

od kněžiště (presbytáře) distancován prostorem, architektonickými prvky (mřížka aj.) i akusticky. Oltář, který byl dominantou kněžiště, byl opatřován retabulem, jež se stává, hlavně v barokní době v Evropě, samostatným artefaktem, pod nímž zaniká funkce oltáře jako stolu. Kněz sloužil mši čelem k oltáři, zády k lidu. Nová úprava, jež je výsledkem 2. vatikánského koncilu, sice nadále počítá s tím, že středem prostoru je oltář (ne lid, ne kazatelna), ale má být skutečným středem, ze všech stran volným, aby bylo možno sloužit tvářmi k lidu. Vhodný je i prostý stůl. Kněžiště má být od prostoru pro lid sice odlišeno, ne však odděleno. Pro zdůraznění důstojnosti Božího slova má být místo, odkud se čte Písmo a pronáší homilie (tzv. *ambón*), proti ostatnímu prostoru poněkud vyvýšeno.

58.1. Ekumenický direktář z r. 1993 umožňuje společné vlastnění a užívání bohoslužebných prostor církví katolickou a jinými křesťanskými církvemi. Je při tom pouze třeba pečlivě uvážit otázku uchovávání Nejsvětější svátosti s odpovídající úctou, aniž bude zraňováno cítění těch, kdo budou budou užívati.

Svátosti

59. Počet SVÁTOSTÍ v katolické církvi se – nejpozději r. 1215 – definitivně ustálil na čísle 7: křest, biřmování, eucharistie, svátost smíření (pokání), svátost pomazání nemocných, svěcení, manželství. – Svátosti jsou úkony, jimiž se účinně prostředkuje Boží milost tomu, kdo je přijímá. Zároveň jsou to projevy vděčné úcty k Bohu a nástroje budování církve.

60. KŘEST je branou věčného života, působí smytí dědičného hříchu a znovuzrození; včleňuje do církve. Nahrazen může být jen mučednickou smrtí (*baptismum sanguinis*) nebo takzvaným křtem votivním, když upřímná touha po křtu, spojená se srdečným pokáním, nahradí křest vodou, který nemohl být vykonán. – Katolická církev křtí nemluvňata i dospělé. Křest jednou řádně vykonaný se neopakuje, neboť je nezrušitelnou pečeti (*character indelebilis*) i v případech, kdy se jeho konkrétní životní důsledky nedostavily. – Křestní obřad spočívá v polití křtěnce vodou (jakoukoli) a ve formulí, že přítomná osoba je křtěna ve jménu Otce i Syna i Ducha svatého. Za normálních okolností křest vykonává kněz – při křtu dětí i já-

hen. V případě nouze však udělovačem křtu může být i laik, muž či žena, dokonce i nevěřící, pokud zachovají formu křtu a jeho záměr.

60.1. Okolnost, že platný křest není absolutně vázán na kněžské svěcení, umožňuje katolické církvi uznávat křest, který byl vykonán v jiné církvi a neopakovat jej při přestupu ke katolictví. Tak se křest stává východiskem ekumenických snah. Katolická církev v četných dohodách o vzájemném uznání křtu s jinými církvemi toto své stanovisko slavnostně potvrzuje.

60.1.1. V případech nejistoty, zda křest byl vykonán či zda byl vykonán řádně (vodou, trojiční formulí), užívá se – nyní však již omezeně – v katolické církvi tzv. podmíněčného křtu, jehož formule zní: „Jsi-li pokřtěn, tedy tě nekřtím, nejsi-li pokřtěn tedy tě křtím...“ I tímto poněkud komplikovaným způsobem se dává najevo, že křest není opakovatelný.

61. BIŘMOVÁNÍ (*confirmatio*) se uděluje pokřtěnému na prahu dospělosti k potvrzení milosti ve křtu přijaté, k posílení zvláštními dary Ducha svatého a k utužení svazku s církví. I biřmování propůjčuje nesmazatelný charakter, a tedy se neopakuje; není však nezbytné pro spasení. – Úkon spočívá ve vzkládání rukou na biřmovance, v pomazání svěceným chrismatem (směs oleje a vonných pryskyřic) a ve slovech, obsahujících rovněž trojiční formulí. Udělovačem svátosti biřmování je zpravidla diecézní nebo pomocný biskup, podle dnešních liturgických předpisů v mnoha případech i příslušný pověřený kněz.

62. Ve SVÁTOSTI SMÍŘENÍ se církev ujímá svého pověření zvěstovat Boží milosrdenství provinilému člověku a smířit jej s Bohem i s církví. Ritus má mít formu osobní zpovědi, při které provinilý člověk dá najevo své sevření nad spáchanými hříchy (*contritio cordis*) a vyjádří je i slovy (*confessio oris*); následuje formule rozhřešení (absoluce), které může vyhlásit jen kněz (resp. biskup), který též uloží skutky nápravy (*satisfactio operis*): svátostí je totiž kající zbaaven trestů věčných, ne však časných.

