

Pastorační rozlišování – reformní vize papeže Františka pro církev 21. století v kontextu recepce pojmu *znamení doby**

Pavel Ambros

Papež František významně vstupuje do reformních snah uvnitř církve, ale není to učení církve, co chce měnit. Kultivovaně to vyjadřuje například prefekt papežského domu a bývalý osobní sekretář papeže Benedikta XVI. Georg Gänswein:

Pokud se podíváte na jeho duchovní život a posloucháte, co káže, vyžaduje a zvěstuje, pak v něm rozpoznáte klasického jezuitu, který prošel ještě starými poctivými jezuitskými školami v tom nejlepším slova smyslu. Pokud tímto mužem začíná nová éra, pak spočívá v tom, že přináší jasná prohlášení bez ohledu na politické korektnosti. To je osvobozující, je to dobré a potřebné. Tento statečný postoj je příjemný, lidé se mu odvěčují sympatiemi, ba i nadšením. V tomto ohledu lze opravdu hovořit o úsvitu nové éry.¹

Jeho reformní vize je nesena požadavkem *doprovázet – rozlišovat – integrovat lidskou slabost*.² Nastiňme její novost tím, že ji propojíme s reformním úsilím papežů posledního koncilu.

1. AGGIORNAMENTO A ZNAMENÍ DOBY V PASTORAČNÍ STRATEGII PAPEŽŮ KONCILU

Po padesáti letech od uplynutí koncilu je oprávněné se ptát, zda pozdvižená korouhev pastoračního vzepětí církve zkoumající *zname-*

* Studie vznikla v rámci řešení grantového projektu GAČR 16-26213S „Recepce teologických tradic křesťanského Východu“.

¹ „Papst-Vertrauter fordert Kirchensteuer-Reform,“ *Schwäbische*, dostupné z: http://www.schwaebische.de/politik/ausland_artikel,-Papst-Vertrauter-fordert-Kirchensteuer-Reform-_arid,10491941.html [cit. 30.6.2016].

² PAPEŽ FRANTIŠEK, *Amoris laetitia: Posynodální apoštolská exhortace o lásce v rodině*, 291–292, Praha: Paulínky, 2016, s. 195.

*ní doby*³ je stále ještě součástí teologie. Jedná se o pastorační vnímavost. Ve videoposelství papeže Františka Katolické univerzitě v Buenos Aires zazněl velmi silně požadavek *překonání rozvodu mezi teologií a pastorací*. Teologie nemůže nereflektovat stále silící církevní vědomí potřebnosti „zakořenit, vtělit, prezentovat se a interpretovat víru tváří v tvář životu“.⁴ Po teologovi dneška požaduje papež František tři věci: a) být „v první řadě synem svého lidu“, což ho vede k „uznání, že věřící lid, ve kterém se narodil, má teologický význam, který nemůže ignorovat. Ví, že byl *naroubován* na církevní vědomí, a hrouží se do oněch vod“; b) „být věřící“, totiž „má zkušenost“ a „smýšlení“ Ježíše Krista; c) „být prorokem“, totiž „udržuje naživu vědomí minulosti i pozvání přicházející z budoucnosti“.

Na samém počátku Druhého vatikánského koncilu představil papež sv. Jan XXIII. dne 25. ledna 1959 výrazem *aggiornamento* potřebu reformy *Kodexu církevního práva*.⁵ Ve stejném proslovu oznamuje svolání *Rímské synody* a ekumenického koncilu. Použitý italský výraz, jen stěží přeložitelný do oficiální latiny koncilních dokumentů i do jiných moderních jazyků, vnesl do života církve nový prvek. Nejedná se o adaptaci církve rozvinutou v soudobých teoriích křesťanských misí nebo o zavádění nových reformních kroků, nýbrž o novou pastorační citlivost k tomu, co přináší dnešek. Důvod je jediný: zohlednit „perspektivu péče o dobro duší (*bonum animarum*) a s ní těsně spjatou a zřetelně určenou linii nového pontifikátu – duchovní potřeby přítomné chvíle“.⁶

Proslavil se výrok samotného papeže Jana XXIII.:

Katolická církev není muzeum starožitností. Je jako starý pramen u vesnice, který dává vodu dnešním generacím, jako ji dával předešlým.⁷

Každý den (*giorno*) přináší odpovídající povinnosti. Poznání a přijetí těchto povinností, které se stávají *mravně závaznými*, pastoračními

³ „...neustále zkoumat znamení doby a vykládat je ve světle evangelia“ (GS 4).

⁴ FRANCESCO, „Il fiume vivo. E sottolinea il collegamento dinamico fra tradizione ricevuta e realtà concreta,“ *Osservatore Romano*, 5. 9. 2015, s. 8 (český překlad „Překonání rozvodu teologie s pastorací. Přednáška papeže na Katolické univerzitě v Buenos Aires,“ videoposelství, online dostupné z: <http://www.radiovaticana.cz/podrubrika.php?id=13> [cit. 15.9.2016]).

⁵ IOANNES XXIII., „Sollemnis allocutio,“ in AAS 51 (1959), s. 68.

⁶ Tamtéž, s. 65.

⁷ II. Vatikánský koncil, Řím: Křesťanská akademie, 1966, s. 31.

imperativy, jsou oním *aggiornamentem* zvláště tehdy, když *dnešek* přináší bolestné situace.

Církev je svědkyní vážné vnitřní krize lidské společnosti. Lidstvo je na prahu nové éry; proto odpovědné a nesmírné úkoly čekají církev podobně jako v nejtragičtějších údobích jejích dějin. Jde o to sdělit životodárné, věčné energie evangelia dnešnímu světu, který se honosí svými vymoženostmi na poli techniky a vědy, ale který též v sobě nese následky toho, že někteří chtěli reformovat časný řád odezírajíce od Boha.⁸

Všechno toto, co působí smutek a úzkost, je součástí života Kristových učedníků od samého počátku. Jsou spojeni s Ježíšovou osobou i životem prvotní církve. Jan XXIII. pokračuje:

Tyto bolestné okolnosti nám připomínají povinnost bdít. Navíc udržují živým náš smysl pro odpovědnost. Lidé zbavení naděje vidí jen temnoty, prý úplně pohltily zemi. Naproti tomu my chceme všem povědět o nezdolné důvěře v našeho Spasitele, který neopustil lidi, jež vykoupil. Právě naopak, přijímáme za svou výzvu Krista Pána, abychom uměli rozlišovat „znamení doby“ (Mt 16,3); zdá se nám, že vidíme uprostřed tak velké temnoty nemálo znamení vedoucích k důvěře v budoucnost církve a lidstva.⁹

Obdobná intuice Jana XXIII. je vtisknuta do jiného výrazu *znamení doby* (*i segni dei tempi*). Papež svoji důvěru opírá o biblický odkaz z Matoušova evangelia: „Vzhled oblohy tedy umíte posoudit, a znamení časů ne?“ (Mt 16,3b), z něž dovozuje nekončící Boží ochranu nad dějinami i údělem člověka. Jak upozorňuje Marie-Dominique Chenu († 1990), výraz *znamení doby* vstoupil do hovorového jazyka, když byla publikována 11. dubna 1963 encyklika *Pacem in terris*. Navíc encyklika významně zasáhla do přípravných prací XVII. schématu, z nichž se zrodila pastorální konstituce *Gaudium et spes*. Dokonce se vážně uvažovalo o tom, že tento okružní list je možné převzít beze změn nebo jej předložit jako základ koncilního jednání.¹⁰ V oficiálním latinském originálu se výraz *znamení doby* vůbec neobjevil. V italské verzi se objevil čtyřikrát, vždy jako údaj o pozitivním směřování lidské společnosti.¹¹ Výraz sám se stal nosite-

⁸ IOANNES XXIII., *Humanae salutis* 3, in AAS 54 (1962), s. 6.

