jde o konkrétní naplňování nové smlouvy („Toto je kalich nové a věčné smlouvy, moje krev ...“), ke které samozřejmě nepatří všichni, nýbrž pouze mnozí, totiž ti, kteří tuto spásu, nabídnutou novou smlouvou, přijímají. Ve mši svaté tedy již nejde o nabídku spásy všem, ale jde přímo o spásný akt konaný pro ty, kteří již tuto nabídku přijali.

Je zřejmé, že nesprávný překlad byl motivován naukou o universální spáse, to jest představou, že žádný člověk nebude zavržen. A tak se do slov proměňování vloudil opravdový blud! Je pravda, že to sice nemusí nutně činit proměňování neplatným, zvláště ne v tom případě, když kněz vnímá ono „za všechny“ v pravověrném smyslu, že totiž jde o nabídku spásy pro všechny. Pravdou však také zůstává, že termín *za všechny* není přesný a jestliže ho kněz použije skutečně ve smyslu universální spásy, pak je tato druhá část proměňování pravděpodobně neplatná. Jaká

důležitost se tomuto nesprávnému překladu příkládá je zřejmé z toho, že například v misálech přeložených do maďarštiny byl ještě před několika lety správný výraz *za mnohé*. Po otevření hranic na Západ byly však vydány nové misály jen z toho důvodu, aby se v nich již objevilo ono *za všechny*. Jestliže se však nešetřilo na nákladech na nové vydání jen z tohoto důvodu, jen kvůli tomuto jedinému slůvku – je z toho patrné, že v tomto případě šlo novým reformátorům o něco mimořádně důležitého.

65. Je dovoleno se jí účastnit?

I když nová mše může být platná, Bohu se líbit nemůže, protože je ekumenická, zprotestantisovaná. Představuje nebezpečí pro víru v katolickou mešní oběť a je proto třeba ji odmítat. Kdo se s problematikou nové mše řádně seznámil, neměl by se již slavení takových mší zúčastňovat, aby tím neohrožoval svoji víru a svoji účastí neprojevoval s reformou souhlas.

Námítka, že té mše, která je platná, je také dovoleno se zúčastňovat, není udržitelná. Vždyť i mše sloužená heretikem nebo odpadlým knězem, dokonce i sloužená jen proto, aby byl Bůh vysmíván, je platná, ale účast na takových mších přirozeně není dovolená. Rovněž tak se nelze účastnit schizmatických mší, sloužených například pravoslavnými kněžími, přestože jsou tyto mše nesporně platné a sloužené důstojným způsobem.

Je bohužel skutečností, že nový mešní řád připravil již nesčetné katolíky o jejich víru v mešní oběť, a že začali mši svatou chápat ve smyslu protestantské večeře. S tím souvisí i to, že dnes se již nevnímá zásadní rozdíl mezi katolicismem a protestantismem. Takový postoj ovšem znamená praktické popírání dogmatu o katolické církvi jako jedině držitelce pravdy. A právě proto, že nová mše je hlavním zdrojem dnešní krize víry, je třeba se od ní distancovat.

66. Je za všech okolností zakázáno zúčastňovat se nové mše?

Pro účast na nové mši platí podobná pravidla, jako pro navštěvování nekatolických bohoslužeb. Z rodinných nebo služebních důvodů se jich můžeme zúčastnit, je však třeba chovat se při nich pasivně a především se vyhnout účasti na přijímání.

67. Co má člověk dělat, nemá-li možnost zúčastňovat se každou neděli tridentské mše?

Kdo nemá příležitost k pravidelné nedělní účasti na tridentské mši (*pozn.: V naší zemi je rovněž možnost splnit nedělní povinnost na mši sv. Východního obřadu u Uniatů. J.N.*), je této nedělní povinnosti zproštěn, neboť tato povinnost se týká účasti na pravé, katolické mši. Každý by se však měl pokusit alespoň o občasnou, pravidelnou, účast na tridentské mši. Je také doporučitelné, vykonat v ty neděle, kdy není taková možnost, nějakou náhradní pobožnost, například modlitbu růžence, nebo se pomodlit příslušné mešní texty z lidového misálu a v duchu se spojit s kdekoliv slavenou tridentskou mší a duchovně přistoupit ke svatému přijímání.

68. Jak se má přijímat Tělo Páně?

Přijímat je třeba uctivě, neboť v konsekrované hostii je Pán Ježíš Kristus, se svým božstvím i lidstvím, s tělesností a s duší, s tělem i krví! Úctu vyjadřuje nejlépe praxe přijímání do úst, při které kněz klade hostii klečícímu věřícímu na jazyk.

Pravdu o skutečné přítomnosti Ježíše Krista v této svátosti vyjadřuje jednoznačně nauka obsažená v Písmu svatém. Kristus říká: „Mé tělo je opravdovým pokrmem a má krev je opravdovým nápojem. Kdo jí mé tělo a pije mou krev, zůstává ve mně a já v

něm (Jan 6,55) a dále). Při ustanovení mše, při poslední večeři, „vzal Ježíš chléb, požehnal jej, lámal a dal svým učedníkům se slovy – Vezměte a jezte! Toto je tělo mé! Pak vzal kalich, vzdal díky a podal jim jej se slovy – Pijte z toho všichni, neboť toto je krev má (nové úmluvy), která se vylévá za mnohé na odpuštění hříchů“ (Mat 26,26 a dále).

Ve skutečnou přítomnost Krista v eucharistii věřili tedy křesťané půldruhého tisíce let a ctili tuto svátost jako nejcennější Pánův dar až do 16. století, kdy reformátoři vyvolali rozsáhlý odpad od víry v eucharistickou svátost.

69. Je přijímání na ruku důstojným způsobem přijímání?

Přijímání na ruku je neuctivou formou dnešního způsobu přijímání. Je to způsob neslučitelný s vírou ve skutečnou přítomnost Krista v eucharistii, a proto je třeba ho odmítnout. Tímto způsobem se také v církvi nikdy nepřijímalo.

Je sice pravda, že v některých místních církvích se na ruku podávalo. Z popisu a z vyobrazení tohoto způsobu podávání však víme, že to bylo praktikováno zcela jinak, než jak je to obvyklé dnes. Komunikant totiž přijímal Tělo Páně v hlubokém předklonu a přinejmenším v mnohých z těchto míst bylo předepsáno, že musel mít ruku pokrytou šátkem. Kněz mu svatou hostii pokládal (!) na pravou ruku a věřící ji pak přijímal přímo ústy, aniž se jí dotýkal. Dnes obvyklý způsob uchopení hostie pravou rukou je s ohledem na přijímání Pánova Těla nevhodným gestem vlastnického nároku na jeho přijetí. Sv. Cyril Jeruzalémský také věřící varuje, aby jim při tom ani kousek hostie neupadl na zem: „Dej si pozor, aby ti ani ta nejmenší částička hostie neupadla. Vždyť každá taková ztráta by se rovnala ztrátě tvého vlastního údu. Řekni jen – kdyby ti někdo dával zlatý prach, zda bys pečlivě nesbíral cokoli by jsi z něho utrousil, abys neztratil z něho nic a neutrpěl tak škodu? Neměl bys

proto dávat tím větší pozor na to, abys neztratil ani nejmenší částičku toho, co je dražší než všechno zlato a drahé kamení?“ 109 Veliká úcta k Tělu Páně vydechuje z těchto slov! Uslyší však někdo taková varovná slova ještě dnes? Při dnešní praxi podávání na ruku upadne na zem ne jeden kousíček hostie, aniž by tomu někdo věnoval nejmenší pozornost. A to je jasný, zcela objektivní projev neúcty ke Kristu. Bylo proto velkým přínosem, když církev podávání na ruku odstranila a za všeobecně závazné prohlásila podávání do úst. Duch svatý vede církev staletími a je popíráním tohoto vedení, pokud někdo míní, že vše, co se dělalo až dosud, bylo nesprávné, že je nutné se vracet zpět k prvotní náboženské praxi.

70. Jaké jsou důsledky podávání na ruku?

Podávání na ruku a přijímání vstojí vedle u mnohých věřících přinejmenším ke ztrátě víry ve skutečnou přítomnost Krista v eucharistické svátosti. Kdo věří, že ve svaté hostii skutečně přijímá Bohočlověka, ten určitě nemůže přistupovat k této svátosti bez jakéhokoliv vnějšího znamení uctivosti. Přijímání na ruku vede nejprve k ledabylému přijímání, později ke lhostejnosti a nakonec ke ztrátě víry ve skutečnou přítomnost Krista vůbec.

Do tohoto vývoje přirozeně zasahují i další faktory, především špatný způsob zvěstování evangelia již při výuce náboženství a dále při kázání, při kterém se dnes eucharistická přítomnost Krista často prezentuje pouze jako symbolická. Tím je skutečnost proměny chleba v Tělo Kristovo tak prakticky popírána. Účelem zavádění přijímání na ruku je právě příprava mysli věřících k přijímání takových falešných nauk, neboť je jasné, jestliže svatá hostie pouze symbolizuje přítomnost Krista, pak je možné ji přijímat bez zvláštních projevů uctivosti.

71. Má se mše svatá slavit v latinském jazyce?

Svatou liturgii je vhodné slavit v jazyce, kterého se v běžném styku neužívá, protože profánní jazyk neodpovídá svátostnému liturgickému dění. V západní církvi se jako takového posvátného jazyka užívala po celá staletí latina. Avšak i v jiných částech církve, dokonce i v mnoha nekřesťanských náboženstvích, se jako kultovního jazyka užívá jiného, než běžně používaného.

Ortodoxní Řekové používají při své liturgii starořečtiny a Rusové staroslověnštiny. Židé již v době Kristově používali při bohoslužbách lidu nesrozumitelné starohebrejštiny, a nenamítal proti tomu nic Kristus ani apoštolové. Ani u mohamedánů, používajících jako kultovního jazyka staroarabštiny, není tato praxe ničím neznámým.

72. Nerozumí věřící lépe mši sloužené v národním jazyce?

Ve mši svaté se uskutečňují nevyslovitelná tajemství, kterým nemůže dokonale rozumět žádný člověk. A právě tento mysteriózní charakter mše má nacházet své vyjádření v užívání tajemného, nikoliv všem srozumitelného jazyka, který má poukazovat na to, že stojíme před tajemstvím. (Ze stejného důvodu se určité části mše recitují tiše).

Užívání národního jazyka vyvolává naopak mylnou představu srozumitelnosti mše svaté, srozumitelnosti ve skutečnosti neexistující. Dnes si lidé často myslí, že vědí, co je mše svatá, když jí naslouchají ve srozumitelném jazyku. Ve skutečnosti však o její podstatě nevědí většinou nic.

Přírozeně, že mysteriální charakter mše nemůže zacházet tak daleko, že by věřící nechápali nic z toho, co se u oltáře vlastně děje. Proto také Tridentický koncil zavázal kněze, aby o mši svaté často kázali a věřícím vysvětlovali obsah bohoslužeb. Takovému

porozumění dnes dobře slouží lidové misály (v Německu např. Schott nebo Bomm), ve kterých jsou latinské modlitby přeloženy a věřícím se tak otevírá přístup ke kráse liturgických modliteb, aniž by bylo třeba se vzdávat užívání latiny.