62.1. Svátost smíření se někdy chybně ztotožňuje s praxí udělování odpustků. Obojí spolu souvisí jen nepřímou: Základem odpustkové praxe je myšlenka, že vina (*culpa*) a trest za vinu (*poena*) jsou dvě různé věci. Svátost smíření smývá vinu, ne však hned i časný trest. Ten je možno částečně nebo úplně prominout formou odpustků, předcházel-li již svátostné smíření; jde o akty, jimiž církev jakožto správkyně pokladu zásluh Krista a svatých, promíjí

časné tresty již udělené. Pravidla o tom, kdo a kdy smí platně odpustky udělovat a přijímat, stanoví Kodex kanonického práva (CIC 992–997).

63. SVÁTOST POMAZÁNÍ NEMOCNÝCH (dříve: poslední pomazání) prostředkuje posilující milost osobám stíženým nemocí či slabostí stáří; církev tyto osoby svěřuje trpícímu a vzkříšenému Kristu přímluvnou modlitbou. Ritus spočívá v tom, že kněz – za recitace příslušných slov – pomaze nemocného člověka olejem na čele a na rukou. Svátost je možno opakovat, kdykoli se vyskytne potřeba.

64. SVÁTOST SVĚCENÍ (ordinace) patří – spolu se svátostí manželství – mezi tzv. svátosti stavu. Jejím prostřednictvím se uděluje povoláním a náležitě připraveným osobám (mužského pohlaví) zvláštní milost k vykonávání úřadu diakonského (jáhenského), kněžského a biskupského. Předpokladem pro svěcení kněžské je dosažení věku 25 let a uplynutí půlroční lhůty od svěcení diakonského; pro svěcení biskupské (konsekraci) platí věk 35 let a nejméně pětiletý interval od svěcení kněžského; kdo chce být vysvěcen na diakona, musí být stár alespoň 23 let, jde-li však o kandidáta na trvalou službu diakonskou (bez následného svěcení kněžského), musí v den svěcení dosáhnout 25 let věku, u ženatých diakonů 35 let. – Ritus svátosti spočívá ve vzládání rukou na ordinovaného a v přímluvné modlitbě. Udělovatelem svátosti je jen biskup. – Také tato svátost působí nezrušitelnou pečeť a je tedy neopakovatelná.

65. SVÁTOST MANŽELSTVÍ si udělují snoubenci navzájem, ovšem platně jen v přítomnosti kněze nebo diakona (na některých místech na světě výjimečně i místním biskupem pověřeného laika, v českých zemích nikoliv) a dvou svědků. Svátostnou povahu manželství odvozuje katolická církev z analogie s niterným svazkem Krista s církví (srov. Ef 5,21nn). Svátostně uzavřené manželství nemůže rozloučit žádná pozemská instance (srov. Mt 19,5); katolická církev proto neuznává rozvod. Jen ve výjimečných případech (formální pochybení) je možno prohlásit manželství za neplatné, popř. je rozvázat, nebylo-li možno naplnit jeho přirozený účel (*matrimonium non cunsummatum*). – Manželství vzniká prohlášeným souhlasem obou stran v přítomnosti svědků. Kněz či diakon potvrzuje a žehná uzavřený svazek.

65.1. Vážný ekumenický problém představuje tzv. „smíšené manželství“ katolického křesťana s nepokřtěným (*disparitas cultus*, rozdílnost náboženství) nebo s pokřtěným jiného vyznání (*matrimonium mixtum*, smíšené manželství v kanonickoprávním slova smyslu). V prvním případě (katolický křesťan vstupuje do manželství s nepokřtěným) nelze mluvit o svátostné povaze manželství, ledaže by se později nepokřtěný partner dal pokřtít; tím okamžikem nabývá manželství již dříve uzavřené svátostné povahy. Svátostnou povahu má manželství naproti tomu vždy, když pokřtěný katolík vstupuje do manželství s pokřtěným nekatolíkem, pokud byla dodržena „kanonická forma“ uzavření manželství, tj. přítomnost zástupců církve – kněze či diakona a dvou svědků; od kanonické formy lze v odůvodněných případech dispenzovat. Nelze však dispenzovat od výslovného závazku katolické strany, že „je připravena chránit se nebezpečí odpadu od víry“ a že „se ze svých sil bude snažit, aby všechny děti byly pokřtěny a vychovány v katolické církvi“ (CIC 1125). O tomto závazku musí být nekatolická strana řádně uvědoměna. Není-li tato podmínka splněna, není možno udělit povolení k uzavření manželství (dispenz při rozdílnosti náboženství, licence při smíšeném manželství s křesťanem jiného vyznání). Podrobnosti stanoví jednotlivé místní konference biskupů.