⁹ IOANNES XXIII., *Humanae salutis* 4, in AAS 54 (1962), s. 7.

¹⁰ K. SKALICKÝ, *Radost a naděje*, Řím: Křesťanská akademie, 1968, s. 40, pozn. 2.

¹¹ M.-D. CHENU, „Les signes des temps,“ *Nouvelle Revue Théologique* 97/87 (1965), s. 30, pozn. 2.

lem programového obsahu. Vstoupil nově na pole teologie jako jednání vyrůstající z morální analýzy situace, která obrací člověka k vnitřně závaznému jednání. Chtěl dát *akci, praxi a lidskému rozhodování* novou perspektivu.¹² Zde se rodí nová citlivost a pochopení *praxe církve*.¹³

Pavel VI. oba výrazy spojuje: *aggiornamento* a *znamení doby* jsou programem, který hledá formy pastorační činnosti, které odpovídají podmínkám života dnešního člověka a mohou být dnešním člověkem přijaty. Ty ovšem nespočívají ve snaze „přiblížit se v nejlepším úmyslu k lidovým masám a jednotlivým společenským třídám co nejsnadněji“, ve snaze „přizpůsobit se jim a ne se od nich lišit proto, aby tímto nedůstojným spodobením dodali své činnosti důraz a účinnost“. Platí i pro ni těžce uskutečnitelný výrok „abychom byli na tomto světě, ale ne z tohoto světa“.¹⁴ O to silněji v ní zaznívá i zaslíbení stvrzené Kristovou modlitbou k Otci za nás: „Neprosím, abys je ze světa vzal, ale abys je zachránil od Zlého“ (Jan 17,15). Přes toto „riziko“ je *aggiornamento* Pavlem VI. předloženo jako „pevné a všeobecně platné pravidlo“ „stále znovu a znovu burčující stále obnovenou vitalitu církve“.¹⁵ *Aggiornamento* je pro církev pobídkou, stimulem „růstu schopnosti pohotově a bděle číst *znamení doby*“, „aby její stále mladá a svěží horlivost vždy a všude všechno zkoumala a dobrého se držela (1 Sol 5,21)“.¹⁶

Pro koncil začala být důležitá nejen otázka, co je církev *ad intra*, jak rozumí sama sobě, nýbrž jaká je její situace ve světě a především možnost účinné přítomnosti *ad extra*.¹⁷ Angelo Giuseppe Roncalli spojil svoji životní zkušenost s tímto sjednocujícím pohledem na katolickou církev

¹² Tamtéž, s. 29–30.

¹³ Kněží „ať ochotně naslouchají laikům, bratrsky zvažují jejich přání a uznávají jejich zkušenosti i odbornou příslušnost v různých oblastech lidské činnosti, aby společně s nimi dovedli rozpoznávat *znamení doby*. Při zkoumání duchů, zdali jsou z Boha (srov. 1 Jan 4,1), ať citem víry odkrývají rozličné dary laiků, jak malé, tak i významnější, a s radostí ať je uznávají i pečlivě podporují“ (PO 9). „Mezi *znameními* naší doby zaslouží zvláštní zmínku rostoucí a nepotlačitelný cit solidarity všech národů. Je úkolem apoštolátu laiků, aby tento cit neúnavně podporoval a přetvářel v upřímné a pravé bratrské citění“ (AA 14). „Proto tento posvátný sněm vybízí všechny katolické věřící, aby pochopili *znamení doby* a horlivě se účastnili ekumenického díla“ (UR 4).

¹⁴ PAVEL VI., *Ecclesiam suam* 51.

¹⁵ PAVEL VI., *Ecclesiam suam* 52.

¹⁶ Tamtéž.

¹⁷ Ch. MOELLER, „Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute,“ in *Lexikon für Theologie und Kirche: Das zweite vatikanische Konzil. Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen*, Freiburg: Herder, 1968, s. 247.

ad intra a *ad extra*. Rok po svém svěcení se stal osobním sekretářem bergamského biskupa Giacomu Radini-Tedeschiho († 1914), angažovaného v katolickém sociálním hnutí, které se později přetavilo v *Katolickou akci*. Na krátkou dobu byl tento biskup dokonce nařčen z modernismu.¹⁸ Po jeho smrti krátce učil církevní dějiny, aby poté, když vypukla první světová válka, prožil hrůzy války jako zdravotník v armádě. Podobně důležitá byla pro něj i zkušenost papežského vyslance v Bulharsku (1925–1933), Turecku a Řecku (1934–1944). Co znamená Řím z pohledu Konstantinopole, se pro něj stalo druhým polem, které postavil do popředí zájmu koncilu. Tato pozice hledání postavení církve *ad intra* a *ad extra* jej přivádí ke světu, v kterém církev žije plodně i dramatické napětí *radosti a bolesti, naděje a úzkosti*. Zkušenost válečné a poválečné Francie, včetně jeho osobních intervencí ve prospěch židů ze Slovenska a Bulharska,¹⁹ toto jeho vidění světa jen znásobila. V duchu italské rosmini-ovské tradice vidí na jedné straně *pět ran ukřižovaného Krista* v imperialismu, marxismu, pokrokářské demokracii, zednářství a sekularismu, na straně druhé možnost *obnovy skrze pastorační nasazení*. Jeho pohled na znamení doby zahrnoval dovršené eschatologické křesťanství bez doprovodné bezútěšné apokalyptiky.²⁰ *Znamení doby* však nemohla být jen obnovenou verzí římského *vox temporis, vox Dei*, ale křesťanským hledáním vyváženého hlediska mezi extrémním *eurocentrismem, globálním skepticismem* a *falešnou či přehnanou nekritickou fascinací optimismem světa*.²¹ Podle Bernarda Häringa „může být optimismus ke světu falešný a nebezpečný, není-li doprovázen ještě jiným nasměrováním, totiž duchem chudoby a odříkáním“.²²

Důležitý posun vnesl do přípravy návrhu švýcarský kalvinistický teolog Lukas Vischer († 2008), reprezentující na koncilu Světovou radu církví. Poukázal na důležitost konceptu *signa temporum* jako klíče k inter-

¹⁸ F. FONZI, *I cattolici e la società italiana dopo l'Unità*, Roma: Studium, 1953, s. 90–115.

¹⁹ Srov. „La Fondazione Wallenberg certificherà l'aiuto di Giovanni XXIII agli ebrei,“ *Zenit: Il mondo visto da Roma*; dostupné z: <http://www.zenit.org/it/articles/la-fondazione-wallenberg-certifichera-l'aiuto-di-giovanni-xxiii-agli-ebrei> [cit. 20.11.2016].

²⁰ Srov. GIOVANNI XXIII., *Scritti e discorsi 1953–1958*, 2, Roma: Edizioni paoline, 1959–1962, s. 28–42.

²¹ Srov. E. VILLANUOVA, „The Intercession (1963–1964),“ in G. ALBERIGO – J. A. KOMANCHUK, *The History of Vatican II. Vol. III: The Mature Council. Second Period and Intersession (September 1963 – September 1964)*, Maryknoll, N.Y.: Orbis; Leiden: Peeters, 2000, s. 410–413.