73. Jaké další důvody ještě hovoří pro užívání latiny?

Dalšími důvody pro užívání latiny jsou:

1. neměnnost latinského jazyka
2. jeho téměř již dvoutisícileté užívání v liturgii
3. to, že jednotný jazyk je symbolem jednoty církve

ad 1: Protože latina je mrtvou řečí, již se nemění. To má veliký význam pro uchování čistoty víry. V živém jazyce se totiž v průběhu doby značně mění význam mnohých slov. Např.: „ničemný“ (niederträchtig) znamenalo kdysi v němčině „pokorný“, „hrdý“, (hochmütig) mělo smysl „šlechtný“, slovo „mrtvola“ znamenalo prostě „tělo“ – jak dosud vidíme z německého termínu „Fronleichnamfest“, což se vyrovná výrazu „Fest des Liebes des Herrn“, „Boží Tělo“, přičemž slovo „Leichnam“ znamená v dnešní němčině pouze „mrtvola“).

ad 2: Latiny se v liturgii používá již téměř dva tisíce let, a tím získal tento jazyk určitý charakter posvátnosti. Je jistě povznášející, můžeme-li dnes používat při modlitbách těchto textů, kterých již před staletími používali všichni modlící se kněží a řeholníci. Cítíme v tom jistý průnik věčnosti do naší současnosti.

ad 3: Užíváním latiny je krásně vyjádřena jednota církve. Až do posledního koncilu se římskokatolická mše slavila v celém světě ve stejném jazyce a věřící se tak při slavení mše setkávali svým způsobem se svojí vlastní kdekoliv na světě. Dnes je tento vnější faktor katolické jednoty porušen. Liturgie přestala být jednotná v jazyce i v bohoslužebných úkonech a kdo dnes přijde na mši

slavenou v jazyce, který neovládá, má veliké problémy s tím, aby vůbec mohl sledovat alespoň její základní části.

KATOLICKÉ KNĚŽSTVO

74. Kdo je katolický kněz?

Katolický kněz je zástupce Krista na zemi. Kněžským svěcením byl katolický kněz připodobněn Veleknězi a má účast na jeho moci. Pouze on má moc slavit mešní oběť, odpouštět hříchy, žehnat a světit. Kněz tedy není především nějakým předsedou slavícího společenství, ale je nositelem moci, jakým nemůže být nevysvěcený věřící. Kristus totiž řekl: „to konejte na mou památku“ (Luk 22,19) pouze apoštolům a nikoliv všem učedníkům.

Nejdůležitějším a hlavním úkolem kněze je slavení mešní oběti. „Každý totiž velekněz je brán z lidu a ustanovuje se pro lid v jeho potřebách u Boha, aby přinášel dary a oběti za hříchy“ (Žid 5,1). Ve starém ritu svěcení kněžstva předává biskup kalich a patenu novosvěcenci a říká: „Přijmi moc přinášet oběť a číst mši jak za živé, tak za zemřelé“ (Pontificale Romanum).

Plnou moc odpouštět hříchy propůjčil Kristus apoštolům a jejich nástupcům po svém zmrtvýchvstání: „Ježíš jim řekl: Pokoj Vám! Jako mne poslal Otec, i já posílám vás. Po těchto slovech na ně dechl a řekl jim: Přijměte Ducha svatého! Kterým hříchy odpustíte, těm se odpouštějí, kterým je zadržíte, těm jsou zadrženy.“ (Jan 20,21 a dále).

Samotné základy církve napadá dnes například takový P. Dr. Pesch, když píše: „Mnohé co je dnes v církvi samozřejmé bylo ve společenství prvních křesťanů neznámé. Nebyl papež ani biskupové, nebyli ani kněží, ani podřízení či nadřízení. Neexistovala žádná vázanost platnosti mše, nebo rozhřešování hříchů na určitá svěcení.“¹¹⁰ Podobné heretické výpovědi však dnes nejsou žádnou zvláštností. Samotné tyto výpovědi také nejsou ničím novým. Vždyť totéž tvrdili protestanté již v 16. století. Jejich falešné nauky odsoudil Tridentický koncil: „Kdo říká, že svátostný

stav, respektive svátostná ordinace nebyla skutečně a ve vlastním smyslu ustavena Kristem a Pánem, ale že je to pouze lidský vynález, nepatřící k církevní podstatě, či sloužící jen jako akt volby služebníka Božího slova a posluhovatele svátostmi, ten budiž vyobcován.“¹¹¹

„Kdo říká, že v katolické církvi neexistuje Božím rozhodnutím ustanovená hierarchie, složená z biskupů, kněží a božích služebníků, ten budiž vyobcován.“¹¹² Důsledkem popírání těchto základních pravd je ovšem i nedostatek kněžstva, neboť kdo z mladých mužů by si vybral takové náročné, tak mnohé oběti vyžadující povolání, jestliže je přesvědčen o tom, že Kristus vůbec neměl v úmyslu nějaké kněžstvo ustanovit.

75. Jsou s ním srovnatelní protestantští duchovní?

Duchovní protestantských společenství nejsou kněžími, ale laiky. To platí i pro anglikány. Tito duchovní nemají tedy moc proměňovat chléb a víno v Tělo a Krev Kristovu, ani odpouštět hříchy.

Kněžské moci byly předány od apoštolů jejím následovníkům ve funkcích biskupů a kněží a jsou tak předávány dále až do dnešních dnů. Nazýváme to apoštolskou posloupností. Jestliže tato posloupnost byla v některé linii jednou přerušena, což je právě v případě protestantů, je v této linii možnost předávání kněžských mocí definitivně ztracena.

Je proto skandální, jestliže na jaře roku 1977 uznalo ve svém dopisu protestantským „kolegům a kolegyním“ 180 kněží rottenburské diecéze tyto své „kolegyně a kolegy“ za „oficiální nositele stejných mocí a stejné odpovědnosti“. Že tito teologové ztratili již zcela své katolické pojetí kněžství je zřejmé z toho, že ve svém dopisu zdůraznili, že se již „zřekli obětní teorie, vzbuzující dojem, že Ježíšovu oběť na kříži je pro naše smíření s Bohem třeba

neustále obnovovat. ... Jsme dnes obecně přesvědčeni o tom, že slavíme mši ve smyslu biblicky zdůvodněné a smysluplné oslavy večeře, za jakou mohla být mše považována i před vystoupením reformátorů“. Z tohoto je vidět vztah mezi mešní obětí a kněžstvím: Kdo opustí nauku o mešní oběti ve prospěch protestantského chápání poslední večeře, ten již nemůže mít správnou představu o kněžství. Proto již nevidí rozdíl mezi katolickým a evangelickým duchovním. Teologové rottenburgské diecéze zaujali tedy v tomto svém dopisu jednoznačně heretické stanovisko, avšak diecézní biskup, aniž sáhl k dalším opatřením, se spokojil s pouhou poznámkou k tomuto dopisu – prý představuje pouhé zkrácení katolické nauky. ¹¹³

Ještě skandálnější je to, že papež Jan Pavel II. vykonal již několikrát bohoslužebné obřady spolu s protestantskými duchovními, přičemž tito duchovní byli oblečeni do kněžských, nebo biskupských rouch. Podobně udílel 29. května 1982 své požehnání spolu s anglikánským arcibiskupem Runciem, kompletně oděným do biskupského ornátu.

76. Může být za kněze vysvěcen pouze muž?

Kněžské svěcení může přijmout pouze pokřtěný muž. To jednoznačně vyplývá z Písma svatého, z tradice i z učitelského úřadu církve. Jelikož církev nemá plnou moc k tomu, aby změnila podstatné podmínky svátostí, nemůže ženám kněžské svěcení udělovat. Pokud by k něčemu podobnému došlo, bylo by to v každém případě svěcení neplatné.

Že Kristus povolal za své apoštoly pouze muže, je zřejmé především z Písma svatého. Přitom se nedá říci, že by se tím Kristus pouze přizpůsoboval tehdejší konvencím, neboť v jiných případech na ně Kristus také nehleděl /například svým postojem k nařízení o svěcení sabatu, svým vztahem k veřejným hříšníkům,

atd.) Kdyby chtěl za své apoštoly zvolit i ženy, jistě by to také udělal.

Svatý apoštol Pavel kromě toho ve svém listě Korintským píše: „Jako ve všech obcích věřících, ať ženy (také) ve (vašich) shromážděních mlčí, neboť jim tam není dovoleno mluvit, ať se podřídí, jak i zákon praví. Chtějí-li se však dát o něčem poučit, ať se doma otáží svých mužů, neboť se nesluší pro ženu mluvit ve shromáždění. Či snad od vás vyšlo slovo Boží, anebo toliko k vám se dostalo? Zdá-li se komu, že je prorok, nebo že má duchovní dary, ať uzná, že je příkazem Páně to, co vám piší!“ (1 Kor 14, 33 a dále). Ženy tedy nemají právo hovořit při bohoslužbách, nebo přejímat nějaké řídicí funkce. Svátý Pavel to výslovně zdůvodňuje obecnou praxí církve (jakož i ve všech shromážděních svatých, jak píše), příkazem Starého zákona (jakož i zákon praví), nevhodností (nesluší se pro ženu) a především příkazem Páně.

I v této otázce panovala v církevní tradici vždy shoda. Tak např. Tertullian (+ 220) píše: „Ženě je zakázáno hovořit v církvi. Také nesmí vyučovat, křtít, obětovat, nebo se ucházet o úřady mužů, nemluvě již vůbec o kněžské službě.“¹¹⁴ Když ve 4. století došlo k ordinaci žen v sektě Kollyridianerských, vystoupil proti tomu ostře Epiphanius: „Nezákonnou a rouhavou ceremonií ordinujete ženy a přinášíte skrze ně oběť jménu Maria. To vše je bezbožností a drzým rouhačstvím, překrucováním poselství Ducha svatého. Je to opravdu celé ďábelské, je to nauka vycházející od nečistého ducha.“¹¹⁵ A dále konstatuje rozhodně: „Nikde nesloužila žena jako kněžka.“¹¹⁶ Skutečně, v katolické církvi kněžky nikdy nebyly. Ani diakonky, které po určitou dobu vykonávaly jisté pomocné služby, nikdy nepřebíraly skutečně liturgické funkce diakonů, nýbrž byly pouze vybírány k mazání těl žen připravujících se ke křtu, jakož i k pečování o nemocné ženy. V Apoštolské konstituci čteme: „Diakonky neudělují žádná pomazání a neplní žádné úkoly, svěřované kněžím nebo diakonům.

Vykonávají pouze funkce vrátných a pomocnic kněží při křtění žen, tak jak to vyžaduje dobrý mrav.“¹¹⁷

Nemožnost vysvěcování žen byla nepochybně vždy naukou řádného učitelského úřadu církve. Kromě výroků několika synod říká i kodex církevního práva z roku 1917; „Svěcení může platně obdržet pouze pokřtěný muž“. (can. 968, 1).

Také Jan Pavel II. zdůraznil ve svém apoštolském listě *Ordinatio sacerdotalis* z 22. května 1994, že „Církev není zmocněna k tomu, aby ženám udělovala kněžské svěcení“ a že „se všichni věřící církve mají nadále držet tohoto rozhodnutí.“¹¹⁸

77. Jaký je hlubší důvod této skutečnosti?

Nejzávažnějším důvodem toho, že se žena nemůže stát knězem je , že to odporuje řádu stvoření. Vztah muže a ženy je totiž obrazem poměru mezi Bohem a stvořením. Muž zde symbolizuje Boha, žena je symbolem stvoření. Z tohoto důvodu není žena již ze své podstaty vhodná k tomu, aby reprezentovala zplnomocněného zástupce Boha.