65.1.1. Tato pravidla, vyhlášená papežem Pavlem VI. v *motu proprio* „*Matrimonia mixta*“ z 31.3. 1970 a převzatá do CIC i do Ekumenického direktáře, jsou pokrokem potud, že již od nekatolické strany nevyžadují žádný závazek (revers), pouze „vzetí na vědomí“, že katolická strana přijala uvedené závazky. Také výraz „podle svých sil“ (*pro viribus*) prý poskytuje určitý prostor pro výklad toho, co již překračuje síly katolické strany. Nicméně se vnucuje otázka, zda základna společného křtu, vzájemně uznaného, by neměla mít konkrétnější, osvobodivější důsledky pro rodiny, kde se v rodičích setkávají dvě různé křesťanské tradice.

66. V jistém smyslu vrcholem svátostného života katolické církve je EUCHARISTIE. Je, jak jsme viděli, součástí každé řádné bohoslužby formou mše. Jí se zachovává v platnosti a aktualizuje oběť Kristova kříže, dokud nepřijde, je to tajemství víry, znamení jednoty, pouto lásky, předjímka eschatologické hostiny Božího království. Tato významová mnohovrstevnost eucharistie, jež dává možnost vysunout do popředí ten nebo onen moment, je v katolické církvi sevřena do rituálního rámce, který má

vysokou míru jednotnosti: Materií svátosti je pšeničný chléb (v latinské církvi nekvašený, hostie, ve východních katolických církvích zpravidla kvašený, prosfora) konsekrace obou „živlů“ nastává při recitaci slov ustanovení (*verba testamenti*), která musí být vyslovena nad oběma živly zároveň. Vyslovit je však může jen kněz řádně ustanovený (nebo biskup – pak se jedná o mši pontifikální). Skutečnost, že liturgickou reformou 2. vatikánského koncilu bylo umožněno místo dosavadní jediné eucharistické modlitby (tzv. Římského kánonu) užít i několika alternativních forem modlitby, na této unifikaci nic nemění. – Přijímat eucharistii může každý katolický křesťan, který je ve stavu milosti, v zásadě také pokřtěné děti, i když praxe je taková, že první přijímání pokřtěných dětí je odsunuto až do věku pozdějšího podle (původně židovské) zásady, že přijímající by měl mít schopnost odlišit svátostné jídlo od jídla obyčejného a být řádně připraven.

66.1. Přijímat eucharistii v katolické církvi může jen pokřtěný katolík – ledaže by předchozím nebo alespoň dodatečným souhlasem příslušného biskupa bylo přijímání umožněno i jinému pokřtěnému křesťanu, který se ocitl ve stavu „těžké nouze“. Naopak zase katolík nemůže dovoleně přijímat eucharistii v jiném křesťanském společenství, protože zde plné platnosti svátosti brání nepříslušnost vysluhujícího (*defectus ordinis*), jenž nebyl řádně vysvěcen v apoštolské posloupnosti (avšak může přijímat v církvích s apoštolskou posloupností, byť nejsou v jednotě s katolickou církví, např. v církvích východních).

67. Exkurs: Sporné body v eucharistickém učení a praxi

67.1. Eucharistické učení katolické církve a její praxe byly zdrojem kontroverzí, zejména s církvemi vzešlými z reformace. Spory se týkaly hlavně těchto otázek:

67.1.1. „Přijímání pod obojí způsobou“: S použitím tzv. učení o konkomitanci, podle kterého je Kristus přítomen v každé částce eucharistického chleba a vína plně, zdůvodňovala středověká katolická církev praxi (obvyklou od 13. st.), že chléb byl podáván všem účastníkům, kdežto víno přijímal jen vysluhující. Požadavek „kalicha laikům“ se stal jedním z bojových hesel reformace, zvláště české (viz druhý ze Čtyř pražských artikulů). Praxe přijímání pod jednou však v katolické církvi nikdy neměla dogmatické krytí; i koncil tridentský ji prohlašuje za „zvyklost“ (*consuetudo*), zavedenou ze spravedlivých příčin. To umožnilo, že 2. vatikánský koncil přijímání chleba

i vína celou obcí umožnil, a pro některé případy, o nichž mají rozhodnout místní autority, i doporučil.

67.1.2. Učení o přepodstatnění (transsubstanciaci) bylo formulováno na 4. koncilu lateránském a výslovně převzato koncilem tridentským. Podle tohoto učení se konsekrací živlů (chleba a vína) mění jejich podstata v podstatu Kristova těla a krve. Fyzikální vlastnosti chleba a vína (chuť, tvar, vůně) však i po této změně podstaty (substance) zůstávají zachovány. – Reformace kritizuje transsubstanciační učení nejen z pozic filozofických, nýbrž zejména z pozic teologických: Kristus, přítomný v hmotných látkách nemusí napřed změnit jejich „hmotovost“ (substanci); k jeho inkarnaci patří i to, že vezme zavděk hmotným příbytkem chleba a vína. – Učení o transsubstanciaci nebylo v katolické církvi nikdy formálně odvoláno, avšak ustupuje tlaku moderního fyzikálního myšlení, které odmítá pojem „substance“ jako nějaké reality, která existuje za světem fenoménů a mimo něj. Katoličtí teologové 20. století se pokoušejí vystihnout intenci učení o transsubstanciaci pomocí pojmů „transfunkcionalizace“ (živly mění při eucharistii svou funkci), „transfinalizace“ (mění svůj účel), „transsignifikace“ (mění svůj význam). Těmto pokusům reformační teologie přitakává.