²² Tamtéž, s. 410 (citace B. Häringa).

pretaci celého následujícího textu. Pojetí času jako *znamení a hlasu* je problematické v tom, že neukazuje způsob, jímž Bůh jimi promlouvá. Ptá se, jak se má rozlišit Boží hlas od hlasu, který klame. Čas je z biblického hlediska jev mnohoznačný a interpretace dějin spásy na to neustále poukazují. Samotný Ježíš odmítá zjednodušenou četbu Boží prozřetelnosti, jak se ukazuje ve sporu s jeho současníky (Lk 11,29–32). V podobném duchu hovoří papež František o rozdílu mezi *Jonášovým syndromem* a *Jonášovým znamením*.²³ Vischer ukázal na to, že v návrhu je zcela opomenut eschatologický aspekt *znamení času*. Proto navrhuje vylepšení a rozšíření, protože „nabízí příliš nevinný obraz světa a proto nemůže zprostředkovat světu skutečnou naději“.²⁴ Josef Ratzinger krátce shrnuje celou diskuzi ve svém komentáři, když hovoří o hermeneutické otázce s tím spojené, totiž jak skloubit pohled antického vnímání *vox temporis*, *vox Dei* s biblickým τὰ δὲ σημεῖα τῶν καιρῶν (Mt 16,3) při zachování požadavku exegeticky verifikovatelně zakotvené výpovědi o Ježíšově eschatologickém varování těm, kteří *znamení doby* nerozeznávají. „Není právě Kristus jako skutečné *znamení doby* protikladem k zúčtování s časem (χρόνος), jak zaznívá ze slov *vox temporis*?“²⁵ Tato rozvíjející se propast křesťanského a nekřesťanského vnímání *radosti a úzkosti, naděje a smutku*, je ošetřena v závěrečné verzi návrhu dodatkem, že je nanejvýš vhodné zkoumat a vykládat *znamení doby ve světle evangelia*. Kerygmatický charakter textu se opírá o poukázání na moudrost, která ví, že „Duch Páně naplňuje svět a ten, který vše obsahuje, ví o všem, co se mluví“ (Mdr 1,7). Před církví se čas v tomto smyslu odhaluje jako „zralý“ čas (καιρός), který musí být zároveň *rozlišováním* (διάκρισις) těch, jimž byla sňata rouška ze srdce (2 Kor 3,15). Opakem jsou „tupí, protože až dodneška u nich trvá stejná rouška, když se čte Starý zákon, a není jim odhaleno, že přestává v Kristu“ (2 Kor 3,14).²⁶ Text jde ještě dále, když předpokládá to, co bylo nejvlastnějším charismatickým zřením Jana XXIII.: „To neplatí jen pro křesťany, ale pro všechny lidi dobré vůle, v jejichž srdci neviditelně působí milost.“²⁷ Zde se rodí onen *začátek začátku* připomínající Eliáš

²³ FRANCESCO, „La sindrome di Giona,“ *L'Osservatore Romano* 153/236 (15.10.2013), s. 7.

²⁴ „Nach der dritten Session des zweiten Vatikanischen Konzils,“ *Reformatio* 14, č. 2 (1965): 78–88.

²⁵ J. RATZINGER, „Kommentar zum ersten Kapitel des ersten Teils,“ in *Lexikon für Theologie und Kirche: Das zweite vatikanische Konzil. Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen*, Freiburg: Herder, 1968, s. 313.

²⁶ Tamtéž, s. 314.

²⁷ GS 22.

putujícího širou pouští, aby se přiblížil na Boží horu. „Kdybychom proto unavení, malátní a rozmrzelí odpočívali pod kručinkou koncilního triumfalismu,“ říká Rahner ve své přednášce 12. prosince 1965, pět dnů po ukončení koncilu, „pak nás bude moci, či muset probudit z našeho spánku anděl Boží skrze děsivá nebezpečí a útrapy této doby, skrze pronásledování, odpad a bolesti srdce a ducha; pozdvihni se, větší část cesty máme ještě před sebou.“²⁸ Církev po koncilu se plaví na jedné lodi s lidstvem, s nímž snímá z očí roušku lidským nadějím i úzkostem, dodejme „s lidmi kolísajícími mezi nadějí a úzkostí“.²⁹

2. SÍLICÍ HOŘKOST POSTMODERNÍ DOBY – PASTORACE MEZI NADĚJÍ A ÚZKOSTÍ POKONCILNÍ ÉRY

Nejedná se nám v tomto příspěvku o historicko-teologickou rekonstrukci široké rozpravy na téma *znamení doby*.³⁰ Ani se zde nemůžeme zabývat obdobně bohatou recepcí koncilního textu, jak ji inspiruje – i prostřednictvím patrologie – teologie po Druhém vatikánském koncilu.³¹ Spíše se zaposloucháme do jednoho dílčího ohlasu tradice, navozené obrazem *archy Noemovy*. Totiž jeden z výroků, který koncilovou diskuzi o schématu XIII. s názvem *De ecclesia in mundo huius temporis* provázel, označil předlohu „za archu Noemovu, do které byly umístěny provizorně všechny náměty, které se nedaly umístit jinde“.³² Obraz sám chtěl vyjádřit zřejmě něco jiného, ale ukázal na povahu diskuze.³³ Napětí mezi převládajícím optimismem a programovým dialektickým přístupem ukazuje na jeden skrytý paradox textu: jeho rozdílné sociologické a teologické důrazy. Výsledný text nebyl integrací obou přístupů, nýbrž

²⁸ K. RAHNER, *Das Konzil – ein neuer Beginn*, Freiburg: Herder, 1966, s. 21–22.

²⁹ GS 4.

³⁰ K celé problematice srov. P. AMBROS, „Jak číst znamení časů?,“ in AAVv., *Četba v procesu formace*, Velehrad: Refugium, 2003, s. 53–70.

³¹ M. LICHNER, „Patristické inšpirácie pre 21. storočie,“ *Viera a život* 24, č. 3 (2014): 65–68, především však v oblasti antropologie (s. 72) a ekleziologie (s. 74).

³² Ch. MOELLER, „Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute,“ in *Lexikon für Theologie und Kirche: Das zweite vatikanische Konzil. Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen*, s. 261.

³³ Srov. SKALICKÝ, *Radost a naděje*, s. 57–58.

byl nalezenou shodou, zaujetím juxtapozice.³⁴ Sdílí kulturní atmosféru doby doznívající moderny:

Lidský rozum rozšiřuje v jistém smyslu svou nadvládu i nad časem: do minulosti pomocí historického bádání a do budoucnosti metodickým předvídáním a plánováním. Pokrok v biologii, psychologii a v sociálních vědách poskytuje člověku nejen možnost lepšího poznání sebe, ale také mu pomáhá, aby použitím technických metod přímo ovlivňoval život společenských celků. Lidstvo se také stále více zabývá předvídáním a řízením svého demografického růstu.³⁵