Kdo není ovládán předsudky, nemůže rozdíl mezi pohlavími přehlédnout. Tomu, kdo není v této otázce zatížen předsudky je jasné, že v přirozenosti muže nacházíme více prvků aktivity a schopnosti realizovat tvůrčím způsobem změny ve světě. K úkolům muže patří role vedoucích osobností ve společnosti. Žena je svojí přirozeností spíše pasivní, přijímající částí lidského rodu. Její doménou je malý okruh její rodiny a dětí. Jejím podílem je spíše býti vedena než vést. Proto říká svatý Pavel, že „muž je hlavou ženy“ (Ef 5 23).

Souvisí to i s tím, že Bůh je v Písmu svatém nositelem mužských rysů. Je Otcem a Manželem vyvoleného národa. Je naprosto nekřesťanské, jestliže se dnes říká, že Bůh může být nazýván i „Matkou“ a je přímo rouhavé, jestliže se dnes lidé v

některých místních církvích modlí „Matko naše“. Všechna náboženství, věřící v Boha jako ve stvořitele, představují si ho jako muže, nebo si jako muže představují alespoň toho hlavního ze svých bohů. S ženským božstvím se naproti tomu setkáváme v pantheistických náboženstvích, nevidících mezi bohem a světem žádný podstatný rozdíl.

Není také náhodnou skutečností, že Bůh se vtělil jako muž a nikoliv jako žena. Protože Kristus je muž, může být také jeho zástupcem pouze muž. Celá diskuse o ordinaci žen vychází z falešného obrazu kněžství. Jestliže je dnes kněz považován za pouhého předsedu společenství, jehož úkolem je rozdávát trochu útěšných a povzbudivých řečí, pak ovšem skutečně není žádný důvod k tomu, proč by jeho funkci nemohly plnit i ženy, které jsou přece k něčemu podobnému stejně vhodné.

78. Není to degradace ženy?

Žena je utiskována a podceňována v pohanství. U židů a mohamedánů se s tímto faktem setkáváme ještě dnes. Křesťanství ženě důstojnost naopak vrátilo. V křesťanství je žena muži rovnocennou a – zvláště v manželství – stejně významnou družkou. To však nevyklučuje tu skutečnost, že je jiná než muž a má jiné úkoly.

Co se týká oné „podobnosti“ muže Bohu, nelze ovšem zapomínat, že se jedná o podobnost pouze symbolickou. I muž je samozřejmě svojí přirozeností tvorem jako je žena, a proto se stejně tak musí učit poslušnosti a poddanosti. Katolická církev ostatně ctí ženu nad veškerou myslitelnou míru v osobě matky Boží a vždy panny Marie! Té si cení jako královny všech svatých a považuje ji za vznešenější nad veškeré tvorstvo, za vznešenější nad všechny apoštoly, papeže a biskupy. A přesto není Maria knězem. Je tomu tak, jak papež Inocenc III. napsal v jednom svém listě

biskupovi Burgusovi: „I když je Panna Maria postavena výše ... nad všechny apoštoly dohromady, nesvětil Pán klíč nebeského království jí, ale apoštolům.“¹¹⁹

Dnešní emancipační hnutí a feminismus skrývá ve své podstatě to nejhlubší opovržení ženou tím, že se nectí hodnoty jí vlastní, ale požaduje se od ní, aby se stala muži ve všem rovnou – tím je vlastně znehodnocována ve své přirozenosti. Žena se totiž vždy může stát pouze horším mužem.

79. Proč církve zavazuje kněze k bezženství?

Jako druhý Kristus má kněz zcela náležet Bohu a svému Pánu Ježíši Kristu. Protože u oltáře slaví denně Oběť božské Lásky, má i on sám dávat Bohu nerozdělenou lásku svého srdce. Kromě toho má být zcela k dispozici jemu svěřeným duším a být jim všem otcem a bratrem, což by nebylo možné, kdyby musel brát ohledy na svoji vlastní rodinu.

Katolický kněz se tak plně podobá Ježíši Kristu, který byl také neženatý a žil pouze lásce ke svému Otci a nesmrtelným duším.

Život v celibátu je jistě velkou obětí, avšak obětí pro církve velice užitečnou. Tak jako Kristus vykoupil svět svým utrpením, tak i kněz může pro církve a spásu duší vykonat něco opravdu velikého jen tehdy, bude-li vést život v obětování. Právě dnešní doba, kdy je svět v nebezpečí, že uvidí v lidské lásce a sexualitě jedinou životní radost, potřebuje mít v kněžích a řeholnicích působivý příklad, který by mu připomínal existenci i vyšších hodnot a ideálů.

80. *Není celibát nepřirozeným a nelidským omezováním člověka?*

Podle jasné nauky Nového zákona je život prožitý pro Boha v bezženství vysokým ideálem. Kristus hovoří o tom, že nejsou pouze lidé neschopní manželství z přirozených důvodů, ale že mnozí se zdržují manželství „pro boží království“ (Mt 19, 12), „kdo to může pochopit, pochop to!“

Lidské manželství má být obrazem lásky, panujícím mezi Bohem- Kristem a lidskou duší. Je to ovšem pouze obraz, nikoliv skutečnost. Proto také manželství končí smrtí. V nebi již manželství neexistuje, nýbrž tam všichni žijí v plné lásce k Bohu, k tomu Bohu, který pro duše jemu zasvěcené je již nyní jedinou láskou. Tak se celibát stává předjímáním věčného života.

Nezanedbatelnou je i ta skutečnost, že schopnost ovládat své vášně pro nějaký vyšší ideál patří k podstatě člověka a člověk svým sebeovládáním právě tuto svoji povolanost prokazuje. Zvíře něčeho podobného není schopné, ale jedná vždy pouze podle svých pudů. Člověk se však pro nějaké vyšší dobro může zřici ukájení svých živočišných potřeb. Často tak dokonce i učinit musí, nemá-li upadnout na úroveň zvířete.

Je krásným příkladem životaschopnosti církve a osobního nadšení, které činí víru věrohodnou, jestliže se stále nacházejí mladí lidé, schopní se zřici manželského a rodinného štěstí a zcela se odevzdají Bohu. Společenství, odpadající od církve, se naproti tomu obvykle vzdávají celibátu velice rychle, neboť z nich evidentně nevyvěrá taková síla, jaká by byla schopna jejich přívržence k takovému rozhodnutí zapálit.

81. Nevyměřilo by zrušení celibátu nedostatek kněží?

Zrušení celibátu by snad k určitému zvýšení kněžských svěcení přispělo. Nebylo by to však vítězstvím nad zlem, ale kapitulováním před ním. V takovém případě by docházelo k vysvěcování mnohých kandidátů kněžství, kteří k tomuto povolání nemají předpoklady. Spíše je třeba se ptát, proč bylo dříve více mužů ochotných vzít na sebe oběť celibátu, než je jich k této oběti ochotných dnes.

Celibát je důležitou ochranou kněžství před přílivem nepovolaných. Bez závazku celibátu by si totiž mnozí zvolili povolání kněze z nicotných důvodů, třeba proto, že kněžství je zajištěným pracovním místem, protože farář dnes bere slušný plat a stav duchovního se také těší jisté úctě, atd. Všichni potencionální zájemci o kněžské povolání jsou však celibátem od takového rozhodnutí přinejmenším z valné části odrazováni, což je ovšem pro dobro církve i věřících jen vítané.

82. Je celibát apoštolského původu?

Je přinejmenším velice pravděpodobné, že celibát je skutečně apoštolského původu, a proto byl v církvi od jejího počátku pravidlem. V nejstarších dobách byli sice kněží a biskupové často voleni z řad ženatých mužů, ale ti pak po svém vysvěcení museli manželský stav opustit a se svými manželkami pak mohli – pokud vůbec – žít pouze jako bratr se sestrou.

Když apoštol Pavel požaduje, aby biskup nebo diakon, byl „mužem pouze jediné ženy“ (1 Tim 3, 2, resp. 3, 12) nemyslí tím, že by směl nadále žít v manželství, ale říká tím, že pokud by žil již ve druhém manželství, bylo by to znamením jeho neschopnosti žít osamělým životem. Jestliže totiž někdo ještě po smrti své první ženy pociťuje potřebu vstoupit do nového manželství, zdá se, že

není schopen žít v celibátu. Jinak si nelze tento požadavek vyložit. Vždyť kdyby duchovní osoba měla i ve svém novém stavu žít nadále v manželství, nemohlo by přece její druhé manželství být nějakou zábranou jejího vysvěcení.

Jeden z církevních otců, Epifanus ze Salamini (315 – 403) napsal: „Na kněze je vysvěcen většinou panic. Jestliže není žádný vhodný panic, volívá se k této službě nějaký mnich. Jestliže však ani mezi mnichy není nikdo vhodný pro tuto službu, volí se obvykle někdo, kdo se zdržuje manželských styků, nebo kdo po jednom manželství žije již jako vdovec.“¹²⁰ Nicméně si tento církevní otec stěžuje, že se toto pravidlo všude nezachovává: „Leckde však dosud kněží, diakoni a subdiakoni zplozují děti. Říkám, že toto není slučitelné s danou zásadou, ale že se tak děje z důvodu shovívavého přístupu k těmto záležitostem.“¹²¹ Když pak ve 4. století došlo k výslovnému příkazu celibátu pro duchovní osoby, nebyl celibát nikdy prohlašován za nějakou novinku, nýbrž pouze za znovuvyhlášení závaznosti staré praxe. Otcové na africkém koncilu v roce 390 se dokonce ve svém prohlášení závaznosti celibátu výslovně odvolávají na apoštolskou tradici.¹²²

Ke stále opakovanému tvrzení, že celibát byl prý vymyšlen až ve 12. století, je pravdivé pouze to, že 2. lateránský koncil (1139) stanovil, aby manželství uzavřená kleriky vyšších svěcení byla napříště nejen nedovolená, ale i neplatná. Před tím bylo sice manželství uzavřené knězem nebo diaconem těžce hříšné, avšak přesto platné.

83. Proč mohou kněží východní církve žít v manželství?

Východní církev dovolila v 7. století na jedné ze svých synod (Trullanum II, v roce 691) všeobecně se rozšiřující zvyk vysvěcovat i ty kněze, kteří uzavřeli sňatek před svým vysvěcením. Starou praxi nutného bezženství zachovala pouze pro biskupy. Tato

zásada se tak později tolerovala i v případech východních kněží, kteří se navraceli k jednotě s Římem.

Je třeba vidět, že je to pouze ústupek z původního ideálu, jehož určité zbytky se dosud zachovaly i ve východní církvi. Diakon nebo kněz smí například pokračovat v manželství, které bylo uzavřeno ještě před jeho vysvěcením, ale po vysvěcení nesmí již žádné další manželství uzavírat. Jestliže jeho manželka zemře, musí nadále žít ve vdovském stavu. Biskupové jsou běžně vybíráni pouze z mnišského stavu, neboť mnichové jsou vždy neženatí. Kdyby se však stal biskupem nějaký ženatý mnich, musel by se od své manželky odloučit. Věřící východní církve také zpravidla nepovažují ženaté kněze za rovnocenné s řeholními kněžími. Je známo, že za kněze, v nichž se plně uskutečňuje kněžský ideál považují neženaté kněze, jímž se také raději svěřují jako svým zpovědníkům.

SVÁTOSTI

84. Co je to svátost?

Svátost je viditelné znamení, ustanovené Kristem, kterým je nám udílána milost.