67.1.3. Učení o permanenci. Podle tohoto učení konsekrované živly, zůstávají (*permanent*) tělem (a krví) Páně trvale, a tudíž jim přísluší uctivé zacházení i mimo obřad eucharistie (uchovávání v tabernákulu, uctívání v monstranci apod.). Reformace naproti tomu trvá na tom, že konsekrované živly jsou nositeli druhého významu jen v rámci eucharistické slavnosti (*in usu, non extra usum*) a mohou jím zůstat jen ve smyslu dalšího použití (*ad usum*), například pro vysluhování eucharistie nepřítomným nemocným apod. (Od učení o permanenci je nutno odlišit – viklefovské – učení o remanenci, podle kterého i po konsekraci živly zůstávají tím, co byly, chlebem a vínem.)

67.1.4. Předmětem současných ekumenických diskusí je „teologie mešni oběti“; obě strany se dnes shodnou v názoru, že v eucharistii nedochází k opakování Kristovy jednorázové oběti, avšak není dostatečné shody v otázce, zda církev – osobou kněze – je subjektem svátostného dění, jako by v prodloužení Kristova díla, nebo jeho objektem, příjemcem.

67.1.5. V posledně jmenované otázce se zdá být hlavní překážka, která brání společnému slavení eucharistie mezi katolíky a reformačními křesťany: Z hlediska katolického je pro platné vysluhování eucharistie podstatná akce kněze řádně ordinovaného (*viz 66.1*), kdežto reformační teologie

svěřuje svátostnou iniciativu plně vzkříšenému Kristu, který ve své volbě prostředníků svého milostiplného jednání je zcela svobodný, nevázán žádnými právními pravidly pozemské církve. Prakticky to znamená, že v reformačních církvích může být pověřen předsedáním při eucharistické slavnosti každý, u koho bylo důvěrou místního společenství rozpoznáno potřebné obdarování, a to třeba i jednorázově.

67.2. Obecněji byla proti katolické svátostné praxi vznesena námitka, kritizující zásadu, že svátost platí objektivně, bez ohledu na duchovně-mravní kvalifikaci toho, kdo ji vysluhuje i toho, kdo ji přijímá (zásada „*ex opere operato*“). Tato zásada, poprvé vyslovená Augustinem v protidonatovském zápase (viz 6.3) ve svém původním významu znamenala, že svátost platí pro zásluhu Kristovu; jeho obět je ono „*opus operatum*“, bez něhož by bylo vysluhování svátostí nesmyslné. Je ovšem pravda, že tato „čistá podoba“ zásady *ex opere operato* nebyla v průběhu dějin udržena a za „*opus operatum*“ byl pokládán úkon kněze jako takový; svátost pak působí automaticky, mechanicky, magicky. V tomto smyslu námitka platí, ovšem vede k dalším úvahám o roli víry při udělování i přijímání svátostí.

68. Vedle svátostí zná katolická církev i tzv. SVÁTOSTINY (*sacramentalia*) – rity, kterými církev klade znamení Boží přítomnosti nad osobami či objekty (institucemi) a vyprošuje pro ně Boží přízeň a pomoc. Rozdíl od svátostí spočívá v tom, že jde o instituty zřízené církví, nikoli ustanovené Kristem, a jejich působnost je tedy odvozována od úmyslu církve (*ex opere operantis*) a její přímluvné modlitby. Tradičně se svátostiny rozdělují na „svěcení“ (*consecratio*) – např. budov, zvonů či jiných liturgických předmětů, klášterů, hřbitovů apod. – a na „žehnání“ (*benedictio*) osob nebo předmětů, kterým je vyprošována Boží pomoc. Svěcení mohou konat biskupové a kněží, žehnání smí provést kterýkoli kněz, nebo i diakon (jáhen), kromě úkonů, které jsou vyhrazeny papeži či biskupům.

Zbožnost

69. Katolickou ZBOŽNOST charakterizuje mimořádná šíře fenoménu, které jsou stále uvnitř duchovní a církevní stavby a mohou být považovány za autenticky katolické: od krajního aktivismu, projevujícího se angažo-

vaností v misijní, sociální, charitativní, vzdělavatelné a osvětové službě, po krajní kvietismus mystických individualistů, oddávajících se meditaci a odříkavému životu, ano i tělesnému sebetřýznění; od chladného intelektualismu spekulativních teologů, církevních právníků a diplomatů až k citové rozjítřenosti a prožitkové rozdrážděnosti španělských a francouzských mystiků – a mezi tím mnoho typů přechodných: to vše je katolické, resp. bylo integrováno do duchovní stavby katolické. Touto šíří nabídky forem zbožnosti katolická církev vždy imponovala.