Tento pozitivní pohled na svět není novostí. Křesťané vždy museli čelit světu plnému nepřátelských postojů. Příběhy mučedníků a vyznavačů svědčí o Boží síle v dějinách, ale i o zbabělosti či nedostatku svobody přilnout ke Kristu. Církev zná i příběhy slabosti, hanbu hříšnosti křesťanů. Podobně čelila s větším či menším zdarem i riziku korupce s mocnými tohoto světa. I zde napsaly dějiny církve své světlé i stinné, zahanbující i stud zraňující události. Přesto je cílem křesťanského života *přetvářet čas*, zachytit věčné v časném, „protože věčnost není něco, ale je to někdo, nebo lépe řečeno, je to věčná láska tří Osob“.³⁶ Poslední slovo nemá smrt. Čas je totiž i hledání a nalezení toho, co člověk ztratil. Shrnutí slovy Ignáce Brjančaninova: „Boží rozhodnutí jsou přítomná a účinná uprostřed toho, co dělají lidé i démoni, podobně jako subtilní duch uprostřed bytí, a nezávislý na bytostech, neomezený bytostmi, působící na bytosti a nepodléhající jejich působení.“³⁷

„Církev si je velmi brzy vědoma své vlastní existence coby teologické danosti, což projevuje sebereflexí.“³⁸ Představa církve jako velké loď, jíž je svěřena péče o naši věčnou spásu, je součástí teologie církevních otců. „Církev je cesta po moři k *portus salutis*. Církev je nebezpečná a současně nádherná pouť: Plná ohrožení, neboť ještě nedorazila do konečného přístavu, a nádherná, neboť představuje jediné místo vrozené jistoty uprostřed zlého moře.“³⁹ Ještě Martin Luther předává pohled na církev vycházející z dogmatického přesvědčení, že nevěřící svět lze „zachránit

³⁴ GROV. VILLANUOVA, „The Intercession (1963–1964),“ s. 403.

³⁵ GS 5.

³⁶ T. CLÉMENT, *Transfigurer le Temps: Notes sur le temps à la lumière de la tradition orthodoxe*, Communauté de Taizé, Paris: Delachaux et Niestlé, 1959, s. 99.

³⁷ I. BRJANČANINOV, *Сочинения, том второй, Аскетические опыты*, С.-Петербург 1886, s. 83.

³⁸ J. DANÉLOU, *Théologie du Judéo-Christianisme*, Paris: Desclée, 1958, s. 317.

³⁹ H. RAHNER, *Symbol der Kirche*, Salzburg: Otto Müller Verlag, 1964, s. 240.

ve svaté arše křesťanství, poskytujíc mu sucho a bezpečí“.⁴⁰ Kritik křesťanství a skeptik Celsus v polemice s Órigenem hovořil posměšně o „podivuhodné skříňce, která v sobě skrývala vše“.⁴¹ Církev představuje archu, v níž rodina zachráněných přetrvává potopu světa a také *poslední soud* přečká stejně, jako přečkala v arše Noemově velkou vodu, jež se jí stala spásnou.

Obraz církve jako lodi, která dává bezpečí lidem kolísajícím mezi nadějí a úzkostí, se stal výrazem kulturního, inkulturovaného křesťanství prvního i druhého tisíciletí. Svět v pohledu Řehoře Nysského je „ohromné moře Božích úradků“,⁴² jež se musí učit člověk číst, aby mohl doplout do svého cíle. Kolísavost člověka je jeho údělem, kterému musí čelit novostí obnoveného člověka v Kristu. Ve svém kerygmatickém zaměření se církevní otcové obrací k lidem své doby a připomínají úděl Odyssea, který se nechá přikovat ke stěžni své lodi, aby odolal svádění Sirén. Je to svět, který je v pohledu papeže Inocence III. „hořké moře“ „naplněné sladkým vábením Sirén“.⁴³

Zrození Krista ze srdce církve a věřících je důvodem blízkosti bezpečí plavby životem. V milosti křtu je Kristus zrozen skrze církev v našich srdcích, přičemž se ono zrození stále znovu odehrává v životě stále více naplněném milostí. *Anima ecclesiastica*, řečeno s Órigenem, formuje onu tvář církve, která se připodobňuje Kristu. Slovy Hugo Rahnera:

Uvedené učení tak vstupuje do nejtěsnější souvislosti s pojetím církve coby panen-
ské matky a zprostředkovatelky spásy, a to v nově stvořeném a Kristu připodob-
něném životě křestní milosti. Avšak učení o Božím zrození z církve a ze srdce věřícího neodvozuje počátek milostí naplněné jednoty v Kristu natolik z jednotlivého
milostí obdařeného člověka a z jeho účasti na Těle Kristově jako spíše z jediného
Krista, který má ve všech stejnou podobu a který všechny slučuje v jednotu svého
Těla, jímž je církev.⁴⁴

Jako červená nit se táhne tato podoba církve reflektující sama sebe, svůj život ve světě a své poslání v něm. Tento pohled přináležitosti Krista ke světu se stal základním zorným úhlem ekleziologie prvního

⁴⁰ Citováno dle P. LUNDBERG, *La Typologie baptismale dans l'ancienne Église*, Leipzig: Alfred Lorentz, 1942, s. 1, pozn. 1.

⁴¹ ÓRIGENÉS, *Adversus Celsum* IV,41.

⁴² ŘEHOŘ Z NYSSY, *In Canticum canticorum homiliae* 12 (PG 44,1016b).

⁴³ *Sermo* 22 (PL 217,555); *Sermo* 6 (PL 217, 617c).

⁴⁴ RAHNER, *Symbole der Kirche*, s. 13–14.

tisíciletí i vrcholného středověku. Dobře to můžeme vidět postupnou proměnou nahlížení kříže jako symbolu vítězství nad světem. Podle Pseudo-Dionysia Areopagity Bůh v sobě obsahuje Slovo, které „jednotně předobsahuje příčiny všeho a do všeho vstupuje“.⁴⁵ Pro církevní otce to nebyly jen okamžiky ze Starého a Nového zákona, ale rovněž i události dějin. Příkladem tohoto přístupu se stalo obrácení císaře Konstantina ke křesťanství. Ve snu Konstantína, který končil slavným příslibem – *in hoc signo vinces*,⁴⁶ se otevírá éra kříže jako znamení vítězství. Minucius Felix vidí Kristův kříž ve vojenských praporech, korouhvích i standartách: „Vaše vítězné trofeje mají nejen podobu prostého kříže, ale i člověka na něm visícího.“⁴⁷ Ale sama skutečnost přítomnosti církve není bez rizika. Na plavbu *hořkostí moře světa* může vyplout jen ten, kdo sám není ponořen do této *hořkosti*. Jinými slovy provázejícími vzdělance po celý středověk: „Raději odejděte, Sirény sladké až k záhubě, a zanechte ho mým Múzám, aby ho léčily a uzdravily.“⁴⁸

Od druhého století po Kr. se opakuje Justinova základní dogmatická myšlenka, kterou čelí stále přítomnému úzkostnému šeptání starých Řeků o „hořkém moři“: „Moře nelze překonat jinak než na lodi s neporušeným trojaionem Kříže, stěžněm.“⁴⁹ Německý poutník překonává nebezpečí své poutě do Jeruzaléma se slovy Ezzovy písně: „Ty náš vítězný kříži Spasitele, až k nebesům sahá naše touha po vlasti.“⁵⁰ A Dante neváhá vyslovit obojí, úzkost i naději:

⁴⁵ PSEUDO-DIONYSIUS AREOPAGITA, *De Divinis Nominibus* 7,4 (český překlad Sv. DIONÝSIUS AREOPAGITA, *O mystické teologii. O božských jménech s komentáři sv. Maxima Vyznavače*, Praha: Dybbuk, 2003, s. 193–194).