Člověk potřebuje smyslově uchopitelná znamení, aby mohl poznávat a sdělovat duchovní skutečnosti v jejich vlastní plnosti. Bůh vychází této lidské potřebě vstříc právě tím, že své neviditelné milosti dává lidem prostřednictvím viditelných znamení.

Svátosti tedy nejsou pouhými symboly, nýbrž účinně působí to, co symbolicky naznačují. Například při křtu je voda znamením omytí křtěnce od dědičného hříchu i od všech jiných hříchů. Vlastní očistění křtěnce je však skutečně způsobeno samotným svátostným aktem křtu, který křtěnci vlévá posvěcující milost a činí ho dítětem Božím. Existuje celkem sedm svátostí – křest, biřmování, eucharistie, zpověď, pomazání nemocných, kněžské svěcení a manželství.

85. Změnilo se dnes nějak chápání svátostí?

Ve smyslu moderních výkladů lze dnes svátosti jen ztěží považovat za účinné prostředky milosti. Ve svátostech se dnes spíše vidí pouhá znamení, která nám připomínají naši spásu a ospravedlnění, kterého se nám od Boha již dostalo. Jinými slovy, nevyplývá z takových výkladů jasně, zda spasitelné milosti jsou nám ve svátostech skutečně dávány, nebo zda nám svátosti mají připomínat pouze to, čeho se nám již dostalo. Podle takového pojetí nemá na příklad křest svoji vlastní účinnost, která by nás zbavovala dědičného hříchu a činila nás dětmi Božími, nýbrž křest je nám pouze znamením, že Bůh nám v Ježíši Kristu již hříchy odpustil a přijal nás tak znovu do své milosti. V takovém případě

přestává být křest již zprostředkováním milosti vykoupení (ve smyslu teorie universální spásy).

Skutečnou účinnost svátosti popřeli nejprve protestanté, kteří ve svátostech většinou spatřovali pouhý symbolický výraz a pomoc pro naši víru. Podobný názor zastávali pak i modernisté z počátku tohoto století, odsouzení sv. Piem X. Ti ve svátostech spatřovali pouze výraz naší interní víry a pokrm jejího ožívání.

Zdá se, že od tohoto pojetí se podstatně neliší ani názory Karla Rahnera, který píše: „Jestliže se nyní církev v existenciálně rozhodujících lidských okamžicích projevuje jako základní svátost, jako základní příslib Boha světu a sama sebe přislubuje jedinci s celou svojí angažovaností – máme zde něco, co křesťansky nazýváme svátostmi.“¹²³

Konkrétně o zpovědi píše: „Tímto slovem (Božím v Ježíši Kristu, pozn. autora) odpuštění přislubuje církev každému jedinci zvlášť, kdykoliv a kdekoliv upadne po křtu opět do těžkého hříchu, a připomíná mu tak jeho velikou vinu a ubohost, když tuto svoji vinu vyznává jejímu zástupci nebo za určitých okolností i celému shromáždění před Bohem a Kristem (zde má Rahner zřejmě na mysli společný úkon kajičnosti při mši!). Je-li slovo odpuštění vyřčeno zmocněným zástupcem církve jednotlivci vyznávajícímu svoji vinu, nazýváme toto odpuštění tvůrčím slovem božím, svátostí pokání.“¹²⁴ Uvědomme si, že se v těchto výkladech setkáváme všude jen s „přímlovami“, „zaslíbeními“ či „přísliby“. Bůh se totiž ve smyslu tohoto pojetí, skrze Ježíše Krista, již světu přislíbil a svět již (ve smyslu universální spásy) ospravedlnil, takže udílením svátostí je lidem tato skutečnost jen stále znovu a znovu připomínána. Zda se však při udílení svátostí děje něco skutečného i v samotném člověku, to již z těchto výkladů není zřejmé. Povšimněme si také, že v uvedeném citátu je obecný úkon kajičnosti postaven se zpovědí takřka na roveň a kněz zde již neodpouští hříchy jako zástupce Krista, ale jako zástupce církve.

Ještě si zde uveďme, co Rahner říká ve svém teologickém slovníku *Sacramentum mundi*, pod heslem „svátosti“: „Svátosti se nám tedy jeví jako Bohem dané a ve světle událostí Krista jako spásné, lidsky vyjádřené, reálné, osobní, aktuální symboly, nabízené církví, Kristovým tělem jako prásvátosti, jako symboly, skrze něž Kristus má být a může být poznán, pochopen a doceněn takovým, jakým jest a jakým byl lidem dán jako znamení (znovu) přijetí lidstva Bohem a omilostnění tohoto lidstva v Bohu, jeho omilostnění jako celé osobně-lidské podstaty, i materiálního, duchem formovaného světa, ve kterém se takto omilostněný člověk může Bohu stále více přibližovat – a to skrze jeho Slovo, ve věčném žití Svatého Ducha.“¹²⁵ Za touto zahlcující záplavou slov se však neskryvá nic jiného než tvrzení, že svátosti jsou pouhými symboly, s jejichž pomocí člověk může a má poznat, že byl již Bohem vzat na milost. Nic se zde však neříká o tom, zda toto omilostnění je svátostmi také nějak skutečně ovlivňováno. Taková možnost se zde spíše zpochybňuje již tím tvrzením, že svátosti jsou pouze jedním z mnoha způsobů zprostředkování bližšího kontaktu s Bohem.

86. Jsou svátosti společenskou slavností křesťanů?

Křesťanství má nepochybně i určitý společenský charakter. Vždyť křesťané jsou také mystickým Tělem Krista a jsou tedy spolu vnitřně navzájem spojeni. Protože nás svátosti začleňují do Kristova Těla a stále hlouběji nás s ním spojují, proto jsou i společenským faktorem křesťanské komunity. Avšak na prvním místě je to, že vytvářejí společenství s Bohem a teprve z tohoto společenství pak vyplývá společenství mezi jednotlivci.

Tento pravý řád vzájemných vztahů je však dnes často vykládán zcela převráceně. Ve svátostech se často vidí především faktor společenské slavnosti lidí a teprve nepřímou, na druhém místě, se v

nich spatřuje prostředek navazování společenství s Bohem. Je nesprávné, jestliže ve křtu vidíme především akt přijímání křtěnce do farního společenství.

Proto je podivné, že kardinál Ratzinger mohl napsat následující slova: „Představa svátosti jako nějakého nadpřirozeného léku, kterým si chci tak říkajíc připravit svoje privátní zdraví na celou věčnost, je neporozuměním pojmu svátost“.¹²⁶

Avšak svátosti jsou skutečně lékem, který nám má pomáhat k uchování věčného zdraví, třebaže ne v takto zkarikované podobě, jakou nám zde představuje kardinál Ratzinger. Jestliže se však nedostává řádných argumentů, je ovšem výsměch vždy tím nejjednodušším způsobem, jak něco znevážit. O jeho nesprávném názoru na společenský charakter svátostí svědčí i následující citáty: „...jednota s ním (s Bohem) závisí na naší vlastní jednotě a skrze ni se také prosazuje.“¹²⁷ „Milost je vždy výsledkem sjednocení. Svátost jako bohoslužebný úkon je vždy společenským aktem. Svátost je skutečně křesťanským způsobem slavení, zplnomocnění k radosti, tryskající a z něho také čerpající svoji moc.“¹²⁸ Zde však již dochází k evidentně falešnému myšlenkovému postupu. Důsledek se považuje za příčinu, za podstatu události. Vždyť přece vzájemné sjednocení křesťanů, radost ze společné víry atd. jsou stejně tak, jako spásné účinky svátosti, pouze důsledkem milosti, plynoucí ze sjednocení se s Bohem ve svátosti, nikoliv podstatným faktorem působení této svátosti.

87. Může církev svátosti rušit nebo zavádět nějaké nové?

Jelikož svátosti byly ustanoveny samotným Kristem, nemá církev v žádném případě právo je rušit, ani zavádět nové, nýbrž je povinna řídit se tím, co Kristus ustanovil.

Svátost, která v mnohých částech církve – minimálně ohledně praxe – již téměř vymizela, je svatá zpověď. (Autor zde hovoří o

poměrech na Západě, jmenovitě v Německu. U nás se – až na jednotlivé výjimky – svatou zpověď dosud zlikvidovat nepodařilo. Pozn. překl.). Obecné, liturgické vyznání hříchů, které se často nabízí jako náhrada za zpověď, není s touto svátostí v žádném případě totožné. Obecným vyznáním hříchů s modlitbou, vyjadřující lítost, se hříchy neodpouštějí, zvláště ne hříchy těžké. Jestliže kněz – jak je dnes někdy zvykem – po modlitbě obecného odpuštění hříchů navíc upozorňuje, že ti, kteří se dopustili zvláště těžkých hříchů, mají nyní ještě povinnost se vyzpovídat, může to mít účinek pouze zastrašující. Vždyť kdo v sobě, po takovém oznámení, nalezne ještě tolik odvahy, aby poklekl ke zpovědnici a ukázal tak všem, že právě on se dopustil zvláště těžkých hříchů? Je třeba se obávat, že právě z těchto důvodů zůstává dnes mnoho katolíků mimo stav posvěcující milosti a že tak krácejí k věčné záhubě. Evidentní snaha o vymazání vědomí hříšnosti z mysli lidí může být dokumentována příkladem ze zasedání děkanátní rady ve Vangenu v Allgäu, konaném 17. října 1983. Na tomto zasedání měl prelát Hubert Bour přednášku na téma „Vina a odpuštění“, ve které mimo jiné tvrdil, že volání k pokání a obrácení nehrálo u Krista žádnou hlavní roli. Ježíš prý svátost pokání výslovně neustanovil, i když výpovědi z Nového zákona dávají možnost takového výkladu“. Citát Jan 20, 23 se podle Boura vztahuje jednoznačně na křest. S pojmem smrtelný hřích se prý zachází přímo ohavně. Jeho význam byl zbagatelisován. Ke skutečnému smrtelnému hříchu normálně takřka nedochází a nelze ani určit, kdy k němu opravdu došlo. Na otázku četnosti výskytu smrtelných hříchů prý jeden známý teolog svého času odpověděl, že „ke smrtelnému hříchu snad dojde jednou denně v Paříži a sem tam k němu dojde i v naší diecézi.“

129

Proti všem podobným řečem stojí však jasné výroky Tridentského koncilu: „Kdo řekne, že v katolické církvi není zpověď svátostí skutečně a osobně zavedenou samotným Kristem,

naším Pánem, aby věřící měli možnost vždy nového smíření s Bohem, upadnou-li po křtu znovu do hříchu, ten budiž vyobcován.“¹³⁰ „Ten, kdo svátosti vzájemně zaměňuje a říká, že prý již křest je svátostí pokání, takže tyto dvě svátosti nelze od sebe rozlišovat ... budiž vyobcován.“¹³¹ „Kdo říká, že slova našeho Pána a Spasitele – přijměte Ducha svatého, komu odpustíte hříchy, tomu se odpouštějí, komu je zadržíte, tomu jsou zadrženy (Jan 20, 22) – se netýkají moci zpovědníka odpouštět nebo neodpouštět hříchy ve svátosti pokání ... budiž vyobcován“¹³² „Kdo říká, že při svátosti pokání není k odpuštění hříchů nutné vyznat smrtelné hříchy v celku i zvlášť ... budiž vyobcován.“¹³³ Je to ostatně svědectvím strašlivé pýchy, jestliže někdo odmítá stovky let starou nauku církve o smrtelném hříchu a myslí si, že tomu rozumí lépe než všichni papežové, biskupové a teologové až do II. Vatikánu.