69.1. Teologicky byla tato šíře umožněna myšlenkou, že Boží milost nedestruuje, nýbrž zdokonaluje lidskou přirozenou vlohu. Scholastika (Tomášem Akvinským 1225–1274) formulovala tuto myšlenku v teologickém aforismu: Milost neruší, nýbrž zdokonaluje přirozenost. Mezi říší milosti a říší lidské přirozenosti je sice kvalitativní rozdíl, ale také plynulý přechod. Proto je katolická teologie a spiritualita integrativní, přátelštěji uzavírá kompromisy s přirozenými potřebami lidského nitra a lidské kultury. To mělo v dějinách katolické zbožnosti dvojí průmět:

69.1.1. Průmět psychologický: Počínaje Augustinem (354–430) uvažuje katolická teologie o tom, že existuje jakási tajemná spřízněnost mezi Bohem a lidskou duší, jejíž tři základní potence – rozum, cit, vůle – odpovídají trojici božských osob. Čím více objevujeme Boha, tím více pronikáme do hlubin vlastního nitra – a naopak. Tato myšlenka stojí u zrodu jednoho typu mystiky: Metodickým sestupem do vlastního nitra vystupuje člověk k Bohu a spojuje se s ním. To v praxi umožňuje vycházet vstříc archetypickým potřebám lidské psychiky: potřebě bezpečí v kosmu (které prostředkuje Matka církev), potřebě srdečné lásky (zbožnost „Ježíšova srdce“), potřebě identifikace (zbožnost „následování Krista“, *imitatio Christi*) atd. Pluralita typů zbožnosti je v katolictví do určité míry odrazem plurality potřeb lidského nitra.

69.1.2. Průmět kulturně-historický: Katolictví dokázalo v dějinách úspěšně navázat na existující typy a struktury lidového náboženství nekřesťanského. Připomeňme si, že křesťanství vstupovalo v pozdní antice a v raném středověku do prostředí syté náboženského. Katolictví se však nedalo cestou separace, likvidace náboženských forem, ale ani cestou synkretismu, promísení náboženských forem, nýbrž pokusilo se dané formy naplnit novým, křesťanským obsahem, dát jim nový výklad. To se týká např. řady svátků, které byly původně římskými, slovanskými, germánskými, keltskými

apod. náboženskými slavnostmi. Bylo by zajímavé v jednotlivostech sledovat, jak se křesťanství katolického typu zmocňovalo původních kultů (například slunovratu, konce zimy, sklízně apod.) a jak se stopy toho udržely v křesťanské nomenklatuře, v ikonografii, v kalendáři. – Jinak řečeno: pluralita typů zbožnosti v katolictví odpovídá také pluralitě fenoménu a forem kolektivní religiozity. Tím vším budí katolická zbožnost dojem zvláštní lidskosti, zejména ve srovnání se strohostí zbožnosti protestantů, která všude vidí diskontinuitu, konflikt víry s pověrou a lidové náboženství podezírá z modloslužby.

70. Jedním z rysů katolické zbožnosti je UCTÍVÁNÍ SVATÝCH – mužů a žen minulosti, v jejichž životě se mimořádným způsobem projevila Boží milost. Potud uctívání svatých nikterak nesnižuje, nýbrž naopak zdůrazňuje Boží milost a Kristovu zásluhu: vynikající skutky nebo vlastnosti světců a světic nebyly jejich osobními výkony, nýbrž aktuálními důkazy Boží moci. – V uctívání svatých se spojují dva teologické motivy: (a) Světci a světic jsou orientačními postavami, vzory víry a opravdovosti, jejichž životní příkladnost podněcuje k následování. – (b) Jejich uctíváním se zvýrazňuje, že společenství církve není omezeno jen na ty, kdo jsou aktuálně živi, nýbrž přesahuje hranice času a smrti, zahrnujíc i ty, kdo v Kristu zesnuli. I oni se mohou – nejinak než živí – účinně u Boha přimlouvat za ty, kdo na tomto světě zápasí a trpí. – Veřejnou úctu je ovšem možno prokázat jen těm svatým a světicím, kteří byli církví zahrnuti do oficiálního seznamu. Předstupněm tohoto zahrnutí do seznamu svatých je prohlášení za blahoslaveného (blahoslavenou); znamená uznání zásluh dotyčné osoby.

70.1. Historicky se uctívání svatých vyvinulo z úcty ke křesťanským mučedníkům (martyrům), kteří věrnost svému Pánu stvrdili ztrátou svého života. Církev jejich památky vzpomínala ve výroční den jejich mučednické smrti, jenž byl chápán jako jejich „narozeniny“ (*natale*), totiž narození k věčnému životu s Kristem. Když po konstantinovském převratu (r. 313) výrazně ubylo mučedníků pro víru, byly jako vzory k následování prezentovány jiné postavy: mužů a žen, kteří se oddali asketickému životu, službě lásky potřebným či jinak osvědčili sílu a statečnost své víry. Aby se zabránilo zneužití, vyhradily si orgány církve právo rozhodovat, kdo má být jako svatý uctíván. První takové úřední rozhodnutí učinil papež Jan VI., když v roce 993 prohlásil za svatého biskupa Ulricha z Augsburgu († 973).