⁴⁶ „V tomto znamení zvítězíš“; první popis události je podán následujícím způsobem: „Konstantinovi bylo ve snu doporučeno, aby nechal vyobrazit na štítech svých vojáků nebeské znamení Boží a svedl tak bitvu. Zařídil se podle tohoto pokynu a nechal označit štíty Kristovým znamením příčně postaveným písmenem X, seshora kolmo protnutým“ (LACTANTIUS, *De mortibus persecutorum* XIV,5–6); existují dvě hypotézy o podobě tohoto vyobrazení: jedno je známo jako *crux monogrammatica* a druhé jako křesťanům již dobře známý *christogram* (srov. C. CECHELLI, *Il trionfo della croce: La croce e i santi segni prima e dopo Costantino*, Roma: Edizioni paoline, 1954, s. 65–79).

⁴⁷ MARCUS MINUCIUS FELIX, *Octavius* 29,8 (český překlad *Oktavius*, Praha: Ladislav Kuncíř, 1940, s. 77).

⁴⁸ BOËTHIUS, *Consolatio philosophiae* I,1,11 (český překlad *Útěcha z filosofie* in Boëthius, *Poslední Říman*, Vyšehrad, Praha 1981, s. 50).

⁴⁹ JUSTIN, *Apologia* I,55,3.4.

⁵⁰ CH. LANGE, *Das Ezzo-Lied in der Vorauer Überlieferung. Text, Übersetzung und Kommentar*, München: AVM – Akademische Verlagsgemeinschaft München, 2014.

Kdo vchází mnou, ať naděje se zhostí!⁵¹

Ó vy, kteřížto ve své bárce malé poslouchat chtějí za mou lodí šli jste, jež zpívajíc si cestu razí dále.⁵²

Podobně Goethův Faust ústy Mefistofela předjímá úzkost moderní doby, když o člověku říká:

On by si líp žil o poznání, jen nemít od tebe nebeské záře zdání; rozumem zve ji, což mu znamená, že smí být zvěřtější než zvířena.⁵³

Stejně tak jako naději vyzpívanou chórem kajícnic:

Příměrem pouhým je
pozemské dění;
co pomíjivé – zde
v skutek se mění;
co popsat není lze,
jsoucnem tu již;
za věčným ženstvím
jsme nesení výš.⁵⁴

Jen v tomto malém přehledu se nám představuje obraz vnímání světa, v němž člověk byl v duchu křesťansko-osvěcenské tradice subjektem. Zápasil o své sebe-vědomí tím, že hledal cestu mezi nadějí a úzkostí ve své přítomnosti a tím vytvářel kulturu ve vztahu k něčemu jinému, vytrhával se z danosti a setrvačnosti doby.

Poslední vzepětí této *civilizační epochy života mezi nadějí a úzkostí* jsme v našem českém prostředí měli štěstí prožívat v 60. letech minulého století, když Ludvík Vaculík svým vystoupením na Sjezdu spisovatelů v roce 1967 ukázal novou podobu prožívání naděje a úzkosti jako *znamení doby*. Jednalo se o důstojnost socialistického člověka, který nedostatek smysluplnosti života prožíval jako úpadek ideologicky hodnověrné komunistické totality dvojím způsobem: a) monopol moci si uzurpovala vládnoucí komunistická nomenklatura (dnes bychom řekli oligarchie), která neznala nic jiného než kariérismus, klišé a řeč frází; b) život v socialismu se prožíval jako fraška revolučního hnutí a nesmyslnost systé-

⁵¹ DANTE ALIGHIERI, *Peklo* III,9.

⁵² DANTE ALIGHIERI, *Ráj* II,1–3.

⁵³ J. W. GOETHE, „Prolog v nebi,“ in týž, *Faust*, Praha: Academia, 2006, s. 36.

⁵⁴ J. W. GOETHE, „Horské rokle,“ in týž, *Faust*, Praha: Academia, 2006, s. 424.

mu, která nutila poctivé komunisty podvádět nebo popřít sebe sama vyprávěním protirežimních vtipů mezi soudruhy. *Znamením doby* se stala smysluplná řeč. Vaculík řekl:

A chci se vrátit k tomu, co si myslím o charakteru každé moci: že její vývoj a chování se řídí jejími vnitřními zákony, na nichž nemůže nic změnit osoba u moci, ani třída u moci, neboť je to prostě zákonitost lidského chování v určité situaci: u moci. Prvním zákonem každé moci je, že chce být i nadále. Reprodukují se ve stále přesnější podobě. Za druhé se stále homogenizuje, očišťuje od nesourodého, až každá její část je obrazem moci celé. (...) Vnitřní zákon moci dává přednost lidem, kteří jsou svým vnitřním ustrojením jako ona. Protože však je jich nedostatek, musí používat i lidi jiných, jež si pro svou potřebu upravuje: vydírá je. Moc je zvláštní lidské fenomenon dané tím, že už v lesním houfu musí někdo poroučet a že i ve společnosti samých šlechetných duchů musí kdosi shrnout poznatky z diskuse a formulovat nutnost. Moc je specificky lidská situace. Postihuje vládnoucí i ovládané a obě ohrožuje na zdraví. Tisíciletá zkušenost s mocí vedla lidstvo k tomu, že se snažilo určit jakási provozní pravidla.⁵⁵

Znamením doby, jak najít konkrétní cestu vytyčenou polaritou nádeje – úzkost, se stala *provozní pravidla moci*. Tato fascinace smysluplností se stala hybným motorem politických událostí a kultury Pražského jara 1968. Slovy Milana Kundery „nejen střežit hranice, ale také nadřadit epochální zájmy nad momentální zájmy“. Když se jdeme podívat na toto *znamení doby* do muzea postkomunismu, zjistíme, že se většina návštěvníků dívá na nedávnou minulost jako na nic neříkající obrazy. Staly se součástí „konce světa“, kde člověk vedl zápas mezi nadějí a úzkostí. A který, jak se zdá, je odsouzen nevyhnutelně k *damnatio memoriae*.

Nezřídkla, když vstupujeme do rozpravy současných protagonistů post-kultury, zůstává v nás jistý silný dotek chladu: téměř jakoby vzdělanec dnešní doby „musel“ rozmlouvat v jakési noční samotě rozumu ponechaného sobě samému, který se živí již od východu slunce úděsným výkřikem *pomatenice* Nietzscheho:

Hledám boha, hledám boha! (...) Existuje ještě nějaké Nahoře a Dole? Nebloudíme nekonečnou nicotou? Neovanul nás prázdný prostor? Neochladilo se? Nepřichází neustále noc, stále více noci? Nemusíme zapalovat svítilny již dopoledne? Nezaslechli jsme ještě hluk hrobníků, kteří pochovávají boha? Neucítili jsme ještě pach božího rozkladu? – I bohové se rozkládají! Bůh je mrtev! Bůh zůstane mrtev! A my

⁵⁵ L. VACULÍK, „Projev na IV. sjezd Svazu československých spisovatelů Praha 27. – 29. června 1967,“ dostupné z: <http://www.ludvikvaculik.cz/index.php?pid=56&sid=36> [cit. 15. 11. 2016].

jsme ho zabili! Čím se utěšíme, my vrazi všech vrahů? (...) Vypravuje se ještě, že pomatenec téhož dne vnikl do různých kostelů a zpíval v nich své *Requiem aeternam deo*. Když ho vyvedli a vyslyšali, odpovídal stále jen toto: „Čím jsou ještě tyto kostely, ne-li hrobkami a náhrobky boha?“⁵⁶