88. Může církev měnit způsob udělování svátostí?

Církev nemůže měnit podstatu svátostí, tedy to, čeho je bezpodmínečně třeba k zachování jejich platnosti. Může však měnit nepodstatné rituální obřady, pokud se tak děje za účelem zvýraznění podstaty té které svátosti, nebo za účelem jejího snadnějšího chápání těmi, kdo tuto svátost přijímají.

Podstatu svátostí církev měnit nemůže. Svátosti jsou založené Kristem a církev je tedy také nemůže zaměňovat jinými svátostmi. Něco podobného také nikdy neudělala. To by odporovalo nauce Tridentského koncilu, který učí, že sedm svátostí Nové smlouvy bylo opravdu založeno samotným naším Pánem Ježíšem Kristem, a že jí proto nepřísluší žádná moc nad jejich podstatou (*substantia sacramentorum*), to znamená nad tím, co se podle svědectví

pramenů božího zjevení náš Pán Ježíš Kristus sám nařídil uchovat ve svátostných znameních..¹³⁴

Nicméně má církev právo volby nad prováděním obřadů spojených s udělováním těchto svátostí: „Církvi zůstává plná moc při správě a udělování svátostí – pokud to nepoškozuje podstatu těchto svátostí – jestliže je to k užitku těch, kteří je přijímají, případně pokud to slouží vyšší účtě prokazované svátostem, v závislosti na měnících se okolnostech v čase a prostředí.“¹³⁵

89. Vyjadřují nové obřady udělování svátostí lépe jejich podstatu?

Změny provedené v nových obřadech udělování svátostí nezvýrazňují svátostný charakter těchto úkonů, ale naopak banalizují jejich tajemství a umenšují úctu ke svátostem.

Zde je vhodné uvést alespoň několik příkladů této skutečnosti. Z křestního ritu se vyloučila hluboká symbolika přijímání křtěnce, knězem ve fialovém ornátě u brány kostela. Touto symbolikou se naznačovalo, že jako dosud nepokřtěný neměl ještě právo na vstup do Božího domu, do kterého bude mít právo vstupovat až po očištění z hříchu. O něčem takovém se ovšem ve věku ekumeny a panující teorie universální spásy nechce ani slyšet. Při křtu dítěte také již v jeho zastoupení neodpovídají kmotři, ale úvodní část křtu se změnila jen na jakousi vzpomínku na křest rodičů a kmotrů dítěte. Závažné je rovněž to, že z křestního obřadu byly vyloučeny exorcismy, kterými se dítě autoritativním způsobem vytrhávalo z vlivu satana. Skutečnost ďábla byla vůbec v celé nové liturgii do značné míry potlačena nebo zamlčena. Tento ambivalentní vztah k existenci ďábla je evidentní již z toho, že exorcismy nebyly dosud ve smyslu liturgické obnovy přepracovány. (To je ovšem výhodou pro mnohé kněze, kteří se ještě dnes exorcismy modlí a kteří se tak přitom musí ovšem i nadále řídit starými rituálními obřady). V

eucharistických obřadech bylo zase maximálně zredukováno vše, co svědčilo o uctivém vztahu k Eucharistii. Téměř zcela se již skončilo se vzýváním Eucharistie i s eucharistickým žehnáním. Již jen zřídka se pokleká před Nejsvětější svátostí a ani starosti s roztroušenými částicemi konsekrovaných hostií si již dnes nikdo nepřipouští. Není proto divu, že i mnoho katolíků vidí v eucharistii pouze „svatý chléb“.

Při starém obřadu pomazání nemocných mazal kněz přijímajícího tuto svátost svatými oleji na všech pěti orgánech lidských smyslů, přičemž se modlil, aby mu Bůh odpustil to, čím zhřešil: „Skrze toto svaté pomazání nechť ti Pán ve svém velikém milosrdenství odpustí to, čím jsi zhřešil pohledem, sluchem, řečí, ...atd.“ Tato symbolika byla v nových obřadech vážně narušena, neboť se maže čelo a ruce – slova udělování pomazání se o hříších zmiňují velice všeobecně. V novém rituálním řádu se také zřetelně projevuje tendence, aby se pomazání nemocných změnilo v kolektivní obřad. Výslovně se v něm vyzývá k tomu, aby se svátost nemocných udílela v rámci „společné oslavy většího společenství“. Často tak dochází ke zneužívání této svátosti tím, že při tak zvaných setkáních starších věřících bývá udílěna zdravým i nemocným, přestože svátost nemocných může platně přijímat pouze těžce nemocný člověk.

I o nových obřadech pohřbívání se zde musíme zmínit, i když pohřbívání je pouhou svátostí, nikoliv svátostí. V těchto obřadech se již nemluví o vážnosti soudu, o možnosti zavržení, ani o očištění, ale více či méně se vyvolává dojem, jakoby zemřelý byl už určitě spasen a nalézal se u Boha. Jelikož, jako při všech nových obřadech, má i zde celebrant velkou volnost ve výběru modliteb, záleží pouze na něm, zda se o nějakých hříších chce vůbec ještě zmiňovat. Také je nápadné, že se v obřadních modlitbách již nesetkáváme s pojmem duše, přestože by to bylo na místě právě dnes, kdy je existence duše do značné míry popírána vůbec.

90. Jsou svátosti udělované podle nového liturgického řádu platné?

Svátosti udílené podle nového liturgického řádu mohou být ze své podstaty platné. Avšak minimálně v případě biřmování a pomazání nemocných je o jejich platnosti možno do určité míry pochybovat, pokud se při jejich udělování již nepoužívá olivového oleje. (Na nebezpečí neplatnosti druhé části proměňování při mši sv., v důsledku špatného překladu transsubstanciační formule, bylo již upozorněno dříve).

Všeobecným míněním teologů před 2. vatikánským koncilem bylo, že platnou matérií pro udělování svátosti biřmování a posledního pomazání je pouze olivový olej. Dekretem *Kongregace pro bohoslužbu* ze dne 3. 12. 1970 bylo však dovoleno užívání i jiných rostlinných olejů.¹³⁶ Došlo k tomu bez jakéhokoliv vysvětlení, proč je to najednou možné, když to dosud možné nebylo. Teprve po dvou letech se k tomu vyjádřil Pavel VI. v apoštolské konstituci *Sacram unctionem infirmorum*: „Jelikož olivový olej jehož užívání bylo dosud pro platné udílení svátostí předepsáno, není v některých oblastech k dostání, nebo je jen těžko dosažitelný, bylo k tomuto účelu umožněno používat i jiných olejů.“¹³⁷ Je to ovšem zdůvodnění velice slabé, neboť dodávat olivový olej do všech částí světa bylo dříve daleko obtížnější než dnes, a přesto žádné takové dovolení vydáno nebylo. I na nutnost správného úmyslu je zde třeba ještě jednou upozornit. Kněz, udělující platně svátosti, nemusí sice bezpodmínečně věřit v účinnost těchto svátostí, avšak přinejmenším musí mít v úmyslu konat to, co při udílení té které svátosti koná církev. Proto může platně udílet svátosti i ten kněz, který pravou víru v jejich účinnost ztratil, musí však přitom alespoň chtít zůstat věrným služebníkem Krista a církve. V dnešní době je však třeba obávat se toho, že existuje stále více kněží, kteří již nechtějí konat to, co koná církev.

Mnoho kněží bylo totiž již během svých studií soustavně štváno proti katolickému pojetí svátostí, které byly před nimi soustavně vysmívány jako nějaká magie či čarodějnictví. Nebylo by proto divu, kdyby tito kněží již neakceptovali svátosti jako skutečně zprostředkování milostí, ale začali je udělovat jen v rámci jakési společenské náboženské oslavy v protestantském stylu.

91. Je dovoleno přijímat svátosti udělované podle nového liturgického řádu?

Vzhledem k výše uvedeným nedostatkům nemají věřící, pokud možno, přijímat svátosti udělované podle nového liturgického řádu, ale přijímat pouze svátosti udělované podle starých ritů, které jsou jediné důstojné a platné. Přijímat svátosti, které jsou udělovány tak, že je možno o jejich platnosti pochybovat, není totiž normálně dovoleno. Výjimka z této zásady platí pouze pro svátosti umírajících, kdy ve stavu nouze není možné včas povolat nějakého tradici věrného kněze.

KNĚŽSKÉ BRATRSTVO SV. PIA X.

92. Co je to Kněžské bratrstvo sv. Pia X.?

Kněžské bratrstvo sv. Pia X. je kněžským společenstvím, založeným arcibiskupem Marcelem Lefebvrem. Oficiálně bylo zřízeno biskupem Francois Charrièrem ve švýcarském Freiburgu, 1. listopadu 1970. 18. února 1971 obdrželo toto Bratrstvo pochvalný dopis od prefekta římské Kongregace pro klérus, kardinála Wrighta. Bylo tak příslušnými autoritami uznáno a je proto dílem církve.

Dnes (1997) toto Kněžské bratrstvo čítá 360 kněží a je zastoupeno ve 28 zemích světa. Jeho členové jsou řeholní bratři a existují dvě odvětví sester, jakož i 25 spřátelených řádových společenství, pracujících se stejným zaměřením.

93. Jaké úkoly si klade Kněžské bratrstvo?

Prvním a nejdůležitějším úkolem Kněžského bratrstva je výchova dobrých kněží a jejich neustálé posvěcování. V současné době krize víry patří k úkolům bratrstva i ochrana neporušené katolické víry.

Pravá reforma církve je uskutečnitelná pouze reformou kněžství. Pouze dobří a svatí kněží mohou v srdcích lidí zanítit opět lásku k Bohu a nadšení pro víru. Bezprostředním popudem k založení Kněžského bratrstva byl pro arcibiskupa Lefebvra otřesný stav, panující v oficiálních kněžských seminářích. Téměř bez výjimky se v nich totiž popírají základní pravdy a seminaristům se nedostává jakékoliv kněžské duchovní formace. Na mnoha místech jsou dokonce svými učiteli vybízeni k revoltování proti učení církve a jsou povzbuzováni k hříšnému životu.

94. Bylo zrušení Kněžského bratrstva platné?

Kněžské bratrstvo bylo zrušeno listem biskupa Lusanu, Ženevy a Freiburgu Pierem Mamiem (nástupcem biskupa Charriéra) dne 6. května 1975. Tomuto rozhodnutí předcházely rozhovory arcibiskupa Lefebvra s kardinály Garronem, Wrightem a Taberou v Římě. Takový postup však neodpovídá předpisům církevního práva a jeho výsledek je proto neplatný.

Zrušení Kněžského bratrstva je také neplatné z toho důvodu, že jediným důvodem jeho zrušení byla jeho věrnost katolické víře a tradiční mši svaté.

Zrušení Kněžského bratrstva diecézním biskupem neodpovídá předpisům církevního práva, podle kterého nemůže diecézní biskup zrušit kongregaci, kterou ve své diecézi sám založil. To může učinit pouze Řím. Avšak tříčlenná kardinálská komise nebyla pro takové rozhodnutí odpovídajícím gremiem, zvláště když arcibiskup Lefebvre byl výslovně pozván pouze k rozhovoru. Arcibiskupův rekurs proti rozhodnutí grémia byl prostě odmítnut, což ovšem církevnímu právu opět odporuje. Toto evidentní obcházení úředního právního postupu při realizaci záměru zrušení Kněžského bratrstva je jasným znamením nezákonného postupu proti němu. Vždyť v případě, že by římské autority měly dobré svědomí, jistě by se nevyhýbaly řádnému procesnímu postupu, předepsanému pro podobné případy církevním právem.