70.2. Proces, vedoucí k prohlášení za blahoslaveného (beatifikace) nebo za svatého (kanonizace) má svá přesná pravidla. Nikdo nemůže být beatifikován nebo kanonizován za svého života. Průkaznost mučednické smrti je podmínkou, která upomíná na původ úcty ke svatým v martyriu prvních křesťanů. Avšak i u těch osob, které se vyznačovaly svatým životem, nikoli mučednickou smrtí, je třeba prokázat, že po jejich smrti došlo jejich zásluhou k událostem, které není možno vyložit přirozeným způsobem (zázrakům).

70.2.1. S úctou ke křesťanským mučedníkům souvisí i uctívání ostatků – zbytků kostí, patřících domněle nebo skutečně osobám pro víru zesnulým, nebo předmětů, jichž tyto osoby užívaly. Od 4. století se šířil zvyk, aby v oltáři každého chrámu byly uchovávány ostatky (relikvie) některého mučedníka. Úcta, prokazovaná těmito předměty, je chápána jako úcta k osobám, od nichž pocházejí. – S kultem relikvií, který nabyl v některých dobách a místech až povážlivých rozměrů, se spojovaly nejrůznější pověry. Kult ostatků nemá v katolické církvi dogmatické krytí a názor o pravosti nebo nepravosti ostatků nepodléhá církevní disciplíně.

71. Mezi všemi postavami, kterým platí v katolické církvi zbožná úcta, zaujímá výsadní místo MARIA, matka Ježíšova. Třebaže dogmatická základna úcty k Marii je poměrně úzká (71.1), je mariánská zbožnost v katolictví velmi silným faktorem. Důvodem je její mimořádné místo v dějinách spásy – byla matkou Ježíše Krista – a její mimořádné postavení přímluvkyně u svého Syna: Který syn by odmítl matčinu prosbu?

71.1. Pokud jde o katolické učení o Marii, mají jen čtyři výroky povahu dogmatu: (a) Maria je Bohorodice; toto dogma definoval koncil efezský r. 431, ovšem v souvislosti christologické. – (b) Maria je trvale panna (*semper virgo*), byla jí před porodem, při porodu a zůstala jí i po porodu. Formule byla vyhlášena r. 649 na koncilu lateránském. Údaj, že Ježíš nebyl jediným dítětem Mariiným (např. Mar 6,3) řeší katolické učení vysvětlením, že u Ježíšových sourozenců šlo buď o bratrance (resp. sestřence) anebo o děti z prvního manželství Josefa, Mariina manžela. – (c) Dogma o neposkrvněném početí (*immaculata conceptio*) Marie v životě její matky Anny (tedy nikoli o neposkrvněném početí Ježíše, jak se někdy chybně udává!) bylo vyhlášeno papežem Piem IX. r. 1854. Vyjadřuje, že Maria – v předjímce úkolu, který jí bude svěřen: přivést na svět Spasitele – byla vyznamenána unikátní milostí: narodila se již bez poskrvněného dědičného hříchu. Dogma

se prosazovalo těžce, bez opory v biblické tradici, proti odporu teologů z dominikánského tábora, kteří tvrdili, že Maria měla sice schopnost zdržet se hříchů konkrétních (*peccata actualia*), nebyla však svobodna od hříchu dědičného. Zázračné události v Lourdech z r. 1858 byly vykládány jako do-
datečné potvrzení správnosti papežova rozhodnutí z r. 1854. – (d) Dogma o nanebevzetí (*ascensio*) Mariinu po jejím skonu vyhlásil papež Pius XII. v r. 1950. Po dlouhá staletí se v církvi slavil svátek Zesnutí Panny Marie – tak dosud v církvích východních. Názor, že matka Kristova byla po své smrti vzata do nebe, postrádá jakoukoli oporu biblickou a spočívá jen na poměrně pozdních legendách, jejichž četba byla v církvi i zakazována. Je však logickým promítnutím významu Marie do jejího příběhu, stejně jako dogma předchozí: zvláštní milost působila u Marie ještě před jejím narozením (*immaculata conceptio*) a také po jejím zesnutí (*ascensio*).