Odtud pak vyrůstá stále se vracející otázka: mohu se jako křesťan dneška, jako teolog dneška pokoušet porozumět dramatickému a zneklidňujícímu běsnění, jež nazýváme „současnou Evropou“, její kulturou, jako *znamení doby*? Ano, právě proto, že se mne dotýká tak osobně! Nejde o akademické pochopení, ale o situování křesťanského života do prostředí, o kterém hovořil sv. Jan Pavel II. v bruselském sídle *Evropského hospodářského společenství* (20. 5. 1985) nezamtlčev těžké stíny, které Evropu pokrývají. Pokrok lidstva – nesený nebyvalou expanzí lidské aktivity založené na racionalitě vědy a techniky a prosazování hodnot rovnosti a svobody – vyústil podle něj do situace, kdy

racionalistický optimismus, který inspiroval člověka k jeho výboji a přivedl ho k popření jakéhokoli transcendentálního ideálu, který uniká jakékoli kontrole vlastního umu. (...) Člověk hledá svobodu, ale utíká před odpovědností. Usiluje o blahobyť, není však schopen se vypořádat s bídou kolem sebe; vyznává rovnost všech a upadá do zajetí rasistické nesnášenlivosti. Bohužel toto všechno, co požaduje pro sebe, a co má k dispozici, vede současného člověka k pochybnostem nad smyslem života, k úzkostem a nihilismu.⁵⁷

Ani papež František po třiceti letech nemohl na stejném místě – v Evropském parlamentu – mluvit jinak (25. 11. 2014):

Jestliže totiž právo každého není harmonicky uspořádáno k širšímu dobru, považuje se nakonec za neomezené a stává se proto zdrojem konfliktů a násilí. (...) Lidská bytost riskuje, že bude redukována na pouhé soukolí nějakého mechanismu, který s ní zachází jako s nějakým užitečným spotřebním statkem, takže – jak bohužel často vidíme – jakmile její život v tomto mechanismu už neplní funkci, je bez přílišných zábran skartován jako v případě nemocných v terminálním stádiu, opuštěných a nezaopatřených starých lidí nebo dětí zabitých před narozením.⁵⁸

⁵⁶ F. NIETZSCHE, „Pomatenec,“ in týž, *Radostná věda* 125, Praha: Aurora, 2001, s. 113–115 („Der tolle Mensch,“ in *Die fröhliche Wissenschaft*, 125; dostupné z <http://gutenberg.spiegel.de/buch/-3245/6> [cit. 1.11.2016]).

⁵⁷ GIOVANNI PAOLO II., „Alla sede della Comunità economica europea,“ dostupné z http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1985/may/documents/hf_jp-ii_spe_19850520_european-comm-bruxelles.html [cit. 14.11.2016].

⁵⁸ FRANCESCO, „Come ridare speranza al futuro,“ *L'Osservatore Romano*, 270 (26. novembre 2014), s. 1.

Rozdíl mezi *mořem hořkosti* antického světa a *iracionální chamtivostí* naší civilizace nacházíme v jiném vnímání přítomnosti.⁵⁹ Jestliže chtěl mnich 6. století po Kr. promyslet, proč se má vrhnout do barbary zapáleného kláštera a vytáhnout spolu s mnišskými pravidly, liturgickými knihami i spisy antických pohanských filosofů, našel důvod v naději, že tím zachraňuje budoucí svět. Jestliže křesťan dneška má učinit gesto srovnatelné, stojí před rozhodnutím vypnout online žvanění, o kterém již nikdo přesně neví, o co skutečně jde. Valí se na nás v proudu po minutách dávkaných novinek ze Sýrie, ze života domácích mazlíčků či politického skandálu, aniž bychom vnímali reálný kontext, totiž konkrétní podobu deficitu dneška. Co se však stane, nastane-li *blackout* našeho online propojení na tzv. přítomnost? Tato přítomnost nebyla zrozena dnešní mladou generací, ale generací jejich rodičů. Zhoubný bumerang času se stal generační propastí a novou, dosud nenaplněnou prázdnotou.

3. PASTORAČNÍ ROZLIŠOVÁNÍ TVÁŘÍ V TVÁŘ ŽIVOTU – KŘÍŽOVATKA PONTIFIKÁTU PAPEŽE FRANTIŠKA?

Papež František, který přišel z periferie katolické církve do jejího samého centra, si přinesl ostré vidění, idiosynkratický styl mluvy, ignaciánskou obrazotvornost a primární důraz zohledňující roli papeže jako biskupa města Říma, který předsedá v lásce celé církvi. Samostatnost jeho teologického uvažování a přirozená inteligence se opírá o životní zkušenost a intelektuální formaci, která nespočívá jednostranně jen v akademickém tréninku. Především si však během svého života osvojil velkou znalost lidského jednání. Kulturně a myšlenkově se vzdělával v prostředí teologie osvobození. Přijal ji za vlastní především ve formě osobní lidové zbožnosti. Opakovaná tvrzení o jeho dogmatické konzervativnosti odvisí od toho, jak kdo definuje teologii osvobození. Podobně jako nemá příliš zapotřebí zabývat se mimořádnými věcmi, zaujímá rezervovaný postoj – jeho slovy – k *utopistickým laboratořím*, *humanistickým utopiím* nahrazujícím Boží království, stejně tak jako k *institucionálnímu formalismu* či jiným náboženským klišé. To vše zahrnul pod silný, patris-

⁵⁹ Srov. L. KYSUČAN, „Hledání míry věcí. Antická civilizace mezi chudobou, askézí a konzumem,“ in P. AMBROS (ed.), *Nouze, chudoba, bohatství: Výhledy do postrestituční epochy obnovy církvi*, Olomouc: Refugium, 2015, s. 153–186.

tikou inspirovaný výraz církev jako *svatá hampejznice*.⁶⁰ Co jej skutečně zneklidňuje niterně je *mysterium iniquitatis* uprostřed lidského společenství, především chudých.⁶¹

S příchodem do Evropy je konfrontován s pohasináním *civilizační epochy života mezi nadějí a úzkostí*. Smrákání se dotýká i evropských místních církví. Únava, mátožnost, nedostatek čilosti, to jsou hlavní ukazatele ekleziální institucionální lenosti a základní nevěrnosti, která nese strašlivé označení: *ekleziální ateismus*. Ale již ve svém článku *Špatný představený* (1983) mluvil Bergoglio o dobré a špatné únavě: „Zdravá únava je ta, kdy opouští své ovečky utahán k smrti, ale šťastný. Po dnu plném práce přinesl své ovečky před svátost oltářní, aby se modlil za ně, za které se nestydí, jimiž je nasáklý a které jsou do něho zblázněné.“⁶² Papež rozlišuje v rovině života, v němž se otevírá jeho smyslu.