95. Bylo suspendování arcibiskupa platné?

Arcibiskup Lefebvre byl suspendován 22. července 1976. Toto suspendování bylo stejně tak neplatné jako zrušení Kněžského bratrstva, neboť arcibiskup nebyl nikdy postaven před církevní soud, příslušný pro takové případy. Jediným důvodem sesazení

bylo jeho trvání na zachování církevní tradice. Sine culpa nulla poena – bez viny není trestu!

Suspendování arcibiskupa spočívá v zákazu vykonávání jeho světicí moci. V případě řádného, a tedy i platného suspendování, by arcibiskup měl zákaz dalšího sloužení mši a udělování svátostí.

96. Nebylo třeba i přesto zachovat poslušnost?

Církevní autority obdržely svoji moc od Krista, aby chránily a obhajovaly víru. Pokud tak činí, trvá povinnost je poslouchat. Pokud však zneužívají svoji autority k tomu, aby nařizovaly něco co je hříšné nebo co odporuje víře, není dovoleno je poslouchat, nýbrž je třeba jim odporovat: „Více je třeba poslouchat Boha, než lidi“ (Skut. 5, 22).

Pouhé osobně nespravedlivé jednání, nebo nerozumné opatření církevní vrchnosti nemůže být ovšem popudem k tomu, abychom jí vypověděli poslušnost. Jestliže však vrchnost přikazuje něco hříšného, má poslušnost své meze. Tak například Lev XIII. ve své encyklice *Diuturnum illud* píše: „Jediný důvod mají lidé k neposlušnosti. Když se totiž od nich žádá, aby jednali tak, že by to otevřeně odporovalo přirozeným nebo božským zákonům. Neboť nic co uráží přirozený zákon nebo vůli Boží, není dovoleno nařizovat ani konat. ... Také není žádný důvod k nějakému obviňování těch, kteří z toho důvodu odmítají poslušnost. Jestliže totiž někdo odporuje vůli a zákonům Všemohoucího Boha, pak překračuje své kompetence a porušuje spravedlnost. V takovém případě však svoji autoritu pozbývá, neboť kde není spravedlnosti, není autority.“¹³⁸ Tato slova byla sice vyřčena o státní autoritě, všeobecně se ovšem vztahují na jakoukoliv autoritu.

97. Je dovoleno odporovat papeži?

Jestliže papež zneužívá svého úřadu k těžké škodě církve, je dovoleno mu odporovat a je třeba mu odporovat.

Tak se například sv. Pavel postavil sv. Petrovi, když se z falešných ohledů vůči židokřesťanům začal vyhýbat stykům s křesťany z pohanství a vyvolával tak nebezpečí rozštěpení církve: „Když potom přišel Petr do Antiochie, otevřeně jsem se proti němu postavil, poněvadž zasluhoval domluvy“ (Gal 2, 11 a dále). Sv. Tomáš Akvinský komentuje tuto událost následovně: „Jestliže je však ohrožená víra, musí být představení svými podřízenými i otevřeně káráni. Tak svatý Pavel, který byl svatému Petrovi poddán, neváhal proti němu veřejně hovořit, když se jeho jednání ve věcech víry stávalo pohoršením, a jak glosuje svatý Augustin, sám svatý Petr dal svou reakcí příklad všem nadřízeným, že v případě svého zbloudění od pravé cesty nemají pohrdat snahou svých podřízených o jejich navrácení na pravou cestu.“ 139

Tak učí i jiní teologové . Například Suares, pokládáný za jednoho z největších jezuitských teologů, píše: „Jestliže totiž (papež) nařizuje něco, co se přičí dobrým mravům, je třeba ho neposlušovat. Jestliže činí něco odporujícího veřejné spravedlnosti a obecnému dobru, pak je dovoleno mu odporovat.“ 140

A sv. Robert Bellarmin soudí: „Tak jako je dovoleno bránit se papeži, směřujícímu svým jednáním proti tělesné integritě, tak je dovoleno odporovat i tomu, který ohrožuje duše, který uvádí ve zmatek státní moc, nebo který má dokonce v úmyslu škodit církvi. Tvrdím, že v takovém případě je dovoleno postavit se mu na odpor neplněním jeho rozkazů a zabraňováním realizace jeho vůle.“ 141

98. *Nebylo vysvěcení biskupů v roce 1988 schismatickým činem?*

Schisma spočívá v zásadním odmítání papežské autority, nikdy však v jednotlivém aktu neposlušnosti. Kněžské bratrstvo však papeže uznává a kněží bratrstva se za něho modlí při každé mši. Ono konkrétní vysvěcení biskupů lze sice v krajním případě uznat za neposlušnost, schizma však v žádném případě nezakládalo. A z důvodů uvedených výše byl ovšem tento projev neposlušnosti vůči papeži zcela oprávněný.

Je třeba si uvědomit, že je přece velký rozdíl v tom, řekne-li někdo otci „to děláš špatně“, nebo zda mu řekne „již nejsi mým otcem. Nechci už mít s tebou nic společného!“ Schizmatu však odpovídá pouze druhý z uvedených příkladů. To potvrzují i vynikající církevní právníci. Tak například kardinál Castillo Lara, doktor církevního práva a prezident papežské komise pro autentickou interpretaci tohoto práva, prohlašuje: „Samotný čin konsekrace biskupa bez papežova svolení není sám o sobě schismatickým jednáním.“¹⁴² I hrabě Neri Capponi, americký profesor církevního práva na florentské univerzitě soudí, že biskupské svěcení udělené proti vůli papeže nezakládá samo o sobě schizma: „Aby se udělovatel takového svěcení dopustil schizmatu, musel by učinit více. Například to, že by vybudoval svoji vlastní hierarchii. Pak by to schismatický akt byl. Skutečností však je, že arcibiskup Lefebvre prostě řekl: *Světím biskupy, aby má světící moc byla zachována. Tito biskupové nezaujmají místa jiných biskupů, takže tím nevytvářím žádnou paralelní církev.* Proto tento čin sám o sobě schismatický nebyl.“¹⁴³ Tvrzení, že arcibiskup Lefebvre a celé Kněžské bratrstvo je schismatické, a tím automaticky exkomunikované, je proto nesprávné!“¹⁴⁴

99. *Je chápání tradice, tak jak ji chápe Kněžské bratrstvo, nesprávné?*

Stále znovu se Kněžskému bratrstvu předhazuje, že prý jeho pojmání tradice je příliš statické. Proti tomuto pojetí se dnes v Římě prosazuje tak zvaně živá tradice.¹⁴⁵ Tím slovem „živá“ se má věřícím namluvit, že tradice je něčím co podléhá změnám, jako všechno živé. To je však vyloženě modernistický pohled na pravdu – co bylo včera nesprávné, může dnes již být správné!

Arcibiskup Lefebvre často opakoval, že když v Římě hovoří s kardinálem Ratzingerem, či s jinými osobnostmi, a argumentuje tím, že Pius IX. to či ono odsoudil, nebo že to či ono je přece dogmatickým prohlášením Tridentského koncilu, dostává odpověď: „Ale Monsignore, už nežijeme v době Pia IX., ani v epoše Tridentského koncilu ...“

Samozřejmě, že pojmu živá tradice lze rozumět i správně, totiž jako rozvíjení nauky a kultu, při naprostém zachování jeho katolické identity. Zrovna tak je jisté, že vedle takového správného chápání tradice existuje i mylné, zkostnatělé chápání tohoto pojmu, podle něhož je nutno trvat i na všech vnějších formách, hájit existenci jakéhokoli přežitku a odmítat každou možnost přizpůsobování se změněným podmínkám moderního světa. Že však ani sv. Pius X., který vzdor svým ostrým odsouzením modernismu, takovému zbytnělému chápání pojmu tradice neholdoval, je zřejmé z mnoha reforem, které on sám provedl: Zreformoval breviář a chrámovou hudbu, jako první připravil komplexní a jasně formulované znění církevního práva a dvěma svými dekrety o přijímání odstranil poslední vlivy jansenismu. To abychom jmenovali jen ty nejdůležitější z jeho reforem. Od tridentského koncilu až do jeho pontifikátu nedošlo v církvi nikdy k realizaci tolika reformních opatření, jako právě za sv. Pia X.! To všechno však byly pravé reformy, vedené pouze snahou připravit

pro působení církve v moderním světě a pro posvěcování duší ty nejlepší podmínky. Avšak reformy z pokoncilní doby znamenají naopak změny samotné nauky církve, které podle slov sv. Pavla nejsou přípustné: „Avšak i kdybychom my nebo anděl s nebe kázal vám evangelium jiné než to, které jsme vám kázali, buď proklet.“ (Gal. 1, 8).

100. Nebylo by přece jen ještě možné jít s Římem společnou cestou?

V současné době není možné žít konsekventně s katolickou vírou a obhajovat ji, a přitom se vyhnout konfliktu s Římem. Existují sice společenství, kterým Řím slavení tradiční svaté liturgie dovolil, ale tato společenství musí plně uznávat i novou mši za zcela platnou a musí se i zdržet jakékoliv kritiky 2. vatikánského koncilu. Plně musí akceptovat zvláště náboženskou svobodu a ekumenismus.

To se týká jmenovitě Bratrstva sv. Petra a institutu Kristus Král a Velekněz, se sídlem v Griciglianu u Florence. Na vysluhování staré mše se zde hledí pouze jako na jakési charizma těchto společností, přičemž nová liturgie musí být těmito společenstvími plně akceptována. Představený Gricigliana také již s papežem novou mši koncebroval a podobně novou mši příležitostně slouží i někteří kněží Bratrstva sv. Petra. Rovněž tak plně přijímají výsledky 2. Vatikána, i s náboženskou svobodou a ekumenismem.

Přesto všechno mají tato společenství někdy velké problémy s otevíráním nových komunit a středisek – 24. září 1993 vydala německá biskupská konference prohlášení, že „s ohledem na celkovou pastorační situaci“ není další rozšiřování tridentské mše vhodné. Ke sloužení již zavedených „indultních mší“ bývají zpravidla povoláváni jiní kněží, a jen vyjíměčně bývá jejich sloužení svěřováno i kněžím z Bratrstva sv. Petra, pokud jsou

ovšem připraveni sloužit i mše podle nového mešního řádu. Generální představený Bratrstva sv. Petra vyzval v roce 1996 věřící k modlitbě za možnost zakládat v Německu nové odbočky Bratrstva, ve kterých by jeho nově vysvěcení kněží mohli nalézt uplatnění. Tato výzva, spolu s odpovídajícími prosbami biskupům, se však ukázala marnou. Vzdor obecnému nedostatku kněží nebyli biskupové ochotni nově vysvěceným kněžím takovou příležitost poskytnout. A to jen proto, že chtějí celebrovat ve staré liturgii, které konec konců poželhal i Řím. To je situace v současné době zajisté takřka groteskní. Tím pochybnější by ovšem bylo počítat dnes vážně s možností nějaké spolupráce Říma s těmi, kteří se zcela konsekventně se svým katolickým přesvědčením rozhodli trvat na tradiční nauce církve a obhajovat ji.