71.2. Na rozšíření mariánské úcty měla nepochybně vliv christologická optika po potlačení arianismu. Alexandrijský presbyter Areios († 336) přišel s učením, že v Kristu do světa nevstoupil sám Bůh, nýbrž jakási mezibytost, člověk s vynikající schopností volit dobro; tím se odlišil od ostatního stvoření, ale to neznamená, že je možno mu prokazovat poctu jako Bohu. Tento názor, v mnoha úpravách a podobách, se rychle šířil a stal se populární snad právě proto, že vyhovoval obecně náboženským potřebám a sklonům. Církev svedla s arianstvím dlouhý a urputný zápas, jehož výsledkem bylo, že důraz na Kristovo božství převládl a Kristovo lidství, třebaže formálně uznávané za rovnocenné, ustoupilo do pozadí. Mezi přítomnou církví a Kristem na Boží pravici zeje propast, která musí být vyplněna prostřednickými postavami svatých a zejména Bohorodice, jež svou laskavou přímlovou jakoby zadržuje trestající ruku božského Soudce, příliš vzdáleného světu lidí.

71.3. V rovině obecné působily motivy přirozených vazeb: úcta a vděčnost dětí vůči matce, ochrana a bezpečí, jež matka ztělesňuje, rytířskost mužů vůči ženě, důvěrná oddanost nešťastných žen vůči moudré přítelkyni – to vše, promítnuto do náboženské roviny, sehrálo také roli při rozšíření mariánské úcty. Zdůrazněme však, že vysvětlujeme mimořádné rozšíření mariánské úcty v církevním lidu, neposuzujeme její vznik a legitimitu.

71.4. Současné feministiky (ale nejen ony) upozorňují ještě na jeden motiv mariánské úcty: V církvi zcela maskulinizované, která upřela ženám přístup k vyšším funkcím, nedbala jejich hlasu a řadou svých teologických

autorit prohlašovala ideál ženy-matky za méněcenný ve srovnání s ideálem ženy-panny (řeholnice), nutně vznikala potřeba „náhradního řešení“ v podobě ideální Ženy a Matky Marie. Ta měla nahradit chybějící ženský element v realitě církve. – Podobně i někteří pozorovatelé z oblasti dějin kultury (C. G. Jung) nepovažují za náhodné, že mariánské a mariologické tendence nasazují s novou silou po roce 1850, v době silících snah o emancipaci žen. – Radikálnější feministky ovšem toto „náhradní řešení“ kritizují, neboť prý kompenzace v podobě ideální ženy jen dále degraduje ženu skutečnou, odvádí pozornost od jejího nerovnoprávného postavení a poukazem k bezchybnosti Mariině obžalovává ženu skutečnou v jejím selhávání. Požadují proto – podobně jako židovský myslitel Šalom ben Chorin – „vrátit Marii na zem“, chápat ji jako prostou, chudou židovskou dívku Mirjam.

71.5. Kompenzační úloha Marie v katolické teologii a zbožnosti je také jádrem kritiky ze strany protestantské. Reformační teologie nikdy nezpochybnila mimořádné postavení, kterého se Marii dostalo v Božím plánu spásy. Odmítla však odtud odvozovat i jen náznak Mariiny prostřednické funkce, jakoby Ježíš Kristus, který „byl ve všem jako jeho bratří“ z masa a krve (Žd 2,14n), zakusil na sobě všechna pokušení jako my, takže je schopen „mít soucit s našimi slabostmi“ (Žd 4,15), potřeboval ještě nějakou bytost, která se nás u něj zastává. – Bude sotva náhodou, že maskulinizace církve, která se nevyhnula ani společenstvím vzešlým z reformace, se v nich nikdy nestala věcí principu; většina protestantských církví, bytí s povážlivým zpožděním, připouští ženy k výkonu duchovního úřadu.

Církev a svět (sociální ethos)

72. Katolická církev je přesvědčena, že její úlohou, zakotvenou v jejím božském původu, není jen zachraňovat a vést ke spáse jednotlivé lidské duše, nýbrž také realizovat ODPOVĚDNOST ZA VÝVOJ SVĚTA, jeho pořádků, jeho kultury. Její poslání je sice poslání náboženské, ale uskutečňuje se v prostoru Božího stvoření, jež spěje ke svému eschatologickému cíli; proto i světské pořádky považuje církev za sféru své odpovědnosti. Snaží se je proniknout a zdokonalit křesťanským duchem a cítí se povinna zasahovat do rozhovorů o základních hodnotách a normách lidského soužití. Proto usiluje svou naukou pokrýt všechny sféry života: oblast sociální, politickou,

hospodářskou, kulturní a výchovnou, oblast vztahů mezinárodních i sdělovacích prostředků. Specifické úkoly v těchto oblastech svěřuje však převážně „laikům“ a jejich organizacím, včetně politických stran (*viz* 50).

72.1. Celé evropské, a nejen evropské, dějiny byly takto spoluvytvářeny duchem, a někdy i přímo zasahující rukou katolické církve. Těžko si představit jejich vývoj, kdyby nebylo její autority zejména v přelomových dobách.