Duch obnovuje svůj život rozlišováním. Jím dává vyprahlým kostem tvar života. Křesťan dneška skrze rozlišování vnímá to, co přináší vnitřní útěchu, i to, co přivádí člověka do neklidu. Neklid hledání, rozlišování, vhléd do věcí, to vše vede křesťana k praktickému rozhodování. Pro Bergoglia je typické, že nevidí dramatický rozdíl mezi tím, co vnímáme v našem životě jako vše ustanovující iniciativu z Boží strany, a co vnímáme z naší strany jako vyčerpávající nasazení se pro denní bdělost a věrnost. Neútěšnost totiž působí to, že jsme „vlažnými, lenivými a nedbalými, (...) a ztrácíme duchovní útěchu vlastní vinou“.⁶³ Při tom si máme být vědomi toho, že „není v našich silách získat a uchovat si hlubokou zbožnost, vroucí lásku, slzy nebo jakoukoli duchovní útěchu, nýbrž je to všechno darem a milostí Boha“.⁶⁴ Rozhodování je pro Bergoglia možné jen tehdy, jestliže se rozlišování chápe jako asketické úsilí a nasazení, které dává růst naší disponibilitě, zároveň v sobě obsahuje vysokou míru přizpůsobivosti v jednání. Přitom vždy zde zůstává prostor, který

⁶⁰ Srov. L. BOFF, *Francis of Rome and Francis of Assisi: A New Springtime for the Church*, Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 2014, s. 32–45; v pohledu sv. Ambrože jsou obě dvě slova oxymóronem: církev je svatá (*casta*), ale i výraz *hampejznice* (*meretrix*) je titul, který církev nehanobí. Oba výrazy ukazují na povahu církve: uchovává si ryzost, zároveň i ochotu přijímat všechny.

⁶¹ P. ENDEAN, „Writings on Jesuit Spirituality by Jorge Mario Bergoglio, S.J.,“ *Studies in the Spirituality of Jesuits* 45, č. 3 (2013): 7.

⁶² J. M. BERGOGLIO, „The Bad Superior,“ *Studies in the Spirituality of Jesuits* 45, č. 4 (2013): 33.

⁶³ DC 322.

⁶⁴ DC 322.

nemůžeme plně ovládat a mít pod kontrolou. Ale to podstatné, co Bergoglio svědectví přináší, je dalekosáhlé zjištění: evropská kulturní tradice praktické moudrosti (φρόνησις) a křesťanského rozlišování duchů může přece jen v současnosti globalizace čelit povrchnosti, banalizaci a mediální zkratce.

Může otevřít cestu, jak projít *nadějí a úzkostí* dneška jinak, než cestou rozlišování, očišťování a reformy? Zkoumání znamení doby a jejich výklad ve světle evangelia vyjadřuje nově vztah svět – církev. Teologicky se zde otevírá nová citlivost jako pastorální kosmologie založená na stvoření. Zkoumání *znamení doby* vede k poznání Otce, který provází člověka dějinami. Takto založená pastorální antropologie rozvíjí vztah milosti a přirozenosti. Hlavním předmětem zájmu je přítomnost Stvořitele – Otce ve stvořeném světě ať už jako danosti, či svobody zakoušené v církvi. Pastorační rozlišování má jiné východisko: je přítomností Krista jako počátku a dovršení spásy rozlité do celého Kristova těla, to je církev. Tématem je povelikonoční přítomnost Krista v církvi jako lidsky vnímatelná, zakoušená a duchovní plodnost rozvíjející jednotu božského a lidského. *Znamení času* jsou pneumatologickým rozměrem života a posláním církve. Ústí do mystiky. *Pastorační rozlišování* není jen kristologické, ale kristocentrické. Míří směrem od rozechvění církve dané růstem Kristova těla na cestu k jejímu dovršení v nebeské liturgii. Ústí do askeze.

Církev ve svém neustálém rozlišování může také rozeznat, že její vlastní zvyklosti, které nesouvisí přímo s jádrem evangelia, ale jsou velmi zakořeněny v dějinách, dnes už nejsou interpretovány stejně a jejich poselství zpravidla není vnímáno odpovídajícím způsobem. Mohou být krásné, ale při předávání evangelia neposkytují nyní stejnou službu. Nemějme strach je zrevidovat.⁶⁵

Když papež hovoří o pastoračním rozlišování, dotýká se církve jako té, která rozlišuje. Pro pastorační rozlišování nejsou východiskem kritéria rozlišování nebo rozlišovaného, nýbrž kritéria pro rozlišujícího. Zde promlouvá jako ten, kdo chce dovést k vlastní podstatě rozlišování: „Jsem hříšník, na kterého shlédl Pán.“⁶⁶ Papež František schopnost rozlišovat vysvětluje obrazem Povolání svatého Matouše od Caravaggia.

⁶⁵ EG 43.

⁶⁶ *U mne je vždy otevřeno: Papež František v rozhovoru s Antoniem Spadarem SJ*, Praha: Paulínky, 2013, s. 20.

Na obraze Ježíšův prst míří na Matouše, který jen stěží může odtrhnout pohled od peněz, které má před sebou. To byl i postoj, který charakterizoval přijetí volby: „Jsem hříšník, ale z milosrdenství našeho Pána Ježíše Krista důvěřuji a s kajícím duchem přijímám.“ Tento pohled je klíčový a přivádí služebníka evangelia k tomu, aby vyšel z vlastní temnoty a vstoupil do nové temnoty noci s tím, kdo sestupuje do lidské temnoty i do podsvětí, aby zavolal velikonoční: „Adame, kde jsi!“ Rozlišovat neznamená jen se dívat na přicházející znamení. Znamená přimknout se k tomu, kdo mne převede životem. Boží lid potřebuje nejen ty, kdo umí číst *znamení doby*, ale kdo doprovází kolísající mezi nadějí a úzkostí, a neopustí je. Rozlišování neslouží výlučně k poznání, ale k semknutí, sjednocení, objetí. Zde Bergoglio nezapře své ignaciánské charisma:

Ignác viděl Krista s křížem na ramenou a vedle něho Otce, který mu říkal: „Chci, aby sis tady toho vzal za svého služebníka.“ Pak se Ježíš obrátil na Ignáce a řekl mu: „Chci, abys nám sloužil.“ Byla mu slíbena Boží ochrana i pro budoucí řád.⁶⁷

V rozlišování se nejedná o nic jiného, než o to najít praktickou podobu toho, jak křesťan může najít Boha ve způsobu užívání věcí. Láska probouzí obrazotvornost a ta orientuje lidské cítění.

Toto přesvědčení se však udržuje neustále obnovovanou osobní zkušeností s jeho přátelstvím a jeho poselstvím. Nelze vytrvat v horlivé evangelizaci, nebudeme-li na základě vlastní zkušenosti přesvědčeni o tom, že poznat Ježíše, či nepoznat jej není totéž, že není totéž kráčet s ním, či namáhavě tápat, není totéž moci mu naslouchat, či neznat jeho slovo, není totéž mít možnost kontemplantovat jej, klanět se mu a spočívat v něm, anebo tuto možnost nemít.⁶⁸

Rozlišování nemá za cíl „přesně rozlišovat“ ve smyslu *clara et distincta perceptio*,⁶⁹ ale nechat mravní svědomí a povědomí láskou ke Kristu podnítit oním směrem, ke kterému člověk tíhne, i když musí vyvinout maximální míru úsilí konat dobro a vyhýbat se zlu. Není neurčité, vždyť i samotné tíhnutí ke spiritualitě může být jen podobou „duchovního konzumismu, který je v souladu s vlastním chorobným individualismem“.⁷⁰ Podobně aktivismus služby k druhému může být jen zástěrkou,

⁶⁷ IGNÁC Z LOYOLY, *Souborné dílo*, Olomouc: Refugium, 2005, s. 288.

⁶⁸ EG 266.

⁶⁹ Srov. E. HUSSERL, *Idea fenomenologie*, Praha: OIKOYMENH, 2001, s. 47.