Nejblahoslavenější Panna Maria zůstala vždy bez proměny. Představme si jen tu absurditu, že by nejblahoslavenější Panna Maria chtěla někdy změnit své mínění o Božství Ježíše Krista, svého božského syna a jeho oběti na kříži, kterou na sebe musel vzít, nebo o jeho díle vykoupení ...

... A právě proto musíme k této nejblahoslavenější Matce, k této Virgo fidelis, Panně věrné, vysílat neustále své modlitby, abychom si i my u ní takovou nezdolnou věrnost vyprosili.

Arcibiskup Marcel Lefebvre, 18. září 1977 v Ecône

Poznámky

Zkratky:

DC La documentation catholique

DH Denzinger, Heinrich: Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen. Opraveno, rozšířeno a Petrem Hünemannem přeloženo do němčiny, vydání Herder, Freiburg,³⁷ 1991.

HK P. Cattin (H. Th. Conus) – vyd.: Heilslehre der Kirche, A. Rohrbasser, Freiburg (CH), Paulusverlag 1953

MG E. Marmy (J. Schafer, A. Rohrbasser) vyd.: Mensch und Gemeinschaft in christlicher Schau, Freiburg (CH), Paulusverlag 1945.

OR L'Osservatore Romano, něm. vydání

KK K. Rahner, H. Vorgrimler, vyd.: Kleines Konzilkompendium, všechny texty II. Vatikána, Freiburg, Herder¹⁹, 1986

PG J. P. Migne, vyd.: Patrologia graeca, Paris 1857 a násl.

PL J. P. Migne, vyd.: Patrologia latina, Paris 1844 a násl.

RJ Rouet de Journal, Enchiridion patristicum, Freiburg, Herder 1913

Pokud není uvedeno jinak, pochází zvýraznění textu od autora tohoto katechismu

Církevní krize

1. Der Fels 1972, č. 10, str. 313
2. May, Georg: Die Krise der nachkonziliaren Kirche und wir Wien, Mediatrix 1979, str. 5, a další
3. Ratzinger, J. kard.: Zur Lage des Glaubens, München, Zürich, Wien, Neue Stadt 1985, str. 102

4. Osternhofer Zeitung, 19. 4. 1996
5. Der Spiegel 25/1992, str. 36 a násl.
6. Wie wir Menschen leben, Ein Religionsbuch, Herder³, 1972, str. 78, imprimatur 17. 1. 1972 uděleno gen. vikářem biskupství Freiburg, Dr. Schlundem
7. Kirchgässner, Ernst: Jesus – Diener der Menschen, sv. 51 knižnice „Reihe für Dich“, Süddeutsche Verlagsgesellschaft Ulm, str. 27 a další

Víra

8. Projev 7. 12. 1968, DG 1969, str. 12
9. LH 2804
10. Encyklika Satis cognitum, 29. 6. 1896, HK 613
11. Žalm 54,19 PL 36,641 DH 3542
12. DH 3542
- 12a Vatikanum I., DH 3020, koncil zde cituje sv. Vincence z Lernia, Commonitorium primum 23. 3. PL 50, 668 A
13. Encyklika Immortale Dei, MG 848 Učitelství úřad církve
14. Dog. konstituce Pastor aeternus, kap. 4, DH 3074
15. totéž DH 3070
16. Citováno z May Georg, Gefahren, die der Kirche drohen St. Andrä-Wördern, Mediatrix 1990, str. 27
17. Kirchliches Amtsblatt für die Diözese Rottenburg/Stuttgart, sv. 40, č. 13 z 27. 6. 1989, str. 507
18. Kasper, W.: Einführung in den Glauben, Mainz, Grünewald⁷, 1983, str. 148
19. tamtéž, str. 65
20. DH 3542
21. Kasper, W.: Jesus der Christus, Mainz, Grünewald⁷, 1978, str. 104 a násl.
22. tamtéž, str. 129
23. tamtéž

24. Kirchliches Amtsblatt für Diözese Rottenburg/Stuttgart, č. 17, z 28. 8. 1993 porovnej s tím i vynikající článek P. Marcuse Heggen – bergera v Mitteilungsblatt der Priesterbruderschaft St. Pius X., č. 1, 9. listopad 1993
25. Mittelbayerische Zeitung, 3. 7. 1996
26. Wer mich nachfolgen will, nehme sein Kreuz auf sich, dopis biskupa diecéze Rottenburg/Stuttgart Dr. Georg Mosera diacezanům, při příležitosti postní doby 1980, str. 2
27. cit. podle KNA z 16. 4. 1992
28. 2. vatikánský koncil, 1. část, Osnabrück, nakl. A. Fromm 1963, str. 12, event. 17
29. DC 1966, str. 63 a násl.
30. cit. z Lefebvre M.: Sie haben ihn entthront, Stuttgart, Priesterbruderschaft 1988, str. 147 a další, pravost tohoto dokumentu byla potvrzena Piem IX. v jeho aprobačním breve z 25. 2. 1861
31. DC 1971, str. 14
32. OR z 5. 3. 1993, str. 13
33. Dörmann, J.: Der theologische Weg Johannes Paulus II. zum Weltge – betstag der Religionen in Assisi, sv. II (2, Senden) Westf., Sitta Verlag 1994, str. 14
34. Katechismus der katholischen Kirche, München, Oldenbourg 1993, č. 2320
35. La Pére Congar interrogé par Jaeques Duquesne, Une vie pour la verité, Centurion 1975
36. Breve an der kath. Zirkel von Mailand, citováno v A. Roussel, Literalisme et Catholicisme, str. 102 a další
37. srov. DH 138 a násl.
38. srov. DH 563
39. srov. DH 990

2. vatikánský koncil

40. Le Concils au jour le jour. Deuxieme session, Paris 1964, str. 215
41. Wiltgen, R., M.: Der Rhein fließt in den Tiber, Feldkirch, Lins-Verlag 1988, str. 61
42. totéž, str. 82
43. Vorgrimler, H.: Karl Rahner verstehen, Freiburg, Herder 1985, str. 175
44. Deutsche Tagespost, 10. 10. 1992, str. 2
45. Malinski, M.: Mon ami Karol Wojtyła, Le Centurion 1980, str. 189
46. KK 459
47. Willebrands, J.: Mandatum unitatis. Paderborn: Bonifatius Verlag 1989, s. 352
48. KK 459
49. KK 509
50. Ratzinger, J., kard.: Theologische Prinzipienlehre, München, Erich Wewel Verlag 1982, str. 398
- 50.a Interview Kardinal Ratzingers mit Vittorio Messori, vyd. v itaštině, časopis Jesus, listopad 1948, str. 72
- 50.b DH 2980
51. Nach dem tiefen Ursachen fragen, z řeči kardinála Ratzingera před chilskými biskupy, Der Fels 1988, č. 12, str. 343

Náboženská svoboda

52. HK 79, citát z encykliky Annum sacrum, 25. 5. 1899
53. HK 77
54. HK 78
55. Augustinus, list 155 do Makedonie, sl. 3,9, PL 33, 670
56. encyklika Libertas praestantissimus, MG 125
57. KK 662
58. MG 28b

59. MG 111
60. Utz A.F. (Groener, J.F., Soziale Summe Pius XII. , Freiburg (CH), Paulusverlag 1954, č. 2734
61. DH 3250
62. č. 2, KK 662
63. Lefebvre, M.: Sie Haben ihn entthront, str. 193, tato práce je snad nejlepší a nejzávažnější studií o „náboženské svobodě.“
64. Lefebvre, M.: Missionar und Zeuge in der nachkonziliaren Christenheit, přednáška a okružní listy, Stuttgart, Preisterbruderschaft 1994, str. 45 a další

Ekumenismus

65. citace v Lexikon für Theologie und Kirche, Freiburg, Herder 1962, sv. 7, sl. 1131
66. HK 670 a dále
67. HK 686
68. KK 243
69. citát v Dörmann, J.: Die eine Wahrheit und die vielen Religionen., sv. 8, v knižnici Respondeo Abensberg, Kral 1988, str. 40
70. podle A. Rotzetter, Handreichungen für Gottesdienste zum Sonntag, der Weltmission 1989, Missio Aachen und Missio München
71. AAS 76/1984, 812-828, německy, Der Apostolische Stuhl, Kolín, J.P.Bachem 1984, str. 1864-1878
72. Schüchte,H.: Glaube im ökumenischen Verständnis, (Ekumenický katechismus), Verlag Paderborn 1994, str. 33, zvýrazněno v originálu
73. HK 769
74. DC 13, 2. 7. 1983, str. 694
75. KK 220
76. KK 233

77. R., Blachere: Le Coran, 9 sura, verš 28, str. 216
78. Kasimirski: Le Coran, kap. 47, verš 4, str. 415
79. J., Bertuel: L'Islam, ses veritables origines, sv. 1, str. 187
80. Interview baselského biskupa Kurta Kocho v zurišském Tages-Anzeiger, z 29. 10. 1996, str. 2
81. 17. věta Syllabu, DH 2917
82. srov. Ratzinger, J.: Zur Lage des Glaubens, mimo jiné str. 212, kde jsou nekřesťanská náboženství označena za „mimořádné cesty spásy“.
83. Wojtyła, K.: Zeichen des Widerspruchs – Besinnung auf Christus, Herder 1979, str. 26 a dále
84. Schriften zur Theologie, sv. 13, Einsiedeln 1978, str. 350
85. Wojtyła, K.: Zeichen des Widerspruchs, str. 108
86. tamtéž, str. 103
87. Redemptor hominis 13,3, citace z Dörmanna, J.: Der theologische Weg Johannes Paulus II., sv. II/1, Sitta Verlag 1992, str. 184
88. Zeichen des Widerspruchs, str. 121
89. OR, 26. 9. 1986, str. 1
90. OR, 7. 11. 1986, str. 10
91. DC z 1. a 15. 8. 1993, str. 71 a násl., cit. z něm. překladu okružního listu AKM, říjen – prosinec 1993
92. Wadenfels, H.: Die Friedensgebete von Assisi, Freiburg 1987, str. 30-32

Nový mešní řád

93. zasedání XXII., can. 1, DH 1751
94. totéž, kap. 1, DH 1740
95. totéž
96. srov. DH 1743
97. Didache, sl. 14, RJ 8
98. 1. list do Korinthu, sl. 14, RJ 19

99. 171. list Amphil., RJ 1019
100. encyklika Mediator Dei z 20. 11. 1947, HK 302 a další
101. DH 1758
102. Lehmann /Schlink (vyd.), Das Opfer Jesu Christi und seine Gegenwart in der Kirche, Herder 1983, str. 223 a dále, zdůrazněno i v originálu
103. Latin Mass Magazine z 5. 5. 1995
104. Kurze kritische Untersuchung des neuen Ordo missae, něm. překl. Inge Köck, publikace Una voce – Německo, sešit 4/1969, str. 2
105. totéž, str. 22
106. list přátelům opatství Sainte Madaleine, č. 51, Le Barroux, 10. 8. 1994
107. proslov na generální audienci 19. 11. 1969, cit. ze Silveira, La nouvelle messe de Paul VI., Qu'en penser?, 1975, str. 210 a další
108. HK 261 a další
109. 5. Mystagogische Katechese 21., Bibliothek der Kirchenväter, Kempten-München, sv. 41 (1922), str. 390 a další