73. Tradičně důležitým tématem katolické církve byl VZTAH MEZI CÍRKVÍ A STÁTEM. Při uskutečňování své odpovědnosti za svět naráží církve na propracovaný systém státní, vybavený mocí legislativní i výkonou a osobující si právo určovat život i těch občanů, kteří jsou členy církve. V dobách, kdy občanská a křesťanská obec splývaly téměř bezzbytku, byla i státní moc úzce propojena s mocí církevní – s občas uplatňovaným nárokem na nadřazenost nad mocí církevní anebo naopak. Peripetie tohoto zápasu jsou sdostatek známy. V novější době se postupně prosadila myšlenka, že církve i stát jsou dvě veličiny navzájem nezávislé, každá vybavena vysokou mírou suverenity ve svých věcech; ve věcech společného zájmu (škola, rodina, výchova) však musejí obě spolupracovat buď na základě „řádné shody“ (*ordinata colligatio*), nebo – nověji – na základě „zdravého spolupůsobení“ (*sana cooperatio*) k obecnému blahu celé společnosti.

73.1. Vztahy mezi státy a katolickou církví jsou právně fixovány – pokud je to možné – v mezinárodních smlouvách (nazývaných někdy konkordáty) mezi Apoštolským stolcem a jednotlivými vládami. Konkordáty se týkají práv a svobod církve, její regionální organizace (biskupství), otázek majetku a vlastnictví církevních zařízení, financování církve, působnosti církve ve veřejné sféře (školy, věznice, armáda) aj.

74. Komplikovanost problematiky vztahu CÍRKVE A SPOLEČNOSTI vzala katolická církev oficiálně na vědomí teprve koncem 19. století, kdy již bylo jasné, že vývoj společnosti, zejména v sociálních otázkách, s sebou nese nezvratné sekularizační tendence (socialismus). Reagovala na něj sociální naukou církve, formulovanou v tzv. sociálních encyklikách, které stanoví hlavní zásady pro orientaci a akci katolického křesťana v sociálních otázkách. – Jsou to tyto zásady: (a) Princip solidarity mezi jednotlivcem a společností. Jde o princip, zakotvený v řádu stvoření, takže se každé spo-

lečnosti vymstí, když ho nedbá. – (b) Princip subsidiarity: Nikdo nemá právo odejmout jednotlivci to, co může vykonat ze své vlastní iniciativy a síly, a přiřknout to nadřazené instanci. Nadřazené jednotky společnosti mohou konat jen to, co přesahuje síly jednotlivců nebo jednotek podřazených (rodiny apod.). Prakticky: Stát nesmí zasahovat do věcí, jež jsou v kompetenci jeho součástí, ledaže by šlo o záležitosti, které nikdo jiný zvládnout nemůže. – (c) Nověji k těmto principům přibyla i zásada prioritní volby pro chudé, vyvolaná dramatickou situací nerovnoměrného vývoje světa, jehož výsledkem je rostoucí propast mezi bohatými a chudými lidmi a národy. Církve se staví za ty, kdo jsou touto situací téměř osudově znevýhodněni a přimlouvá se za spravedlivější řešení v celosvětovém měřítku.

74.1. Dokumenty, v nichž bylo formulováno sociální učení katolické církve, zahajuje encyklika papeže Lva XIII. „*Rerum novarum*“ z r. 1891. – Ke čtyřicátému výročí jejího vydání zveřejňuje papež Pius XI. r. 1931 encykliku „*Quadragesimo anno*“. – Papež Jan XXIII. vydává k 70. výročí *Rerum novarum* sociální encykliku „*Mater et magistra*“, podotýká, že učení *Rerum novarum* je třeba aktualizovat, „nově promyslet a jasněji rozvinout.“ – Tohoto úkolu se ujal jeho nástupce papež Pavel VI. v navázání na sociální encykliku Jana XXIII. „*Pacem in terris*“ (1963), když v encyklice „*Populorum progressio*“ z r. 1967 vešel na novou problematiku rozvoje chudých zemí, hladu a bídy v celosvětovém měřítku a vnesl do sociálního učení globální dimenzi. – Papež Jan Pavel II. pokračoval v tomto úsilí dvěma autoritativními dokumenty: sociální encyklikou o lidské práci („*Laborem exercens*“ z r. 1981), encyklikou o starosti církve o sociální otázku (*Sollicitudo rei socialis* 1987) a zejména encyklikou ke stému výročí *Rerum novarum* „*Centesimus annus*“ (1991), kde již komentuje situaci po ztroskotání socialistického modelu uspořádání společnosti. Současný papež Benedikt XVI. do problematiky přispěl encyklikou o kritériu lásky (*Deus caritas est*, 2005).

75. Zvláštní důraz věnuje katolická církev své odpovědnosti za oblast ŠKOLSTVÍ A VZDĚLÁNÍ. Působí zde dvojím základním způsobem: (a) Křesťanské rodiče vyzývá a instruuje, aby plně uplatnili své nezadatelné právo na výchovu svých dětí. Toto právo mají uplatnit i svým vlivem na podobu veřejné školy, a tak ji chránit před politickou a ideologickou jednostranností. – (b) Církve sama zřizuje školské, vzdělávací a výchovné instituce od mateřských školek až po univerzity a zařízení pro vzdělávání