⁷⁰ EG 89.

alibi, protože je nutné rozlišit „autentickou opci pro chudé od jakékoli ideologie“.⁷¹ Rozlišování je vnitřní postoj touhy pomoci druhému, být mu nablízku a zároveň „se učit zout si opánky z nohou před posvátným územím druhého“.⁷² V rozlišování člověk umírá sám sobě, důvod rozhodnutí je dán hlouběji než v mém názoru na věc: „K tomu, abychom mohli sdílet život s lidmi a velkodušně se dávat, potřebujeme uznat, že také každý člověk je hoden našeho odevzdání. (...) Každá lidská bytost je předmětem nekonečné Pánovy něhy a v jejím životě přebývá sám Pán.“⁷³ Rozlišování znamená vstoupit dovnitř, sdílet intimitu komunikací nese-nou přítomností Ducha. „Kdo doprovází, dovede rozpoznat, že situace každého jedince před Bohem i jeho život milosti je tajemství, které nikdo nemůže poznat jen zvnějšku.“⁷⁴ Rozlišování překračuje navykklé hranice, poněvadž rozšiřuje náš úhel pohledu o pohled přítomného Pána na „raněný svět“. Prožíváme se všemi lidmi jejich denní zkušenost, navíc jsme skrze rozlišování připraveni otevřít se tomu, že i ostatní hledající „mají své nejzazší vyjádření a svůj pramen v Bohu“.⁷⁵ Rozlišování v sobě nese vnímání postupného zrání času. „Pro dosažení určité zralosti, tedy aby lidé byli schopni činit opravdu svobodná a odpovědná rozhodnutí, je třeba počítat s dostatkem času a mít obrovskou trpělivost.“⁷⁶ Čas není realitou, která je Bohu cizí, jednoduše proto, že Bůh se chtěl zjevit a spasit nás v dějinách, v čase. Význam času, časovost je atmosférou Božího zjevení, tedy vyjevení mystéria Boha a Jeho konkrétní lásky. Představuje typ toho, kdo rozlišuje. Je neklidným duchem, váhavým a nikdy neuspokojeným. Učí se spojovat svoji nepokojnou, ale také jemnocitnou a vytríbenou citlivost se schopností přijímat rozhodnutí. Kdo rozlišuje, nosí v sobě velké tužby. Objevují-li se těžkosti, podněcují k další činnosti. Rozlišování je projevem opravdové víry, která v sobě zahrnuje hlubokou tužbu změnit svět.

Rozlišování v pohledu papeže Františka je nástroj osobního nasazení, zápasu a celoživotního úsilí na cestě života, jehož smysl se nám otevírá každý den z jeho cíle. Z jeho zaměření můžeme tušit cestu, směr, kterým se musíme vydat. Setba se posuzuje podle toho, k jakým žním nás při-

⁷¹ EG 199.

⁷² EG 169.

⁷³ EG 274.

⁷⁴ EG 172.

⁷⁵ EG 257.

⁷⁶ EG 171.

vede. Rozlišováním člověk mění svoji podobu: před rozlišováním „nese podobnost s tím člověkem, který pocházel ze země“ (1 Kor 15,49a). Rozlišováním „poneseme i podobnost s tím, který je z nebe“ (1 Kor 15,49b). O perspektivě prvního člověka podrobeného hříchu apoštol Pavel říká: „do země se klade tělo, které podléhá zkáze“ (1 Kor 15,42). Druhý člověk, který ve křtu *srostl s Kristem* (srov. Řím 6,5), vrůstá rozlišováním do Krista svým citěním, vnímáním a důvěrností (srov. Flp 2,2) a jeho tělo se stává tělem Kristovým, a proto „vstane však tělo, které zkáze nepodléhá“ (1 Kor 15,42). Proměna těla se odehrává Boží mocí ve svobodě člověka tím, že Ježíšovým způsobem přijímá lidský úděl. Vnější gesta této jeho proměny se stávají *znamením doby*. Útěk před smrtí, *Jonášův syndrom*, se promění v *Jonášovo znamení*, konkrétní, neodvolatelnou a nezaslouženou milostí vzkříšení těla. A jiné, než znamení Jonášovo, dáno nebude.

Těžiště pravého života se pro mě přenáší do jiného světa. Procházím životem tohoto světa s pohledem upřeným do nevysvětlitelné hloubky, stále se dotýkám tajemství a vidím odlesky jiných světů. Nic není v tomto světě uzavřeno a dokončeno. Svět je průzračný. Jeho pevné hranice se najednou dávají do pohybu, prolíná se s jinými světy a jiné světy s ním. (...) Vše, co se děje venku, v objektivním, předmětném, přirozeném světě, děje se také uvnitř, v hlubině duchovního života, děje se také se mnou jako s duchovní bytostí, a proto to také není nějaké pro mě cizí jinobyť. Celý přírodní a dějinný svět proniká dovnitř, do hlubiny ducha a tam nabývá jiného smyslu a jiného významu. Vše vnější je pouze znakem vnitřního. Všechno světový, dějinný vývoj je pouze symbolický, vnější výraz vnitřní události mého ducha, události, která se děje se mnou, nikoli subjektivně tušení události, v němž duchovního světa, v němž není nic rozdílného a vnějšího vůči mně, v němž jsem v bytí, a bytí je ve mně.⁷⁷

Rozlišováním přijímáme smysl jako nezasloužené obdarování, které je vrcholným projevem svobody. „Vzdáváme se“ svobody, která by určovala smysl mimo vztahovost. Rozlišováním se spolu-obětujeme. Protože na kříži poznáváme v Ukřižovaném vlastní smysl důstojnosti osoby, který nespočívá v tom, že miluji, ale v tom, že jsem milován. Až tato novost života otevírá cestu k tomu, abychom kolem sebe pozorovali například i to, že „jsou tělesa nebeská a jsou tělesa pozemská. Jiný je lesk těles nebeských, jiný těles pozemských. Jinak září slunce, jinak září měsíc, jinak září hvězdy. Dokonce i hvězda od hvězdy se liší leskem“ (1 Kor 15,40–41). Jsou to každodenní umírání sobě samému, která vzty-

⁷⁷ N. A. BERĐAJEV, *Filosofie svobodného ducha*, I., Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2009, s. 121.

čují v církvi onen stěžeň Kristova kříže jako jediného znamení, v němž je vítězství jisté. To, co je dnes svěřeno církvi jako znamení posledních časů, je lidské tělo určené k proměně.

**Pastoral Discerning – Pope Francis's Reform Vision for the Church
of the Twenty-First Century in the Context of Receiving the Term *Signs of the Times***

Keywords: Pastoral Accompanying; Spiritual Discerning; Integrating; Second Vatican Council; Signs of the Times; Ignatian Spirituality; Tradition; Christian East; Reception; Pope Francis

Abstract: The reform vision of Pope Francis is determined by a demand for accompanying, for discerning, in order to integrate human weakness. These efforts follow in the footsteps of previous popes (Benedict XVI and St. John Paul II) aimed at bringing the conclusions of the Second Vatican Council to life. The presented study draws attention to the gradual development of the theological concept of the term *aggiornamento*, signs of the times and the council reception. It focuses on a deeper anchoring of pastoration reform within the Jesuit practice of spiritual discerning. It specifies its theological contents and reflects on its roots in patristic tradition and in the tradition of the Christian East.

Prof. Pavel Ambros, Th.D.
Katedra pastorální a spirituální teologie
CMTF UP
Univerzitní 22
771 11 Olomouc
pavel.ambros@upol.cz