Katolické kněžství

110. VM-Zur Zeit, Zeitschrift der Redemptoristen , červenec-srpen 1980, str. 91 a další
111. zasedání XXIII., kan. 3, DH 1773
112. totéž, kan. 6, DH 1776
113. citace z Krämer-Badoni,R.: Revolution in der Kirche, Lefebvre und Rom, Mnichov-Berlín, Herbig 1980, str. 91 a dále
114. De virginibus velandis 9,1, citace z Hauka,M.: Die Problematik des Frauenpriestertums vor dem Hintergrund der Schöpfungs – und Erlösungsordnung, Paderborn : Bonifatius³ 1991, str. 402, toto dílo je snad nejobsáhlejší studií o problému kněžského svěcení žen
115. Adv. haer. 78, 13, PG 42,736

116. Adv. haer. 79,2, PG 42,744
117. VIII, 28. 6. RJ 1236
118. cit. v Deutsche Tagespost, 31. 5. 1994
119. Dekretale nova quedam, cit. v Hauke, Frauenpriestertum, str. 460
120. Expositiv fidei 21, PG 42, 824
121. Haer. 59, 4, PG 42, 1024
122. k tomuto tématu srov. vynikající knihu kard. Sticklera: Der Klerikerzölibat, Abensberg, Kral Verlag 1993
123. Rahner,K.: Grundkurs des Glaubens, Freiburg, Herder 1976, str. 398
124. tamtéž, str. 406 a dále
125. Sacramentum mundi, Herder, sv. 4, sl. 340
126. Ratzinger: Theologische Prinzipienlehre, str. 51, zvýrazněno v originále
127. tamtéž
128. tamtéž, str. 52
129. protokol ze zasedání děkanátní rady Wangen, dne 22. 11. 1983
130. zasedání XIV, kan. 1, DH 1701
131. tamtéž, kan. 2, DH 1002
132. tamtéž, kan. 3, DH 1003
133. tamtéž, kan. 7, DH 1707
134. Pius XII. Sacramentum ordinis, DH 3857
135. trident. koncil, zasedání XXI., kap. 2, DH 1728
136. Ordo benedicendi olea et conficienda chrisma: Gesignete Materie für die sakramentalen Salbungen ist Olivenöl oder gegebenenfalls ein anderes Pflanzenöl, v Rennings,H.: Dokumente zur Erneuerung der Liturgie, Kavelaer, Butzon & Bercker 1983, č. 2234
137. Rennings, totéž vydání č. 2921

Kněžské bratrstvo sv. Pia X.

138. MG 818
139. Tomáš Aquinský: Summa theologica II 11 q. 33 a 4 ad 2
140. Suares, F.: Opera omnia X., Paris 1856, str. 321 (Tractatus de fide dogmatica, disp. 10, sect. 6, nr 16)
141. Bellarminus: Über den Papst, Augsburg 1843, str. 403 (2. kniha, část 29)
142. La Republica, 7. 10. 1988
143. Latin Mass Magazine, květen-červenec 1993
144. s tím srovnaj vynikající studii P. Gérarda Mura:
Bischofsweihe durch Erzbischof Lefebvre, Zaitzkofen, 1992,
dokumentace dopisů a událostí předcházejících založení a rozkvet
Kněžského bratrstva, jakož i suspendování a exkomunikování
arcibiskupa Lefebvra
145. tak např. Jan Pavel II. ve svém Motu proprio Ecclesia Dei,
z 2. 7. 1988, DH 4822

Texty k fotografiím

Papež Pavel VI. a protestanští pozorovatelé, kteří se zúčastnili diskusí o liturgické reformě - **není k dispozici**



27. říjen 1986 v Assisi



Socha Buddha na oltáři chrámu sv. Petra v Assisi

.....
Interier farního kostela v Oberkirch, v biskupství Basel, před pokoncilní „restaurací“ - **není k dispozici**

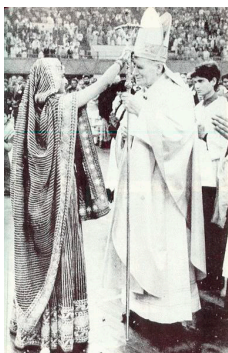
.....
Tentýž kostel po „restauraci“, vysvěcený biskupem Antonem Hänggi 6. května 1973 - **není k dispozici**



Papež Jan Pavel II. v rozhovoru s předáky kultu woodoo při své cestě do Afriky (únor 1993).



Papež Jan Pavel II. se zástupci židovské lóže B'nai B'rith, které přijal ve vatikánu (22. březen 1984)



Papež Jan Pavel II. přijímající znamení Tilak – znamení božstva Shivy (Indie 1986)

.....
„Mše“ zahajující dětské letní tábory v Herzogenburgu,
Rakousko - **není k dispozici**

.....
Kolumbijský kněz Camilo Lopez při celebraci své revoluční
mše - **není k dispozici**

.....
„Bohoslužba“ v rámci lidových slavností v Nitscha u
Gleisdorfu, v neděli 17. července 1988, Rakousko - **není k
dispozici**

.....
Pochodňový tanec při společné nedělní bohoslužbě v
mariazellské bazilice, Rakousko, 7. září 1996 - **není k dispozici**

.....
Papež Jan Pavel II. podává „na ruku“ - **není k dispozici**

.....
Podávají pomocnice při přijímání a lektorky, ministrantky, a tak
zvané vedoucí bohoslužby slova, jako budoucí kandidátky na
kněžství – ekumenická bohoslužba slova, 18. 1. 1987 v městském
kostele „Nejsvětější Krve“ v Gracu, Rakousko - **není k dispozici**

.....
„Ani za jednu celou generaci se neodstraní škody způsobené
eucharistické víře podáváním na ruku“ (universitní profesor dr.
Georg May) – tzv. „mše po staru“, 31. 8. 1986, Rohrbach,
Rakousko - **není k dispozici**

.....
Laik sbírající hostie rozsypané při podávání na sportovním
stadiónu v Attendorfu u Hitzendorfu , Rakousko, 10. července
1982 - **není k dispozici**

.....
Při prvním přijímání sedí všechny děti u slavnostně vyzdobené
tabule – Thyra, Rakousko, květen 1997 - **není k dispozici**



Arciděkan dr. Notker Wolf ze St. Ottilien se dostává do novinových titulků jako rockový kytarista „Arciděkan rockuje na diskoscéně“, (Memminger Zeitung ze 7. července 1997) – všechno v normě, jedná se pouze o ukázkou „nového rozkvětu“. Není pak divu, že se v rámci kněžského dne diecéze Würzburg prezentovala i pracovní skupina s tematickou náplní – „nový typ kněze – povolání, které se chváří samo!“

.....

(Žena demonstrující s heslem „katolička odmítající povinný celibát“ na zasedání Společnosti kněží a jejich žen) - **není k dispozici**



7 žen v biskupských mitrách a s biskupskými berlami hledalo na zasedání rady společnosti „Mutikan“ s největší pečlivostí

odpověď na závažnou otázku, zda „muži mohou být kněžími“,
Graz, červenec 1997.

.....

„Kříž“, pro třetí tisíciletí, „se kterým spojujeme naději, že nám mladé křesťanství *třetího světa* může dát nové impulsy pro naši vychladlou církev“ (Karl Rahner – citát z letáku Missio Internationales, katolické misijní dílo v Aachen - **není k dispozici**)

.....

Tento symbol křesťanství, židovství, islámu, hinduismu a buddhismu zdobí svatostánek v Aikiya Alayam (jižní Indie, viz též obrázek nahoře) v místě společných modliteb, setkání a dialogu mezi různými náboženstvími - **není k dispozici**

.....

Tento kříž visí v kapli nového ženského domu v St. Pölten, Rakousko - **není k dispozici**

.....

Pohřební kaple s Kristem jako „Tanečníkem“, St. Veit – Graz

Farní kostel v Innsbrucku-Neu Arzl. Tento dům Boží je – světe div se! – zasvěcen sv. Piu X. V jeho interiéru si však zařadila gnose i panteismus. Postava Krista rozpínajícího paže na kříži, který mu však byl odebrán, vznáší se těsně před trojúhelníkovým barokním oknem. Kristova hlava se ostře rýsuje ve středu symbolizovaného východu slunce (jako část veškerenstva). Nicméně dominujícím prvkem je zde slunce, nikoliv Kristus. Není zde tedy symbolicky vyjádřen „Kristus jako Pán vesmíru“, jak by si snad naivní pozorovatel mohl myslet, ale (panteistické) zbožnění slunce, eventuálně veškerenstva - **není k dispozici**

.....

Farní kostel v Innsbrucku – St. Norbert.

Svatostánek je zde pojat v gnostickém stylu. Na třech různě vysokých krychlich (zřejmě symbolu třech stupňů zasvěcení johannitských zednářů) se tyčí další krychle, obemknutá skleněnou

zeměkoulí, nezastíraně symbolizující zednářské nároky na světovládu. Abstraktní nástěnné obrazy s převládající křiklavou, ďábelsky červenomodrou kombinací doplňující celkovou architektonickou kompozici, ve které při nejlepší vůli nelze již žádný křesťanský prvek nalézt, dokonce ani oltářní kříž, přestože je mešními instrukcemi z roku 1969 důrazně požadován. - není k dispozici

.....

Krypta svatojakubského dómu v Innsbrucku, plná evidentně zednářské symboliky. V průvodci po zajímavostech tohoto dómu je tento prostor označen jako „útulné místo pro modlitbu“. - není k dispozici

.....

„Emauzy“ ve Völs/Tirol. Tento nový kostel byl necitlivě zařazen do starého jádra vesnické zástavby, kterou opticky zcela zničil. Že by šlo o kostel to však není z ničeho poznat. Detaily v interiéru tohoto „kostela“, tedy duha – symbol hnutí New Age – v oltářním prostoru, ani krychlový svatostánek s pyramidou nahoře, nemají ovšem s křesťanským uměním nic společného. I jinak je vnitřní atmosféra zcela nesakrální, k čemuž značně přispívá převrácení přirozených světelných poměrů. Boční stěny jsou totiž přesvětlené a světla ubývá směrem dostředu interiéru. Ve starých kostelích byl vždy těžištěm osvětlení oltářní prostor a střed chrámu, zatímco stěny („oddělující svět“) byly vždy osvětleny méně. Je to prostě celé zruďné. - není k dispozici

.....

Rakouský barokní svatostánek z roku 1720.

Nalézá se ve výklenku starožitnictví a prodavač vysvětluje možnosti jeho využití takto: „Jako dekorační podstavec pod vázu nebo také jako domácí bar.“ - není k dispozici

.....

„Svatostánek“ neuctivě instalovaný na zdi. Kovová koule s přivařenými krátery má připomínat měsíc – mrtvou, vychladlou planetu. V tomto „planetariu“ se už Spasitel stává jeho opravdovým zajatcem - **není k dispozici**

.....

Dějiny křesťanské církve – náčrt z farního časopisu v Graubündenu, Švýcarsko, leden 1997

Ekumena

„Toto slovo pochází z řeckého slova oikomene (okruh světla) a znamená jednotu křesťanských církví. Ekumenické hnutí se snaží překonat v dějinách nastalé rozštěpení křesťanstva a vše vzájemně odloučené opět spojit. V roce 1948 byla v Amsterdamu založena Ekumenická rada církví, k níž se až dosud přidalo 300 církví. Katolická církev se k ekumenické radě církví dosud nepřipojila. V Německu je ekumenické hnutí organizováno *Pracovním společenstvím křesťanských církví*, jejímž členem je i katolická církev. Ekumenické hnutí bylo uznáno a doporučeno II. Vatikánem“. - **není k dispozici**